

**DIALOGHI
MEDITERRANEI**

N. 65



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. 65 – GENNAIO-FEBBRAIO 2024

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO n. 65



Mazara del Vallo, chiesa di san Francesco, part. (ph. Nino Giaramidaro)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; **Maurizio Ambrosini**, *Dal decreto Cutro all'accordo con l'Albania: le politiche migratorie del governo Meloni;* **Linda Armano**, *Questioni di scala: come affrontare la sostenibilità dal punto di vista umano;* **Alberto Giovanni Biuso**, *Che cos'è la Filosofia teoretica;* **Caterina Bonvicini**, *Le luci in Sar Libica;* **Paolo Cherchi**, *Serpenti a mensa tra le posate e le portate;* **Francesco Coletta**, **Matilde Messina**, *Alleanze da rifare per un ambiente-in-crisi: prospettive relazionali per l'apicoltura;* **Andrea Cozzo**, *Democrazia, democrazia e nonviolenza;* **Elisabetta Dall'Ò**, *Segni, sintomi e sentinelle: la reciprocità tra umani e non-umani ai tempi dell'Antropocene;* **Beniamino Deidda**, *La Costituzione, la magistratura, la mia vita;* **Aldo Gerbino**, *Muri bianchi. Appunti gattopardeschi;* **Dario Inglese**, *Si può fare a meno della cultura? L'eredità di Marshall Sahlins;* **Grazia Messina**, *Muoversi e operare nella complessità: alcuni mutamenti dopo l'emergenza pandemica;* **Alessandro**

Perduca, *Hibernia (non) capta: contatti, influssi e relazioni fra l'Irlanda antica e il mondo romano*; **Antonio Pioletti**, *Valori della letteratura: la molteplicità. Ricordando Italo Calvino*; **Luca Renzi**, *Molteplicità degli Io. Una critica hessiana alla decadenza borghese*; **Pietro Vereni**, *Il trono è ancora vuoto. Retoriche della violenza e strategie della gerarchia tra potere mediatico, politico e accademico*.



GUERRA IN PALESTINA

Franca Bellucci, *«Se Gaza è specchio della storia»*; **Leo Di Simone**, *Il mito della pace: per la fondazione di una eirenologia interculturale*; **Mattia Giampaolo**, *La fine del “paradigma Oslo”*; **Vincenzo Guarrasi**, *Tutte le guerre sono una sconfitta*; **Antonio Ingoglia**, *«De tregua et pace». Considerazioni sulla illiceità della guerra e sulle dinamiche della pace nella canonistica classica*; **Massimo Jevolella**, *La Pace è scritta nella parola Islàm*; **Alexander Koensler**, *“Un razzo non è niente”. Condividere il dolore, oltre i confini tra Israele e Gaza, all’inizio della guerra*; **Vincenzo Meale**, *Autunno 2023 (d.C. o e.v.)*; **Enzo Pace**, *Due popoli, due Stati: Dio non lo vuole*; **Antonino Pellitteri**, *Una personale nota sulla Questione Palestinese*; **Chiara Sebastiani**, *Bukhara: quando i musulmani preservano la memoria ebraica*; **Roberto Settembre**, *Brevi note su giudizio e opinioni in margine alla guerra di Gaza*.



Museo Guatelli, Ozzano Taro

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, Memoria e aree interne; **Silvia Paggi**, Omaggio a Claudine de France: la sua prima ricerca di antropologia filmica; **Riccardo Putti**, Ricordare Claudine rivedendo il suo primo film; **Felice Tiragallo**, Etnografia e sguardo filmico in Claudine de France; **Letizia Bindi**, **Michela Buonvino**, **Antonella Mancini**, La biodiversità come lavoro culturale. Innovazione sociale e progettazione creativa a Castel del Giudice; **Roberta Tucci**, “Nel verde incanto”: un film

dentro i roccoli e le bressane del Friuli; **Costantino Cossu**, *Dalle aree interne al Mezzogiorno, la crescita dal basso contro le politiche di intervento straordinario*; **Fabrizio Ferreri***, *Rigenerare lo sguardo, ricostruire comunità: il Festival di Poesia a San Mauro Castelverde*; **Mario Turci**, *Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case*; **Mario Calidoni**, *Casa museo / Museo casa, un tema di scuola*; **Marco Capaccioli**, *Il filo della memoria. Le Case Museo dei personaggi illustri italiani*; **Claudia Collina**, *Le Case Museo: identità e progetti*; **Martina Giuffrè**, *Patrimoni domestici capoverdiani in viaggio: da casa a casa tra Terra Longe e Terra Mamaizinha*; **Maria Molinari**, *Il museo vivente di comunità "A casa di Augusto" di Berceto*; **Elisabetta Pozzetti**, *Visioni dall'infra-ordinario: da casa-museo a luogo di re-invenzione*; **Claudio Rosati**, *Abitanti e ospiti delle Case Museo*; **Anna Rita Severini**, *Quando una casa custodisce e genera storie. Dal Museo dell'Innocenza di Orhan Pamuk a «Bir zamanlar»*; **Matteo Volta**, *Case-museo di Comunità: il museo Uomo-Ambiente*; **Franca Zuccoli**, *Il museo-casa e le case che diventano musei. Luoghi per esplorare, conoscere, riflettere.*



Tunisi

TUNISIA

Emiliano Abramo, *Mediterraneo: sta per nascere un'altra Libia?*; **Roberta Marin**, *Through the lens. Contemporary Photography in Tunisia*; **Elena Nicolai**, *La démocratie tunisienne face à un nouveau défi électorale: nous en parlons avec Bassem Maatar, Président de l'ATIDE*; **Marinette Pendola**, *«Dopo i francesi, non c'è niente». Cesare Luccio (1906-1980) nella Tunisia coloniale*; **Jevan Joseph Pudota***, *Il Sufismo in Tunisia: un racconto dei riti di Sidi Bou Said*.



SARDEGNA/LETTURE

Aldo Aledda, *Emilio Lussu. L'uomo, il mito*; **Nicolò Atzori**, *Tanti uomini, un uomo solo. L'Emilio Lussu di Giuseppe Fiori*; **Costantino Cossu**, *Il Lussu di Giuseppe Fiori, una luce nei nostri tempi bui*; **Giangiaco Ortù**, *Giuseppe Fiori, maestro di biografie*; **Valeria Deplano**, *«La storia popolare dei sardi e della Sardegna»*. *Un oggetto per molti sguardi*; **Cristina Lavinio**, *Donne al lavoro fra tradizione, consapevolezza di sé e capacità relazionali e progettuali*; **Enadina Sanna**, *«Legare la Sardegna al mondo»*. *Maria Piera Mossa, a venti anni dalla prematura scomparsa*.



C'È ANCORA DOMANI

Annamaria Clemente, *Non sto zitta, io canto pure a bocca chiusa*; Maria Rosaria Di Giacinto, *C'è ancora domani? Violenza di genere e di linguaggio*; Chiara Lanini, *Non è romantico il lieto fine, è politico*; Valeria Salanitro, *“C'è ancora domani”*: cronache dal genere femminile del secondo dopoguerra; Flavia Schiavo, *Ballerò ancora da sola, domani. Per tutte le donne.*



Mediterraneo (ph. Valerio Nicolosi)

DIALOGHI

Francesco Azzarello, *Ganesh e l'intelligenza artificiale: una prospettiva antropologica*; **Mario Basile**, *Del generale garibaldino Giovanni Corrao. Guerre di massonerie e mafia*; **Massimo Bonura***, *Animazione stop-motion e idealismo estetico in "The Blue Bird" (1918)*; **Beatrice Borghi**, **Ivana Baldi**, **Maria Rosaria Catino**, *Illuminare il Mediterraneo, tra ricerca e didattica della storia*; **Elena Brusadelli***, *Nutrire: il cibo come mezzo. Pratiche oltre lo spreco e la povertà alimentare*; **Claudia Calabrese**, *Puccini, le sue creature: Tosca, verso un'elaborazione più matura del conflitto*; **Vincenzo Cassì**, **Alessandro D'Amato**, *Petrolio e trasformazioni sociali a Ragusa (1953-2023)*; **Giorgia Castrofilippo***, *Famiglie e dinamiche sociali e culturali in "Midsommar" di Ari Aster*; **Federica Cattaneo**, *"Le Stanze del silenzio" nei luoghi di lavoro*; **Augusto Cavadi**, *Livio Gherzi e forse l'ultima "Summa philosophica" della storia*; **Sergio Ciappina**, *Il modello politico biblico alle origini dell'identità civile olandese: "De Republica Hebræorum" di Petrus Cunæus*; **Francesca Maria Corrao**, *Appunti di viaggio. Alla ricerca*

delle architetture scomparse; Fulvio Cozza, Memes di Capodanno: aspirare alla “buona vita” futura e rovinare la festa; Antonino Cusumano, Elogio della memoria; Alaa Dabboussi*, Metref e i racconti di una vita di frontiera; Mariza D’Anna, Consolo. Ritratto di un uomo; Piero di Giorgi, Via le mani dalla Costituzione antifascista; Anna Fici, Femminicidi e dintorni; Mariano Fresta, Le scadenze calendariali delle feste e dei riti; Paolo Giansiracusa, Indagine su una statua del Gagini; Paolo Giulietti, Olimpia Niglio, Thesaurum fidei: il “secolo cristiano” nel Sol Levante. Un progetto dell’Arcidiocesi di Lucca; Giovanni Gugg, Restituzione e riumanizzazione di opere, oggetti, archivi, resti umani. Dall’epoca coloniale al futuro del museo etnologico; Laura Leto, Uno svizzero che gestiva capitali a Palermo; Antonietta Iolanda Lima, Principi, visione, contraddizioni. Giuseppe Caronia architetto urbanista; Luigi Lombardo, Il mondo contadino ibleo nelle pagine di un manoscritto dei primi del ‘900; Claudio Marazzini, Un breviario di linguistica laica; Francesco Medici, «Sospetto bolscevico». Il fascicolo segreto del BOI (FBI) su Kahlil Gibran; Umberto Melotti, Il Manzoni e le donne; Giuliano Mion, Sharjah, capitale della cultura araba; Lina Novara, L’Immacolata in un inedito dipinto del Museo Pepoli di Trapani: tra iconografia e iconologia; Antonio Pane, Le ‘due strade’ di Dario Bertini; Amelio Pezzetta*, Vita sociale e religiosa a Lama dei Peligni dal 1919 al 1922; Franco Pittau, Piccolo dizionario sulle grandi religioni; Neri Pollastri, Omogenitorialità. Una critica non omofoba; Ninni Ravazza, La “shabaka”, esempio di associazione temporanea di imprese a mare; Leandro Salvia*, Agentività, immersività ed esistenza nei social media; Mario Sarica, Nel ricordo di Salvatore Carnevale tra mito e storia; Fabio Sebastiani, La poesia salverà il mondo solo se i poeti del mondo salveranno la poesia; Maria Sirago, The construction of boats (galley, galleasses, vessels, bricks) in southern Italy between 1500 and 1800; Giuseppe Sorce, “Non Una di Meno”. L’essere comunità oggi; Orietta Sorgi, Del “mobil uomo” contemporaneo; Nicola Squicciarino, George Simmel interprete della modernità. Spunti di riflessione anche per l’oggi?; Maurizio Tosco, Piccolo è bello. L’esperienza di un’azienda agricola, modello produttivo e culturale nel territorio di Campobello di Mazara.



Gerusalemme, città vecchia (ph. Silvana Licciardello)

IMMAGINI

Salvina Chetta, *Fenesta ca lucive*; **Marica Di Bartolo***, *Il Velo*; **Nino Giaramidaro**, *A "bintura". Mazara nella memoria*; **Lorenzo Ingrasciotta**, *Con Pardo per Castelvetrano*; **Silvana Licciardello**, *A chi appartiene Gerusalemme?* **Silvia Mazzucchelli**, *Di terra in terra attraversando l'acqua: la Lombardia di Gloria Lunel*; **Rosa Salvia**, *Col naso all'insù*; **Luigi Scarpato***, *La festa delle lucerne*; **Sergio Todesco**, *Andrea Algeri e le memorie sottratte al fango.*

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

EDITORIALE



Misterbianco (ph. Salvina Chetta)

Si sbagliava David Ben-Gurion, l'uomo politico fondatore dello Stato d'Israele che ha governato ininterrottamente dal 1948 al 1963. In quegli anni aurorali di generose speranze affermava che «i vecchi moriranno e i giovani dimenticheranno». Si sbagliava il vecchio padre del sionismo perché «l'odio – ricorda Ignazio Buttitta in una sua poesia – è analfabeta e scrive pagine di storia sgrammaticate». Quella scia di sangue lungamente cumulata e trapassata attraverso le generazioni è giunta fino a noi col suo carico di memorie, di lutti e di violenze, le sue “meridiane di morte”, l’“eco fredda e tenace” della “scienza esatta persuasa allo sterminio”. Le parole dei poeti illuminano le tenebre in cui ci muoviamo a tentoni, sono il doloroso viatico per orientarci nel nonsenso della guerra e risalire all'universalità della condizione umana.

«È orribile – dice Max – Eravate più morti che vivi e continuavate ad odiarvi l'uno l'altro velenosamente –. Mio padre chiude gli occhi: – Senza libertà ed uguaglianza – sospira – sembra che non ci possa essere neppure fraternità». Così si legge ad esergo di *I sommersi e i salvati* di Primo Levi in un'edizione curata da David Bidussa che nell'introduzione cita la scrittrice olandese Carl Friedman e ci consegna una possibile chiave di lettura dell'inintelligibile, dell'indicibile e dell'inimmaginabile. Di quella macchina mostruosa che si nutre di vendette e rappresaglie nell'infinita spirale destinata a generare il furore della colpa collettiva del popolo nemico, fino a confondere oppresso e oppressore, vittime e carnefici. Non c'è chi onestamente non capisca che spianare Gaza, sterminare l'ultimo terrorista di Hamas e deportare il popolo palestinese non conduca ad alcuna pacificazione del territorio né ad alcuna ‘soluzione finale’ delle questioni. Tanto più che mentre Netanyahu ripete con ossessione «La guerra continua», questa sventurata espressione che dissimula reticenze e ambiguità rinvia alla memoria di una delle pagine più vili della storia recente del nostro Paese.

Ogni giorno le cronache degli orrori che irrompono all'interno delle “nostre tiepide case” spostano le frontiere dell'etica e della tolleranza al ribrezzo qualche metro più in là, laddove l'efferatezza più feroce diventa usuale e banale violenza, l'inumano diventa un po' più umano. Una escalation di immagini di bombe, saccheggi, fosse comuni e macerie che dai teatri di guerra migra sui nostri teleschermi e rischia di essere indifferenziato rumore di fondo delle nostre indifferenti vite quotidiane. Nell'assenza di ogni prospettiva politica la strategia militare occupa tutto il campo dell'azione e della comunicazione pubblica, surroga, soffoca e cancella le voci delle

istituzioni internazionali, si fa beffe delle leggi e dei diritti universali. Devasta i campi profughi, sventra gli ospedali, colpisce chiese e scuole, affama e uccide donne e bambini. Il trionfo della nuda forza bellicista su ogni altra ragionevole opzione segna la clamorosa sconfitta di cancellerie e diplomazie e il rovinoso precipitare sul piano inclinato di un conflitto che può diventare globale dall'epilogo imprevedibile. Uno scenario che proietta le sue ombre inquiete sul nuovo anno tanto più spaventoso se si considera l'altro fronte di combattimenti che nelle trincee dell'Ucraina da più due anni insanguina i confini dell'Europa.

A guardar bene dentro queste vicende, come hanno fatto i nostri autori in questo numero di *Dialoghi Mediterranei*, quanto ci sembrava semplice e scontato si fa più complesso e frastagliato, più problematico ma probabilmente più vero, più reale, più credibile. Le voci diverse concorrono a comporre un quadro articolato di ragionamenti che nulla hanno a che vedere con le rappresentazioni mediatiche e ideologiche, le polarizzazioni tribali e le vulgate politiche. In questo senso il magistrato Roberto Settembre, da acuto filosofo del diritto, pone nel dibattito alcune questioni metodologiche volte a fare chiarezza sulla differenza dirimente tra giudizio e opinioni: al primo si giunge «dopo un percorso logico razionale basato sulla conoscenza, per quanto più esaustiva possibile, dei fatti e delle loro premesse»; le opinioni, invece, «prescindono dal giudizio, e vi si affiancano, o spesso lo sostituiscono seminando il terreno dal quale far emergere le conclusioni». È appena il caso di precisare che la commistione di questi due diversi atteggiamenti cognitivi produce confusione e malintesi fino a compromettere il dialogo e la reciproca comprensione.

Un approccio narrativo e autobiografico alla conoscenza degli avvenimenti è quello scelto dall'antropologo Alexander Koensler che da testimone offre una prospettiva ravvicinata dell'attacco di Hamas e della guerra che ne è seguita. «Uno sguardo dietro le quinte, forse scomodo – scrive – ma necessario». Si legga il suo straordinario racconto dell'esperienza vissuta ai confini di Gaza in quei giorni e si capirà quanto ibride, intrecciate e condivise siano le storie di vita di chi abita queste terre, quanto parziale e inadeguata a spiegare la realtà sia la narrazione secondo cui «l'unica liberazione possibile sia attraverso lo Stato-nazione con popoli omogenei». Koensler ha raccolto le voci di chi in mezzo alla guerra si fa interprete di un movimento di solidarietà trasversale che scavalca le divisioni tra arabi ed ebrei israeliani e prefigura ipotesi di pacifica coesistenza di comunità plurali. Un'altra singolare storia di tolleranza è quella che descrive la

sociologa Chiara Sebastiani che, a Bukhara in Uzbekistan dove è stata tre settimane dopo il 7 ottobre, si imbatte in un piccolo museo progettato e realizzato dai musulmani in una vecchia casa, già abitata da ebrei oggi emigrati, ove si conservano amorevolmente oggetti e documenti della vita quotidiana e della cultura ebraica. Così «nelle steppe dell'Asia centrale il viaggiatore occidentale scopre che gli ebrei non sono tutti israeliani e i musulmani non sono tutti arabi», che le confessioni religiose possono non essere fattori di divisione e di tensioni ma, al contrario, collaborare e riconoscersi in una comune memoria collettiva.

Del ruolo della religione, invece, quale catalizzatore dei processi di radicalizzazione delle rispettive posizioni su entrambi i fronti arabo e israeliano, scrive Enzo Pace il quale ritiene difficile la risoluzione del conflitto e la realizzazione dei due Stati finché, da un lato in Israele, «il sionismo religioso si configura come un movimento etno-nazionalista che considera i territori della Palestina parte integrante e inalienabile di *Eretz Israel*, la biblica Terra promessa», mentre dall'altro, tra i palestinesi, ci sarà ancora chi in nome della *jihad* sostiene «la lotta armata a oltranza sino alla distruzione del nemico israeliano». Due programmi inconciliabili per due destini contrapposti. Anche l'arabista Antonino Pellitteri è convinto dell'impraticabilità del piano dei “due Stati e due popoli”: «basta dare un'occhiata alla carta geografica oggi – fa notare – per capire che uno Stato palestinese indipendente è praticamente impossibilitato ad esistere. La cosa più sensata, giusta e veramente risolutiva sarebbe quella di rifondare in Palestina una entità statale basata sulla ricomposizione multiconfessionale e multi-etnica nel rispetto dei diritti di tutti e innanzitutto dei diritti dei Palestinesi». Lo storico Mattia Giampaolo, d'altra parte, traccia come spartiacque di questa drammatica vicenda il fallimento degli accordi di Oslo del 1993. Nulla è rimasto della famosa stretta di mano tra Arafat e Rabin, di quel mondo fondato su un equilibrio geopolitico andato in frantumi dall'insorgere dei movimenti islamisti e il crescente isolamento della popolazione di Gaza a seguito dell'aumento della violenza dell'esercito israeliano e la costruzione di molteplici barriere di muri e checkpoint.

Al libro di Paola Caridi, *Hamas. Dalla resistenza al regime* , fanno insistito riferimento Franca Bellucci e Vincenzo Guarrasi per capire l'influenza esercitata dal movimento armato islamista e la sua penetrazione nella società di Gaza. Bellucci che, nella sua scrittura intreccia storie e letterature di Oriente e di Occidente, ne contestualizza l'insediamento e la sua espansione nell'area grazie al favore popolare guadagnato dalla vicinanza alla vita e alle

criticità quotidiane della popolazione locale. Guarrasi, con un ampio sguardo sulla storia e la geografia del territorio, decostruisce le narrazioni occidentali che rappresentano Hamas *tout court* come una formazione terroristica e afferma: «Nessuno è innocente. Non lo è l'Occidente, che ha legittimato quella che agli occhi di tanti osservatori appare come un'impresa dal forte carattere coloniale. Non lo sono gli Stati arabi del Medio Oriente che hanno a lungo giocato un ruolo di grande ambiguità, lasciando i Palestinesi al loro destino, quando essi apparivano massimamente bisognosi del loro sostegno». Per concludere perspicacemente che «il conflitto in corso ha già lasciato sul terreno, oltre alle innumerevoli perdite umane, due vittime: la democrazia e le pratiche ispirate alla non violenza e alla pace». Se Massimo Jevolella con grande rigore analitico da attento filologo spiega il vero significato della parola Islam, che è abbandonarsi nelle mani di Dio, chiarendo che derivano dalla stessa radice semitica i termini che designano la pace: *salām* in arabo come *šalôm* in ebraico, Vincenzo Meale ci ricorda quanto sia ridicolo accusare i palestinesi di antisemitismo, per il semplice fatto che essi stessi sono semiti, anche se questo non impedisce loro di essere contro Israele in quanto «espressione del colonialismo europeo». Alla pace, ai suoi fondamenti, alla necessità di costruire nella coscienza universale il mito della pace sono dedicate le pagine del teologo Leo Di Simone che, nel ragionare sul contributo di ciascuna dottrina religiosa, osserva saggiamente che «le Religioni devono rivedere gli equilibri relazionali tra i quattro elementi che le costituiscono: *mito, rito, logos* ed *ethos*; basta un niente, una pur lieve accentuazione di uno di essi per cadere nel fondamentalismo, nel dogmatismo, nella superstizione, nel moralismo, nell'idolatria». Dal punto di vista più strettamente connesso al canone dottrinario, Antonio Ingoglia, infine, ripercorre il dibattito teologico e le posizioni della Chiesa rispetto alla illiceità della guerra, al ricorso «all'uso della forza e alle azioni coercitive armate se non per il conseguimento degli interessi comuni dei popoli». Una storia anche questa omissiva e controversa, non priva di attardamenti, evoluzioni e contraddizioni.

Continueremo a discutere di pace e di guerra sui prossimi numeri di *Dialoghi Mediterranei*, temi imposti dalle tragedie dell'attualità, dall'inquieto scenario dei nostri tempi di ferro. La rivista – come è noto – è un grande arcipelago, una costellazione di studi, ricerche, idee, sguardi. Connette in una comunità dialogante voci diverse, realtà periferiche della vita intellettuale del nostro Paese, questioni generali e ambiti specifici, le scienze, le culture e la politica. In questo numero si confermano gli spazi di

riflessione sulla Tunisia e sulla Sardegna, poli privilegiati e simbolici di una riflessione critica più generale sulle dinamiche storico-antropologiche del Mediterraneo. C'è una interessante rassegna di letture sul fortunato film della Cortellesi, "C'è ancora domani", che, nel cogliere con splendido tempismo e stile originale gli umori, i malumori e il malessere profondo della nostra società contemporanea, si offre ad un dibattito di estremo interesse, cui hanno partecipato cinque studiose, donne di generazioni, formazioni e competenze diverse.

A guardar bene dentro il fitto sommario di questo numero, come in una grande piazza en plein air s'incontrano autori lontani per linguaggi, visioni e posture intellettuali, filosofi e letterati, linguisti e artisti, archeologi e antropologi. Scoprirete quanto siano importanti le api per la sopravvivenza delle comunità umane e non umane, quali sorprendenti tracce della civiltà mediterranea siano presenti in Irlanda, come le case possano diventare musei e i musei case, quali strategie adottare per governare la complessità nella tumultuosa età dei mutamenti, come riconoscere torsioni e deformazioni dell'ordinamento democratico, quali prospettive antropologiche prepari l'Intelligenza Artificiale. Lasciatevi poi affascinare dal racconto di petrarchesca memoria sui serpenti a tavola tra le posate e le portate, un giallo letterario che il raffinato filologo Paolo Cherchi ci aiuta a risolvere. O, se preferite, abbandonatevi alla lettura delle pagine di Pietro Vereni che ricostruisce la storia di un suo scritto censurato e qui riproposto: un'analisi critica – tra l'amaro, il grottesco e l'ironico – delle ottusità del potere mediatico, politico e accademico. Chi, infine, ama la poesia avrà modo di apprezzare il testo di Salvina Chetta accompagnato dalle sue fotografie, preziose come reliquie, raccolte nella sezione "Immagini". Una elegia sui paesi, un atto d'amore per il paese, ove per le strade è ancora possibile «sentire con lo sguardo che qualcuno e più di uno, una fila di uomini e di donne ci ha preceduto: c'è qualcuno che ci trascende, non siamo i padroni della storia. È per questo metterci in comunione coi morti che ne dobbiamo avere cura».

Parole che sono in segreta e involontaria consonanza con quanto scrive in questo numero Pietro Clemente: «Sento che la dimensione del ciclo dell'anno invernale, della incubazione di esperienze e di pensieri di raccordo tra morti e viventi, abbia anche a che fare con il 'riabitare l'Italia'. Avere storie di riferimento, memorie vive, è una risorsa per chi ripercorre all'inverso la strada dell'abbandono, per i singoli come per i musei, per le comunità che guardano al futuro. La poesia non crea sviluppo locale ma può

essere anticipazione di mondi ancora invisibili. Nella mia storia intellettuale la poesia ha avuto questa funzione. E mi pare interessante connetterla con l'idea di tornare ad abitare i paesi abbandonati, non tanto come iniziativa che porta turisti, ma come mondo artistico capace di immaginare civiltà, sguardi inediti sulla vita quotidiana, sul senso stesso di essa».

Si chiude un anno sospeso tra le ansie e le paure delle guerre e il sonnambulismo degli italiani «ciechi davanti ai presagi», come ci ha descritti l'ultimo Rapporto del Censis. Un popolo che non fa abbastanza figli, i giovani che vanno via in una forma di «dissenso senza conflitto», la cittadinanza negata alle nuove generazioni degli immigrati, l'accoglienza e la convivenza in vari modi politicamente osteggiate, una classe dirigente quanto meno inadeguata, un Paese corrotto e in declino. Senza memoria di sé e con un futuro sempre più insostenibile. Nel varcare la soglia del nuovo anno non ci resta che unirici agli auguri espressi da Pietro Clemente: «Forse nel 2024, ottant'anni dopo l'anno che fu il cuore della Resistenza, dobbiamo ritornare a resistere, ad associarci per la pace, guardando il passato con occhi pieni di futuro. Cercando di superare l'orrore e il dolore del mondo e riaprendo il cuore alla speranza». Un augurio perché, nonostante tutto, “c'è ancora domani”. Più che un augurio, un appello per scongiurare che «i nostri nati torcano il viso da noi».

Buon Anno a tutti!

Dialoghi Mediterranei, n.65, gennaio 2024

Dal decreto Cutro all'accordo con l'Albania: le politiche migratorie del governo Meloni



di *Maurizio Ambrosini*

Quando nelle società riceventi si discute d'immigrazione, s'intende in realtà la mobilità umana problematica. Il nostro sguardo sugli spostamenti attraverso le frontiere è selettivo, anche e soprattutto quando non ce accorgiamo. E non si tratta soltanto di percezioni o atteggiamenti socialmente condivisi, ma di prospettive che si riflettono sulle definizioni politiche e sulla produzione normativa. Anzitutto, non consideriamo e non trattiamo come immigrati i cittadini dei Paesi sviluppati e neppure le élite dei Paesi in via di sviluppo: questi anzi godono di diritti di libera circolazione forse mai così ampi come oggi. In alcuni Paesi, come Cipro e Malta, possono acquistare la cittadinanza se investono nel Paese una certa cifra ed eventualmente assumono qualcuno, senza essere sottoposti alle trafilie dell'anzianità di residenza, dei test di conoscenza linguistica, delle dimostrazioni d'integrazione. Più o meno ovunque, nel mondo sviluppato, godono di permessi di soggiorno privilegiati (Golden Visa e simili) e di diritti come quello di portare con sé i propri familiari. Gli arrivi dal Sud del mondo di rifugiati o persone comuni suscitano invece allarme e timori d'invasione. Meloni ha recentemente rilanciato la leggenda dell'Italia «campo profughi d'Europa»: un'affermazione contraddetta dai dati Eurostat, secondo cui nel 2022 la Germania ha ricevuto 218 mila richieste d'asilo, la Francia 137 mila, la Spagna 116 mila, l'Italia 70mila. I richiedenti asilo non arrivano soltanto dal mare. Sbagliato ed enfatico anche parlare di un'emergenza senza precedenti. Nel 2015 e 2016 nell'UE le richieste di asilo hanno superato il milione: 1.321.000 nel 2015 e 1.259.000 nel 2016, a causa soprattutto della guerra in Siria e della fuga di chi poteva da quel martoriato Paese, ed è stata la Germania ad accoglierne gran parte. In Italia nel 2014-2017 gli sbarchi hanno superato sempre le 100 mila unità all'anno, prima dei controversi accordi con la Libia, mentre le domande di asilo sono cresciute proporzionalmente a seguito dell'istituzione degli hotspot richiesti dall'UE, superando le 100 mila nel 2016 e nel 2017, ma rimanendo comunque sempre al di sotto dell'impegno della Germania e di altri paesi: in rapporto agli abitanti, il Libano accoglie un rifugiato

ogni 7 abitanti; la Giordania uno su 16; nell'UE la Svezia ne accoglie uno su 40; Malta uno su 56, l'Italia 1 su 175.

È altrettanto significativo tuttavia che in un momento in cui ritorna in auge la chiusura dei confini nei confronti degli sbarchi dal mare, assistiamo ad almeno tre diversi trattamenti dei nuovi arrivati. Il primo approccio riguarda i profughi ucraini, a oltre un anno dall'invasione russa. L'Italia a fine marzo 2022 ha recepito la direttiva dell'Unione Europea dell'inizio del mese, concedendo una protezione di un anno, recentemente rinnovata, l'immediato accesso all'assistenza sanitaria e al sistema educativo, la possibilità di cercare un impiego regolare. Ma non solo. Ha affidato alla Protezione Civile la regia dell'accoglienza, istituendo un nuovo canale di assistenza ai rifugiati, che si differenzia da quelli già esistenti (CARA, SAI e CAS). La Protezione civile ha immediatamente emanato un'ordinanza che all'articolo 1 parla di "Accoglienza diffusa". Ha riconosciuto l'esigenza di integrare l'offerta pubblica di servizi di ospitalità rivolgendosi agli Enti del Terzo settore, ai Centri di servizi per il volontariato, alle Associazioni registrate, agli Enti religiosi civilmente riconosciuti. A questi soggetti di natura privata ha chiesto di prevedere un pieno coinvolgimento dei Comuni mediante la sottoscrizione di accordi di partenariato.

Ha così configurato, almeno sulla carta, una strategia di accoglienza condivisa, che chiama a collaborare enti locali, servizi pubblici, forze organizzate della società civile, datori di lavoro. L'attivazione di quest'ampia rete ha comportato notevoli lungaggini e complicazioni, ma ha innegabilmente espresso una volontà di accoglienza. La norma ha previsto poi un'altra significativa innovazione: i rifugiati ucraini sono stati incoraggiati a cercare sistemazioni abitative autonome, nel mercato dell'affitto o presso famiglie locali, ricevendo direttamente un contributo di 300 euro al mese per ogni adulto e di 150 euro per i minori, per un periodo di tre mesi. Per la prima volta le istituzioni pubbliche italiane hanno riconosciuto autonomia e responsabilità ai rifugiati, trattandoli da adulti capaci di badare a se stessi. Nello stesso tempo hanno previsto che si attivasse un'offerta privata di abitazioni disponibili, non solo da parte di famiglie solidali, ma anche di normali proprietari immobiliari, quelli che normalmente si mostrano assai diffidenti verso gli immigrati e soprattutto verso gli altri rifugiati arrivati nell'ultimo decennio. Il 'caso ucraino' ha dunque modificato i parametri culturali con cui si era soliti considerare i nuovi arrivati e la nostra capacità di accoglierli. Un problema è rimasto però insoluto, e si riallaccia alla questione dell'apertura selettiva. L'accoglienza è stata garantita ai cittadini ucraini, ma non altrettanto ai soggiornanti stranieri in Ucraina: per questi ultimi, vale soltanto in caso di possesso di un permesso di soggiorno permanente o di uno status di rifugiati, con l'aggiunta dell'impossibilità di tornare in condizioni sicure e stabili nel Paese di origine. Ossia non si salva quasi nessuno. Esclusi per esempio gli studenti, i lavoratori con contratti a tempo determinato, i richiedenti asilo di altri Paesi che si sono trovati coinvolti nella guerra. Per tutte queste persone fuggite dall'Ucraina sono rimaste in vigore le normali regole della protezione internazionale, ossia il lungo e incerto percorso della domanda d'asilo.

A un anno di distanza, l'Italia ha accolto circa 170 mila profughi ucraini (la Germania, è bene ricordarlo circa un milione), senza porre limitazioni numeriche. È rimarchevole il fatto che l'accoglienza non ha suscitato polemiche politiche né resistenze sociali, né speculazioni mediatiche. Sarebbe difficile sostenere che i profughi ucraini non pesino sul sistema di welfare, eppure – fortunatamente – nessuno ha eccepito. Non sono nemmeno definiti nel discorso pubblico come rifugiati o immigrati.

Il secondo caso scaturisce direttamente dalle recenti disposizioni governative, che hanno abbozzato una sorta di nuovo schema delle politiche migratorie dopo il disastro di Cutro. Sono morte in mare persone che fuggivano da guerre e repressioni, e l'esecutivo Meloni ha annunciato un aumento delle opportunità d'ingresso per lavoro, che coinvolgerà Paesi diversi da quelli da cui partivano i naufraghi di Cutro, in buona parte afgani. Il governo ha in realtà risposto alle pressioni dei datori di lavoro, stretti tra carenza di manodopera e procedure bizantine per i nuovi ingressi, tanto che finora i decreti-flussi sono serviti sostanzialmente a regolarizzare lavoratori già entrati in Italia e privi di documenti idonei per l'assunzione.

Qui va notata una convergenza con ciò che sta accadendo in altri Paesi dell'UE, sebbene con un approccio stentato e riluttante, giustificato con la motivazione di scoraggiare le partenze spontanee anziché ammettere che l'immigrazione inserita nel sistema economico è una risorsa.

Per circa vent'anni, l'immigrazione dai nuovi Paesi entrati nell'UE, come Polonia, Romania, Bulgaria, ammessa nel giro di qualche anno alla piena libertà di movimento, ha soddisfatto le richieste dei mercati del lavoro dei Paesi della vecchia UE bisognosi di manodopera, tra cui l'Italia. Altri canali, come i ricongiungimenti familiari (Francia) e l'accoglienza di rifugiati (Germania, Svezia), assumevano in modo indiretto anche il compito di rifornire di manodopera il sistema economico. Ora però, nel contesto post-pandemico, le vecchie ricette stanno mostrando la corda. I datori di lavoro un po' ovunque lamentano di non trovare i lavoratori di cui hanno bisogno, e dall'Est a quanto pare non arrivano più candidati in numero sufficiente.

Si può dunque cogliere un aspetto positivo nei nuovi orientamenti del governo italiano: l'apertura ai nuovi ingressi indica un cambiamento culturale, o almeno il suo inizio. L'immigrazione non è più una minaccia, ma a certe condizioni diventa un ausilio per la ripresa. Si comincia ad ammettere che un fenomeno complesso e variegato come quello migratorio non può essere trattato in blocco, e tanto meno governato a colpi di slogan e di polemiche sui social networks. Vanno distinte e gestite le sue componenti, anche se questo non può significare chiudere le porte a chi fugge dalle guerre e mai potrà ottenere preventivamente un'autorizzazione all'ingresso per lavoro.

In coda alla lista delle politiche migratorie selettive compaiono infatti le persone in cerca di asilo, ma non beneficiarie della cittadinanza ucraina. Qui l'approccio governativo assume un segno decisamente avverso, rafforzato dal Consiglio dei Ministri riunito a Cutro nel mese di marzo, dopo il decreto anti-ONG promulgato a gennaio. È bene ricordare di passaggio che l'aumento degli sbarchi nel 2023 (oltre 150 mila a fine novembre, contro 94 mila nel 2022 alla stessa data) smentisce l'idea che le navi delle ONG attraessero le partenze. Le navi umanitarie nel 2022 avevano d'altronde soccorso soltanto il 12% delle persone sbarcate. Ancora più importante notare il contrasto tra i 170 mila ucraini accolti pacificamente e gli allarmi per gli arrivi dal mare di un numero di persone analogo, considerando poi che i più non vedono l'ora di passare le Alpi per insediarsi in altri Paesi.

In contrasto con la parziale apertura nei confronti dei lavoratori, sull'asilo il governo cerca di rafforzare la linea della chiusura, senza neppure provare a immaginare soluzioni alternative per l'accoglienza dei rifugiati. La retorica sul "diritto a non emigrare" significa in realtà imporre il dovere di non emigrare, soprattutto a chi proviene dai contesti più critici. La prima misura varata è il rafforzamento dei CPR, ossia i centri destinati a rinchiudere le persone in vista del rimpatrio forzato, disumani quanto inefficienti, ammettendo così implicitamente il fallimento delle precedenti rumorose campagne sull'incremento delle espulsioni.

La seconda misura è l'aggravamento delle pene per i cosiddetti scafisti, su cui il governo scarica la responsabilità delle morti in mare. In realtà chi guida le barche è l'ultimo anello della catena del trasporto illegale, non sono certo i boss a rischiare la vita in mare o l'arresto. Tra gli arrestati per la tragedia di Cutro c'è un minorenni, e qualche anno fa erano una cinquantina i minorenni rinchiusi nelle carceri italiane per reati analoghi. Va poi ricordato, se ce ne fosse bisogno, che il trasporto illegale prospera perché non esistono vie d'ingresso legali a disposizione di chi fugge, e usa mezzi fatiscenti o inadeguati perché sa che i natanti verranno sequestrati e distrutti.

Infine, in coda è stato aggiunto in corsa, rispetto alla bozza preannunciata, il veleno che avrà le peggiori conseguenze sul futuro dei profughi e sulla qualità della vita urbana: il permesso per "protezione speciale" viene ristretto e in prospettiva, secondo la premier verrà abolito. Era un'opportunità per tutelare chi, pur non avendo ottenuto il riconoscimento come rifugiato, aveva compiuto dei passi verso l'integrazione sociale, per esempio avendo imparato l'italiano e trovato un lavoro. Ricacciarlo nell'ombra, ossia in mezzo a una strada, sarà un dramma per lui e un problema per tutti.

Nessuna menzione di corridoi umanitari e altre soluzioni alternative ai viaggi per mare. Generosità dunque verso gli ucraini, cauta apertura alle braccia, porte chiuse verso le persone in fuga da altre guerre e repressioni. Questo quadro è stato rafforzato dall'accordo con il governo albanese annunciato

a sorpresa nelle scorse settimane e in attesa di una ratifica in Parlamento che non appare problematica (fine novembre 2023). Il governo Meloni aveva bisogno di riprendere l'iniziativa sul fronte sbarchi, dopo i magri risultati dei ripetuti viaggi in Tunisia e dei vertici europei. L'accordo riecheggia il modello britannico dell'accordo con il Ruanda, bocciato poco tempo dopo dall'Alta Corte del Regno Unito, e i tentativi analoghi di Danimarca e più recentemente dell'Austria: trasferire gli obblighi di accoglienza dei richiedenti asilo in Paesi terzi, abbastanza deboli e bisognosi di sostegno economico e politico da non potersi sottrarre e abbastanza poveri da rappresentare un deterrente per i profughi in arrivo.

Come nel caso britannico, il governo si prepara ad adottare un doppio linguaggio: dirà alle istituzioni europee, alle corti di giustizia e al parlamento di essere pienamente rispettoso degli obblighi umanitari e di avere inteso risolvere un problema di capacità di accoglienza, mentre dirà all'opinione pubblica, anche grazie ai media amici, che con la minaccia di deportazione in Albania infliggerà un colpo micidiale a quella che definisce senza esitazioni immigrazione illegale, o peggio clandestina. L'intento della deterrenza traspare dalla precisazione che donne incinte, minori e persone fragili non verranno dirottate verso il Paese delle Aquile. Ma l'analogia con il caso britannico comporta anche il rischio di incidenti di percorso con le corti di giustizia, com'è accaduto al governo di Londra. Il problema essenziale è quindi il rispetto dei diritti umani fondamentali, della Costituzione e delle convenzioni internazionali sull'argomento. A giudicare dai precedenti, l'accordo non avrà vita facile nel suo percorso di convalida.

Vanno poi considerate alcune questioni pratiche che investono la capacità di attuazione effettiva delle disposizioni dell'accordo. Anzitutto c'è il problema dei destinatari della misura: ragionando sui dati relativi agli sbarchi del 2023, coloro che sono stati tratti in salvo in mare, vengono da Paesi classificati come sicuri e non appartengono alle categorie meritevoli di protezione sono circa il 10% del totale. Sull'altro versante, l'accordo prevede di realizzare strutture di accoglienza per 3.000 persone e di riuscire a trattare 36-39 mila casi all'anno, con un tempo di quattro settimane l'uno. Ma i tempi medi di risposta alle domande di asilo sono di 18 mesi. I profughi potrebbero rimanere a lungo bloccati in Albania, ingolfando i centri di accoglienza.

Una giustificazione della misura è l'aumento della capacità di accoglienza di un sistema in permanente affanno, ma è un po' curioso che si pensi che un piccolo Paese di 2,8 milioni di abitanti sia in grado di affrontare il problema meglio di un Paese di 60 milioni di abitanti, e con ben altre risorse economiche e istituzionali. L'accordo costerà inoltre, secondo le prime cifre circolate, qualcosa come 16 milioni di euro all'anno, cifra probabilmente sottostimata perché si aggiungeranno altri costi, di trasporto, sorveglianza, servizi medici e altro ancora. Fra l'altro, posti di lavoro e indotto, per la fornitura di cibo per esempio, che non ricadranno sul territorio italiano. Ci saranno inoltre costi politici: come la Turchia, l'Albania vorrà qualcosa in cambio, per esempio un più convinto appoggio italiano per l'ingresso nell'UE.

C'è poi il problema del dopo. Se otterranno una risposta positiva all'istanza di asilo (nel 2022 il 48% l'ha conseguita in prima istanza, e il 72% di chi in seguito al diniego ha presentato un ricorso giurisdizionale), potranno entrare in Italia, e si sarà perso tempo nel processo d'integrazione causando inutili sofferenze aggiuntive a persone già provate. Se invece l'esito sarà negativo, dovrebbero essere in teoria rimpatriati. Ma la capacità di attuare le espulsioni è notoriamente molto bassa (4.304 persone nel 2022, prevalentemente verso un solo Paese, la Tunisia). Se l'espulsione non riuscirà, chi si farà carico delle persone interessate? Il presidente albanese Rama ha già rifiutato di farlo, e precisato che dovrà pensarci l'Italia. Quindi non è improbabile che, trasferiti in un primo tempo in Albania, i non molti profughi trattati secondo le disposizioni dell'accordo in un secondo tempo arrivino comunque quasi tutti in Italia.

Rimane l'effetto deterrenza: far paura ai profughi intenzionati a raggiungere il nostro Paese e frenarli o spingerli verso altri lidi. Anche se le corti di giustizia dovessero autorizzare l'accordo, e non fosse in gioco una questione di rispetto dei diritti umani, l'efficacia della minaccia sarebbe poco più di una scommessa. Chi fugge da situazioni per molte ragioni insostenibili non si fermerà tanto facilmente.

Forse alla fine il principale risultato sarà quello di strappare un applauso alla curva dei tifosi su un tema così identitario e mobilitante.

Questa impostazione però non manca di suscitare mobilitazioni di senso contrario. Di rifugiati e solidarietà si occupa un volume appena uscito presso EGEA, che reca il titolo *Stato d'assedio. Come la paura dei rifugiati ci sta rendendo peggiori*. È un'analisi dell'attuazione del diritto di asilo, nel mondo, in Europa e in Italia. Parla del “gioco duro della solidarietà” e di possibili piste di soluzione al dramma dei rifugiati.

Benché parole d'ordine come sovranità, confini, nazione, sembrano oggi prevalere, un altro sguardo è possibile, e una diversa visione dei diritti umani e della solidarietà è tutt'altro che sconfitta.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Maurizio Ambrosini, docente di Sociologia delle migrazioni presso l'Università di Milano, insegna da diversi anni anche nell'università di Nizza. È responsabile scientifico del Centro studi Medi di Genova e dirige la rivista “Mondi migranti” e la Scuola estiva di Sociologia delle migrazioni. Fa parte del CNEL, dove è responsabile dell'organismo di coordinamento delle politiche per l'integrazione dei cittadini stranieri. Autore di diversi studi, ha pubblicato recentemente *L'invasione immaginaria* (Laterza 2020) e *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza* (Vita e Pensiero, 2020).

Questioni di scala: come affrontare la sostenibilità dal punto di vista umano



di *Linda Armano*

Introduzione

La capacità degli antropologi di sperimentare costantemente metodologie del lavoro etnografico, cercando contemporaneamente di preservarne la peculiare sensibilità nell'indagare la questione umana, è una prova tangibile della malleabilità e della resilienza di questo approccio alla ricerca. Tale metodo di apprendimento del mondo è particolarmente importante nell'analisi multi-scala della ricerca etnografica (Clark, Szerszynski 2020). Oggi, etnografi e ricercatori qualitativi interagiscono in un ambiente in cui il loro lavoro viene letto, citato e valutato anche da esperti di altre discipline come demografi, sociologi quantitativi, economisti ed esperti di management (Small 2009).

Gli antropologi si trovano così sempre più ad affrontare un incremento di richieste di casi di studio che non solo generano nuovi contributi teorici, ma che sviluppano anche studi basati su ricerche empiriche che altre discipline tendono ad analizzare in maniera più astratta. All'interno di queste indagini, molti antropologi hanno incrementato l'utilizzo di metodi misti, qualitativo-quantitativo, selezionando, nelle loro ricerche sul campo, piccoli gruppi di interlocutori per sviluppare progetti commissionati da enti pubblici o privati, ed identificando quartieri e perimetri "rappresentativi" per questi casi di studio etnografici, con l'obiettivo di rendere tali analisi generalizzabili. Questi aspetti, che vedono la pratica etnografica integrarsi con altri approcci metodologici e disciplinari, sono particolarmente evidenti nelle ricerche antropologiche all'interno di organizzazioni.

Numerosi sono ormai gli esempi di studio basati sull'uso dell'etnografia per fornire risultati utili per ricerche di mercato o per incrementare o affinare le politiche sociali. Milena Marchesi (2022), per esempio, esamina l'attuazione del welfare relazionale a Milano attraverso un focus sui nuovi professionisti del welfare che operano nei quartieri svantaggiati di Milano, sui metodi di lavoro finalizzato a stimolare la partecipazione e le energie relazionali tra genitori migranti e a basso reddito. Attraverso la lente del "pubblico intimo" introdotta dalla studiosa, Marchesi analizza come

l'incitamento alla partecipazione alla vita pubblica promossa dalla municipalità riformula il privato come spazio di nuove forme di solidarietà e, allo stesso tempo, come potenziale ostacolo alla coesione e all'integrazione sociale. In secondo luogo, la studiosa analizza la natura organica e sostenibile della solidarietà basata sui cittadini e su come essi ridimensionano di fatto il lavoro affettivo necessario per produrla e sostenerla, soprattutto nei quartieri emarginati.

Partendo da quest'ultimo punto analizzato da Marchesi, è bene sottolineare il corposo lavoro antropologico sviluppato negli ultimi anni anche sul tema della sostenibilità. A tal proposito, Brightman e Lewis (2017) hanno evidenziato le molteplici e contrastanti definizioni di sostenibilità nonostante la maggior parte di essi si riconoscano nella lunga tradizione euro-americana di gestione delle risorse naturali. È stato messo però in luce come l'antropologia riesca ad offrire una visione alternativa della sostenibilità, partendo dal riconoscimento che una sostenibilità basata sull'oggettivazione della natura è radicata nella stessa ontologia responsabile della crisi ecologica globale che investe la nuova epoca in cui viviamo, ossia l'Antropocene.

Altri studi si sono focalizzati sulle politiche incentrate su discorsi sulla sostenibilità e su quali soggetti, in particolare, esse cercano di sostenere. Alcune di queste analisi hanno dibattuto su come l'antropologia debba andare oltre la semplice argomentazione a favore della conservazione dei modi di vita indigeni per comprendere i cambiamenti sociali e ambientali interconnessi che tengano conto delle complesse temporalità e spazialità di corpi, agency e ambienti interdipendenti: da quello microbico a scala planetaria (Moore 2017). Molti antropologi ormai concordano sul fatto che, storicamente, il modello dominante di conservazione è una delle imposizioni di protezione della natura che proviene dall'alto, ossia da parte dei proprietari terrieri aristocratici, ereditate in seguito dalle agenzie statali e dalle organizzazioni non governative. Anche se gli ambientalisti parlano spesso di "conservazione della comunità", prevalgono ancora approcci che seguono una logica top-down. William Adams (2017) identifica a tal proposito cinque dimensioni della conservazione contemporanea che segue una struttura top-down e che comprendono: un quadro globale, una dipendenza dalla scienza, un carattere aziendale, un impegno con il neoliberalismo e una dipendenza da sistemi di conoscenza gerarchici. Ciononostante, afferma lo studioso, non tutta la conservazione sostenibile della natura rientra in questo modello. Egli infatti discute sulla possibilità di una nuova conservazione dal basso capace di comprendere una serie di pratiche che emergono da impegni locali e quotidiani tra la natura umana e non umana, tra valori sociali condivisi e l'organizzazione politica.

Analizzare la scalabilità della sostenibilità nelle etnografie con le organizzazioni

Gli etnografi che lavorano con le organizzazioni riconoscono l'importanza della sostenibilità definita da Hunter come «Treating the world as though we plan to stay» (2020). Alcuni antropologi che lavorano a fianco di corporations con ambizioni di sostenibilità di vasta portata si trovano davanti alla sfida di come poter affrontare questo tema su scala globale pur rendendosi conto della difficoltà di adattarla alla complessità della pratica locale ed individuale. Pertanto, gli etnografi che lavorano nelle organizzazioni sostengono che per influenzare la sostenibilità su larga scala, le corporation dovrebbero attingere alle pratiche e alle convinzioni degli individui che collettivamente interpretano e danno forma a ciò che ritengono sostenibile (Bognini Cobianchi 2022).

Questo articolo prende le mosse da alcune riflessioni maturate durante due progetti, in collaborazione con esperti di altre discipline, che sviluppai all'interno di un'azienda. Nello specifico, quest'ultima mi chiese di comprendere, in veste di antropologa, le diverse sfumature del concetto di sostenibilità e di come poterle comunicare nel modo migliore ai clienti aderendo il più possibile ai loro sistemi di valori. In particolare, in questo contributo, voglio concentrare l'attenzione soprattutto su uno dei due progetti, il quale si focalizza sull'intersezione tra sostenibilità, cibo e giovani. Nonostante le riflessioni che tale progetto solleva, non mi è possibile qui specificare né il nome dei clienti per cui è stato sviluppato, né i contesti specifici di ricerca, né il nome dell'azienda per cui ho lavorato la quale mi chiese esplicitamente di mantenere l'anonimato e di non fornire dettagli specifici sui lavori

condotti. Malgrado tali aspetti siano indispensabili nella descrizione di una ricerca etnografica, prendo atto di tale richiesta al fine di tutelare la privacy dei soggetti coinvolti.

Il progetto interdisciplinare comportò, da parte mia, la conduzione di ricerche etnografiche in tre città italiane. Tali ricognizioni sul campo implicarono la condivisione di un determinato tempo con gli interlocutori, sia online che di persona. In particolare, la ricerca etnografica si basò su tour in mercati curati da alcuni team locali per sperimentare e comprendere in profondità come i giovani residenti in città acquistano e mangiano in modo sostenibile. Durante la mia permanenza sul campo, ebbi anche la possibilità di parlare di sostenibilità con alcuni chef, con dei dipendenti di aziende di comunicazione, con specialisti di packaging e con attivisti che conducono sforzi significativi in materia di sostenibilità all'interno di ONG e di organizzazioni globali. In ogni città furono coinvolti dai dieci ai quindici interlocutori. Una costante mantenuta in tutte le interviste fu quella di aver posto a ciascun partecipante tre domande relative alla sostenibilità, senza però menzionare esplicitamente la parola "sostenibilità". Questo approccio consentì di ottenere spunti significativi soprattutto in relazione ad alcuni aspetti peculiari che si delinearono già durante la fase di campo e di cui intendo trattare in questo studio. In primo luogo, un tema emerso durante molte conversazioni riguardò la provocazione se la parola "sostenibilità" fosse essenzialmente priva di significato per molti dei soggetti intervistati. Tale questione sollevò l'inevitabile interrogativo se continuare ad usare il termine "sostenibilità" nonostante il fatto che per molte persone esso avesse poco significato. In secondo luogo fu evidente, durante le interviste, la discrepanza tra il modo in cui le organizzazioni parlano di sostenibilità e di come invece ne parlano il loro target di riferimento e, in generale, le persone nella loro quotidianità. La questione cruciale a tal proposito fu quindi comprendere cosa accadrebbe se riuscissimo a colmare tale divario. Infine, un altro tema interessante emerso durante i colloqui fu quello di "sopravvivenza" il quale sollevò l'interrogativo su cosa significasse, per le persone, parlare di sopravvivenza mentre parlano di sostenibilità.

Tutti parliamo di sostenibilità come se fosse una cosa

Qui di seguito intendo presentare alcune riflessioni che emersero dal caso di studio selezionato al fine di analizzare la distanza interpretativa del concetto di sostenibilità tra il punto di vista aziendale e la concezione diffusa tra le persone nella loro quotidianità. Riporto parte dei miei appunti di campo:

«Sono seduta davanti al mio portatile e rifletto sulle interviste appena concluse ai clienti identificati dall'azienda per la quale sto sviluppando il progetto. Mi chiedo se le domande fatte sono state formulate correttamente. Penso al fatto di come le persone intervistate avessero accettato di condividere con me cosa ci fosse nel loro frigorifero e nella loro dispensa e di come provassero un piacere familiare nell'ascoltare queste persone raccontare ciò che avevano nella loro cucina. Rifletto anche su come, al termine della discussione, avessi notato un imbarazzo e a volte un lungo silenzio da parte di alcuni interlocutori dopo aver chiesto loro di concludere la conversazione mostrandomi l'articolo più sostenibile nel loro frigorifero o nella dispensa. Molti di loro facevano una pausa, per poi rispondere "Immagino questo" mentre afferravano, per esempio, una bottiglia d'acqua. Altre persone si dimostravano addirittura riluttanti a definire sostenibile qualche cibo o bevanda che avevano in casa. Questo aspetto inatteso ha reso però la ricerca etnografica più intrigante, soprattutto in considerazione del fatto che gli interlocutori erano stati reclutati dall'azienda che mi ha commissionato il lavoro la quale li identificò come persone che praticavano la sostenibilità (Novembre 2023).

Nonostante l'apparente banalità delle note riportate in riferimento a questo caso di studio, fu interessante costruire un'analisi sui vari modi in cui le persone intervistate concettualizzavano e sperimentavano la sostenibilità rispetto alle organizzazioni. Diversamente da questi partecipanti alla ricerca, i dipendenti di agenzie di comunicazione e di corporation parlavano spesso, durante i colloqui, di sostenibilità come se esistesse una sua comprensione tangibile e universalmente accettata e attuabile su larga scala attraverso la vendita e l'acquisto di prodotti e tramite politiche specifiche. Il discorso organizzativo incorporato (che si riflette in pratiche sostenibili, in agency creative per la

sostenibilità, nel raggiungimento, per obiettivi, di una vera sostenibilità, ecc.) sembrava presupporre una comprensione condivisa tra i vari dipendenti. Questi ultimi espongono una vasta gamma di piccole pratiche personali (riciclaggio, dieta a base vegetale, acquisti locali, diritti dei lavoratori) che consentivano loro di sentirsi come se stessero facendo qualcosa di “buono”. Essi sollevarono inoltre il problema del divario tra intenzione ed azione riguardo alla sostenibilità, ma non il fatto che la parola sostenibilità potesse essere compresa in maniera diversa dalle persone nella vita di tutti i giorni. Con tale consapevolezza, nelle interviste agli interlocutori selezionati, prestai particolare attenzione a come poteva essere gestito tale divario interpretativo ed argomentativo.

A differenza di come i dipendenti di aziende discutevano di sostenibilità, le persone intervistate nelle loro case sembravano non parlare in modo sereno e coerente di tale argomento, quasi avessero il timore di sbagliare. Molte di esse, al contrario, affermavano come la loro idea di sostenibilità poteva essere diversa rispetto ad un'altra persona o rispetto ad un'azienda. Alcune delle loro interpretazioni erano ancorate a preoccupazioni economiche (andamento dei loro affari oppure dei loro salari); a preoccupazioni sociali (in relazione alla famiglia o alla comunità); preoccupazioni ambientali (in riferimento al degrado dell'ambiente locale o al riscaldamento globale); oppure a qualsiasi elemento che si riferisse ai mezzi di produzione. I miei interlocutori faticavano anche ad esporre esempi tangibili di sostenibilità nel contesto della loro vita.

Tale aspetto è stato riscontrato anche in altri studi. Per esempio, nel sondaggio annuale *Better Futures Report* di Colmar Brunton New Zealand (2019) incentrato sul comportamento dei consumatori nei confronti di marchi socialmente, ambientalmente ed economicamente responsabili, è emerso che sette intervistati su dieci non sono stati in grado di nominare un marchio leader nella sostenibilità. Tale studio ha evidenziato che, quando veniva chiesto alle persone di scegliere da un elenco le credenziali di sostenibilità, esse sembravano allinearsi alle comunicazioni complessive del marchio e della narrazione pubblicitaria. Questa mancanza di riconoscimento ha incentivato l'interrogativo se la parola sostenibilità potesse avere un valore e un significato diverso per vari target di persone rispetto al significato commerciale. Un altro rapporto di Nielsen (2018) è arrivato alle stesse conclusioni affermando che la sostenibilità ha avuto, negli ultimi anni, un valore crescente per i consumatori, nonostante questi ultimi non ne discutano o non la esperiscano come le aziende nella loro quotidianità.

a distanza interpretativa ed argomentativa tra dipendenti aziendali e le persone intervistate nelle loro case sollevò un'altra fondamentale domanda. Oltre a notare che questi ultimi faticavano nel parlare di questo argomento, arrivai a chiedermi: di cosa stiamo discutendo quando parliamo di sostenibilità? È possibile trattare la sostenibilità come un concetto-metafore? Moore (2004) afferma che l'utilità teorica delle metafore concettuali sta nel mantenere l'ambiguità ed una relazione tra affermazioni universali e contesti storici specifici e a fungere da meccanismo di comunicazione collettivo. Nel suo lavoro Moore cita il concetto di “scape” di Appadurai inteso come: «space for action and thought not only for anthropologists, but also for... families and individuals» (2004:79). Le parole di Moore fanno riflettere sul fatto che la sostenibilità possa essere intesa come uno spazio di pensiero per gli antropologi. Ciononostante, pochi studi dimostrano che la sostenibilità possa essere considerata tale anche per le persone nella loro quotidianità e quindi essere interpretata come un costrutto del tutto artificiale. La scarsa attenzione a tale questione, ha infatti prodotto lacune negli studi antropologici determinando erroneamente sovrapposizioni tra il concetto di sostenibilità e il campo e quindi sotto sviluppando analisi su come le persone potrebbero dare un senso allo spazio concettuale disegnato dalla sostenibilità. A tal proposito Hasbrouck e Scull, in *Hook to Plate Social Entrepreneurship: An Ethnographic Approach to Drive Sustainable Change in the Global Fishing Industry*, commentano l'uso del termine sostenibilità nel settore dei prodotti ittici:

«The imprecision surrounding the definition of “sustainability” has been passed on to consumers, who are largely confused about what it is that “sustainability” means when it comes to fish. “Sustainability,” as a food label term, stands out in its ambiguity even among other ethical food choice labels, whose names are varyingly self-explanatory, such as “free-range,” “shade-grown,” “cruelty-free,” and “fair trade» (2014: 471).

Mike Youngblood utilizza una definizione ripresa dalla sua introduzione alla *Sustainability & Ethnography in Business Series*, affermando che: «Sustainability is an approach to acting in the world in a way that consumes resources and produces waste at a rate that could be continued indefinitely» (2016: 1). Se ci soffermiamo su questa definizione, potremmo pertanto chiederci cosa accadrebbe se la sostenibilità, intesa come concetto, non si collegasse in modo sufficientemente appropriato al modo in cui le persone agiscono nel mondo in relazione ai loro consumi o ai loro rifiuti. L'indagine etnografica potrebbe quindi fornire, a tal proposito, importanti contributi teorici e metodologici. Nel suo capitolo "Design Ethnography, Public Policy, & Public Services: Rendering Collective Issues Doable & at Human Scale", Kimbell sostiene che il valore delle pratiche etnografiche è:

«Not that they are human-centred but rather they provide a way to understand socio-material assemblages involving complex political, financial, social, and technological systems at human scale...even given limited resources, the analytical orientation of ethnography is productive for asking different questions and provoking new thinking» (2014: 163).

Ciò che l'etnografia può fare emergere è quindi come le persone, appartenenti a contesti socioculturali ed economico-politici diversi, parlano di sostenibilità. In questo modo, si potrebbe dare la possibilità ai partecipanti alla ricerca di contribuire a definire la sfida che le politiche si prefiggono partendo da concetti sostenibili che gli individui condividono, comprendono e sperimentano.

Parlare di piccole cose vs Parlare di grandi cose

Oltre alle tre domande mantenute in tutte le interviste, lasciai che soprattutto le persone intervistate nelle loro case parlassero liberamente di sé, della loro vita quotidiana e di ciò che preferivano acquistare. In questo modo, riuscii a raccogliere più informazioni rispetto all'uso di domande maggiormente orientate a comprendere cosa fosse per loro la sostenibilità. Durante le conversazioni, molte persone mi spiegarono cosa le preoccupasse maggiormente nella loro vita. In queste occasioni il discorso si spostava spontaneamente anche verso preoccupazioni che riguardavano il pianeta, soprattutto in relazione all'inquinamento, facendo quasi confluire la narrazione sostenibile globale nei discorsi su piccola scala.

La stampa economica ha promosso gli scopi sostenibili come una risorsa chiave per le organizzazioni nell'ultimo decennio attingendo, in particolare, al libro di Sinek *Start With Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action* (2011). Questo uso della sostenibilità all'interno delle organizzazioni fornisce un contesto per una rinnovata attenzione ai grandi ideali articolati come "scopi". Il boom degli investimenti ESG (ambientali, sociali e di governance), dove dal 2012 il totale delle attività negli investimenti sostenibili è più che raddoppiato, è stato spiegato dall'editore di Visual Capitalist, il quale afferma che:

«With a wide range of global sustainability challenges and complex risks on the rise, investors are starting to re-evaluate traditional portfolio approaches. Today, many investors want their money to align with a higher purpose beyond profit» (Visual Capitalist, 2020).

Agenzie di marketing e le PR inseriscono la sostenibilità nei loro report, nei loro imballaggi e nelle loro dichiarazioni sui prodotti nuovi e futuri sostenendo il discorso che molte delle attuali aziende non mirano solo ai profitti, ma intendono contribuire a rendere il mondo un posto migliore. La sostenibilità, in questo modo, si è trasformata in un business. Numerosi sono gli esempi. H&M promuove la sua Conscious Collection; Toyota persegue la creazione di una società sostenibile attraverso le sue attività di Corporate Social Responsibility; BrewDog si impegna a diventare

l'azienda di bevande più sostenibile al mondo; Unilever è un'impresa il cui scopo è stato sin da subito rendere la vita sostenibile un luogo comune (Ryan, Wood 2020).

In questo studio però l'approccio aziendale alla sostenibilità contrastava con l'atteggiamento degli interlocutori intervistati nelle loro case. Una delle partecipanti alla ricerca riciclava, coltivava vermi e cuciva coperte all'interno di una piccola comunità. Lei non pensava a sé stessa come un esempio di persona che faceva qualcosa di buono e il motivo di tale considerazione risiedeva nella sua sensazione di non fare abbastanza:

«In un certo senso, con l'allevamento di lombrichi, ovviamente, riducendo lo spreco di cibo e le cose che finiscono nella spazzatura, cerco di fare la mia parte. Riciclo i vestiti comprandoli in qualche negozio di beneficenza. Poi uso tessuti vecchi, ho un certo talento in queste cose e uso cose che mi sono state donate. Ma immagino che personalmente non sarei una portavoce della sostenibilità perché sono terribile» (Intervista a C.).

Durante la nostra conversazione, C. parlò delle aziende del settore della moda in cui lavora. Mi spiegò come queste aziende discutano del loro impatto sull'ambiente, ma dal suo punto di vista non starebbero ancora facendo abbastanza soprattutto nelle attività di export di vestiti verso altri Paesi. La conversazione con C. può essere comparata con un altro colloquio avuto con A. la quale era combattuta sul fatto di continuare a mangiare carne. Ciononostante, A. mi spiegava come cercasse di seguire abitudini che lei definiva salutari, come portare il figlio a scuola a piedi, riciclare i vestiti ecc. A. confrontava inoltre i suoi comportamenti con i grandi obiettivi di molte aziende:

«Non ho fatto grandi gesti. Come se fossi a conoscenza di tutta la carne e di quanta carne utilizza l'industria. Ma amo ancora la carne. Quindi questo non cambierà. Mio cugino e i miei amici sono vegani. Quindi abbiamo molte discussioni. ... Proprio quando la vedo perché sai, cosa è peggio essere consapevole, sai, dell'industria della carne e tutta quella roba, essere consapevole degli effetti ma continuare a mangiare carne. O semplicemente, sai cosa intendo? Tipo, cosa è peggio? È peggio, ma ne sono consapevole, ma mangio ancora carne e faccio ancora questo. Ma è semplicemente delizioso. Questa è solo la mia scelta in questo momento» (Intervista ad A.).

A. era inoltre consapevole di come il termine sostenibilità venga spesso utilizzato nelle dichiarazioni dalle aziende soprattutto per conformarsi agli obiettivi sostenibili delle Nazioni Unite piuttosto che sulla base di un reale ripensamento e rimodellamento del loro business. In un'altra intervista E., CEO aziendale, espose il suo ruolo nel team di comunicazione incaricato di promuovere la sostenibilità all'interno della sua organizzazione. E. così spiegò:

«Penso che sia solo a causa delle tendenze... pubblicando poster su cosa puoi fare per essere più sostenibile... Siamo bravissimi in quello che facciamo, ma se mettessimo in pratica ciò che predichiamo non lo faremmo, probabilmente non faremmo "x", "y" e "z"...» (Intervista ad E.).

E. descriveva come la sua organizzazione pubblicasse informazioni sulla sostenibilità che venivano affisse nei luoghi di lavoro e nelle aree pubbliche come un esercizio di spunta. Con E. discutemmo anche di come, una volta diventato un esercizio di comunicazione, il concetto di sostenibilità non sembrasse più una cosa reale, ma si trasformasse in un concetto lontano dalla vita delle persone. Anche altri dipendenti aziendali notarono la differenza tra il modo in cui le organizzazioni parlano di sostenibilità e le reali azioni che fanno per combattere, per esempio, il cambiamento climatico. A loro volta, queste riflessioni contrastavano con le azioni messe invece in atto dalle persone intervistate nelle loro case le quali si sentivano autorizzate nel fare del loro meglio per rendere il loro mondo (locale) un po' migliore. Ciononostante, queste ultime affermavano che i loro comportamenti fossero troppo piccoli per apportare un reale cambiamento. Alla base di tale affermazione c'era un loro senso di colpa per non riuscire a migliorare ulteriormente alcune loro abitudini.

Abbracciare il piccolo e parlare di piccole cose quando si discute di sostenibilità

Bronislaw Malinowski introdusse, nel suo saggio “The problem of meaning in primitive languages” (1923) il termine “phatic communion” per spiegare la comunicazione verbale o non verbale che ha una funzione sociale. Il riferimento a Malinowski è indispensabile in questo studio per riflettere su come le conversazioni che esulavano specificatamente dal tema della sostenibilità erano, durante le interviste soprattutto alle persone nelle loro case, un mezzo utilizzato per affrontare anche tematiche di portata globale.

Il suggerimento che, alla fine delle mie etnografie, diedi all’azienda che mi commissionò il progetto sull’analisi dell’interconnessione tra sostenibilità, cibo e giovani, fu quello di comunicare la sostenibilità partendo da dove si trovavano le persone, ossia dal piccolo e dal concreto. Ryan e Wood (2020) affermano infatti come il nostro cervello fatichi a sostenere la complessità su larga scala dato che gravitiamo naturalmente e quotidianamente sulla piccola scala. Grazie a questo studio, ho potuto far notare all’azienda come la sostenibilità si interponga tra noi e il nostro rapporto con l’ambiente all’interno di una sfera eminentemente locale. L’Oxford English Dictionary identifica il significato primario di sostenibilità attraverso il verbo “sostenere” ossia: «to keep in existence, maintain; spec. to cause to continue in a certain state for an extended period or without interruption». Tutti i partecipanti alla ricerca sapevano, malgrado non fossero in grado di articolarlo, che l’attuale modo di vivere non può continuare. Essi però sembravano interpretare il concetto di sopravvivenza con una forma obsoleta di sostenibilità che deriva concettualmente da “sostenere”, dal francese antico “sostenir”, che significa “reggere, soffrire, sopportare”.

Mentre le persone con cui parlai affermavano di adattarsi ai segnali di un futuro oscuro, esse stesse nutrivano qualche speranza nelle loro azioni, nonostante i sensi di colpa nel non riuscire a fare abbastanza. Questi loro atteggiamenti riguardavano cose intime relative alla loro vita personale che erano però considerate importanti a livello umano. Tra gli interlocutori intervistati a casa sembrava esserci inoltre una scelta nel non usare un vocabolario che aderisse a discorsi burocratici e astratti come invece preferivano usare i dipendenti aziendali. Ciò che quindi lo sguardo antropologico è riuscito ad apportare a questa inchiesta è stata la consapevolezza di come le persone a livello locale consentano di rielaborare le azioni sostenibili a livello globale partendo dalla concretezza di come esperiscono la sostenibilità nelle loro vite.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Adams W. (2017). *Conservation from Above: Globalising Care for Nature*. In Brightman, Lewis (eds.) *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan US, New York.
- Brightman M., Lewis J. (2017). *Introduction: The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, in Brightman, Lewis (eds.) *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan US, New York.
- Bolognini Cobianchi A. (2022). *Comunicare la sostenibilità oltre il Greenwashing*. Hoepli, Milano.
- Clark N., Szerszynski B. (2020) *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge, UK: Medford, MA.
- Colmar B. (2019). “Better Futures: Celebrating a decade of tracking New Zealanders’ attitudes & behaviours around sustainability”. Colmar Brunton website, <https://static.colmarbrunton.co.nz/wp-content/uploads/2019/05/Colmar-Brunton-Better-Futures2019-MASTER-FINAL-REPORT.pdf>
- Hasbrouck J., Scull C. (2014). *Hook to Plate Social Entrepreneurship: An Ethnographic Approach to Driving Sustainable Change in the Global Fishing Industry*. In Denny R., Sunderland P. (eds.) *Handbook of Anthropology in Business*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press: 186-201.
- Hunter L. n.d. “Laura Hunter.” Intent website, 2020. Accessed [September 30, 2020] <https://www.intentjournal.com/features/laura-hunter/>

- Marchesi M. (2022). *The intimate public of relational welfare in Milan*. *Ethnography*, 23(3): 358-381.
- Moore, H. L. (2004). *Global anxieties: concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology*. *Anthropological Theory* 4 (1): 71-88.
- Moore H.L. (2017). *What Can Sustainability Do for Anthropology?* In Brightman, Lewis (eds.) *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan US, New York.
- Nielsen. (2018). *The education of the sustainable mindset*. Nielsen website <https://www.nielsen.com/us/en/insights/report/2018/the-education-of-the-sustainable-mindset/>
- Ryan L., Wood L. (2020). *Sustainability. Addressing Global Issues at a Human Scale*. Epic Proceedings 2020. Ethnographic Praxis in Industry Conference: 300-321.
- Sinek S. (2011). *Start With Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action*. Portfolio Penguin, London.
- Small M. L. (2009). 'How many cases do I need?': *On science and the logic of case selection in field-based research*. *Ethnography*, 10(1): 5-38.
- Youngblood M. (2016). *Sustainability and Ethnography in Business: Identifying Opportunity in Troubled Times*. Epic website, December 5. <https://www.epicpeople.org/sustainability-ethnography/>
-

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).

Che cos'è la Filosofia teoretica



Raffaello, *Filosofia*, Volta della Stanza della Segnatura

di *Alberto Giovanni Biuso*

Filosofia

Le previsioni/profezie sulla morte della filosofia – che significa per lo più il confluire della filosofia in altri saperi – sono sempre state smentite. Questo vale per il passato più o meno lontano e vale ancor di più per un presente nel quale «le discipline filosofiche come tali hanno rivelato una vitalità insospettata di fronte alle trasformazioni della società post-industriale, dall'informatica alla bioetica passando per le scienze cognitive»^[1]. La filosofia è infatti oggi un sapere assai vitale, diffuso e pervasivo.

Quali le ragioni? La prima è che non è possibile agire senza un quadro teorico, per quanto implicito e inconsapevole esso sia, che permetta di orientarsi nel mondo e nella sua complessità. Ogni gesto,

infatti, «anche il più quotidiano, che ce ne rendiamo conto o meno, si fonda su un certo modo di concepire il mondo che ci circonda» [2]. Si aggiunga l'evidenza del fatto che la gran parte delle convinzioni, principi e valori che a un essere umano appaiono del tutto 'naturali' lo sono in minima parte e costituiscono invece il risultato dell'educazione ricevuta e quindi delle idee che attraverso l'educazione vengono trasmesse ai figli, ai discendenti, ai membri di un gruppo etnico, sociale, religioso, culturale.

La perennità del sapere filosofico nei secoli è data comunque da altro, da un fattore più interno e strutturale, è conseguenza del fatto che la filosofia è una scienza dell'intero. Mentre gli altri saperi ritagliano per sé una parte del mondo e di esso si occupano, la filosofia teoretica, vale a dire ciò che Aristotele chiama «filosofia prima», cerca di indagare e comprendere le cause fondamentali, i principi universali, l'essere, il tempo, le strutture della materia e delle sue forme, la verità degli enti, degli eventi e dei processi [3]. E lo fa, anche oggi, attraverso almeno tre paradigmi: il superamento del pregiudizio antimetafisico; una pluralità che tende a superare i dualismi senza cadere in riduzionismi di varia natura; la capacità di produrre significati.

La radicalità delle questioni che il mondo e l'esistenza pongono è infatti tale da rendere non autarchiche ma dipendenti dall'intero sia le scienze sociali sia le scienze dure e i loro metodi, scienze che dallo scambio rigoroso con la filosofia hanno molto da guadagnare in giustificazione e chiarezza. Gli enunciati della metafisica, disprezzati a lungo dalle correnti filosofiche e scientifiche più diverse, si stanno rivelando particolarmente fecondi per chiarire la natura di molti problemi sia generali sia specifici, che riguardano ad esempio questioni biologiche, gnoseologiche, politiche. Come afferma efficacemente David Armstrong, «metaphysics is now respectable again» [4] e «ancora nel presente» i suoi temi rimangono «attraenti e ineludibili» [5].

Queste affermazioni, e altre simili che è frequente leggere nella letteratura filosofica contemporanea, sintetizzano quanto va accadendo da molti anni. La tesi che la metafisica possa essere ricondotta alle sole sue strutture linguistiche è tramontata, così come vanno perdendo di plausibilità altre forme di riduzionismo e di eliminativismo. I più avvertiti filosofi materialisti si rendono infatti conto che metafisica e naturalismo non sono in contraddizione, che nozioni e concetti come sostanza, potenza, qualità, quantità, causa, verità, possiedono una densità ontologica e una complessità epistemologica che sarebbe del tutto impoverente disconoscere e negare. Si può infatti partire dall'assunto che tutto ciò che esiste sia di natura fisica e da qui dispiegare metafisiche e ontologie molto articolate, complesse, aperte.

Una direzione feconda e centrale della ricerca filosofica oggi consiste dunque nel lavoro teoretico e prassico volto a superare sia le secche del riduzionismo, che intende ricondurre la pluralità dei fenomeni a una struttura monocorde e immutabile, sia quelle del dualismo che continua a contrapporre ciò che è certamente diverso senza però per questo essere incompatibile, al fine di cogliere invece la pluralità differente e unitaria in cui consiste l'essere delle cose.

Filosofia prima

Come accennato, Aristotele definisce «filosofia prima» la scienza dell'essere, che nella sua prospettiva coincide con la scienza del divino e con la scienza dell'intero. La filosofia prima è sia sapere dell'ente – ciò che successivamente prenderà il nome di metafisica e ontologia – sia teologia. E tuttavia in questa duplicità di ontologia/teologia Giorgio Agamben [6] individua un elemento di debolezza che ha portato la filosofia a rinunciare con Kant per ragioni teologiche alle indagini metafisiche e a perdere alla fine, cioè nel presente, la sua relazione con il mondo, sostituita in questo dalle scienze che non hanno più bisogno di fondamenti, critiche, giustificazioni e si accontentano di amministrare in modo tecnico-algoritmico sia gli enti naturali sia gli artefatti.

Come si è passati dal primato aristotelico della filosofia alla sua apparente insignificanza cibernetica? Agamben risponde ripercorrendo i principi primi quali: l'uno, la cosa, il vero, il bene; le categorie aristoteliche; gli universali medioevali. Tali dispositivi sono stati progressivamente trasformati da strutture dell'essere, dotate di piena autonomia ontologica, a correlati oggettivi di una

rappresentazione e quindi in strutture soprattutto o esclusivamente gnoseologiche; sono transitate da entità reali a immagini mentali. Il momento chiave di tale trasformazione non sarebbe per Agamben la modernità cartesiana e galileiana, che l'ha ereditata, ma le numerose, sottili, attente e ingegnose riflessioni degli Scolastici.

Furono infatti i *magistri* medioevali a trasformare ciò che il grammatico del V secolo Prisciano indicava come *mentis conceptum* (parto della mente) nell'oggetto della filosofia, un oggetto che sostituisce a poco a poco ma per intero l'oggetto reale, il quale viene dissolto nella rappresentazione che una mente, umana o di altra natura, se ne fa.

Questo primato della conoscenza sull'essere, della gnoseologia sull'ontologia, capovolge il pensiero dei Greci e apre le porte alla centralità dell'umano nel mondo non come frutto della delega di una potenza che ha prodotto l'umano (antropocentrismo biblico) ma come capacità della mente di produrre il mondo del quale è signora (antropocentrismo matematico). Mondo che diventa un frutto, un portato, un'immagine della mente. «Per i Greci le cose appaiono. Per Kant le cose mi appaiono. Nel tempo intercorso tra i due è accaduto che l'ente è diventato oggetto, ciò che sta di fronte (*Gegenstand*, *obiectum* o meglio: *res obstans*). Il termine oggetto non ha alcun equivalente in greco» [7].

La fisica e la cosmologia quantistiche, soprattutto nei loro sviluppi più idealistici – dalla interpretazione di Copenaghen alla teoria delle stringhe – possono essere viste anche come una vittoria della Scolastica e del kantismo, poiché rinunciano costitutivamente all'indagine sul mondo che esiste al di fuori del componente umano, trasformando quest'ultimo nella causa stessa del mondo. Contro una simile affermazione della parte umana nei confronti del tutto senza il quale la parte non è in realtà né possibile né pensabile, Martin Heidegger ripropone la questione dell'essere come redenzione degli enti da una logica puramente costruttivistica e soggettivistica; redenzione della metafisica dalla situazione di irrilevanza rispetto agli oggetti che il sapere matematico costituisce per se stesso; redenzione della filosofia dalla condizione di *ancilla scientiarum*, condizione che è l'anticamera della sua fine.

Filosofia teoretica

All'interno dell'ampio continente (o galassia) che la filosofia è, sta dunque la filosofia teoretica. Disciplina senza luogo che occupa tutti i luoghi, sapere storico – come ogni espressione umana – ma rivolto all'immutabile, ambito e totalità, parte e insieme tutto, la filosofia teoretica è a volte tollerata, schernita e temuta.

Tollerata dagli storici della filosofia, schernita dai riduzionisti, temuta da tutti coloro per i quali le coordinate sulle quali i Greci edificarono il loro vedere costituiscono uno strano enigma, irriducibile ai saperi particolari, agli specialismi, al silenzio del senso. Teoresi è un crocevia, è il luogo nel quale il pensiero raggiunge i suoi confini estremi, cogliendo la vita, spiegando la sofferenza e accettando l'assurdo. Filosofia pura, che pone se stessa lontano dall'ovvio, oltre l'atteggiamento naturale, al di là del semplice darsi degli enti all'esperienza empirica per cogliere invece ciò che riluce e traluce nello sforzo di comprendere di che cosa gli enti sono enti, che cos'è l'*essere* che di tutti loro si predica. Senso comune, tradizioni e chiacchiera vengono sostituiti da uno sguardo rivolto all'essere degli enti, a quella struttura che come tale non appare in evidenza ma che rende possibile ogni altro apparire. Esattamente come fa la luce.

Il confine invisibile delle cose, degli eventi, dei processi è il legame che tutti li unisce e che dà loro senso. In Platone la verità è questo, è il rapporto tra lo spessore materico del mondo e l'immagine che la mente se ne forma a partire da modelli che trascendono sia la materia sia la mente. Immagine che può essere vera soltanto se rivolta al mondo dei significati e del senso.

La rete e il labirinto del mondo non consistono soltanto nell'esperito e nell'esperiente. Il mondo è anzitutto l'insieme innumerabile dei nodi, delle direzioni, delle pratiche che legano gli enti e le coscienze. Ogni ente è un grumo di relazioni, di identità e di senso. Essi avvengono e si dispiegano nella struttura che della filosofia e della vita è la prima scaturigine e l'intimo segreto: il tempo.

Il tempo è la differenza tra il dato e l'evento, tra la stasi e il movimento, tra il divenuto, che è tempo spazializzato, e il divenire, che è durata. Il tempo è ciò che identifica l'umano in quanto umano, è l'individuazione e l'identificazione che segna la continuità tra gli eventi e la differenza tra di loro, facendo sì che non tutto sia dato nello stesso istante.

La filosofia teoretica studia quindi l'essere come temporalità, vale a dire l'essere come tempo in atto, le sue modalità, espressioni e direzioni. La filosofia teoretica si occupa dell'*essere*, della *verità* e del *tempo* in questa precisa articolazione: lo studio della verità dell'essere in quanto tempo.

La filosofia teoretica si moltiplica e dirama diventando metafisica, ontologia, gnoseologia, fenomenologia, ermeneutica, genealogia. L'ontologia classifica ciò che è, la metafisica spiega come è ciò che è ma entrambe sono volte a una descrizione, comprensione e spiegazione totalistica di ciò che esiste.

Gli altri ambiti si articolano a loro volta in una serie di parole/concetti chiave, al modo di una rete, di una mappa concettuale, di un orizzonte talmente vasto da poter dire che in qualche modo «tutta la filosofia è filosofia teoretica» [8], poiché la teoresi costituisce il nucleo sempre acceso e creativo della filosofia, quello che interroga l'essere stesso delle cose in quanto cose, degli enti in quanto enti, le loro condizioni di esistenza, le modalità in cui possono essere conosciuti, la fecondità che assumono dentro l'intero, nel mondo.

Verità e divenire

La verità dell'essere in quanto tempo è il divenire, è il movimento che conduce a essere altro rimanendo ciò che si è, è la dinamica per la quale «ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται; nulla è mai, tutto sempre diviene» [9], è il transito dal nulla all'essere e dall'essere al nulla. Movimento che così espresso sarebbe impossibile se il nulla fosse un nulla assoluto, dal quale è evidente che nessun ente potrebbe scaturire, avere avvio, nascere, apparire. 'Nulla' che invece è fondamentalmente e sensatamente la *differenza*, che sta al centro del *Sofista* platonico e della sua ripresa nella *Metafisica* di Aristotele.

Il nulla è il bordo dell'essere che rende possibile il suo accadere, è l'attrito superando il quale gli enti esistono, è la luce che non appare come luce e che proprio nel suo non apparire rende possibile il manifestarsi di tutto il resto, lasciando in questo modo essere gli enti.

Il nulla non è pertanto e ovviamente sostanza, non è oggetto, né in senso ontologico di 'cosa che c'è' né in quello gnoseologico di 'concetto da indagare', il nulla, come l'essere, «non è altro che potenza (δύναμις)» [10], è la potenzialità che il reale possiede di diventare ciò che ora non è. L'essere è *nulla* di separato, circoscritto, manifesto.

Non è dunque possibile cogliere, comprendere e restituire la struttura ontologica come se si trattasse di una manifestazione ontica, vale a dire qualcosa che riguarda gli enti che sono. L'essere *non è* ma può soltanto *manifestarsi* in quanto struttura trasparente sulla quale le cose che sono proiettano il proprio essere enti, in questo modo diventando percepibili, esperibili, pensabili.

Una teoresi antropocentrica

La filosofia teoretica è dunque lo spazio non dell'umano ma dell'essere, è la direzione che va al di là di un 'soggetto' che si crede il centro e invece è solo parte della realtà che lo sovrasta, lo comprende, lo condiziona, lo rende possibile, lo costituisce.

La metafisica greca, la sua complessità e la sua potenza, il suo dare per evidente ciò che in effetti evidente è – l'esistenza del mondo al di là di qualunque suo percettore – può contribuire ad affrancare la filosofia e le scienze dall'incanto soggettivistico, dall'illusione antropocentrica, dal mito teoretico invalidante dell'umanesimo.

I dispositivi heideggeriani di *Anwesenheit* (presenza), *Lichtung* (radura), *Ereignis* (evento appropriante) sono dei rigorosi tentativi in questa direzione. Forse insufficienti ma sempre necessari

per pensare l'evidenza del reale indipendentemente dalle formule magiche e povere dei nostri linguaggi.

Il dispositivo semantico che siamo, la struttura ermeneutica che ci rende parte di una semiosi senza fine tra il segno, il suo oggetto e l'interpretante (Peirce), non produce nulla oltre i *sermones*, i significati (Abelardo), non crea nessuna realtà materica ma diventa per l'appunto l'interprete della materia che c'è e si dà. E questo attraverso la varietà dei codici interpretativi – sia le lingue storico/positive sia i linguaggi delle diverse scienze – senza che nessuno di tali codici e di queste scienze possa pretendere di costituire il luogo esclusivo ed escludente della verità sia in senso metodologico sia in senso ontologico.

La filosofia teoretica è, appunto, una pura teoresi, autonoma da riferimenti empirici e da scopi immediatamente coglibili. Essa è dunque uno spazio *gratuito*, è un gesto di *libertà* sia culturale sia politica. Una emancipazione che emerge anche nel modo in cui la *Società italiana di Filosofia Teoretica* (SiFIT; <https://www.teoretica.it/>) intende presentare l'oggetto del proprio studio in occasione del XXV *World Congress of Philosophy* che si terrà a Roma nel mese di agosto 2024:

«La Società Italiana di Filosofia teoretica raccoglie studiosi che fanno della loro prospettiva di studio la pura teoresi, distinta da ogni riferimento empirico e applicativo e non immediatamente finalizzata ad esso. Ma cosa si intende con 'pura teoria'? Qual è la natura del lavoro teorico? Quali le sue conseguenze? I filosofi hanno praticato la teoria in modi differenti nel corso dei secoli e nei luoghi dove si sono trovati a vivere e operare. Il panel si propone di convocare pensatori di ambito diverso che hanno mostrato come l'idea, già husserliana, di una "prassi della teoria" – una prassi volta ad attingere un senso dall'esperienza del mondo della vita – sia liminare nella costruzione di sistemi e proposte filosofiche. L'idea è dunque quella di rivolgersi non al *che*, ma al *come* dell'esercizio filosofico, nelle sue varietà declinate per metodi, correnti, generi, culture diverse».

Queste poche righe indicano con chiarezza che cosa la «filosofia teoretica» sia. Una definizione, come si vede, non da dizionario, non catechistica, non formale. Una definizione che rimane aperta e che cerca di pensare. Lavoro del pensiero che costituisce il significato, la modalità e lo scopo della teoresi filosofica.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] M. Ferraris, «Prefazione. Dal postmoderno al realismo», in *Filosofia contemporanea*, a cura di T. Andina e G. Fracchia, Carocci Editore, Roma 2023: 13.

[2] T. Andina e A. Borghini, «Metafisica e ontologia», *ivi*: 27.

[3] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro IV, 1, 1003a, 24-26.

[4] D.M. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2010: VIII.

[5] R. Fabbrichesi, in Aa. Vv., *Il primo libro di filosofia teoretica. Una guida per orientarsi tra parole e concetti*, a cura di R. Fabbrichesi, Einaudi, Torino 2023: 32.

[6] Cfr. G. Agamben, *Filosofia prima filosofia ultima, Il sapere dell'Occidente fra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023.

[7] M. Heidegger, *Seminari (Vier Seminare, Zürcher Seminar)*, a cura di F. Volpi, trad. di M. Bonola, Adelphi, Milano 2003: 92.

[8] R. Fabbrichesi, in Aa. Vv., *Il primo libro di filosofia teoretica*, cit.: VII.

[9] Platone, *Teeteto*: 152e.

[10] Id., *Sofista*: 247e.

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).

Le luci in Sar libica



Valeria Nicolosi ©

Mediterraneo (ph. Valerio Nicolosi)

di *Caterina Bonvicini*

A bordo di una nave Ong, pattugli il Mediterraneo in Sar libica, in acque internazionali, a ventiquattro o trenta miglia da Tripoli o da Zawiya. In poche parole, sei in mezzo al nulla. Quali luci puoi mai vedere? Certo non quelle della costa.

Ma intorno alle piattaforme petrolifere può nascere un equivoco. È uno dei rari luoghi al mondo che si possono ancora definire accessibili a pochi. Sicuramente è più frequentato l'Everest. È il paesaggio più sinistro che abbia mai visto, e provoca allucinazioni.

L'ho scoperto di notte, in barca a vela. Il mare nero, che annulla ogni confine fra l'acqua e un cielo senza luna, è persino rassicurante al confronto. Quell'inferno invece ti brucia la vista. E tu hai le visioni dei dannati.

Le piattaforme sparano fuoco e al buio sembrano fari. Le onde all'orizzonte disegnano un profilo simile a una costa montuosa e frastagliata. E di colpo capisci cosa possono provare loro, seduti in un gommone, vedendo quello che vedi tu – o credi di vedere. È la terra. Eccola lí. È l'Italia, per forza. Che altro possono essere quelle montagne a picco sul mare e quelle luci? Invece non sono montagne, sono masse d'acqua che gonfiano l'orizzonte. E quelli che sembrano fari in realtà sono torce, fiaccole che bruciano gas in cima a camini piantati in mezzo al nulla. Sei in mare aperto.

Lontano da quella zona, il buio è totale. Soprattutto nelle notti senza luna. Il cielo può essere stellato, ma se ci sono le nuvole è semplicemente nero come l'acqua e non si distingue il confine.

A volte il buio è ininterrotto, senza soluzione di continuità. Altre invece è cosparso di luci di pescherecci, che appaiono all'improvviso, a flotte, nelle finestre di bel tempo. Non sempre il Mediterraneo è completamente vuoto.

Quando mi chiedono: ma come si trova un gommone in mezzo al nulla? A volte *per puro caso*, rispondo. Fra le tante possibilità sembra l'ipotesi più inverosimile. Invece succede spesso. Succede anche a quei pescherecci. Come alle petroliere o ai cargo. Quindi bisogna guardare fuori con il binocolo ventiquattro ore su ventiquattro, cioè fare *watching*.

Di giorno, funziona più o meno come un'apparizione o un'epifania. Sei così folgorato, che ci metti qualche secondo a realizzare e te ne servono altri per crederci. Poi avverti subito il resto dell'equipaggio.

Di notte, nel buio più totale, è diverso. Sul ponte di comando almeno due o tre membri dell'equipaggio, a tutte le ore della notte, controllano il mare. Si fanno i turni di guardia con la termocamera, che rileva il calore, e il flir, il visore notturno. Bisogna stare molto attenti e segnalare anche la più piccola luce. Cosa si cerca? Una luce bianca, intermittente: la torcia di un cellulare. O uno schermo acceso.

Ho imparato così – guardando fuori, dritto in quel nero – a distinguere quando bisogna allarmarsi e quando no. Un gommone viaggia al buio, si nota appena una fiavole luce bianca intermittente, la torcia di un cellulare, come dicevo. Un peschereccio al confronto è una luminaria di Natale: c'è il fanale di testa d'albero, la luce verde di dritta, la luce rossa laterale di sinistra, la luce bianca di poppa. Un peschereccio brilla troppo per essere una barca di disperati che cerca di non farsi notare dalla Guardia Costiera libica e naviga nell'oscurità.

A volte, è merito del radar, che intercetta un oggetto di metallo, che potrebbe essere un motore. Sullo schermo compare un puntino – e menomale, altrimenti una nave grande, nel buio, potrebbe facilmente investire una bagnarola malconcia e neanche tanto galleggiante di pochi metri – tutti sul ponte di comando si guardano intorno, in giro non ci sono luci né verdi né rosse né bianche, si fanno girare i riflettori come dalla torre di una prigione e zac – dal nulla compare un gommone, un barchino o un barcone di legno. Anche i nostri rhib, i gommoni di salvataggio, hanno un faro di pattugliamento acceso. E il problema di notte è proprio questo. I migranti vedono solo una luce e non possono capire se il gommone è dei libici o di una nave umanitaria. Di giorno è facile distinguere: i gommoni dei libici sono neri mentre i rhib di una Ong sono arancioni. In aggiunta, a bordo dei gommoni dei libici non ci sono donne, mentre le soccorritrici delle Ong sono tante e spesso portano i capelli lunghi, facilmente visibili sotto al casco. A bordo dei gommoni Ong non ci sono armi, mentre i libici viaggiano con mitragliette e fucili.

Di notte però tutte queste differenze non si possono notare. I naufraghi vedono solo una luce forte che si avvicina, la gente stringe gli occhi, si copre la fronte con la mano, ha paura. Quindi i soccorritori usano la voce. Spesso parlano le donne e dicono in tre lingue (inglese, francese e arabo): «State calmi, siamo europei e siamo qui per salvarvi».

Una fotografia di Valerio Nicolosi coglie il *punctum* del Mediterraneo. Che non è la paura di affogare. È buio, al gommone si stanno avvicinando due rhib di *Open Arms*, ma quei ragazzi non lo sanno ancora. Vedono solo una luce che avanza verso di loro. Sono convinti che siano i libici, che li stanno tornando a prendere. Non serve raccontare niente. Non serve spiegare. Basta guardare i volti tesi, disperati, cupi. Tutto viene detto attraverso gli occhi spalancati e pieni di terrore di un ragazzo del Sud Sudan, illuminato dal faro di pattugliamento come in un moderno quadro di Caravaggio.

Piuttosto che tornare in Libia, preferiscono morire. Lo racconta bene un video girato sempre da Valerio Nicolosi quella notte di agosto del 2018. In mare c'è un siriano, che grida: «*Help me! Help me!*» Gli lanciano un salvagente, gli dicono di infilarselo e di non nuotare. Poi lo tirano dentro il rhib. Ma lui non è ancora tranquillo. Sta rannicchiato sul fondo. «*No Libiya! No Libiya!*» supplica. E fa cenno di no con l'indice. E per fare capire che lí lo avrebbero ucciso, con le mani mima le pistole, pollice alzato e indice dritto. Poi si afferra il collo, come per strangolarsi. A questo punto, uno dei soccorritori spagnoli ha un'idea geniale. Si toglie il casco e gli fa vedere che è biondo. Il siriano scoppia in un sorriso, il sorriso più bello che si possa vedere in un essere umano. «*Okaaaay, – grida, i pugni chiusi e i pollici sollevati, – okaaaay*». E si abbandona. È nelle mani giuste, è al sicuro.

Le luci nel Mediterraneo possono ingannare, insomma. Basta pensare a quanti morti ha fatto un faro, costruito per evitare naufragi, non per provarli. Succedeva a Lesbo, intorno al 2015 e 2016, quando

la rotta dalla Turchia viveva il suo momento di splendore. Arrivavano barche cariche di profughi che andavano a zig zag, perché la gente non sapeva come guidarle e come fermarle, e finivano per schiantarsi contro le rocce. La maggior parte dei naufragi era a pochi metri dalla riva. Gli impatti più fatali capitavano intorno al faro: era l'unica luce sull'isola e tutti erano attirati come falene. Invece quel faro era lì per la ragione opposta, per segnalare un pericolo. Ma come potevano saperlo dei siriani o degli afgiani imbarcati in fretta, di notte, dalla costa turca? E così toccavano terra, la toccavano per un attimo, e solo per morirci sopra.

La luce più bella che vedono i naufraghi è quella del ponte di coperta acceso. È commovente osservarli mentre viaggiano in rhib, ancora al buio, e guardano la nave tutta illuminata, che si avvicina gradualmente. Io penso che solo in quel preciso momento loro realizzino di essere davvero salvi.

Una volta ho tenuto in mano una luce chimica, una barretta che di solito si distribuisce alla gente in acqua, per non perdere le persone in quel buio, per colpa della corrente. Me l'aveva data sul rhib un naufrago. Fissavo la barretta e pensavo che alla fine, di notte, in mezzo al Mediterraneo, diventiamo tutti invisibili.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Caterina Bonvicini è nata nel 1974, è bolognese, vive e lavora fra Roma e Milano. Collabora con «La Stampa» e con «L'Espresso». Ha pubblicato *Penelope per gioco* (Einaudi 2000), *Di corsa* (Einaudi 2003), *I figli degli altri* (Einaudi 2006), *L'equilibrio degli squali* (Garzanti 2008, Oscar Mondadori 2018. Premio Rapallo), *Il sorriso lento* (Garzanti 2010. Premio Bottari Lattes Grinzane), *Correva l'anno del nostro amore* (Garzanti 2014), *Tutte le donne di* (Garzanti 2016), *Fancy Red* (Mondadori 2018), *Mediterraneo. A bordo delle navi umanitarie*, con Valerio Nicolosi, (Einaudi 2022. Premio MarEtica, Premio Pozzale, Premio Marincovich) e ha curato l'antologia *Le ferite* (Einaudi 2021). I suoi romanzi sono tradotti in molti paesi, fra cui la Francia (sono tutti usciti per Gallimard), la Germania, la Spagna, l'Olanda e gli Stati Uniti.

Serpenti a mensa tra le posate e le portate



di Paolo Cherchi [*]

A Giuliana Adamo

Un passo del *De vita solitaria* di Petrarca offre uno squarcio sulle ore del pranzo di una persona che l'autore designa semplicemente come l'*occupatus* ovvero l'indaffarato. Si ricorderà – l'episodio è celebre e spesso antologizzato – che questo personaggio rappresenta la persona facoltosa che passa le proprie giornate amministrando i suoi affari tanto che non ha mai per sé un momento della giornata, ed è un personaggio che ha il suo opposto nell'uomo *solitarius* da intendere come una persona impegnata negli ozii letterari, quindi padrone del proprio tempo capace di vivere in armonia con il tempo, seguendone il ritmo e i doveri che questo impone in modo naturale.

La lunga descrizione del *De vita solitaria* protrae il paragone tra i due modi di vita considerandoli nell'arco di una giornata scandita dal ritmo di quelle che si chiamavano le "ore canoniche". La sua importanza si deduce dal fatto che funga da introduzione alla scelta da parte dall'autore, il quale prevedibilmente vorrà essere libero per dedicarsi alla meditazione, alla lettura e alla scrittura e alla preghiera anziché a guadagnare ricchezze e onori. Il momento del pranzo dovrebbe essere anche per l'*occupatus* una pausa di riposo e di liberazione dai doveri imposti dagli affari, ma non è così. Per lui l'ora del pranzo produce nuovi impegni e fastidi dovuti alla compagnia e conversazione con uomini d'affari, alla congestione delle portate e all'andirivieni di inservienti premurosi e pressanti. E c'è di peggio: nel bel mezzo del tavolo troviamo dei serpenti, cioè proprio il simbolo dell'insidia e quindi un'esplicita allusione a un disagio che perpetua quel senso di inquietudine che domina la vita dell'*occupatus*. Dei serpenti sulla tavola tra le posate e le portate? Sembra incredibile, ma ecco testualmente il passo:

Sub hac tanta colluvie diversarum simul et adversarum rerum, sub tot croceis atque atris liventibusque pulmentis, suspectum non immerito venenum sedulus pregustator explorat. Quin et adversus cecas insidias aliud remedii genus inventum est: inter vina dapesque livida serpentum cornua prominent, aureis insita solerter arbusculis, et quasi voluptaria ex arte contra mortem miseri, mira res, ipsa mors excubat [1].

Il passo nella bella traduzione di Antonietta Bufano suona così:

«Sotto un tale miscuglio di cibi diversi ed avversi, sotto tante vivande gialle, e nere, e livide, uno zelante assaggiatore va cercando un veleno non a torto sospettato. Ché anzi contro le occulte insidie è stato trovato un rimedio di altro genere: tra i vini e le vivande sporgono corna di lividi serpenti, ingegnosamente inseriti tra ramoscelli d'oro, e, con artificio quasi voluttuoso, contro la morte del misero veglia – cosa straordinaria – la morte stessa» [2].

Quindi non uno, ma vari serpenti sulla tavola dell'epulone, annunciati dalle loro corna ed evidenziati dai ramoscelli d'oro ai quali s'intrecciano. Un'immagine del genere non poteva non destare curiosità e incredulità, pertanto non sorprende che abbia lasciato perplessi gli annotatori del passo. Ricordiamone alcuni.

Il primo a tentare una spiegazione è stato Guido Martellotti il quale pensa che Petrarca alluda al "cerasta" [3]. La spiegazione fa leva sull'etimologia («"cerasta" significa, infatti, "cornuto", quindi "serpente cornuto"»), e per questo la spiegazione appare ineccepibile, tanto che ha condizionato tutti gli altri commentatori, i quali non hanno notato che Petrarca in realtà parla di "corni di serpente" e non già di "un serpente cornuto", anche se l'illazione è certamente plausibile.

Se ne libera in parte Enenkel [4], al quale si deve anche un'edizione critica del primo libro del *De vita solitaria*. Questi accetta l'idea che Petrarca intenda parlare del cerasta, ma specifica che l'allusione non si riferisce al serpente come animale ma si limita alle sue "corna" che sarebbero in realtà delle sporgenze ossee attorno agli occhi che prendono la forma degli arbusti e hanno un colore "livido", come attestano vari naturalisti, quali Plinio e Solino, e vari poeti quali Orazio e Stazio. L'interpretazione di Enenkel è dotta e ingegnosa, ma ha il difetto tipico delle interpretazioni che vogliono essere tanto più convincenti quanto più voluminose è il cumulo di dati probatori, e se poi nessuno di questi risulta convincente, la quantità dei dati ne sottolinea l'inutilità.

Un'altra proposta d'interpretazione viene da Marco Noce, il quale in realtà non avanza soluzione alcuna, ma pone delle domande che potrebbero guidare a trovarla:

«I serpenti cui si fa qui riferimento sono probabilmente dei cerasti o vipere cornute. Si tratta di un serpente velenoso che porta sopra ogni occhio una scaglia robusta simile a un corno: il suo morso è spesso mortale. Cfr. Plinio [...] Tutt'altro che facile interpretare il passo: sfugge, in particolare, la funzione precisa dei *cornua serpentum*, sistemati tra le vivande. Si tratta delle *cornua* soltanto (come sembra interpretare T. V. Strozzi) o degli interi animali (Bufano-Martellotti)? Comunque sia, disporre sulla mensa le spoglie di un animale dal morso velenoso doveva avere un significato simbolico-superstizioso. Le parole di Petrarca e il buon senso, infatti, sembrerebbero escludere che si tratti di serpenti vivi».

Christophe Carraud, il più recente commentatore del *De vita solitaria*, ritiene ineccepibile l'allusione al cerasta, ma non azzarda ipotesi difficili da difendere, e si limita ad intuire nell'immagine petrarchesca un «usage apotropaïque de l'animal mort – et l'un des plus dangereux de tous, le céraste de Pline» [5].

Siamo dunque ad un'*impasse*: un passo carico di mistero e di sapore magico che ci invita a desistere da ogni tentativo di spiegarlo perché potremmo renderlo ancora più misterioso. Tuttavia è difficile rassegnarsi a perdere qualcosa che sembra degno di attenzione, e non solo perché è di Petrarca ma perché sembra alludere ad un dato che suscita molta curiosità visto che non abbiamo mai visto né sentito dire che nelle mense dei signori si presentino dei rettili, vivi o morti che siano, e la spiegazione simbolica sembrerebbe forzata poiché non è corredata da alcun elemento che sembri autorizzarla. Quindi quasi per puntiglio insistiamo nella ricerca, spinti anche dal fatto mai osservato che il passo sembri parlare non di veleno ma di protezione contro il veleno, e questo rende l'allusione ancora più problematica e però indica anche un'altra possibile via di interpretazione.

Per trovarla e poi seguirla, abbandoniamo l'invalsa abitudine di ricorrere esclusivamente agli autori latini classici, convinti da una secolare tradizione di studi che Petrarca si rifaccia esclusivamente a loro, dimenticando i suoi contemporanei perché scrivevano un latino che a lui sembrava poco elegante

e perché avevano quel carattere greve delle scritture accademiche e scolastiche. Il che non è affatto vero o lo è solo in misura parziale: Petrarca era aggiornatissimo anche sulla letteratura dei suoi contemporanei. In ogni modo, noi li leggiamo non per trovare le fonti alle quali Petrarca sarebbe ricorso per informarsi sul serpente cerasta, ma per avere possibili indicazioni circa il possibile uso di avere dei serpenti sulla mensa. Dopo tutto il pubblico cronologicamente più vicino al *De vita solitaria* doveva pur capire l'allusione che invece per noi è diventata misteriosa. La proposta rende subito dei buoni risultati. Leggiamo quanto dice Alberto Magno del cerasta:

Habet autem octo cornua in capite flexuosa sicut cornua arietis. [...] Cornu cerastis sunt qui dicunt praesente veneno sudare, et ideo ferri ad mensas nobilium et fieri inde manubria cultellorum, quae infixae mensis nobilium prodant praesens venenum, sed hoc non satis probatum est [6].

È un passo illuminante perché apprendiamo che i corni del cerasta essudano quando si trovano in presenza di veleno o di materie velenose. E questo già esclude senza alcun dubbio la possibilità che Petrarca alluda all'animale, e apprendiamo che si parla della materia ossea che può apparire anche nel manico delle posate perché la loro presenza avverte dell'eventuale presenza di veleno nei cibi o nell'ambiente in cui è collocata la mensa. Cerchiamone una conferma in testi affini come lo *Speculum* di Vincenzo di Beauvais:

Cerastes est serpens octo cornua in capite habens, ex quibus fieri solent manubria cultellorum ad mensas imperatorum: quia sudore produnt venenum appositum [7].

Sono dati simili a quelli presenti nel passo di Alberto Magno, e non è detto che siano in qualche modo collegati, benché riportino una nozione simile ma che potrebbe essere diffusa in varie altre sedi. E poiché se ne parla come di una sorta di antidoto, interroghiamo un medico, Pietro d'Abano, quasi un contemporaneo di Petrarca:

Oportet suspicantem aut timentem venenosa potione, vel cibum, ut utatur regimine duplici. Primum est, defensio cum tutela: secundum, est destructio assumptio veneni cum virtute. Defensio vero cum cautela est, ut ante comestionem suae mensae, coram suis ferculis et potibus sint discernentes et significantes fore venenum si fuerit: et horum unum est sicut cornua serpentis, quae sudant in adventu scilicet napelli et thiri, et fellis leopardi et non in aliorum venenis [8].

Davanti ai dati riferiti crediamo di aver trovato una pista che promette di risolvere il nostro problema. Ci pare di capire che gli autori ricordati parlino di un oggetto in cui figurano le “corni del serpente” e che vengano usate per verificare se il cibo servito a tavola contenga del veleno. Petrarca accenna senz'altro ad un fenomeno simile, e sembra che parli di un amuleto che veniva usato per la cosiddetta “credenza”, una specie di rito che si officiava prima di ingerire il cibo preparato dai cuochi per stabilire che non fossero avvelenati. A questo scopo si usavano anche i cani e nel mondo antico anche gli schiavi o gli “assaggiatori”. Una volta intravvista questa spiegazione, troviamo una ricca letteratura che la suffraga, ed è sorprendente che nessun commentatore se ne sia reso conto.

L'amuleto di cui parla Petrarca è identificabile con un oggetto “scopriveleno” che gli italiani chiamavano *proba* o *assaz* o più generalmente *credenza*; i francesi lo chiamavano *languier*, gli aragonesi e i catalani *lingues de serp*, i tedeschi del Cinquecento lo chiamarono *Natternzungenbaum* (“albero di lingue malefiche”). La pluralità delle denominazioni in lingue diverse testimonia la larga diffusione dell'oggetto in culture separate. E notiamo anche che in tutte le denominazioni spunta la nozione di “lingua di serpente” anziché di “corni”, come risulta dal passo petrarchesco. La sola eccezione è la forma italiana che sembra indicare la funzione e non l'oggetto che la compie – *proba* o *assaz* sono termini che definiscono l'oggetto per sineddoche – e non fa distinzione fra corno e lingua di serpente. Il dato però non costituisce un problema, anche se qualche distinzione sarebbe possibile: intanto il “corno di serpente” si usava generalmente per le posate, nel manico dei coltelli, mentre la “lingua di serpente” si usava come oggetto da posare sul tavolo e non

da impugnare. Inoltre è probabile che nei primi tempi si parlasse più di “corno” che di “lingua”, ma poi prevalse l’immagine della “lingua” forse per influenza della *lingua melitensis* di cui parleremo, e forse perché con il tempo i corni di serpente dovettero competere con quelli “dell’unicorno” al quale si attribuirono poteri da antidoto. C’è da aggiungere che la nozione di “lingua” avrà una giustificazione ben chiara sulla quale torneremo. Comunque stiano le cose – e sarebbe utile appurarle – a noi interessa sapere che le *probe* avevano nomi alternativi di “corni” e di “lingue di serpente”.

Di questi oggetti possediamo una vasta documentazione, grazie al lavoro magistrale di Heinrich Pogatscher, apparso ormai più di un secolo fa, in cui vengono consultati molti inventari, molte cronache e molti altri documenti a stampa e manoscritti [9]. Per il nostro proposito non è necessario passare in rassegna tanti materiali; ci basta consultare un solo inventario che, oltre a descrivere varie *probe*, limita l’osservazione senza portarci lontano dal mondo di Petrarca. Consultiamo gli inventari degli archivi papali avignonesi curati da Hermann Hoberg [10], e ne preleviamo alcuni campioni risalenti grosso modo al periodo “avignone” di Petrarca:

Item 1 probam cum pede deauratam cum 2 lapidibus, ponderis 4 m. 1 u. media q. [11];

oppure:

Item 1 proba de nacra ad modum serpentis munita de argento, 1 proba argenti deaurati cum suo pede [ad] formam draconis cum smaltis et linguis serpentinis et salinerio munito de argento deaurato, 2 probe corallhi rubei cum suis pedibus de argento deaurato, ponderis totum cum nacra linguis et corallo, 33 m. 4 u. [12].

Oppure tutta la seguente serie:

Item una salinaria de iaspide viridi cum serpente in medio et 4 linguis serpentum ac 1 serviente armorum dictam probam tenente [...] [...] Item 1 proba argenti deaurati esmaltata cum 10 linguis serpentum [...] Item alia proba de nacra incastrata in argento deaurato ad modum serpentis, cuius alle sunt fracte cum 8 linguis serpentum et plurius scutellis pendentibus ad arma Francie et quorundam aliorum, ponderibus 5 m. 5 u. Item alia proba modica cum 2 linguis unitis et tripode argenti albi ponderis 1m. 1 u. cum dimidia [...] Item alia nobilis proba cum dracone desuper de argento deaurato et 1 salneria de iaspide rubeo cum 4 linguis serpentum et cum pede de cristallo membrato de argento deaurato cum venacione circumquaque, ponderis 4 m. 6 u. cum dimidia [13].

Da tali descrizioni e varie altre contenute in questo inventario deduciamo che la forma più comune della *proba* era quella di un ramo di corallo o d’argento montato su un piede o un treppiede, adornato con filamenti d’oro; nei suoi rametti si incastonavano o si appendevano delle pietre che erano ritenute corna o lingua di serpente pietrificate. Ma poteva anche essere una saliera o un portabottiglie montato su un serpente, e questi oggetti venivano adornati con lingue o corni ritenuti di serpenti. Alcune volte si allude a questi oggetti soltanto come “lingua”. Gli inventari come quello ricordato riportano spesso le dimensioni e il peso di questi oggetti, e sembra di capire che fossero pezzi di oreficeria piuttosto elaborati il cui valore era legato anche al numero e alla dimensione delle “lingue” o “corni” che presentavano.

Se poi si trattava di “corni”, vediamo che per lo più erano incastonate nei manici (*manubria*) delle posate. Fra i vari campioni ricordati nel ricchissimo saggio di Heinrich Pogatscher ne troviamo uno del 1331 che mostra tutta la cura che un orefice applicava per farne un oggetto prezioso:

[...] tenens in manu sua quoddam manubrium seu gladium bruni seu obscuri coloris garnitum a parte superiori argento, in cuius partis extremitate erat quedam incastratura cassata et conculcata, in qua videbatur fuisse antiquitus aliquis lapis, quamvis tunc non esset, a parte eciam inferiori garnitum argento cum quadam cuspidate eiusdem argenti, quod totum cum garnitura poterat esse longitudinis unius palmi vel circa, quod quidem manubrium dicitur esse virtuosum contra venenum et consuetum fuerat portari fixum in pane sale circumposito, quando cibaria et fercula dicto domino nostro portabantur in mensa [...] [14].

Ma “corni” si trovavano anche in ciondoli e in braccialetti, o erano appesi ai ricordati ramoscelli di corallo o di argento. Di queste probe conosciamo anche l’uso. Ne troviamo una descrizione fra gli *Avvisamenta pro regimine et dispositione officiorum in palatio domini nostri pape*, risalente al 1409, presso Pisa, in un documento trascritto da Ludovico Muratori (*Rerum Italicarum Scriptores*, [ed. 1734], III, pt. ii, coll. 810-821) e riprodotto da Heinrich Pogatscher:

Item quando pro prandio et coena per coquos traduntur cibaria scutiferis honoris Domini nostri, debet praesens esse, videreque qualiter fit proba; et platos seu scutellas, in quibus dicta sunt cibaria, debet assignare ipsis scutiferis, prout eidem visum fuerit et plenius verbo declarabitur, si opus fuerit. Ipse vero, si illius cure honor ille debeatur et praesens fuerit, debet ante cibaria probam portare [...] Item debet [sc. il custos vaxelle] custodire probam et probas que portantur ante cibaria domini nostri et ipsam debet portare ad coquinam horis, quando magister hospitii et scutiferi vadunt ad eam pro quaerendo dicta cibaria. Ipse autem magister hospitii portat eam probam ante dicta cibaria vel tradit ipsam portandam magis honorabili militi qui tunc ibidem fuerit. Sumpto autem prandio, quando Dominus noster manus lavat, debet scutifer ante eum praecindens, dictam probam de mensa recipere et tradere dicto magistro vaxellae propter hoc ibidem appropinquanti et de ea custodiam habenti [15].

Non tutte le mense signorili tenevano la proba sul tavolo: più normalmente la si portava in cucina quando i cibi erano cucinati, e si avvicinava alle pentole: se le lingue o i corni di serpente cambiavano colore o essudavano, era perché i cibi erano stati avvelenati. Dopo questo controllo, l’amuleto veniva posato sulla mensa.

La diffusione di queste *probe* nelle maggiori corti europee, da Napoli alla Scozia a quella papale, testimonia quanto fosse radicata la convinzione del loro potere, e la loro presenza dice anche quanto fosse comune la morte per avvelenamento. E siccome le eventualità di morti simili erano frequenti negli strati sociali più alti, si capisce che gli amuleti protettivi venissero curati come cose preziose e di lusso degne dello *status* dei proprietari. Le *probe*, insomma, dovevano essere uno *status symbol*, e se ne fecero di varie forme, come accade per gli oggetti di lusso. Fra le versioni più interessanti fu quella sviluppata nei Paesi tedeschi dove prese il nome di *Natternzungenbaum*: erano specie di alberelli di Natale in miniatura, con filamenti d’oro ai quali venivano appese molte “lingue” e “corni”, e potevano contenere anche croci e immagini di santi. Di questi amuleti si conservano vari esemplari in diversi musei [16].

Ma che cos’erano in realtà queste lingue dal potere magico, e che avevano forma di lingua di serpente? Presero questo nome che deriva da Plinio che le chiamava *glossopetrae* e che riteneva piovute dal cielo durante le eclissi lunari:

Glossopetra, linguae similis humanae, in terra non nasci dicitur, sed deficiente luna caelo decidere, selenomantiae necessaria. quod ne credamus, promissi quoque vanitas facit; ventos enim ea comprimi narrant [17].

Questa nozione con il tempo si fuse con una leggenda secondo cui queste pietre fossero lingue o corna di serpente pietrificate. Questi fossili erano particolarmente abbondanti a Malta, l’isola in cui San Paolo, come narrano gli *Atti degli Apostoli* (XXVIII, 3-5), fu morso da una vipera ma non ne subì alcun danno. Il santo maledisse tutti i rettili col risultato che tutti quelli che popolavano l’isola rimasero pietrificati o privi di veleno. Per questo motivo nell’isola di Malta abbondavano queste “lingue” (dette per questo anche “lingue melitensi”) o “corni” pietrificati, e se ne fece un grande commercio, perché, oltre alle lingue e ai corni, si raccoglieva la terra che si trovava presso la grotta dove sarebbe avvenuto il miracolo, e i ciarlatani la vendevano chiamandola “la grazia di san Paolo”, ritenuta potentissima contro il veleno dei serpenti [18]. La leggenda ebbe una grande vitalità e diffusione nel Medioevo ed era ancora viva nel Seicento fino a quando il danese Nicholaus Steno (Steenen) pubblicò nel 1667 *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus* in

cui dimostrava che le supposte lingue o corni di serpente erano denti di squalo fossilizzati. La dissertazione steiniana produsse molta letteratura[19] alla quale è addirittura legata l'origine della paleontologia. E fu un cambio epocale e faticoso, se si pensa che ancora nel Cinquecento medici della statura di Mattioli sostenevano le tesi presentate da Pietro d'Abano [20].

A lungo andare la tesi scientifica ebbe la meglio e relegò fra le superstizioni gli amuleti antiveleno. Si perse la memoria delle *probe* che Petrarca deve aver visto sulle mense dei signori che l'ebbero a commensale, e con essa si era persa anche la possibilità di cogliere l'allusione presente nel *De vita solitaria*. Ora, però, capiamo il senso della sua allusione, di quegli strani "corni di serpente" incastonati su "arbuscoli", e apprezziamo ancora meglio quel concetto baroccheggiante della «morte che vigila sulla vita», concetto che sa di macabro e che Petrarca ricava da un'osservazione del mondo quotidiano e non dal serbatoio delle sue letture di autori antichi.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Il presente saggio rappresenta una versione alquanto diversa di quella presentata col titolo *La proba di Petrarca*, in «Studi Petrarqueschi», 21 (2008): 235-244.

Note

[1] Si cita dal *De vita solitaria*, I, ii, 13, in Francesco Petrarca, *Prose*, a cura di G. Martellotti, P. G. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano – Napoli, Ricciardi, 1955: 306.

[2] Ivi: 307

[3] Ivi: 306.

[4] E. K. Enenkel, *Francesco Petrarca. De vita solitaria. Buch I. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar*, Leyden, Brill, 1990: 283.

[5] Pétrarque, *La vie solitaire, 1346-1366*, Grenoble, Millon: 402, nota 86.

[6] Alberto Magno, *De animalibus*, XXV, 2, 17: «Ha in testa otto corna flessibili come le corna dell'ariete. Il corno del cerasta dicono alcuni che sudi se c'è presenza di veleno, e per questo si portano alle mense dei nobili e da questi si fanno maniche di coltelli che poste nelle mense dei nobili rivelano la presenza di veleno, ma di ciò non abbiamo prove sufficienti».

[7] *Speculum Naturale*, XX, 27: «Il cerasta è un serpente che in testa ha otto corna, dalle quali si suole fare maniche di coltelli per le mense degli imperatori, perché sudando rivelano il veleno aggiunto (al cibo)».

[8] Pietro d'Abano, *De venenis*, cap. IV, *De praecustodia et cautela ne aut venena pro- pinentur aut propinata non noceant*. Si cita dall'ed. stampata in appendice al *Conciliator*, Firenze, Giunti, 1520, dove il passo da noi citato è a p. 257^v: «Per chi sospetta o teme di una bibita o cibo avvelenati, bisogna che usi una tattica doppia: la prima è una difesa con cautela, e la seconda è la distruzione e l'ingestione del veleno con intelligenza. La difesa con cautela consiste in questo: prima di mangiare alla propria mensa e davanti ai cibi e bevande, fare in modo che vi siano quelli che sappiano vedere anche strumenti che indichino se c'è stato del veleno, come le corna di serpente che sudano nel caso che vi sia stato del veleno del tipo di serpente napello o polvere di torio, e fiele di leopardo e non contro altri veleni».

[9] Heinrich Pogatscher, *Von Schlangenhörnern und Schlangenzungen vornehmlich in 14. Jahrhundert (mit Urkunden und Akten aus den Vatikanischen Archive)*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», 12 (1898): 162-215. Altri materiali si trovano in Roberte Lentsch, *La proba. L'épreuve des poisons à la cour des papes d'Avignon*, in *Les prélats, l'Église et la société, XI^e-XV^e siècles. Mélanges Bernard Guillemain*, a cura di Françoise Bériac-Lainé e Anne Marie Dom, CROCEMS, Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, Bordeaux, 1994: 155-162. Lentsch, studiando l'inventario avignonese, osserva che inizialmente quest'oggetto veniva indicato come *arbor*, ma, a partire dal papato di Clemente VI, prevalse il nome *proba*

[10] Hermann Hoberg (a cura di), *Die Inventare des päpstlichen Schatzes in Avignon, 1314-1376*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.

[11] Ivi: 52; rientra nel registro dei tesori di Clemente VI, 1342-1343: «1. Proba d'oro su un piede, con due pietre, 4 mine di peso, e 1 oncia mezzo quadrante».

[12] Ivi: 383; voce del registro *Die Vertsachen aus Edelmetall um 1360*: «1 proba di madreperla a forma di serpente decorata con argento; 1 proba d'argento dorato con un suo piede a forma di drago, con smalti e lingue

serpentine e con una saliera fatta di argento dorato, e 2 probe di corallo rosso con i suoi piedi d'argento dorato, il tutto con un peso di 33 mine e 4 onces».

[13] Ivi: 258: «Una saliera di diaspro verde, con in mezzo un serpente e 4 lingue di serpente e con un scudiero che tiene la detta proba [...] 1 proba d'argento dorato, smaltata con cinque lingue di serpente [...] Un'altra proba di madreperla incassata in argento dorato in forma di serpente, con ali spezzate e con otto lingue di serpente e varie piccole tazze appese con insegne della Francia e di altri, dal peso di 5 mine e 5 onces [...] Un'altra proba di modeste proporzioni con due lingue unite e un tripode d'argento bianco di peso una mina e un'oncia e mezzo [...] Un'altra proba con sopra un drago d'argento dorato e una saliera di diaspro rosso con 4 lingue di serpente e con un piede di cristallo venato di argento dorato e con attorno una scena di caccia, del peso di 4 mine e 6 onces e mezzo». Tutte queste *probe* appartennero a Innocenzo IV.

[14] In Pogatscher, *Von Schlangenhörnern*, cit.: 167 sgg.: «Tenendo in mano questo manico o impugnatura di colore bruno o oscuro, guarnito dalla parte superiore di argento e la cui parte estrema vi era inserita e come incastrata a forza un qualcosa nella quale sembrava di vedere il residuo di una pietra molto antica benché ora non ci fosse più, e sempre nella parte inferiore fosse guarnito di argento con una certa punta dello stesso argento, e il tutto compresa la guarnitura poteva essere della lunghezza di un palmo o circa, e che si diceva fosse un manico che aveva poteri contro il veleno ed era consuetudine portarlo infilato in un pezzo di pane circondato da sale quando a mensa si portavano i cibi al detto signore nostro».

[15] Ivi: 183: «Egualemente quando prima del pranzo e della cena i cuochi consegnano i cibi ai camerieri d'onore del nostro signore, egli (i.e. il chierico soprintendente) deve essere presente e vedere se la proba si trasforma; e deve essere lui a consegnare ai camerieri i piatti e le tazze nei quali sono i detti cibi a seconda di come gli sembri che siano stati preparati, ed esporrà più chiaramente a parole, se sarà il caso, anche il suo parere ad alta voce. Egli stesso invero, visto che a lui si deve l'onore di quel servizio, e se è presente, deve portare la proba davanti ai cibi. (...) Inoltre egli (i.e.: il custode del vasellame) deve custodire la proba o le probe che si mettono davanti ai cibi per il nostro signore, e deve portarla in cucina all'ore in cui il maestro di palazzo e i camerieri vi si recano per prendere i cibi. Lo stesso maestro di palazzo la mette davanti ai cibi o la consegna al più nobile dei servitori che si trovi lì perché la porti lui. Una volta finito il pranzo, quando il nostro signore si lava le mani, il cameriere prelevando davanti a lui la proba dalla mensa deve riceverla e consegnarla al detto custode del vasellame che gli si avvicina per questo, e perché l'abbia in custodia».

[16] Se ne possono vedere alcune riproduzioni in appendice del saggio di George Zammit-Maemple, *Fossil Shark's Teeth. A Medieval Safeguard Against Poisoning*, in «Melita Historica», 6 (1975): 391-411. Le riproduzioni sono alle pp. 406-411, e gli oggetti riprodotti sono conservati in musei di Dresda, Vienna, e Mdina a Malta.

[17] Plinio, *Naturalis Historia*, XXXVII, 59: «Si dice che la “glossopetra”, molto simile alla lingua umana, che non nasca in terra ma cada dal cielo durante le eclissi di luna. È necessaria per la “selenomanzia”. Ma per screditare questa credenza, ricordiamo quanto è falso quel che dicono, cioè che essa faccia calmare i venti».

[18] Mi permetto di rimandare alla mia noticina, *La grazia di San Paolo*, in «Lingua nostra», 30 (1969): 120.

[19] Per alcuni dati si veda Zammit-Maempel, *Fossil Shark's Teeth*. Per maggiori dettagli sulla leggenda della “grotta di san Paolo” e della terra maltese, si veda Brizio Montinaro, *San Paolo dei serpenti: analisi di una tradizione*, Palermo, Sellerio, 1996.

[20] Si ricordi che il trattato di Pietro d'Abano veniva spesso pubblicato in appendice all'opera più famosa del medico aponense, il *Conciliator*, e per questo riferendosi alla sua autorità, Pietro Andrea Mattioli ancora nel pieno Cinquecento, ricordando la superstizione confondeva le due opere: «Insuper illud scire convenit, quod quaedam res simplices sunt (ut plerique inculpatae fidei medici fatentur) quae sua peculiari naturae dote praesens venenum signis manifestant. Inter quas cornu, seu lingua, quam serpentis lingua vocant, refertur, quae (ut Conciliator Petrus Aponensis tradit) praesente napello aut vipera, aut pardi felle, exudat: quod tamen non prodit, caeteris venenis praesentibus» [“Su ciò conviene sapere che alcuni semplici (come affermano vari medici di reputazione incensurata) per una dote della loro particolare natura mettono in evidenza per segni il veleno presente. Fra questi si enumera il corno o la lingua che chiamano “lingua di serpente”, che (come tramanda Pietro d'Abano nel suo *Conciliator*) trasuda quando c'è il veleno di napello o vipera o il fiele del leopardo, e che però non si manifestano quando ci sono altri veleni”], in *Commentarii in sex libros Dioscoridis de medica materia*, VI, *commentarius alla praefatio* di Dioscoride, Venezia, Valgrisi, 1554: 648.

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.

Alleanze da rifare per un ambiente-in-crisi: prospettive relazionali per l'apicoltura



Val Camonica, Apiaio a 1400 metri di altitudine (ph. Francesco Coletta)

di *Francesco Coletta, Matilde Messina* [*]

Il silenzio dell'alveare

Da decenni l'allarme sull'estinzione degli impollinatori spopola nella cultura mainstream proliferando in numerose campagne di sensibilizzazione promosse da governi, associazioni e privati. La cosiddetta Sindrome da spopolamento dell'alveare (SSA), anche conosciuta come *Colony collapse disorder* (CCD) resta uno degli enigmi più angoscianti dell'apicoltura moderna. Dopo il primo caso negli USA nel 2006, in pochi anni, il fenomeno ha interessato anche il continente europeo e quello asiatico. Si tratta di una patologia controversa e i tossicologi non sono riusciti a tracciare un'eziologia chiara all'improvvisa e repentina scomparsa delle api adulte che abbandonano la regina e le scorte di miele senza lasciare traccia di malattie o contaminazioni nell'arnia deserta.

Nonostante numerosi studiosi abbiano tentato di determinare l'agente patogeno decisivo individuandolo di volta in volta in un parassita, in un fungo o in una sostanza chimica i risultati sono rimasti parziali e poco convincenti. Le ricerche scientifiche sulla crisi ecologica delle api, del resto, sono viziate da priorità accademiche e interessi del settore agrofarmaceutico (Kleiman e Suryanarayanan 2013) tanto da produrre una «falsa conoscenza» (Smithson 1985) che rischia di trasferire l'attenzione verso cause non antropogeniche, come parassiti e agenti patogeni, piuttosto che su pesticidi e inquinanti chimici. La direzione epistemica di questi studi predilige «risposte definitive» in breve tempo, esponendo singole api a differenti gradienti di tossicità di singole sostanze, senza valutare «l'insieme complesso di fattori interagenti» che potrebbero avere effetti a lungo termine e attraverso più generazioni (*deep time*). Sulla scia dei più avanzati studi di epidemiologia critica che indagano «a monte» la condizione socio-politica che ha consentito a un agente patogeno di innescare un processo patologico (Vineis 1990), nelle scienze sociali si riconosce la multi-causalità dei

fenomeni che legano crisi ambientali e salute pubblica. Come gli esseri umani, anche le api attraversano e sono attraversate da «campi di causazione» (Ravenda 2018), che le espongono ad una molteplicità di rischi concorrenti alla diffusione di un'epidemia e alla sua mala gestione.

È stato riconosciuto infatti che la Sindrome da spopolamento da alveare non sia dovuta ad un singolo agente patogeno quanto piuttosto ad una concomitanza di più fattori di stress (Neumann et al. 2010) i cui effetti cumulativi, suscettibili alle contingenze, conducono la colonia al collasso. L'ingestione di pesticidi coordinata ad un attacco batterico può rendere letale un'infezione che in una normale situazione immunitaria sarebbe piuttosto tollerabile; così come la malnutrizione dovuta allo sfasamento fenologico dato dalla crisi climatica rende le api cronicamente più deboli e vulnerabili; mentre il nomadismo, il blocco della sciamatura o altre pratiche invasive che impediscono i naturali cicli biologici sovraccaricano il lavoro delle famiglie inducendo a stress e irascibilità (Naug e Gibbs 2009).

Sentinelle dell'Antropocene

Collocandoci nelle pieghe dell'Antropocene non possiamo che guardare al futuro, come ci ricorda Morin (2001), per cercare di superare l'impasse dell'astrattismo verbale – che porta equivoci e illusioni – bisogna passare ad azioni guidate dall'etica della cura e della responsabilità (Barad 2010) favorendo il rigenerarsi di assemblaggi multispecie come modi di vivere in mezzo alle perturbazioni (Tsing 2021). Un con-divenire in intrecci (Haraway 2019), un groviglio simpoietico per generare nuove storie e narrazioni per il futuro (ibidem).

Mentre il silenzio dell'alveare *abbandonato* esprime la drammatica situazione in cui si trovano le api dopo due secoli di abusi ecosistemici – e denuncia il rapporto che l'essere umano razionale ha realizzato con i non-umani – le api, se ascoltate tempestivamente o *prima* del collasso, risultano preziose alleate, o sentinelle, capaci non solo di monitorare la progressiva tossicità a cui siamo esposti *tutti*, ma anche di rivelare la *nostra* tossicità a cui esponiamo l'ecosistema e chi lo compone. Seguendo il paradigma presentato nel terzo numero di *Limn* da Lakoff e Keck (2013), anche l'ape mellifera si presta a fornire un servizio di «vigilanza che può aiutare nella preparazione di un futuro incerto» perché «fornisce i primi segni di una catastrofe imminente». Del resto, la capacità dell'ape mellifera di testimoniare i cambiamenti in atto fino a misurarne gli sviluppi è stata riconosciuta dalla letteratura scientifica già da più di vent'anni (Devillers e Pham-Delègue, 2002). Nell'introduzione a *Sentinel Devices*, Lakoff e Keck (2013) insistono su quanto siano limitate le capacità sensoriali umane di percepire le variabili della crisi ecologica in tutte le sue possibili espressioni eziologiche, mentre le interferenze dell'Antropocene come microplastiche, radiazioni, agenti chimici vengono più facilmente incorporate (*embodied*) dagli organismi più piccoli, di cui gli insetti rappresentano l'ultima frontiera del visibile per l'occhio umano.

Se il paradigma delle sentinelle si rivela utile agli antropologi per indagare le interazioni umano-non umano rese più suscettibili dalla crisi climatica, restringere l'indagine alle sentinelle alpine (Dall'Ò, 2022) si rivela un ulteriore indice paradigmatico per circoscrivere il campo di ricerca all'insieme di sentinelle che vivono le terre alte e, che proprio per questo, si rivelano più prossime e in-contatto con la comunità residente (*ibidem*). Per via della loro posizione ecologica (*relazionale*) e del ruolo focale assunto nell'agricoltura industriale, non sorprende che nel corpo delle api mellifere, così come nei materiali da esse prodotti (miele, cera, propoli), siano state rintracciate sostanze chimiche come pesticidi, idrocarburi policiclici aromatici metalli pesanti e piombo.

In Italia, autori e autrici come Celli, Maccagnani (2003) e Porrini (2003) hanno dimostrato che anche nelle nostre campagne le api durante le loro attività di foraggiamento sono esposte a numerosi inquinanti provenienti dall'agricoltura. Secondo Bellucci (2016), nel corso degli ultimi anni, sul territorio nazionale si sono registrate perdite di api tra cento e mille volte superiori a quanto osservato in quelli passati. Eppure se il paradigma dei *Sentinel Devices* avesse solo a che fare con la misurazione dei dati, verrebbe meno la caratteristica che Lakoff e Keck hanno voluto attribuire a questi organismi, giacché la sottile sensibilità dell'ape mellifera non è solo un numero estraibile dal loro corpo e

misurato in laboratorio. Ridurre le api da miele a meri dispositivi di misurazione, o biomonitor, continuerebbe a riprodurre il carattere strumentale che questi organismi hanno rivestito e rivestono nell'ontologia utilitaristica e razionale.

Da sentinelle a compagne

In effetti le api hanno saputo comunicare gli svantaggi dell'agricoltura industrializzata già molti anni fa e verosimilmente si prestavano a rientrare nel paradigma delle sentinelle all'indomani degli anni Ottanta, con le prime crisi sanitarie globali (Varroa, ecc), quando cioè potevano «essere pensate come sentinelle o araldi di un pericolo in avvicinamento». Se ammettiamo di non aver ascoltato *illo tempore* quello che le api cominciavano a bisbigliarci, adesso ci ritroviamo inevitabilmente di fronte a queste sentinelle mentre tornano dal fronte di guerra così terrorizzate da non essere più in grado di raccontare cosa è successo.

La categoria teorica ed interpretativa delle sentinelle, fuor di metafora, resta utile per gli antropologi contemporanei per comprendere qualcosa in più della crisi ecologica in atto. Qualcosa che, in riferimento alle api mellifere, ha a che fare con l'eredità dell'*entanglement* sviluppatosi in più di 5000 anni di convivenza. Dall'incontro tra antropologia medica e antropologia ambientale, le scienze sociali hanno cominciato a riconoscere la presenza – e l'assenza – dei non umani negli ambienti condivisi, nel tentativo di far intrecciare la giustizia sociale con quella ambientale (Rock 2016). È questo *entanglement* che nell'odierna crisi ecologica rivela la reciproca dipendenza e la vulnerabilità condivisa (Green & Ginn 2014). Se gli impollinatori sono immersi in una rete di intrecci in cui molteplici fattori di rischio, sommandosi, causano il declino di singole specie e rendono vulnerabili tutti coloro che dipendono da esse, appare decisamente irrazionale agire *solo*, per esempio, sulla singola specie ape per risolvere le criticità ecosistemiche che la attraversano. Un'etica di parentela e cura (*kin*), come quella delineata in questa ricerca etnografica, si configura come uno dei fondamentali approcci per superare la dicotomia tra dominio della natura e della cultura soprattutto perché «staying with troubles» nella nostra epoca è un'opportunità di cambiamento e rielaborazione dei modi di con-vivere (Haraway 2008).

Gli apicoltori biologici, soprattutto i più piccoli – definiti qui “domestici” visto il numero limitato di arnie e la collocazione che coincide con la propria abitazione – si rivelano interlocutori ideali per una etnografia multispecie interessata alle possibilità relazionali. La prossimità fisica permette a questi bio-apicoltori un contatto intimo negoziato quotidianamente nello spazio domestico, co-progetta gli elementi ecosistemici (altre piante o animali), condividendo l'imprevedibilità climatica, e definendo i propri spazi vitali e di vulnerabilità. Questa possibilità abitativa – esacerbata dall'architettura post umana, ma già praticata nell'apicoltura vernacolare –, mette in evidenza la possibilità di organizzare spazi abitativi multispecifici e polifunzionali. In questa etnografia gli apicoltori domestici sono stati ascoltati come intermediari culturali tra esseri umani, le api e l'intera ecologia dell'impollinazione. Le motivazioni di questo riconoscimento non andrebbero cercate nelle conoscenze tecniche o nelle metodologie rigorose degli apicoltori biologici, piuttosto nelle esperienze sensuali che si incorporano nell'interazione quotidiana, negli ascolti reciproci, nelle negoziazioni continue. Essere in quotidiano contatto “fisico” con le api, rende l'apicoltore capace di ascoltarne e accoglierne necessità, problematiche (Oishi, 2021) e benessere (Whitaker 2023).

Una ento-etnografia alpina. Il caso

Proponiamo qui un'etnografia multispecie nata con l'obiettivo di indagare la possibile relazione di cura api-umani nonostante gli esiti nefasti dell'apicoltura razionale e nel contesto della coeva crisi ambientale. Tra gli obiettivi di questa ricerca antropologica che sulle prime può apparire “fuori campo” poiché applicata a soggetti di studio propri dell'entomologia, si è reso subito stimolante tentare di individuare l'*ethos* delle api mellifere, intesi quali insetti selvatici *predisposti* all'interazione con l'ambiente e con gli esseri umani. Questa ipotesi di ricerca

poteva essere tracciata solo attraverso la possibilità di indagare l'ethos di un gruppo di bioapicoltori il cui obiettivo produttivo è anzitutto riproduttivo: non riducibile al profitto economico quanto piuttosto a garantire il benessere degli alveari e permettere l'affermazione dell'intenzionalità (*agency*) delle api.

La pratica della bioapicoltura si è rivelata la porta d'accesso per comprendere la possibilità di una riscoperta del rapporto api-umani in un'ottica non più utilitaristica – tipica dell'apicoltura razionale – bensì relazionale, offrendo la possibilità di ulteriori considerazioni su quello che Haraway (2019) definisce «creare parentele». Vivere in un mondo danneggiato diventa possibile quando esseri umani e non umani si alleano sullo stesso fronte e creano una cooperazione organica, ognuno secondo forma. L'indagine sul campo si è svolta in Val Camonica attraverso l'osservazione partecipante di un completo anno produttivo – dall'autunno del 2022 all'estate del 2023 – presso l'azienda biologica Lares (attiva sul territorio da più di 40 anni) e ha beneficiato della possibilità di partecipazione ai corsi di formazione di apicoltura biologica svolti presso l'Apiario Didattico del Biodistretto camuno. La convivialità di queste lezioni ci ha permesso di entrare in confidenza con decine di persone interessate ai metodi biologici dell'apicoltura, alcune di loro già in possesso di una piccola azienda familiare, altre interessate a cominciare grazie al corso, altre ancora semplicemente curiose. Se prendere parte alle lezioni e alle attività dell'apiario didattico ci ha messi nella condizione di indossare – letteralmente – i panni dell'apicoltore; trascorrere lunghe giornate nei giardini dei nostri interlocutori, tra osservazioni ravvicinate dell'organismo-alveare e letture tecniche sulla sua fisiologia, ci ha consentito l'accesso discreto al sottile sentire delle api. In modo analogo a quanto affermato dalle antropologhe Moore e Kosut (2014) nella loro ricerca sull'apicoltura urbana, anche noi realizzavamo di procedere nella ricerca registrando sia appunti etnografici che pratiche e saperi del mestiere, fino a coglierne e incorporarne preoccupazioni, sofferenze e speranze condivise tra gli apicoltori.

La ricerca sul campo, nonché l'interazione con gli attori coinvolti, ha potuto beneficiare dell'ausilio di una videocamera (e di un microfono) con il fine di realizzare un breve documentario ento-etnografico che fornisse ai nostri interlocutori una restituzione più agevole del nostro lavoro. Tra i vantaggi di una videocamera per la ricerca etnografica (Pennacini 2008) curvata sul micro-mondo degli insetti, spicca la possibilità di poter potenziare lo sguardo e l'ascolto, regolando velocità e messa a fuoco, soprattutto in vista della vulnerabilità dei corpi – poter posizionare la fotocamera davanti le arnie ci ha permesso un'osservazione altrimenti rischiosa. Inoltre realizzare un cortometraggio sulle criticità emergenti dovute al cambiamento climatico ci ha offerto la possibilità di essere riconosciuti noi stessi come interlocutori consapevoli e interessati, da allertare e tenere aggiornati anche durante i periodi fuori campo.

Proprio come accade nell'apicoltura che qui definiamo “relazionale”, curiosità e stupore hanno permeato i nostri sensi mentre scoprivamo la trama sottesa di questi intrecci simbiotici tra umani e non umani, ai limiti del naturalismo e nel tentativo di superare la dicotomia natura-cultura (Descola 2014). Alla luce spettrale dei cambiamenti climatici, questa pratica produttiva può essere riscoperta come rapporto simbiotico e mutualistico, dove l'utilitarismo lascia il posto alle implicazioni del rapporto di cura-responsabilità, e il domestico diventa familiare. Se è vero che l'ape mellifera senza apicoltori non sopravviverebbe alle attuali condizioni ambientali, così l'apicoltore senza i suoi alveari perderebbe l'opportunità di vivere e riprodurre quella relazione intima e irriducibile che è chiave d'accesso per una relazione sincera con l'ecosistema.

Il breve documentario ento-etnografico che abbiamo realizzato tra l'autunno del 2022 e l'estate successiva, segue l'esperienza di Gianni, un apicoltore biologico con alle spalle più di quaranta anni di attività. Quando gli abbiamo proposto di partecipare alla ricerca si è mostrato così entusiasta che, oltre ad acconsentire all'intervista con microfono e videocamera, ci ha offerto la possibilità di alloggiare nella propria residenza di montagna (per quattro stagioni), e l'accesso diretto all'apiario, alla libreria e all'orto nel giardino.

Un tempo professore di educazione fisica a Brescia, seguiva le api come attività secondaria. E chi altri meglio di lui poteva introdurci alle corrispondenze da manuale del “super organismo-alveare”

dove l'arnia è l'involucro-corpo di un animale a sangue caldo (35°C), polifunzionale, in cui le api sono piccole cellule mobili a sangue freddo (15°C), i favi sono tessuti in cera che rivestono la struttura del telaio, la regina è l'organo sessuale femminile, i fuchi quello maschile, mentre muscoli, nervi e organi di questo "super organismo" sono proprietà emergenti dalla collaborazione di più cellule specializzate? Il valore di poter avere accesso a un interlocutore come Gianni si è rivelato anche nella sua fitta rete sociale. È stato presidente del Bio-distretto della Valle Camonica e ora ospita nel proprio giardino l'Apiario Didattico inaugurato dalla comunità biologica nel 2018. Ogni anno, infatti, Gianni tiene corsi di formazione di apicoltura biologica, nonché gruppi di scolaresche di varie età a cui permette di familiarizzare con le api e conoscere il ruolo relazionale che esse hanno all'interno dell'ecosistema. Eretto tra le arnie e la sua abitazione, l'Apiario Didattico risulta essere un luogo intermediario fra due ecologie dell'abitare, punto di incontro fra specie che in questa sede hanno l'opportunità di riconoscere la propria interdipendenza.

Agency, adattamento e compromesso

Il recupero dell'agency delle api avviene tramite il riconoscimento delle capacità di autogestione e rigenerazione che hanno questi insetti, promuovendo inevitabilmente quello che Fukuoka (1980, 2003) ha definito il «lasciar fare». In molte occasioni Gianni ha manifestato l'intenzione di mettersi in una posizione di collaborazione con le sue api, anziché di leadership paternalista (Pellegrini 2008). È proprio "lasciando fare" alle api, ai fiori, all'ecosistema, che pochi accorgimenti sono sufficienti a far sì che tutto funzioni in modo efficiente e durevole.

Eppure alle attuali condizioni ambientali, con l'alterazione dei cicli fisiologici di piante e animali, gli apicoltori biologici che vorrebbero aderire al principio "secondo natura" si sentono costretti ad adottare pratiche di cura ponderate, preventive, che rasentano la responsabilità assistenziale, dovendo supportare e ri-attivare da sé ciò che l'ambiente non riesce più a garantire. In questo modo l'apicoltura nell'Antropocene corre il rischio di diventare allevamento di «bestiame lillipuziano – erbivori sfocati con le ali» (Nabhan & Buchmann 1997) che va accudito, curato, nutrito e alloggiato – secondo la definizione di addomesticamento –, perdendo il senso di un rapporto paritario.

Seguendo l'inizio delle attività dei nostri interlocutori, notiamo lo stato di allarme e la preoccupazione ricorrente: anche questa primavera (2023), la maggior parte delle arnie sono deboli e necessitano di booster demografici e nutritivi. L'apicoltore, visto il numero ridotto di unità dopo l'ultimo inverno (2022), si deve attivare per riequilibrare la popolazione. Inserisce nel corpo dell'arnia nuove cellule-api, in modo che lo sciame diventi più forte, anzi si *senta* più forte, e la regina sia incentivata a deporre più uova. Se la regina sente di essere circondata da una colonia numerosa, depone tranquilla, sicura che ci sarà abbondanza sufficiente per l'intero organismo-alveare.

A questa forma di assistenza se ne aggiunge un'altra: anche quest'anno, l'apicoltore è costretto ad utilizzare le proprie risorse finanziarie per nutrire le famiglie. Ma a queste altitudini se il clima primaverile resta secco, le api non trovano abbastanza risorse, consumano energie e scorte. E "sono arrabbiate" dice Gianni riferendosi allo stato di agitazione e di allarme che le api comunicano all'apicoltore attraverso i movimenti del volo, la gravità del ronzio, le punture, la danza che intrattengono all'esterno dell'arnia. Nonostante il previsto arrivo delle piogge, nell'incertezza costante di un pianeta danneggiato, l'apicoltore vuole garantire la sopravvivenza delle api e decide di nutrirle impiegando (denaro in) prodotti biologici di assistenza. Fra i contributi del terzo numero della rivista *Limn*, Chloe Silverman (2013) si è chiesta *Come si individua un'ape da miele sana?* E noi aggiungiamo: *chi* è in grado di stabilirlo?

Diffidare dai rapporti scientifici permette di ponderare meglio la complessità sistemica, e l'antropologia medica riconosce la possibilità di integrare nuove indagini socio-politiche per rielaborare i dati tossicologici estratti dall'ambiente-in-crisi (Alliegro 2020: 8-9) e incoraggiare il dibattito sulla produzione di conoscenza (Kleiman e Suryanarayanan 2013). Studiosi affiliati ad aziende farmaceutiche o bramosi di «assicurarsi pubblicazioni, sovvenzioni e incarichi» rivelano le fragili fondamenta dell'oggettività scientifica, soprattutto se messa a confronto, in questo caso, con

l'esperienza diretta degli apicoltori che, più di altri, hanno *imparato* a riconoscere «la differenza fra un alveare malato e un alveare sano con api malate». Secondo la nostra ricerca, molti apicoltori hanno perso fiducia nei rimedi proposti da tossicologi e professori, perché si sono accorti dell'inefficacia (a lungo termine) di prodotti agrofarmaceutici proposti a garanzia di successo.

Dalla fine degli anni Ottanta, i primi sviluppi dell'apicoltura biologica cominciano ad emergere e a farsi strada come modello produttivo alternativo – i cui contributi più interessanti restano R. Steiner (1923, 1982) e M. Fukuoka (1980, 2003). Gli apicoltori biologici, più di tecnici e scienziati, in virtù del contatto quotidiano con le proprie arnie e con l'ambiente circostante, risultano testimoni più onesti, “famigliari”, in grado di muoversi con un approccio precauzionale, sensibile all'agentività delle api e attento anche a ciò che non sempre è registrabile in forma di dato (Magnus 2017). Cogliere come l'organismo-alveare venga percepito e raccontato da questi bio-apicoltori, permette di ricostruire gli esiti storici di una millenaria prossimità umano-non umano. *Chi* è in grado di conoscere le api oggi?

Dalla sistematizzazione razionale dell'apicoltura si sono sviluppate forme tossiche di convivenza a favore dei biechi interessi della produzione intensiva e delle ingenuie aspettative della fitofarmacia. La storica interazione api-umani (Crane 1983), già immortalata cinquemila anni fa nella pittura rupestre di Valencia, ci suggerisce le tappe di una lunga e complessa negoziazione fra specie divenuta problematica quanto meno negli ultimi centocinquanta anni. Se accettiamo la predazione quale pratica tra le altre di socializzazione (Descola 2014), possiamo immaginare quali compromessi api e umani abbiano concesso per ritrovarsi oggi ad abitare lo stesso luogo domestico. Le api, d'altronde, dimostrano una grande capacità di adattamento proprio come gli umani, e il loro sistema socio-politico, nonché l'*ethos* che le caratterizza fra gli altri impollinatori, le rende animali altamente sociabili (ibidem).

Conclusioni

L'orientamento di ricerca qui adottato è dunque multispecifico ma ha inevitabilmente beneficiato di una pratica analitica multisensoriale. La possibilità di attraversare la biodiversità della montagna e di vestire i panni di interlocutori umani e non umani, indossando le lenti del «sentinel device», ha attivato in noi la capacità epistemologica del corpo, incoraggiando i sensi a decostruire inedite percezioni mentre venivamo coinvolti in questi assemblaggi di forme viventi.

L'apicoltura relazionale (non già biologica) ai tempi del dibattito antropoceno (Yusoff 2018) supera l'impasse del naturalismo riscoprendo il rapporto umano-ape in ottica post-umana scavalcando le teorie umaniste e materialiste (Nimmo 2015), carburanti della domesticazione forzata delle api e della trasfigurazione della natura in risorsa da sfruttare. L'interesse di questo articolo è quello di porre in evidenza la cooperazione rinnovata tra soci-abilità specifiche per la creazione di un fronte comune – sopravvivere e benvivere – nel contesto di un pianeta danneggiato: se si chiama l'ape al ruolo di sentinella del cambiamento climatico, allora l'apicoltore viene promosso ad ambasciatore della specie. Se Nimmo specifica che

«[i]nvece di trattare gli apicoltori come poco più che allevatori intensivi di bestiame, potrebbero essere considerati praticanti interspecie, impegnati sensorialmente e materialmente in un mondo liminale che intercede tra le categorie purificate di natura e cultura»

noi vogliamo riconoscere con più esattezza *quali* sono gli apicoltori da considerarsi tali: non già quelli etichettati come biologici, piuttosto coloro che al profitto antepongono istanze eco-relazionali. Lontana da finalità produttive, l'apicoltura relazionale osservata fra alcuni bio-apicoltori in Val Camonica corrisponde a un'attitudine alla convivenza, più che ad un'attività produttiva, e si realizza in pratiche e saperi non standardizzati e quotidianamente negoziati dalle parti. Né i libri di apicoltura più sensibili né gli apicoltori biologici da noi interpellati fanno uso di questa espressione per identificare la propria attività, sono piuttosto gli autori di questa etnografia che hanno voluto

accogliere tale proposta analitica per indicare con più franchezza le possibili alternative al rapporto di potere dell'apicoltura razionale.

Noi potremmo considerare gli apicoltori biologici come gli scienziati di Keck (2010), sentinelle, oppure, «sentinelle delle sentinelle». Tuttavia, in virtù della relazione situata e continuativa tra questi bioapicoltori relazionali e le api, diversa da quella alienata e impersonale dei luoghi di ricerca, gli apicoltori da noi ascoltati rispondono piuttosto al ruolo di “ambasciatori delle sentinelle” del cambiamento climatico, poiché, proprio in virtù della relazione attivata nei parametri dell'apicoltura relazionale, si scoprono le vestigia di un'ambasceria della cura che è capace di ascoltare i bisogni di un'altra specie e comunicarli alla propria.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] I paragrafi 1 e 2 sono stati scritti da Coletta, il terzo e le conclusioni sono opera di Messina. Il resoconto etnografico invece è attribuibile ad entrambi gli autori.

Riferimenti bibliografici

- Alliegro E. V. (2020), *Out of Place Out of Control. Antropologia dell'ambiente-in-crisi*, CISU, Roma.
- Barad, Karen (2010), *Quantum entanglements and hauntological relations of inheritance: Dis/continuities, spacetime enfoldings, and justice-to-come*, *Derrida today* 3.2: 240-268.
- Barlow, M. (2017), *Enchanted Bee-ings: Encounters and Movements Beyond the Human*, *Humanimalia*, 8(2): 150-166.
- Bellucci V., Bianco P., Formato G., Mutinelli F., Porrini C., Lodesani M. (2016), *Morie di api e prodotti fitosanitari*, *Apitalia* vol. 12: 46-52,
- Celli G. & Maccagnani B. (2003), *Honey bees as bioindicators of environmental pollution*, *Bull Insectology*. 56(1)
- Chensheng, L. U., Warchol, K. M., & Callahan, R. A. (2012), *In situ replication of honey bee colony collapse disorder*, *Bulletin of insectology*, 65(1): 99-106.
- Crane, Eva (1983), *The archaeology of beekeeping*. Duckworth.
- Dall'Ò, Elisabetta, (2022), *Alpine Sentinels: Climate Crisis and its, “Non-Human” Perceptions in the Mont-Blanc Area*, *Journal des anthropologues*: 133-151.
- Descola, P. (2014), *Oltre natura e cultura*, edizione italiana a cura di Nadia Breda, Firenze, SEID Editori.
- Devillers, James, and Minh-Hà Pham-Delègue, (2002), *Honey bees: estimating the environmental impact of chemicals*, CRC Press
- Fukuoka M. (1980, 2003), *La rivoluzione del filo di paglia*, Libreria editrice fiorentina: 205.
- Green K., & Franklin G. (2014), *The Smell of Selfless Love: Sharing Vulnerability with Bees in Alternative Apiculture*, *Environmental Humanities* 4: 149-170.
- Haraway, D. (2019), *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Produzioni Nero.
- Haraway, D (2008), *Companion species, mis-recognition, and queer worlding*, *Queering the non/human*: xxiii-xxxvi.
- Henry, Mickaël, et al. (2012), *A common pesticide decreases foraging success and survival in honey bees*. *Science* 336.6079: 348-350.
- Kleinman, D. L., & Suryanarayanan, S. (2013), *Dying bees and the social production of ignorance*, *Science, Technology, & Human Values*, 38(4): 492-517.
- Lakoff, A., & Keck, F. (2013), *Preface: Sentinel Devices*, *Limn*, 1(3).
- Magnus, R., & Svanberg, I. (2017), *Wild Animals in Human Assistance*, *Ethnologia Scandinavica*: 47.
- Moore, L. J., & Kosut, M. (2014), *Among the colony: Ethnographic fieldwork, urban bees and intra-species mindfulness*, *Ethnography*, 15(4)
- Morin, Edgar (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore
- Nabhan, G. P., & Buchmann, S. L. (1997), *Services provided by pollinators. Nature's Services: societal dependence on natural ecosystems*: 133-150.
- Naug, D., & Gibbs, A. (2009), *Behavioral changes mediated by hunger in honeybees infected with Nosema ceranae*, *Apidologie*, 40(6): 595-599.
- Neumann P. and N. L. Carreck, «Honey bee colony losses», *Journal of apicultural research* 49.1 (2010): 1-6.

- Nimmo, R. (2015), *Apiculture in the anthropocene: between posthumanism and critical animal studies*, *Animals in the Anthropocene: Critical perspectives on non-human futures*: 177-200.
- Oishi T. (2021), *Bees as Mediators From Human-Bee Relations to the Anthropology of Pollination*. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 22.2
- Pellegrini, Ekin K., and Terri A. Scandura. *Paternalistic leadership: A review and agenda for future research*, *Journal of management* 34.3 (2008): 566-593.
- Pennacini C. (2008), *Etnocinematografia: Fare Ricerca Con Il Video*, *La Ricerca Folklorica*, no. 57, 2008: 55-61.
- Porrini, Claudio, et al. (2003), *Honey bees and bee products as monitors of the environmental contamination*, *Apiacta* 38.1: 63-70.
- Ravenda A. F., (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano
- Rock M. (2016), *Multi-species entanglements, anthropology, and environmental health justice*, *Routledge Handbook of Environmental Anthropology*. Routledge: 356-369.
- Silverman C. (2013), *How do you spot a healthy honey bee?* Issue 3: Sentinel Devices, LIMN
- Smithson, M. 1985, *Verso una teoria sociale dell'ignoranza*, *Journal for the Theory of Social Behavior* 15 (2): 151-72.
- Steiner, R. (1982), *Le api*, Ed. Antroposofica.
- Tsing, A. L. (2021), *Il fungo alla fine del mondo*, Keller
- Vineis P., 1990, *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*, Einaudi, Torino.
- Whitaker, Sarah H. (2023), *Tranquil and Serene: Beekeeping and Well-Being in the Italian Alps*. *Ecopsychology* 15.2 (2023): 160-171.
- Yusoff, K. (2018), *A billion black Anthropocenes or none*. U of Minnesota Press.

Francesco Coletta, laureando magistrale in Antropologia culturale ed etnologia presso l'università di Torino, dove si specializza in Antropologia della natura, Economia solidale e sostenibilità e presso il Laboratorio di antropologia dei cambiamenti climatici, di recente ha realizzato con la collega Matilde Messina il cortometraggio etnografico *Nutrire l'eternità* (2023) sui disagi prodotti dal cambiamento climatico. Attualmente è impegnato in una ricerca multisituata a quattro mani su alcune realtà neorurali italiane dove le capacità koino-poietiche della permacultura sono esempio di rigenerazione olistica del tessuto sociale e territoriale, e consentono uno sviluppo rurale proporzionato ai limiti e alle possibilità ecologiche locali.

Matilde Messina, laureanda magistrale in Antropologia ed Etnologia presso l'università di Torino, a seguito di una laurea triennale in Antropologia, Religioni e Civiltà Orientali a Bologna, i suoi principali ambiti di interesse riguardano l'ambiente, il cambiamento climatico e le interazioni tra umani e non umani. Di recente ha realizzato tre brevi videodocumentari: *Frammenti di me stesso* (2022), *Ritratto poetico a Mirafiori Sud* (2022) e *Nutrire l'eternità* (2023). Attualmente sta conducendo una ricerca accademica in collaborazione con il collega Francesco Coletta su neo-ruralismo, permacultura e teorie post-umane.

Democrazia, democrazia e nonviolenza



di *Andrea Cozzo*

*«Molte delle cose che sembrano democratiche mandano in rovina le democrazie, (...) poiché ignorano che, come c'è un naso che, benché sia deviato (rispetto alla linea dritta, che è la più bella) verso una forma aquilina o schiacciata, tuttavia è ancora bello e gradevole alla vista, però, nel caso che uno lo tenda ancora di più verso l'eccesso, dapprima perderà la proporzione della parte e alla fine non sembrerà più nemmeno un naso, (...) allo stesso modo stanno le cose per le diverse forme costituzionali» (Aristotele, *Politica* 1309b 20 sgg.).*

Democrazia o Democrazia?

Le dittature sono regimi politici inaccettabili. Nessuno di noi ha dubbi su questo. Forse, però, è il caso di averli sulla qualità da attribuire alle forme politiche 'nostre', del cosiddetto mondo libero, che chiamiamo democrazie. Nel 1940, Gandhi definiva la democrazia occidentale «una forma diluita di nazismo o di fascismo», e aggiungeva, pensando in particolare al modo in cui l'Inghilterra si era impadronita dell'India, che «al più è un paravento per mascherare le tendenze naziste e fasciste dell'imperialismo» (Gandhi 1996; 140-141). E già nel 1938 il Mahatma aveva scritto: «Gli Stati che oggi sono formalmente democratici, o sono destinati a divenire apertamente totalitari, oppure, se vogliono divenire veramente democratici, devono avere il coraggio di divenire nonviolenti» (Gandhi 1996: 270-271).

Certamente dal 1938 ad oggi la teoria e la pratica della nonviolenza si sono diffuse e lotte portate avanti con paziente determinazione, con la noncollaborazione e la disobbedienza civile – una per tutte, che è sotto gli occhi di chiunque e che forse non siamo abituati a mettere dentro il contenitore «nonviolenza» ma che di fatto vi rientra a pieno titolo, quella delle donne contro la violenza del patriarcato – hanno prodotto risultati straordinari. Al contempo, non è certo possibile dire che le

democrazie siano divenute nonviolente, e anzi esse hanno seguito esattamente la traiettoria alternativa che il Mahatma aveva previsto.

Lombardi Vallauri (1989: 26) ha scritto che la 'normale' quotidianità della cultura moderna, «contiene, in atto o in potenza, delle componenti criminogene, o in ogni caso crimino-compatibili, intrinseche, strutturali, non accidentali, su una scala molto grande». Bisogna dire di più: essa contiene, in potenza o in atto, componenti intrinseche, strutturali, non accidentali, *di violenza e generatrici di violenza* – o, come diceva Gandhi, di totalitarismo.

La questione esula dagli specifici colori politici dei vari Governi. Parole e atti appartenenti all'ambito della Destra, che dell'autoritarismo in politica interna e dell'idea che la violenza sia legittima nella risoluzione dei conflitti internazionali non ha mai fatto mistero, sono diventati da un pezzo, in barba a qualsiasi Costituzione (da noi l'art. 11 che sancisce il ripudio della guerra «come strumento di offesa alla libertà degli altri popoli e come mezzo di risoluzione delle controversie internazionali»), lessico (cioè mentalità) e pratica diffusa trasversalmente nell'arco parlamentare e negli strati sociali di qualsiasi orientamento politico. Per questo motivo l'attuale Parlamento (mi riferisco in particolare all'Italia, ma la considerazione si può estendere a tutto l'Occidente) andrebbe considerato, direi, come costituito da una Destra-destra, una Destra-centro e un Centro-destra.

Tutte le parti ormai da tempo danno per scontata la liceità del ricorso alla forza militare nei rapporti internazionali. E non è questione di attacco o di difesa, di invasione o di liberazione, perché le "cose" vengono fatte dalle parole: per esempio, i Russi, entrando con le armi in Ucraina, l'hanno *invasa e attaccata*, ma la 'nostra' Nato, entrando con le armi in Iraq e in Afghanistan, ci ha *difeso* – per non parlare del fatto che praticamente non c'è stato nessuno dei nostri politici e dei nostri giornalisti che non abbia serenamente preteso che la violenza russa in Ucraina aveva portato la guerra in Europa *dopo settanta anni* che il nostro continente ne era stato lontano obliterando del tutto con la più grande spudoratezza la guerra nell'ex-Jugoslavia, con i bombardamenti della Nato, nel 1999, e che non abbia sostenuto l'invio delle armi all'Ucraina. D'altronde, il rapporto non solo tra democrazia e belligeranza ma anche tra democrazia e bellicismo è ampiamente attestato: dal fatto di garantire formalmente libere elezioni, di rispettare i diritti umani, di avere la pace interna «deriva anche l'autocompiacimento delle democrazie, il sentimento di appartenere a un "Commonwealth di democrazie" col diritto, e il dovere, di belligeranza» (Galtung 2000: 106) – si ricordi la nozione di guerra umanitaria; anzi, poiché 'i buoni' non fanno mai guerre, di intervento umanitario.

Credo pertanto che non sbaglieremmo affatto a considerare i nostri regimi politici occidentali come «democrazie», parola con cui si indica una varietà di regimi politici che, formalmente *democrazie*, presentano nella sostanza più o meno forti caratteristiche di *dittatura* (con un correlato consistente tasso di corruzione).

Innanzitutto, con quelle che, situate ovviamente fuori dall'Occidente in senso stretto, si è soliti denominare in tale modo – come il regime di Putin o quello di Erdogan, con cui rispettivamente abbiamo fatto affari fino a prima del 24 febbraio 2022 o stiamo continuando a farli – abbiamo in comune il concetto di pace intesa come assenza di guerra e salvaguardia della libertà rispetto ad un Paese straniero. Alla luce di tale nozione di pace appiattita sull'idea che la guerra sia semplicemente una violenza diretta, fisica, che mira a soggiogare uno Stato con la forza delle armi, basta che ciò non avvenga e ci si considera in un regime di pace. In questo caso, non importa occuparsi preventivamente della costruzione di rapporti pacifici duraturi, si chiude tranquillamente un occhio sui conflitti armati che restino limitati e non ci 'disturbino' (come quelli tra Russia e Ucraina esistenti già dal 2014, e tra Israele e Palestina dal 1948 ad oggi), e si ignorano del tutto i conflitti latenti per la soluzione dei quali invece bisognerebbe adoperarsi *da subito* senza attendere che deflagrino apertamente quando risulta più difficile (più difficile ma non impossibile) intervenire senza fare ricorso alle armi.

Dal punto di vista nonviolento, invece, la pace è concepita dinamicamente e consiste nella risoluzione dei conflitti non distruttiva lavorando appunto anche sui conflitti latenti in modo da evitare che poi giungano allo stadio di violenza esplicita o di rischio di allargamento. Di più, la pace nonviolenta non si limita a considerare i rapporti interstatali ma guarda anche ai rapporti intrastatali (perché vi sia giustizia), ai rapporti tra le persone e tra le persone e la natura (perché siano quanto più possibili

armonici ed ecologici), e a quelli intrapersonali (perché vi sia benessere psico-fisico individuale): per questo, lavora anche per l'eliminazione della violenza strutturale e culturale (nell'ambito dell'economia, della religione, della scienza, del linguaggio, dell'educazione, dell'istruzione...). «Se vuoi la pace, prepara la pace *in ogni campo*» è la sua regola.

Democrazia e (apparenza di) libertà

Certamente, sul fronte interno il nostro regime politico ci appare diverso da quello dell'attuale "nemico" Putin (che è capo di una Repubblica semipresidenziale) e da quello dell'attuale "amico" Erdogan (anch'egli a capo di una Repubblica presidenziale) che non esitano troppo a reprimere il dissenso popolare con la forza poliziesca. In realtà, di tale esibizione di forza la nostra democrazia, che come quella della Repubblica presidenziale statunitense, è fondata sulla connessione e sulla comunicazione, semplicemente non ha bisogno. Tale suo carattere *infocratico* (o mediocratico)

«rende obsolete tecniche disciplinari come l'isolamento spaziale, la rigida regolamentazione del lavoro o l'addestramento fisico. La docilità (docilité), che significa anche arrendevolezza e remissività, non è l'ideale del regime dell'informazione. Il soggetto sottomesso nel regime dell'informazione non è docile né ubbidiente. Piuttosto si crede libero, autentico e creativo: produce e performa sé stesso» (Han 2023: 3-4).

La nostra democrazia si basa sulla parola d'ordine «libertà» non solo nei rapporti internazionali ma anche in quelli interni ai singoli Stati. È dunque sufficiente che ognuno si creda libero perché tutto funzioni senza troppi intoppi. La libertà è innanzitutto libertà di espressione, tendenzialmente assicurata in quanto nei confronti dell'opinione pubblica eventualmente dissidente le nostre democrazie tendono ad adottare la tecnica del «muro di gomma» (cioè semplicemente a ignorarne le proteste), e, più o meno, a lasciarle il ruolo decisionale al momento del voto.

A tutti i livelli, il mondo dei partiti – la Partitica – ha coltivato il solo valore della libertà. La pressoché esclusiva dedizione a questo non è stata casuale, dato che esso è appannaggio del liberalismo politico e del liberismo economico, insomma del *laissez faire* in generale. Effettivamente, mentre è dato ampio spazio alla «libertà», sono trascurati totalmente o relegati in posizione del tutto marginale gli altri due valori del trittico che aveva dato vita alla democrazia moderna, cioè uguaglianza e fraternità. Quest'ultima poteva essere declinata almeno nei termini della solidarietà – di una politica della solidarietà – ma è stata abbandonata alla *libera* volontà della beneficenza.

Provo a spiegare come mi sembra che il dominio *unico* del valore della libertà ci abbia condotto sulla strada della democrazia sia sul piano economico e istituzionale (violenza strutturale) sia su quello simbolico (violenza culturale).

Come sapeva già Platone, *da sé sola*, la libertà diventa presto oppressiva e selvaggia: «i cittadini sono liberi, la città è piena di libertà e di diritto di dire qualsiasi cosa, e c'è licenza di fare ciò che si vuole? (...) Ma è evidente che, dove c'è licenza, ciascuno potrà organizzare la propria vita come gli piace» (*Repubblica* 557b). «Organizzare (si intende, interamente) la propria vita *come piace*», sia chiaro, non è un valore, perché significa mirare al proprio piacere, indipendentemente dal rispetto e dalla solidarietà. Per Platone, che non conosce i social odierni, si tratta di un atteggiamento che si ritrova, causato dal vino, nell'ubriachezza, quando ognuno si mette a «parlare e ad agire *in qualsiasi modo senza alcun indugio*» (*Leggi* 649b). Si tratta, in sostanza, di una libertà sfrenata e anarchica, priva di regole, al di fuori di un ordinamento, cioè di quello che i Greci, mettendo insieme valore politico, valore etico e valore estetico, chiamavano (*kósmos*) [1].

Tale regime di libertà 'secondo proprio piacere', trova la sua espressione nell'edonismo, nell'estetismo, nell'individualismo, nell'insensibilità verso le differenze: «la democrazia (...) avrà dunque queste e altri analoghi caratteri, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variopinta, che distribuisce una certa uguaglianza a ciò che è uguale e a ciò che non è uguale» (Platone, *Repubblica* 558c). È questa una libertà che non conosce vincoli di relazione: essa

è quel valore democratico che, tirato all'eccesso e non accompagnato da altri principi, come diceva Aristotele nell'ergo all'inizio di queste pagine, manda in rovina le democrazie.

Sulla base di queste considerazioni, torniamo a noi. L'Italia, che non brilla per libertà di stampa essendo al 41° posto, dopo il Montenegro e l'Argentina, nell'Index 2023 di *Reporter Senza Frontiere* sulla libertà di stampa in 180 Paesi del mondo (<https://rsf.org/en/index>), sembra brillare in compenso per 'libertinaggio' di stampa, fondato sulla 'libertà' di espressione di odio e di vittimismo [2]. Tra le «libertà» recentemente sdoganate anche in un libro delirante dell'ormai noto generale Vannacci, c'è appunto anche «il diritto all'odio».

La connessione social, che ha preso il sopravvento su quella sociale, è un'opzione individuale e in ogni caso una relazione astratta, fatta di individui virtuali di cui possiamo benissimo ignorare tutto, sia prima sia dopo avere dato loro l'*amicizia*. Più in generale, la libertà si definisce egocentricamente e trova il suo limite, solo teorico e mal tollerato, nell'osservanza delle leggi. Tuttavia, per l'oligarchia politica e/o finanziaria (aggettivi che sempre più tendono a coincidere), che può redigersi leggi *ad personam*, o '*ad partitum*' o pagarsi una pleora di avvocati o corrompere, il limite è, appunto, soltanto teorico. Dell'immenso potere della ricchezza, poi, è prova eclatante, per fare un solo esempio, l'incontro alla pari, nella sede istituzionale di Palazzo Chigi, tra l'imprenditore multimiliardario Elon Musk (il cui patrimonio è valutato 251 miliardi di dollari) [3] e la Presidente del Consiglio Giorgia Meloni il 15 giugno 2023. Inoltre, il 27 novembre 2023 Elon Musk si è recato in Israele, dove ha visitato con Benjamin Netanyahu il kibbutz di Kfar Azza attaccato da Hamas il 7 ottobre, e il 29 novembre è stato invitato da Osama Hamdan, leader di quest'ultima, a visitare la striscia di Gaza. Il fatto che i plutocrati detengano risorse finanziarie, mezzi di informazione o addirittura, come appunto Musk non a caso 'tirato per la giacca' da tutti, satelliti attraverso cui è possibile gestire la connessione Internet in tutto il pianeta, rivela il loro straordinario potere sia di far credere alla gente ciò che vogliono o anche solo di gettarla nella confusione più totale con notizie di tutti i tipi, sia di influire direttamente sulle sorti delle relazioni internazionali.

Democrazia e presidenzialismo

La riforma costituzionale in senso presidenzialista che si profila all'orizzonte in Italia va nella direzione della piena legittimazione costituzionale della democrazia, e non a caso, come ho ricordato sopra, anche in Russia e in Turchia sono in vigore forme di Governo analoghe. Il presidenzialismo è la parodia della democrazia, il culmine della democrazia ridotta a pura vuotezza formale del voto degli individui, la forma costituzionale adeguata al dominio assoluto degli imprenditori plutocrati, meglio se già parte del mondo dello spettacolo [4] – e, da questo punto di vista come anche da molti altri (l'idea che la Politica sia Amministrazione tecnico-economica, che la Sanità e l'Istruzione siano privatizzabili *etc.*), gli Usa sono pienamente esemplari.

Il presidenzialismo è l'ovvia prosecuzione del sistema elettorale maggioritario che indirizzava verso il bipolarismo di cui, appunto, i vari tipi di presidenzialismo sono espressione. Il motivo messo in campo per il passaggio al presidenzialismo è, come era per il passaggio al sistema elettorale maggioritario, la stabilità dei Governi non più basati sulle alleanze tra Partiti bensì scelti tra due unici fronti precostituiti, che naturalmente vanno a tendere verso il Centro fino al punto da fare risultare pressoché nulle le differenze tra loro. Motivo paradossale per una democrazia, che dovrebbe favorire il pluralismo e volere che la tenuta di un Governo derivi non da ingegnerie costituzionali volte a permetterla tecnicamente a prescindere dal coinvolgimento nel voto dalla totalità dei cittadini e dall'astensionismo di massa ma da modalità politiche che inneschino almeno nella maggioranza del popolo la partecipazione politica in generale e al voto in particolare.

Motivo paradossale in una democrazia ma non in una democrazia, in cui ciò che conta è la libertà formale del voto, indipendentemente dal fatto che questo sia realmente rappresentativo della volontà popolare. È sufficiente che anche pochi vadano a votare: l'eterodirezione del voto attraverso la manipolazione attuata con le stesse precise tecniche dello spettacolo e del mercato pubblicitario farà il resto.

La democrazia infocatica, infatti, non è solo un regime politico. È anche, e innanzitutto, un regime culturale fondato appunto sullo spettacolo: figura rilevante è quella dello *spin doctor*, l'esperto di comunicazione consigliere e curatore, attraverso metodi di marketing, dell'immagine pubblica – dall'aspetto fisico all'abito ai discorsi – dell'uomo politico, sempre più coincidente con uno showman. Fa parte del sistema, dunque, non solo la disponibilità finanziaria di chi ne sarà il capo ma anche la complicità, consapevole o meno, dei giornalisti e degli intellettuali. Così, il premierato, una variante della concentrazione del potere rivendicata dal presidenzialismo, benché possa essere avversato da qualcuno per questioni abbastanza di dettaglio, è stato fatto 'digerire' già da anni all'opinione pubblica parlando disinvoltamente di ogni Presidente del Consiglio come del «Premier» – carica fino ad oggi inesistente nel nostro Paese! Tutti i media, dai Tg di qualsiasi rete televisiva ai giornalisti di qualsiasi orientamento, hanno ammannito – e continuano ad ammannire – quotidianamente questa vera e propria menzogna abituando ad essa l'orecchio dell'opinione pubblica. Quindi, non stupisce affatto che si è arrivati alla proposta governativa attuale: tanto tuonò che piovette.

Altre parole-chiave: Nazione, Patria

Di recente, sull'onda del vocabolario della nostra Presidente del Consiglio, si è affermata anche nei nostri Tg la parola «Nazione». La Nazione è il luogo concettuale in cui è riposto il valore cieco della Fedeltà, o della Lealtà al proprio Paese – «che abbia torto o ragione» – che postula «la materia del sangue e del suolo, ma più ancora (dopo tutto viviamo in tempi consapevoli della propria contingenza) la materia della storia condivisa» (Bauman 2003, cap. 3, par. *Tribù, nazione e repubblica*). O meglio: che postula la materia di *una certa narrazione* – quella volta a creare un ben preciso senso di identità – di storia condivisa.

Il nazionalismo, 'cappello' politico del liberalismo individualistico e 'atomizzante', fornisce il collante spirituale minimo tra gli individui nella propaganda del Patriottismo. In quest'ultimo si coagula appunto quell'ideale ottuso di Fedeltà al proprio Paese, «che abbia torto o ragione».

Come ciò possa anche giustificare la guerra di difesa, da anni peraltro affidata all'esercito professionale che ha messo in soffitta il «sacro dovere» di difendere la Patria (art. 52 della Costituzione Italiana) dopo il riconoscimento che tale dovere poteva essere assolto non solo mediante il servizio di leva ma anche tramite il servizio civile ad esso alternativo, mi pare evidente. La violenza bellica, infatti, è legittimata proprio per la *difesa della Patria* (e ho già ricordato, più sopra, come la nostra democrazia abbia provveduto a chiamare con tale espressione anche i suoi attacchi ad altri Paesi). Ma, per l'arroganza della democrazia, il Patriottismo è stato tirato in ballo, per esempio in occasione del 25 aprile scorso, anche per legittimare il contributo dato dall'Italia alla difesa armata della Patria *altrui*! L'invio di armi in Ucraina, a dispetto e a oltraggio dell'art. 11 della Costituzione, sancisce di fatto la scelta della guerra come mezzo di risoluzione dei conflitti internazionali.

Il Patriottismo è un tutt'uno con il senso di appartenenza e di identità – altre parole che risuonano oggi sempre più spesso sulla bocca di chi è al Governo. La nozione di identità serve ad includere qualcuno *per escludere qualcun altro* e si delinea in realtà come di volta in volta si desidera a seconda chi si vuole mettere nel «Noi». Così, ci identifichiamo ora come Occidente, ora come Europa (una appartenenza spirituale sostanzialmente mai percepita prima del trattato di Maastricht), ora come Italia, ora come la tale Regione o la tale Città o il tale Quartiere o la tale Famiglia, ora come Io o la mia Razionalità, la mia Emotività, la mia Pancia... Politicamente, il patriottismo e l'identità sotterrano, inoltre, ogni diritto, fatto apparire come un tradimento, alla disobbedienza civile e alla scelta di valori sovraordinati rispetto a quelli detti.

Ma, poi, nella realtà, l'identità esiste? Non mi pare. Esiste, piuttosto, la (in)cultura identitaria, il cui funzionamento è stato ben descritto, nel 1936, dall'antropologo Ralph Linton (1973: 359-360), in questo modo:

«Il cittadino americano medio si sveglia in un letto costruito secondo un modello che ebbe origine nel vicino Oriente ma che venne poi modificato nel Nord Europa prima di essere importato in America. Egli scosta le

lenzuola e le coperte che possono essere di cotone, pianta originaria del vicino Oriente; o di lana di pecora, animale originariamente addomesticato nel vicino Oriente; o di seta, il cui uso fu scoperto in Cina. Tutti questi materiali sono stati filati e tessuti secondo procedimenti inventati nel vicino Oriente. Si infila i mocassini, inventati dagli indiani delle contrade boschive dell'Est, e va nel bagno, i cui accessori sono un misto di invenzioni europee ed americane, entrambe di data recente. Si leva il pigiama, indumento inventato in India, e si lava con il sapone, inventato dalle antiche popolazioni galliche. Poi si fa la barba, rito masochistico che sembra sia derivato da sumeri o dagli antichi egiziani (...). Andando a fare colazione si ferma a comprare il giornale, pagando con delle monete che sono un'antica invenzione della Lidia. Al ristorante viene a contatto con tutta una serie di elementi presi da altre culture: il suo piatto è fatto di un tipo di terraglia inventato in Cina; il suo coltello è d'acciaio, lega fatta per la prima volta nell'India del Sud, la sua forchetta ha origini medievali italiane, il cucchiaino è un derivato dell'originale romano (...). Quando il nostro amico ha finito di mangiare si appoggia alla spalliera della sedia e fuma, secondo un'abitudine degli indiani d'America (...). Mentre fuma legge le notizie del giorno, stampate in un carattere inventato dagli antichi semiti, su di un materiale inventato in Cina e secondo un procedimento inventato in Germania. Mentre legge i resoconti dei problemi che s'agitano all'estero, se è un buon conservatore, con un linguaggio indo-europeo, ringrazierà una divinità ebraica di averlo fatto al cento per cento americano» [5].

Potrebbe anche essere sufficiente, forse, ricordarsi che il capo d'abbigliamento più rappresentativo dell'odierno mondo occidentale, indossato da uomini e donne, cioè i pantaloni, provengono dall'antica Persia, ... dunque dall'Oriente.

La contemporaneità guardata dagli antichi. O cosa farsene della comparazione col passato

Infine, le nostre idee apologetiche della *sola* libertà, non troppo diversamente che ai tempi di Platone, spazzano via non solo le antiegalitarie gerarchie tradizionali (che vogliono la superiorità degli anziani rispetto ai giovani, dei nobili rispetto ai plebei, dei genitori rispetto ai figli, dei maschi rispetto alle femmine *etc.*) ma anche ogni rapporto che non sia quello giuridico o economico-giuridico. Potremmo dire, con le parole dello stesso Platone, che esse «mandano via disonorevolmente, in esilio, il riguardo (*aidós*) dandogli il nome di dabbenaggine, scacciano la moderazione chiamandola viltà e infangandola, e persuadendo che la misura e le spese ordinate sono rozzezza e meschinità (...): chiamano buona educazione la tracotanza, libertà l'anarchia, magnificenza la dissolutezza, coraggio l'impudenza» (*Repubblica* 560d-e). Una società del genere era, secondo il filosofo, una teatrocrazia (*Leggi* 701a): a legare il popolo al suo interno, qui, sono lo spettacolo e il divertimento consumistico. In un altro passo, Platone attribuisce a Protagora il pensiero secondo cui uno Stato non sussiste in presenza di un certo livello di divisione del lavoro e di rapporti di scambio ma solo quando si danno, oltre a questa complementarità economica tra gli individui, anche la giustizia e, appunto, l'*aidós*, il riguardo, o addirittura la *philia*, l'amicizia. Non erano idee soltanto di Protagora e di Platone. Per gli antichi Greci in generale questa è praticamente un'ovvietà.

Aristotele scrive che uno Stato (*polis*, dice egli in realtà) che si preoccupi della giustizia, cioè dell'astensione dal danneggiare gli altri, ma non della virtù – possiamo dire più chiaramente: della relazione costruttiva di fiducia e di solidarietà – non garantisce un legame comunitario tra i cittadini ma semplicemente una loro «alleanza» sul piano giuridico o un loro «contratto» sul piano economico: esso finisce per garantire, insomma, solo un vincolo 'tecnico' tra i cittadini. In base a tale vincolo, l'unica cosa importante è «che essi non commettano alcuna ingiustizia l'uno contro l'altro»; ma lo Stato ha uno scopo molto diverso: «è chiaro che lo Stato che merita veramente questo nome e non è tale solo a parole deve avere a cuore la virtù»; difatti, «quanti si curano del buon governo prendono in considerazione la virtù e la cattiveria presenti nello Stato» (*Politica* 1280a 34-b 8); e ancora: «i legislatori rendono *buoni* i cittadini attraverso l'abitudine: questa è l'intenzione propria di ogni legislatore» (*Etica Nicomachea* 1103b 3-5).

Anche Isocrate criticava la democrazia dei suoi tempi perché lascia che ognuno, dopo il periodo dell'educazione, «faccia ciò che vuole», ed esalta invece quella dei tempi antichi che si curava che i cittadini, anche da adulti, perseguissero la moderazione; infatti, bisogna avere il senso di

giustizia *nell'animo*, perché «non con i decreti si amministrano bene le città *ma con i costumi*» (*Areopagitico* 37 e 41). Oltre alla virtù 'negativa' della giustizia, che è un non fare qualche danno ad altri, c'è bisogno di una virtù 'positiva', cioè che un fare il bene agli altri.

Dunque, non tutto ciò che il codice penale non punisce è anche raccomandabile fare. In Senofonte (*Memorabili* 4, 4, 19-20), Socrate richiama, ad esempio di ciò, il fatto che la legge non prescrive che i figli onorino i genitori ma, lo stesso, è legge non scritta, da rispettare, che si faccia così. La libertà e la giustizia non garantiscono la coesione sociale: entrambe sono soltanto manifestazioni dell'individualismo che pone nel diritto il suo unico limite, la sua unica regolamentazione.

Ora, tutto ciò non descrive esattamente quanto avviene, anche a livello popolare, nella nostra società, in cui «lo spettacolo si presenta nello stesso tempo come la società stessa, come parte della società, e come strumento di unificazione» (Debord 2002, tesi 3)? Le urla sguaiate e volgari di uno Sgarbi che ha fatto dell'insulto la sua cifra espressiva e che ancora viene invitato nei talk show, trasmissioni-spazzatura come *Il grande fratello* o *L'isola dei famosi*, giornali pieni di odio, come *Liberio* o *Il Giornale* (parere mio), pubblicità maschiliste (ci ricordiamo, per esempio, di "Fatti il capo" di un noto amaro? O della ancora più ignobile scena di un uomo sopra una donna supina con accanto a lui altri tre uomini di una casa stilistica? O di quel marchio di una collezione di abiti in cui due poliziotti abusano del loro potere su due donne?), il Governo delle Olgettine, la monetizzazione di qualsiasi cosa e il diritto di accumulare ricchezza senza limiti (e senza che passi per la testa a nessuno l'opportunità di leggi che ne fissino una soglia massima), la mercificazione dello sport, la normalità dello spot pubblicitario che interrompe un film o una trasmissione televisiva, la logica dello spettacolo ovunque e sempre (basti ricordare la 'maratona' tv su funerali di regine e pregiudicati – per i quali si propongono perfino intitolazioni di strade – che, se si fosse trattato di Kim Jong-un, sarebbe stata considerata prova di culto della personalità), la competizione nell'economia, nella scuola, nell'università, nei comportamenti quotidiani: tutto assomiglia all'individualismo, alla spudoratezza e alla teatrocrazia oggetto della critica di Platone.

L'idea del *solo* valore della libertà coincidente con il diritto di fare tutto ciò che non è espressamente vietato – dalla libertà di offesa verso chi dissente dalle nostre idee a quella di dire ciò che si pensa su qualsiasi tema indipendente dal livello di informazione posseduta, da quella di non cedere il posto all'anziano sui mezzi pubblici a quella di inveire contro chi si vuole, da quella di tirare dritto davanti al clochard steso sul marciapiede non si sa se vivo o morto o davanti a una rissa e così via – fa venir meno il *riguardo*, e con esso qualsiasi legame comunitario 'non tecnico'.

Di più, la cultura della *sola* libertà ha garantito lo scioglimento della relazione dell'individuo non solo con la società (e con la natura) ma anche con se stesso. Come è avvenuta la frammentazione dei film in televisione attraverso l'inserzione di pubblicità, è avvenuta anche quella dell'individuo stesso. La velocizzazione dei tempi della vita – la società «sincrona», come è stata detta [6], che troviamo rappresentata, per esempio, nella pratica quotidiana, dal fast food alla fast science – ha operato la separazione del presente dal passato e l'appiattimento sul primo, in un eterno presentismo.

L'alienazione è alienazione non più 'solo' dal lavoro e dalla società ma anche da se stessi nel senso più stretto del termine, nel senso della schizofrenia, della malattia mentale, della depressione, del burnout e, più banalmente, dell'inconsapevolezza totale di ciò che si sta facendo e dicendo – compulsivamente venendo agiti invece di agire, venendo parlati invece di parlare. L'individuo perde il rapporto con la sua stessa continuità di vita e con il suo stesso corpo. La vita diventa una vita nell'istante vissuto senza legame col passato e con un progetto di futuro, consumisticamente: il presentismo diventa la cifra dominante tanto per l'individuo quanto per la cultura generale che eleva a valore supremo l'efficienza, la tecnologia, la rimozione della Storia e della possibilità di comparare il «momento attuale» con qualche «momento altro» e di creare archivi di esperienze per stabilire connessioni, complessità, possibilità di confronto e di scelta.

Ci sono alternative!

Nell'Introduzione al suo *La solitudine del cittadino globale*, Zygmunt Bauman (2003) ricorda le «orge di compassione e carità» con cui i popoli occidentali oggi manifestano la loro socialità in specifiche occasioni dolorose come la tragica morte della principessa Diana. Potremmo ricordare, in Italia, eventi più recenti come i ben noti «Ce la faremo» e «Andrà tutto bene» che campeggiavano su moltissimi profili Facebook e sui balconi delle case, con tanto di accompagnamento di canti, durante la pandemia, o gli sdegni di massa per femminicidi o stupri particolarmente efferati, non di rado tra l'altro condannati con un atteggiamento giustizialista, anzi forcaiolo, e non meno crudele di quello che si intende stigmatizzare nel criminale («pena di morte», «castrazione chimica» *etc.*: è, ancora una volta, la violenza dei sedicenti 'buoni').

Ciò che mi interessa, comunque, è la notazione seguente di Bauman:

«Priva di sfoghi regolari, la nostra socialità viene tendenzialmente scaricata in esplosioni *sporadiche e spettacolari*, dalla vita breve, come tutte le esplosioni. (...) una volta tornati alle nostre faccende quotidiane, tutto riprende a funzionare come prima, come se nulla fosse successo. E quando la fiammata di fratellanza si esaurisce, chi viveva in solitudine si ritrova di nuovo solo» (cors. mio).

La relazione, insomma, ridotta a sprazzi momentanei e scenografici, come eccezione rispetto alla normalità della vita interamente 'normale', spesa nella libertà individualista e consumista. La socialità può apparire anche nella forma alienata del (solo) divertimento sussunto all'economia consumistica: «*aperitivum et circenses*». Abbiamo bisogno, invece, di relazione che vada oltre il diritto allo spritz con gli amici e sia progettazione politica comune, partecipata [7], in uno spazio d'azione micro legato ad una forma di pensiero macro («pensare globale/agire locale, pensare locale/agire globale», secondo il suggerimento circolare di Morin e Kern 1994: 170) – come potrebbe fare forse un federalismo politico, cooperativo, non isolazionista (come era invece quello proposto da qualche politico nemico della democrazia, che è veramente democrazia solo se è anche solidale).

Per superare la democrazia, che avvolge la nostra vita intera, non è possibile far nulla? Sì, ritengo, se ci muoviamo sulla via della nonviolenza proposta da Gandhi e purché sia chiaro che questa prevede un'azione a vari livelli – economico, politico, sociale, individuale – nessuno dei quali è più importante degli altri. Tutti sono fondamentali, anche se hanno tempi di attuazione diversi.

Allora, secondo me, bisogna lottare:

1. in economia, per un modo di produzione e di consumo ecologico e giusto, fondato sulla riduzione dei bisogni, sull'uso di fonti energetiche non inquinanti, su una limitazione dell'arricchimento massimo possibile;
2. in politica, per un'organizzazione federale a cerchi concentrici (mondiale, internazionale, nazionale, regionale, comunale) che permetta e solleciti la partecipazione attiva alla cosa pubblica di tutti e tutte e preveda la gestione pacifica dei conflitti, a partire da quelli internazionali, attraverso una difesa nonviolenta [8], l'istruzione alle tecniche la quale va assicurata alla cittadinanza da brevi periodi di servizio civile regolato da un Ministero della Pace: perché ciò non sia un sogno utopistico, è fondamentale che l'esercito venga smantellato gradualmente ma a partire da subito;
3. nella società, per la diffusione di una cultura (giornalistica, mediatica, scolastica, universitaria) pensosa, in ascolto, con tempi non da competizione ma da riflessione: è ora di fermare la caduta nell'abisso della «sempre maggiore rapidità» e di «rallentare le scienze» e di mirare a delle università «di diseccellenza», come suggerisce Isabelle Stengers (2013), e in generale a una «scienza con coscienza» (Morin 1988), a una scienza «utile» non nel senso economico del termine ma in quello sociale, che guardi alla ricerca scientifica come ad un lavoro non solo di problem solving ma, ancor prima, di problem making («a che tipi di problema è opportuno rispondere?»);

4. in ambito individuale – per chi si lamentasse che quanto proposto nei punti precedenti riguarda solo alcune specifiche persone e non tutte –, per portare nella propria vita quotidiana, per quanto si è capaci, uno sconvolgimento, in quanto

«è un errore credere che la nonviolenza sia pace, ordine, lavoro e sonno tranquillo, matrimoni e figli in grande abbondanza, nulla di spezzato nelle case, nessuna ammaccatura nel proprio corpo. La nonviolenza non è l'antitesi letterale e simmetrica della guerra: qui tutto infranto, lì tutto intatto. La nonviolenza è guerra anch'essa o, per dir meglio, lotta, una lotta continua contro le situazioni circostanti, le leggi esistenti, le abitudini altrui e proprie, contro il proprio animo e il subcosciente, contro i propri sogni, che sono pieni, insieme, di paura e di violenza disperata. La nonviolenza significa esser preparati a vedere il caos intorno, il disordine sociale, la prepotenza dei malvagi, significa prospettarsi una situazione tormentosa» (Capitini 1977: 221).

Così era già per Gandhi, il quale riteneva necessario – e praticava – quello che chiamava «programma costruttivo», cioè un modo di vivere immediatamente inverte la società auspicata. È in ogni caso un programma di azione che comincia già nel riflettere al di là delle mode e in una lotta continua anche con sé.

Non diversamente da Capitini, l'appello di Virginia Woolf invita a questo sforzo continuo di auto-sorveglianza contro la guerra e il patriarcato:

«Pensare, pensare dobbiamo. In ufficio; sull'autobus; mentre tra la folla osserviamo l'Incoronazione e l'investitura del sindaco di Londra, mentre passiamo accanto al Monumento ai Caduti; mentre percorriamo Whitehall; mentre sediamo nella tribuna riservata al pubblico della Camera dei Comuni; nei tribunali; ai battesimi, ai matrimoni, ai funerali. Non dobbiamo mai smettere di pensare: che 'civiltà' è questa in cui ci troviamo a vivere? Cosa significano queste cerimonie, e perché dovremmo prendervi parte? Cosa sono queste professioni, e perché dovremmo diventare ricche esercitandole? Dove, in breve, ci conduce il corteo dei figli degli uomini colti?» (1992: 92-93).

Sarebbe il caso di citare per esteso altri brani di Woolf, che l'avvicinano moltissimo al pensiero della nonviolenza; per esempio, quelli relativi: all'opportunità di guadagnare semplicemente «per vivere [...] ma nulla di più»; al rifiuto di lavorare intellettualmente per avere di più «oppure farlo solo per amore della ricerca (...) oppure gratuitamente per fornire a chi ne ha bisogno le conoscenze da voi acquisite professionalmente; all'impegno a liberarsi dei «fittizi legami di fedeltà» cioè «in primo luogo dell'orgoglio per la vostra patria; e anche dell'orgoglio per la vostra religione, per la vostra università, scuola, famiglia, sesso (...). Non appena i tentatori si presentano per sedurvi, stracciate le pergamene; rifiutatevi di compilare i moduli» (199: 113-114). Ma questo articolo è diventato ormai troppo lungo.

Aggiungo solo, alla rinfusa, qualche altra azione ancora più concreta che possiamo compiere anche individualmente per trasformare la società in senso nonviolento:

1. istruirsi alla nonviolenza (perché essa non è, come si è visto, tranquillità e bonarietà ma una forma di lotta), per conoscerne il funzionamento e applicarla;
2. praticare anche un'amicizia 'politica', costruttiva di trasformazione sociale attraverso mezzi pacifici;
3. appendere alla finestra o al balcone, e lì lasciarla perennemente, una bandiera della pace;
4. contestare, il 4 novembre, singolarmente, silenziosamente e senza disturbare nessuno, semplicemente esibendo un cartello che ricordi che gli eserciti servono ad uccidere e non a portare la pace, le cerimonie di celebrazione delle Forze Armate;
5. chiedere ai Dirigenti Scolastici delle Scuole o ai Rettori delle Università – lo possono fare coloro che le frequentano o i genitori di coloro che le frequentano o chi vi insegna – di non istituire Percorsi per le Competenze Trasversali e per l'Orientamento (PCTO, cioè l'ex Alternanza Scuola-Lavoro) o altri rapporti di collaborazione con rappresentanti dell'Esercito;

6. avere il coraggio di dire in pubblico (non semplicemente social) la nostra opinione a favore della pace, il nostro sdegno per le mancate dimissioni di un politico corrotto *etc.*, e tentare di innescare così un'abitudine alla non rassegnazione e alla partecipazione sociale;

7. praticare nella vita quotidiana, e in particolare sui social, un'assertività gentile e, come suggeriva Virginia Woolf, una lentezza riflessiva in ogni cosa che si sta facendo e dicendo.

8. ... e naturalmente scoprire da sé, *creativamente*, cos'altro sia possibile fare.

Non so quando e su chi tali piccoli gesti avranno effetto. Ma so che in ogni caso, come nella teoria del caos la famosa farfalla, essi *avranno* un effetto e so pure che l'effetto *contribuirà* alla costruzione di una società migliore.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Tale termine poteva denotare non solo l'ordinamento politico aristocratico di Sparta ma anche quello democratico di Atene. Per la nozione di *kósmos* e il suo ruolo nel mondo greco cf. Casevitz 1989 e Du Sablon 2014.

[2] A proposito di Elon Musk, nell'Index 2023 di Reporter Senza Frontiere sulla libertà di stampa in 180 Paesi del mondo, scrive: «Il notevole sviluppo dell'intelligenza artificiale sta creando ulteriore scompiglio nel mondo dei media, già minato dal Web 2.0. Nel frattempo, Elon Musk, proprietario di Twitter, sta spingendo all'estremo un approccio all'informazione arbitrario e basato sul pagamento, dimostrando che le piattaforme sono sabbie mobili per il giornalismo» (trad. da <https://rsf.org/en/2023-world-press-freedom-index-journalism-threatened-fake-content-industry>).

[3] <https://forbes.it/2023/10/03/ricchi-america-domina-elon-musk-michael-jordan/>

[4] In Italia, il ruolo dello spettacolo era evidente già nell'elezione a cariche parlamentari di veline e attori ma una figura come quella di Silvio Berlusconi rappresenta ancora meglio la tendenziale coincidenza tra plutocrazia, infocrazia, spettacolarità. Si potrebbero citare parecchi altri personaggi, italiani e stranieri, a riprova di tale affermazione: da Luca Barbareschi a Beppe Grillo, da Clint Eastwood a Ronald Reagan, da Arnold Schwarzenegger a Donald Trump, a Volodymyr Zelensky a Javier Milei *etc.* Nella società odierna «lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale tra le persone, mediato dalle immagini» (Debord 2002, cap. 1, tesi 4).

[5] Altri esempi si possono trovare in Morin e Kern 1994, 121-122.

[6] Cf. Bertman 1998: «La società sincrona considera il tempo come un commensale guarda un buffet. Per il commensale è irrilevante quanto tempo ha impiegato per preparare e cucinare i tanti piatti che aveva davanti; ciò che conta è quanto sembrano appetitosi. Affamato, mette nel piatto qualunque cosa gli piaccia. Allo stesso modo, la società sincrona riconosce solo quegli aspetti delle credenze passate che servono a confermare i propri atteggiamenti attuali. Il resto viene ignorato. Il cittadino sincrono allo stesso modo vive per oggi. Né il passato né il futuro lo riguardano». Cf. anche Han 2022.

[7] Esempio ne potrebbero essere i COS (Centri di Orientamento Sociale) fondati nel 1944 in Umbria da Aldo Capitini o la progettazione partecipata che ispirò costantemente l'impegno di Danilo Dolci, particolarmente dal 1958 quando fondò, a Partinico (in provincia di Palermo), il *Centro studi e iniziative per la piena occupazione*, o, ancora, il caso di rigenerazione democratica della città di Chelsea (Massachusetts) nel 1993-1994 (per cui cf. Podziba 2006).

[8] Su alcune esperienze in tal senso cf. Baskaran 2003.

Riferimenti bibliografici

Baskaran M.W., *Shanti Sena. L'esercito di Pace del Mahatma Gandhi*, «Quaderni Satyagraha», 3, 2003: 147-167.

Bauman, Z., *Intervista sull'identità*. A cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.

Bauman, Z., *La solitudine del cittadino globale* (1999) tr. Feltrinelli, Milano 2003.

Bertman, S., *Hyperculture. The human cost of speed*, Praeger, Westport-London 1998.

Capitini, A., *Il messaggio di Aldo Capitini. Antologia degli scritti*. A cura di G. Cacioppo, Lacaita, Manduria 1977.

Casevitz M., *à la recherche du kosmos*, «*Le temps de la réflexion*» 10, 1989: 97-119.
Debord, G., *La società dello spettacolo*, (1967) tr. it. Baldini e Castoldi, Milano 2002.
Du Sablon, V., *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque: τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode*, Éditions Peeters, Paris 2014.
Galtung, J., *Pace con mezzi pacifici*, (1996) tr. it. Esperia, Milano 2000.
Gandhi, M.K., *Teoria e pratica della non-violenza*, Einaudi, Torino 1996.
Han, Byung-Chul, *Hyperculture. Culture and Globalization*, (2005) tr. ingl. Polity Press, Cambridge 2022.
Han, Byung-Chul, *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, (2021) tr. it. Einaudi, Torino 2023.
Linton, R., *Lo studio dell'uomo*, (1936), tr. it. Il Mulino, Bologna 1973.
Morin, E., *Scienza con coscienza*, (1982) tr. it. Franco Angeli, Milano 1988.
Morin, E. e Kern, A.B., *Terra-Patria*, (1993) tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1994.
Podziba, S.L., *Chelsea Story. Come una cittadina corrotta ha rigenerato la sua democrazia*, Bruno Mondadori, Milano 2006
Stengers, S., *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences suivi de Le poulpe du doctorat*, La Découverte, Paris 2013.
Woolf, V., *Le tre ghinee*, (1938) tr. it. Feltrinelli, Milano 1987.

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

Segni, sintomi e sentinelle: la reciprocità tra umani e non-umani ai tempi dell'Antropocene



di *Elisabetta Dall'Ò*

Antropocene, “noi umani” e la nostra agency di specie

Da oltre un ventennio è entrato a far parte del lessico comune un termine tecnico-scientifico coniato con l'idea di mettere assieme il tempo dell'umanità con quello della Terra: si tratta dell'“Antropocene”. Correva l'anno 2000 quando il premio Nobel olandese Paul Crutzen, direttore del Max-Planck Institute di Chimica a Magonza, conosciuto per le sue ricerche sulla chimica dell'atmosfera e sul buco dell'ozono, sosteneva che il clima era stato talmente influenzato dalle attività umane, da rendere oramai impossibile parlare di un periodo climatico naturale. Per il chimico olandese, con l'avvento della Rivoluzione Industriale, l'umanità, producendo gas serra e, in particolare, CO₂, avrebbe cominciato a trasformare l'atmosfera terrestre in maniera irreversibile, tanto da poter parlare di un'era plasmata interamente dagli esseri umani. Certamente gli umani erano già intervenuti sull'ambiente e sul clima prima della metà del XX secolo, ma solo da quel momento, sostiene il chimico, avrebbero dominato la Terra in tutte le sue componenti: atmosfera e terra, oceani e zone costiere.

Il concetto di Antropocene, che pur non trova consenso unanime tra gli studiosi e i ricercatori che si occupano di questioni ambientali ed ecologico-politiche (Barca 2018; Iovino 2020), ha però dato avvio a un denso dibattito sul nostro “impatto di specie” sul pianeta, e a una serie di interessanti e promettenti critiche. Tra queste, va ricordata la tesi sul Capitalocene di Moore che ha sostenuto come il capitalismo non “avrebbe” un regime ecologico, ma di fatto “sarebbe” un regime ecologico, ovvero un modo specifico di organizzare la natura. La “questione ambientale”, che viene solitamente considerata come una conseguenza del capitalismo, ne sarebbe invece la dimensione costitutiva, nel senso che il capitalismo ha fondamento – anche – sulla subordinazione della natura in senso lato, umana e non-umana, alle necessità della produzione e accumulazione di ricchezza (Moore 2016).

In quello che Moore chiama “Capitalocene”, il capitale è inteso come modo di organizzazione della natura, e non individua un’epoca geologica, ma diventa un riferimento utile per sostenere come quello di “Antropocene” sia un tema che tende anche a oscurare, più che chiarire, la comprensione dei cambiamenti socio-ecologici che sono in corso da alcuni secoli, ben prima che la Rivoluzione industriale facesse la sua comparsa. Tuttavia, come osserva Remotti, la manipolazione violenta della natura e degli ecosistemi, la sottomissione dei fenomeni e dei processi naturali all’intervento umano, sono atteggiamenti che appartengono non solo al capitalismo, ma anche, e più marcatamente, al comunismo. Basti pensare alle forme che questo ha assunto nell’Unione Sovietica e nella Repubblica popolare cinese:

«la costruzione dell’uomo nuovo da parte degli stati del socialismo reale ha comportato una violenza estrema sulla natura e sulla società» (Remotti 2020).

Come ci suggerisce Chakrabarty, definire gli esseri umani come “agenti geologici”, come fanno i climatologi, vuol dire estendere la nostra immaginazione dell’umano. Gli esseri umani sono agenti biologici, sia collettivamente che come individui, e lo sono sempre stati (Chakrabarty 2017). Nella cornice di pensiero dell’Antropocene dunque, l’umanità si è fatta agente di cambiamento, e la sua agency di specie è divenuta fondamentale, alla pari con quella delle grandi forze della natura, nel dare forma – una forma deteriorata, peggiorata – all’ambiente. Una agency che se da un lato, in forma aggregata, di specie, è potente e agisce sul pianeta e sul clima, dall’altro, a livello individuale, si smarrisce facendo i conti con una desolante consapevolezza di impotenza e di inefficacia.

Eppure l’Antropocene, con l’espressione di Haraway, è reale, così come reali sono le sue implicazioni, inclusa l’attuale «immensa, irreversibile distruzione» che si sta compiendo non solo per gli undici miliardi di persone che popoleranno il nostro pianeta entro la fine del XXI secolo, ma anche per tutta una miriade di altre creature. Secondo Ghosh, sarebbero proprio questi eventi, catastrofici, con cui siamo costretti a fare i conti a portarci a riconoscere anche la presenza e la prossimità di interlocutori non-umani, e alla consapevolezza che gli esseri umani non sono mai stati soli, che siamo sempre stati circondati da una molteplicità di creature (Ghosh 2017) con cui ci troviamo a condividere e a fronteggiare un destino comune.

Sentinelle e percezione oltre l’umano

Il termine “sentinella” ha una storia intrigante: viene dal mondo militare e si riferisce alla figura del soldato che presidia il fronte per avvistare l’avanzata del nemico. La sentinella è colei che “sente”, avverte, anticipa, vigila, veglia. Gli antropologi Keck e Lakoff, curatori di “Sentinel Devices”, il terzo numero della rivista americana “Limn”, interamente dedicato al tema dei dispositivi-sentinella, ne parlano mettendola a confronto con due altri termini di paragone, entrambi legati al mondo della percezione: il profeta e l’indovino, «the prophet and the prognosticator» (Keck, Lackoff 2013). Il profeta è la classica figura che interpreta le immagini di un imminente futuro attraverso il ricorso a pratiche divinatorie. Nonostante l’allerta tempestiva, quelli che ricevono la profezia non possono evitare il loro destino. L’indovino, a sua volta, è una figura che possiede un sapere dettagliato sul presente, finalizzato a calcolare e pianificare ciò che sta per compiersi nel prossimo futuro. La sentinella ha invece un ruolo diverso; è una figura caratterizzata da un’attenzione sempre vigile, che può esser d’aiuto in vista di un incerto, ma potenzialmente catastrofico, futuro.

La sentinella è legata a doppio filo sia al problema della percezione del pericolo (ne incorpora i segni), sia alla questione del come la sua identificazione possa evitare una crisi futura (lettura e interpretazione dei segni).

«In the contemporary context of ecological anxiety, the sentinel has taken on an expanded meaning: it has come to describe living beings or technical devices that provide the first signs of an impending catastrophe» (Keck 2013).

Parlando di cambiamenti ambientali e climatici, alcune piante, animali e insetti sarebbero in grado di anticipare e marcare i segni dei mutamenti in corso, e di allertarci sui potenziali pericoli connessi. Tutto sta nel saper leggere questi segni. Molti dei fenomeni che affliggono il nostro pianeta in conseguenza del *global warming* sono difficilmente rilevabili, difficilmente percepibili almeno nelle fasi iniziali, dalla sola percezione umana.

Nel campo dei rischi “naturali” e dei cambiamenti climatici siamo soliti parlare di “percezione”, a livello teorico e metodologico, come di una categoria preminentemente umana (propria dell’*homo sapiens faber ludens*), una caratteristica che orienta pratiche quotidiane, scelte politiche, e differenti strategie d’azione, e che determina e amplifica (o attenua) la vulnerabilità e la capacità di agire di un sistema sociale.

Sul filo delle ricerche etnografiche che ho condotto nelle Alpi per indagare gli impatti del riscaldamento locale sulle comunità di montagna, ho avuto l’occasione, l’opportunità, di notare, l’emergere di alcune figure non-umane che si sono rivelate di centrale importanza non solo nel percepire e “portare” i segni e i sintomi del cambiamento climatico in questi territori, ma anche, in qualche misura, nell’“anticiparli”, come “sentinelle”, e nel segnalarli all’attenzione etnografica. Si tratta di animali selvatici e da allevamento, ma anche di insetti e di piante che hanno da sempre giocato un ruolo importante per le comunità alpine: dai miti di fondazione alle leggende, all’economia di montagna: si pensi alla produzione di carne, di latte e di formaggi, all’apicoltura, alla caccia (Dall’Ò 2022).

Creature che condividono diacronicamente con noi spazi, luoghi e territori e le cui biografie si intrecciano alle nostre. Creature che da sempre fanno parte del quotidiano e dell’immaginario collettivo e che possono a pieno titolo esser parte dei grandi temi dell’antropologia:

«with animals, invasive plants, and microbes on the move, anthropological accounts ramify across places and spaces, entangling bodies, politics, and ecologies» (Descola 2014).

Gli animali, così, non sono più soltanto “buoni da pensare” (Lévi-strauss 1962), o “buoni da mangiare” (Harris 1985), ma, come sottolinea Haraway, entità e agenti con cui vivere (Haraway 2008) e con cui condividere l’Antropocene. Anche gli impatti della crisi climatica sono iscritti nel corpo e nel comportamento degli animali, così come lo sono negli ecosistemi che abitano e che abitiamo.

In ambito veterinario ed epidemiologico, l’“utilizzo” e l’osservazione degli animali come sentinelle per stimare l’entità del rischio di esposizione delle persone a contaminanti ambientali non è nuovo, e oggi grande attenzione è accordata al mondo degli insetti: api e farfalle, ma anche zecche e altre specie che modificano le proprie caratteristiche in base al clima. Per quanto riguarda i cambiamenti climatici e gli insetti-sentinella, è significativo lo studio canadese della Mac Gill University condotto da Ernst e Buddle (2015) sullo scarafaggio dell’Artico. La ricerca^[1], pubblicata sulla rivista internazionale *Plos One*, individua nello scarafaggio artico una “sentinella” ideale dei cambiamenti del clima; questi scarafaggi si differenziano infatti rispetto alle altre specie per le loro abitudini alimentari: cosa ingeriscono varia in relazione alla latitudine alla quale si trovano. Ed è proprio sul suolo, sulle piante e sugli altri insetti – che stanno alla base della loro alimentazione – che si riflettono le variazioni del clima.

Lo studio ha identificato oltre 460 specie diverse di scarafaggi dell’Artico, su un territorio che va dalla foresta dell’Ontario settentrionale in Canada, fino all’estremo Nord dell’isola Ellesmere. Analizzandole si sono potute riscontrare differenze significative nelle loro modalità di nutrizione: con l’aumento o con le variazioni delle temperature nelle regioni settentrionali, si sta avverando la possibilità che le comunità di scarafaggi vengano danneggiate. Questa sensibilità rende gli scarafaggi delle “sentinelle” ideali per il monitoraggio a lungo termine della biodiversità e degli effetti dei cambiamenti climatici in atto.

E gli effetti del riscaldamento globale li possiamo anche rintracciare nelle specie vegetali delle grandi città: a Parigi, il botanico Wilhelm Nylander ha mappato l'inquinamento dell'aria a partire dalla distribuzione dei licheni nei giardini di Lussemburgo. Queste piante sono diventate così uno strumento per valutare la salubrità dell'aria nella capitale francese, delle "sentinelle" efficaci nell'indicare i livelli di inquinamento urbano, ma anche di segnalare la quantità delle precipitazioni, e gli impatti sugli ecosistemi urbani che da queste dipendono.

Il paradigma delle sentinelle chiama in causa dunque non solo la questione dell'intelligibilità, della riconoscibilità del messaggio che veicolano, ma anche la (nostra) capacità di coglierlo, afferrarlo, e riconoscerlo come segnale. Riconoscere un segnale implica però qualcosa di più: la reciprocità delle relazioni tra umano e non-umano.

Umani non-umani e reciprocità

A proposito del legame tra umani e non-umani, Tim Ingold (2014) prende spunto da una domanda che si è spesso posta – e sentita porre – nel corso della sua carriera da antropologo, e riformula alcune delle categorie che riguardano l'alterità animale. La domanda è formulata in questi termini: perché gli antropologi, tra tutti, dovrebbero prestare più attenzione agli animali piuttosto che agli esseri umani?

La sua esperienza sul campo lo porta a rispondere che "per quelli come lui", ovvero antropologi con un passato di studio ecologico delle pratiche umane legate alla caccia, alla raccolta, alla pastorizia e all'allevamento, la questione spesso sollevata dai teorici della cultura materiale – ovvero che il "non umano" sia stato emarginato o soppresso nelle scienze sociali – sembra assurda, poiché chiude gli occhi di fronte alla ricchezza degli studi, sia per gli antropologi che per gli archeologi, dei molteplici modi in cui le persone, in diverse parti del mondo e in diverse epoche storiche, hanno condiviso le loro vite con svariati animali e piante (Ingold 2013). Perché – si chiede Ingold, e noi con lui – qualcuno dovrebbe pensare che le relazioni sociali debbano limitarsi agli individui della stessa specie? Perché la renna o il babbuino (o il camoscio, lo stambecco, l'ape) non dovrebbero essere uno di noi, o noi uno di loro? Le vite dei pastori non sono forse intrecciate con quelle degli animali che allevano, e le vite degli scienziati comportamentalisti non sono intrecciate con quelle degli animali che studiano? E questi non sono intrecci tra le specie?

Con l'affermarsi dell'etologia cognitiva, si è dimostrata l'esistenza di forme di apprendimento, comportamenti simbolici, linguaggi e "culture" presenti, in modi e in gradi diversi, anche presso le altre specie viventi. Lo stesso concetto di cultura, nel suo significato generale, è stato ridefinito ed allargato. La definizione di cultura utilizzata dagli etologi indica infatti quell'insieme di comportamenti condivisi dai membri di una comunità e che sono trasmessi da una generazione all'altra attraverso canali non genetici. L'etologia quindi mostra la labilità di un confine: quello che separa esseri umani e animali, estendendo anche ad animali "altri" la capacità di produrre cultura.

La proposta dell'antropologia è di estendere il concetto di cultura (che include le relazioni sociali ed emotive) anche agli animali, e di riconoscere il nostro essere in relazione con loro. Saper riconoscere che il cambiamento climatico è allo stesso tempo «estremamente scientifico» e «completamente culturale» (Bougloux 2017) significa includere il non-umano come parte delle nostre relazioni e del nostro essere nel mondo. Significa attribuire a questo la capacità di percepire, e persino di anticipare, e di mostrarci ciò che sta accadendo. Come ci ricorda Descola, l'origine stessa dell'antropologia è profondamente legata al mondo animale:

«in many parts of the world under colonial rule people did not seem to make very clear-cut differences between humans and animals, plants and spirits or other presumed life forms present in the environment. Anthropology arguably arose out of the need to unravel this mystery» (Descola 2017).

Anche se nell'ambito antropologico ed etnografico gli animali sono stati presenti fin dagli albori della disciplina, il posto che veniva loro riservato li relegava a figure sullo sfondo, partner, risorse, o

strumenti per caratterizzare le culture umane in una prospettiva antropocentrica (Manceron 2016). L'inclusione degli animali come tema di ricerca per le scienze sociali è stata a lungo considerata quasi una sorta di ossimoro poiché, come afferma Descola, l'"ontologia naturalistica" occidentale sembrava aver eretto confini impermeabili tra natura e cultura (Descola 2005). Oggi, secondo il filosofo Peter Singer è anche grazie alla "scienza" se noi possiamo comprendere la nostra storia evolutiva

«as well as our own nature and the nature of other animals. [...] We have a new view of who we are, of the animals around us, of the limited nature of the differences that separate us from other species, and of the more or less western genesis of the boundaries we have drawn between 'us' and 'them'» (Singer 1986).

E come aveva sottolineato Viveiros de Castro, la condizione originale comune agli animali e all'umanità non è l'animalità, quanto piuttosto l'umanità (Viveiros De Castro 1998).

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

□ C. M. Ernst, C. M. Buddle, 2015. *Drivers and Patterns of Ground-Dwelling Beetle Biodiversity across Northern Canada*, in "PLoS ONE" 10(4): e0122163 <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0122163>

Riferimenti bibliografici

- Barca S., 2018: "L'Antropocene: una narrazione politica", in IAPH Italia, <http://www.iaphitalia.org/stefania-barca-lantropocene-una-narrazione-politica/>
- Bougleux E., 2017: Incertezza e cambiamento climatico nell'era dell'Antropocene. In "EtnoAntropologia", 5(1): 79-94. doi:<http://dx.doi.org/10.1473/233>
- Chakrabarty D., 2009: "The Climate of History: Four Theses", in *Critical Inquiry*, vol. 35 (2).
- Crutzen P.J., Stoermer E.F., 2000: "The Anthropocene", in *Global Change Newsletter*, vol. 41.
- Descola Ph., 2005: *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Ernst C. M., Buddle C. M., 2015: "Drivers and Patterns of Ground-Dwelling Beetle Biodiversity across Northern Canada", in *PLoS ONE*, vol. 10(4). <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0122163>
- Ghosh A., 2017: *La Grande Cécità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Haraway D., 2008: *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Haraway D., 2015: "Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", in *Environmental Humanities*, vol. 6.
- Harris M., 1985: *Good to Eat: Riddles of Food and Culture*, New York, Simon and Schuster.
- Ingold T., 2013: "Anthropology beyond humanity", in *Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 38 (3).
- Ingold T., 2014: "L'antropologia oltre l'umanità", in *Animal Studies*, anno vol. 3 (8).
- Iovino S., 2020: Il chewing gum di Primo Levi. Piccola semantica della resistenza al tempo dell'Antropocene, in "MLN", vol. 135 (1).
- Keck F., 2010: "Une sentinelle sanitaire aux frontières du vivant. Les experts de la grippe aviaire à Hong Kong", in *Terrain*, vol. 54.
- Keck F., Lakoff A., 2013: "Sentinel Devices", in *Limn*, vol. 3.
- Lévy-Strauss C., 1962: *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF.
- Moore J.W., 2016: *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Remotti F., Favole A., Aime M., 2020: *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Utet, Torino.
- Singer P., 1986: All animals are equal in Regan T., Singer P., (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Oxford University Press: 215–226.
- Viveiros de Castro V., 1998: "Deixis and Amerindian Perspectivism", in *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4(3).

Elisabetta Dall'Ò, ha un dottorato di ricerca in Antropologia culturale e sociale, conseguito all'Università di Milano-Bicocca, ed è professoressa a contratto presso il Dipartimento di Culture, Politiche e Società dell'Università di Torino. Ha inaugurato nel 2020 il primo Laboratorio universitario di Antropologia dei cambiamenti climatici. Dal 2022 è parte del progetto “Grandi Sfide-Clima” del Politecnico di Torino, e insegna nel Corso “Evidenze, modelli e percezione del cambiamento climatico”. Le sue ricerche si incentrano sugli impatti dei cambiamenti climatici sulle comunità di montagna, sulla percezione del rischio, sulle sentinelle non-umane, e sui processi di transizione ecologica.

La Costituzione, la magistratura, la mia vita



di *Beniamino Deidda* [*]

Devo dire subito che io ho avuto un'infanzia molto normale, e, nel mio ricordo, anche felice, e una giovinezza molto simile a quella di tanti altri ragazzi. Mi piaceva molto giocare a pallone, forse anche perché mi riusciva bene. Avrei giocato a qualsiasi ora della giornata, ma c'era da studiare, un impegno su cui i miei genitori erano inflessibili. Studiare mi piaceva meno che giocare al calcio, ma, poiché dovevo farlo, mi applicavo senza molto entusiasmo e con risultati apprezzabili. Poiché non potevo sempre giocare a pallone, nelle lunghe giornate prive di qualsiasi altro svago o distrazione (non c'era televisione, solo la radio, molto austera), mi dedicavo alla lettura. Ho letto di tutto da bambino e da ragazzo: dal Corriere dei Piccoli a Jack London, da Salgari a Conrad. La lettura è stata un vizio in quegli anni, forse anche una sorta di droga, fino a che a 17 anni ho scoperto i romanzieri russi. Da allora la lettura è stata anche un godimento e poi è diventata una necessità.

Per fortuna a scuola non ho mai perduto l'anno. Mi sono diplomato, poi iscritto all'università e mi sono laureato nei quattro anni regolamentari. A 23 anni ho fatto gli scritti del concorso per la magistratura, a 24 ho sostenuto gli orali, a 25 anni ho preso servizio presso la Pretura di Firenze. Quando ho fatto il concorso, per motivi riconducibili alla mia immaturità, pensavo che non avrei saputo e non avrei potuto far altro che il giudice. Ora che sono più maturo, so che non è così. Ma purtroppo ora è tardi. Ho fatto il giudice per 50 anni esatti.

Sono stati 50 anni importanti, non solo per me, ma in generale per la mia generazione, perché io ho avuto la fortuna di cominciare a fare il giudice quando l'Italia, che era stata distrutta dalla guerra, era in piena ricostruzione. Si avvertiva la novità in ogni settore della vita pubblica e perfino nelle famiglie. La magistratura era piena di fermenti, dentro l'Associazione Nazionale Magistrati si erano formate le correnti che riflettevano le diverse posizioni ideali: c'era l'UMI (Unione Magistrati Italiani), la corrente reazionaria che raccoglieva quasi tutti i capi degli uffici, magistrati anziani che avevano fatto carriera sotto il fascismo e per lo più continuavano a pensarla come nel ventennio. C'era Magistratura indipendente, formata anche da molti giovani, attestata su posizioni moderate, anche se lontane dall'ideologia fascista. C'era infine Terzo Potere, una corrente che raccoglieva le menti più aperte, attestate a difesa della democrazia plurale e del progressismo riformista. Ricordo che il mio capo nei primi mesi della Pretura mi portava con sé alle riunioni di Magistratura Indipendente. Ero timido, non intervenivo, ma non mi piacevano. E non per ragioni ideologiche. Ricordo che uno di loro si vantava di scrivere la sentenza mentre l'avvocato dell'imputato parlava. E questo non mi piaceva.

Finché un giorno mi capitò tra le mani *'il Mondo'*, che era il settimanale di Mario Pannunzio, un liberale radicale, amico di Eugenio Scalfari. All'interno del giornale c'era un articolo di Marco Ramat. In quegli anni a Firenze era più noto suo padre, Raffaello, letterato, professore universitario che aveva fatto la Resistenza. L'articolo di Marco mi piacque molto; c'era aria nuova, aria pulita. Ricordo che pensai: voglio scrivere anch'io di giustizia sul *Mondo*. Non ci sono mai riuscito. Ma intanto a Firenze sentivo parlar molto bene di Ramat, che allora era Pretore a Borgo San Lorenzo, e io cercavo di avvicinarlo per respirare quell'aria radicale e libertaria che attraversava i suoi scritti. Fino a che nel mese di luglio del 1964, un gruppo di magistrati progressisti, che non si riconosceva nelle correnti esistenti, si riunì nel collegio Imerio di Bologna: c'erano Bianchi D'Espinosa, Dino Greco, Adolfo Beria d'Argentine, Ottorino Pesce, Gabriele Cerminara, Franco Marrone, Generoso Petrella, Federico Governatori: molti erano giovani, altri erano in piena maturità. Quel giorno a Bologna nacque Magistratura Democratica. Per un curioso gioco del destino, non c'eravamo né io, né Marco Ramat.

Ma Marco non perse tempo: capì subito che la nuova corrente era quello che ci voleva per svecchiare la magistratura italiana, si iscrisse subito e cominciò a frequentare assiduamente le riunioni. Pochi mesi dopo mi telefonò: "stasera ci vediamo a casa di Michele Corsaro. Vieni anche tu?". Non so perché mi avesse telefonato, in fondo mi conosceva poco. A casa di Michele ci trovammo in cinque: Michele era il più anziano, aveva 36 anni, io quasi 28. Era l'aprile del 1965 e quella sera, dopo cena, nasceva la sezione toscana di Magistratura Democratica. Una sezione che sarebbe diventata

prestigiosa perché in pochi mesi arrivarono Salvatore Senese, Pino Borrè, Gianfranco Viglietta, Luigi Ferrajoli, Vincenzo Accattatis, Pierluigi Onorato. Sono sicuro che dimentico qualcuno, ma già con questi che ho ricordato si capisce che era un gruppo che non aveva eguali in tutta Italia.

Mi pare di ricordare che dentro MD non ci fosse nessuno che lavorava in Cassazione. E credo che ci sia una spiegazione. Era il tempo in cui in Cassazione c'erano quelli che avevano cominciato la loro carriera sotto il fascismo e che erano arrivati alla Cassazione per concorso, come allora era la regola. Una vera e propria cooptazione da parte degli esaminatori che appartenevano alla stessa Corte. Si trattava perciò di un organo giudiziario fortemente conservatore che si schierava a difesa dei codici fascisti, e rifiutava di interpellare la Consulta, anche quando il contrasto con la Costituzione era evidente. Era il tempo in cui la Corte di Cassazione sosteneva che le norme della Costituzione al più potevano costituire programmi e direttive per il legislatore ordinario, ma non potevano essere immediatamente applicate come precetti cogenti.

Era esattamente il contrario di quello che pensavamo noi di MD. E fu proprio questo nodo che ci spinse ad andare in massa al Congresso di Gardone. E lì scoprimmo che c'erano tanti magistrati che la pensavano come noi. La mozione finale del Congresso segnò una svolta per la Magistratura. I magistrati s'impegnavano ad interpretare le leggi vigenti alla luce della Costituzione e dei suoi valori fino a che il testo letterale lo consentiva; altrimenti si sarebbe sollevata eccezione di costituzionalità. Fu così che, tornati a casa, ci mettemmo a lavorare con un entusiasmo nuovo, ciascuno secondo le sue inclinazioni e la sua materia.

Fu una piccola, ma straordinaria rivoluzione: avevamo scoperto la politicità della giurisdizione. Avevamo cioè capito che nella nostra democrazia parlamentare i giudici non potevano essere solo la "bocca della legge", ma che spettava a loro interpretare le norme secondo i valori costituzionali sottratti alla politica, ma nello stesso tempo di grande valore politico. Naturalmente i colleghi più reazionari ci accusarono subito di voler "fare politica". Ma non era la politica che ci importava. Anzi, ci lasciava indifferenti. Era piuttosto la demistificazione dei concetti di neutralità del giudice e di neutralità del diritto che ci premeva di affermare. Era la valenza politica del giudicare che ci importava di far capire. Era, infine, per noi necessario gridare forte e a tutti quello che i conservatori di ogni risma volevano nascondere, allora come oggi: cioè che chi sta al potere pretende sempre che la giustizia, il processo e gli stessi giudici siano funzionali alle scelte del potere. E allora molti giudici lo erano, pur senza avvedersene. I vecchi magistrati avevano convinto l'opinione pubblica che i giudici dovessero vivere appartati e senza voce, chiusi nella loro torre d'avorio, senza esporsi e senza uscire dal loro 'naturale riserbo'. Perciò mai partecipare alla vita sociale e, Dio ne scampi, alla vita politica. Sono le stesse cose che il Ministro Nordio va dicendo anche oggi, senza riuscire a capire cosa sia davvero l'imparzialità del giudice.

Noi a metà degli anni '60, siamo usciti dalle nostre stanze del Tribunale e siamo andati a mischiarci con la gente: Marco cominciò ad organizzare convegni e a partecipare a quelli organizzati dai sindacati, Pierluigi Onorato si impegnò nel gruppo *Testimonianze* di padre Balducci, io facevo il doposcuola fino alle 8 di sera con gli ex allievi di don Milani a San Donato di Calenzano. Insomma stavamo in mezzo alla vita civile e sociale del nostro tempo, partecipavamo ai dibattiti, esprimevamo le nostre idee sulla giustizia e sulla società.

E la reazione non tardò ad arrivare. Marco ed io fummo denunciati per vilipendio della Magistratura, i procedimenti disciplinari non si contavano più, quasi tutto il nostro gruppo fu inquisito, da Accattatis a Senese, da Onorato a Ramat. Io collezionai cinque procedimenti disciplinari in poco tempo. Ma gli spazi di libertà che conquistammo, di effettiva indipendenza dei giudici, di reale imparzialità nei conflitti, furono conquiste che giovarono a tutti, anche ai magistrati conservatori che le avversavano. E da quel momento non siamo più tornati indietro. Solo ora questi spazi di libertà tornano ad essere messi in discussione ad opera di un Governo che rivela uno spirito francamente reazionario. E lo si vede oggi da molte cose, tutte rivelatrici di una nostalgia per i tempi nei quali i diritti dei più deboli potevano essere calpestati. Oggi si ricomincia dall'attacco ai diritti costituzionali. Prima di tutto il diritto al lavoro, fondamento della nostra Repubblica.

Negli ultimi lustri il lavoro in Italia è stato distrutto: attaccando prima di tutto le sue forme: precario, saltuario, a tempo, con le mille varianti che sappiamo. E poi nel suo valore intrinseco: si può licenziare un uomo o una donna per quattro soldi, anche senza giusta causa. Le leggi che dal governo Renzi in poi si sono succedute hanno ridotto nuovamente il lavoro ad una merce; poco pagata, se è vero che siamo al penultimo posto in Europa per crescita dei salari negli ultimi trent'anni. E poi ancora i ricorrenti tentativi di cambiare gli equilibri della Costituzione. Si dice: la Costituzione è vecchia e va cambiata. Ma le Costituzioni sono scritte per il futuro e contengono principi e valori che non sono effimeri o destinati a valere solo per una o due o tre generazioni. Basterebbe citare le Costituzioni francese e americana, ben più antiche della nostra, per capire che sono altre le ragioni che oggi spingono a modificarla. È il desiderio di mutare profondamente gli equilibri istituzionali della nostra democrazia. Anche nel passato recente si è cercato di mutare gli equilibri tra i poteri rafforzando l'esecutivo e indebolendo i poteri di controllo e i contrappesi al potere. Berlusconi soleva dire che 'con questa Costituzione non si può governare' e Renzi cercava di spacciare per innovazione il vecchio tentativo di accrescere i poteri del primo ministro. Oggi la Meloni sceglie di introdurre l'elezione diretta del premier.

E insieme si vuole il regionalismo differenziato, che vuol dire, in sostanza, un regionalismo egoistico in gara con le altre regioni, che si appropria di competenze di rilievo nazionale che la Costituzione ha assegnato allo Stato; insomma modifiche che stravolgerebbero l'attuale equilibrio della Carta. Sulle riforme costituzionali la Presidente Meloni ha detto sostanzialmente: noi cercheremo il dialogo con l'opposizione, ma se non ci sarà l'accordo andremo avanti da soli. Il Governo, cioè, ritiene che le modifiche costituzionali possano essere adottate anche solo dalla maggioranza di governo. Ma questo è l'esatto contrario dello spirito costituente che dovrebbe sostenere ogni modifica della Costituzione. Questo Governo, esattamente come il Governo Berlusconi nel 2006 e il Governo Renzi nel 2016, ritiene di poter proporre autonomamente la riforma della Costituzione. Ma dimentica che le Costituzioni sono scritte da maggioranze e minoranze insieme e che, se non sono condivise, esse falliscono.

La Costituzione italiana non può dirsi compiutamente attuata, non soltanto perché alcune parti non sono state tradotte in istituti che le realizzano, ma anche perché gli obiettivi dell'eguaglianza, della solidarietà, della giustizia fiscale, ecc., propongono traguardi sempre nuovi. Da certe conquiste si rischia anche di tornare indietro. Ad esempio la violazione dei diritti umani degli immigrati è certamente più grave oggi che in passato, le diseguaglianze sociali più ampie, il funzionamento della sanità pubblica più precario e così via. Oggi occorre più che mai battersi per la salvaguardia di alcuni valori fondamentali.

Proprio per quelli che sono i più importanti della nostra Costituzione: l'eguaglianza tra gli uomini, la solidarietà, la libertà, la dignità del lavoro. E soprattutto, la dignità della persona umana che sembra così lontana dagli orizzonti di questo nostro tempo. Si tratta dei valori universali che nel costituzionalismo democratico moderno dovrebbero appartenere a qualsiasi parte politica; destra, sinistra e centro e che costituiscono il cuore del patto di convivenza civile che lega tutti i cittadini. Ma sono, per l'appunto, quei valori di cui la cattiva politica oggi cerca di liberarsi, nell'illusione che la maggioranza possa cambiare le regole fondamentali del patto che ci lega. Ma la Costituzione non appartiene alla maggioranza, anzi le Costituzioni sono storicamente nate come garanzia delle minoranze. Le Costituzioni sono scritte per durare e la nostra, oggi più che mai, è una guida capace di illuminare il futuro. È così avanti rispetto ai nostri politici che si può dire che essi l'hanno completamente persa di vista.

Dunque la Costituzione in questa fase storica può diventare un'arma formidabile nelle mani dei cittadini. I quali possono servirsene per chiedere che i provvedimenti del Governo e del Parlamento siano conformi ai valori costituzionali. E in particolare, ad esempio: per chiedere una politica di accoglimento dei migranti e dei diversi; il riconoscimento dei diritti inviolabili di ogni persona e specialmente dei minori e dei più deboli; che il lavoro sia davvero un diritto della persona e non un traguardo precario e avvilente; e infine i doveri di solidarietà politica e fiscale da parte di tutti i cittadini; il ripudio della guerra, scritto nell'art. 11 a caratteri indelebili.

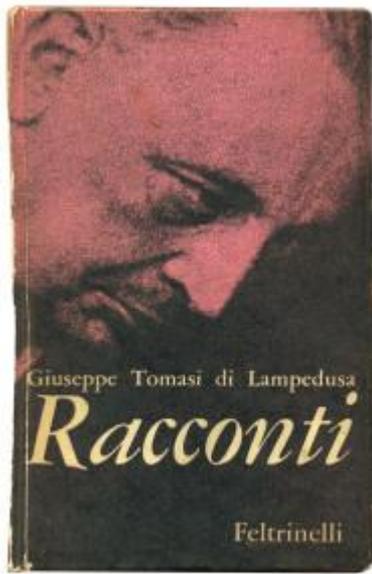
Sappiamo che le opposizioni in questo Paese sono divise, lontane dai bisogni dei cittadini e compromesse in un passato non lontano anche nella violazione di alcune norme della Costituzione. Non possiamo perdere altro tempo e dobbiamo metterci insieme per dire a gran voce che non smetteremo di batterci per questa Costituzione fino a che tutti i diritti che essa garantisce ai più deboli non saranno pienamente realizzati.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Il 6 dicembre 2023 all'area verde di Camollia a Siena sono stati presentati due libri di Beniamino Deidda, uno è la sua biografia realizzata da Maria Pagnini, scrittrice, attraverso una lunga intervista, e si chiama *Biddanoa. Antropologia di un giudice*, Edizioni PIAGGE 2023. Biddanoa è, in sardo, Villanova, paese di riferimento della prima vita sarda del giudice. Maria Pagnini racconta l'infanzia e poi il lavoro di magistrato di Deidda con una forte attenzione ai sistemi giuridici e morali entro cui vive e opera e ai conflitti che li caratterizzano. L'altro volume è *Per non essere sudditi. Dieci lezioni semplici sui principi della Costituzione*, Edizioni PIAGGE. Il titolo dice da solo della grande attività di formazione che Deidda ha svolto e svolge ancora dopo la pensione. Quelli che qui pubblichiamo sono gli appunti che il giudice aveva preparato per la presentazione dei due libri, come base di quel che poi ha detto dialogando e senza leggere. Ma ci è sembrato che – dai ricordi di infanzia con cui comincia, all'analisi della situazione attuale con cui termina – contengano in effetti i nodi per cui questi due libri sono di grande interesse. Segnaliamo un altro testo uscito di recente a cura di Beniamino Deidda e di Tomaso Montanari, *Disobbedienza profetica*, edizioni Gruppo Abele, 2023 che contiene una selezione degli scritti dei grandi testimoni e protagonisti toscani di un vangelo vivente, da Don Milani a La Pira, a Balducci e Turollo ed altri. Tutti i testi citati hanno una casa editrice un po' speciale infatti sia Edizioni PIAGGE che Gruppo Abele pubblicano testi a partire da progetti di solidarietà e di militanza sociale.

Beniamino Deidda, entrato in magistratura nel 1963, ha svolto la sua attività prevalentemente a Firenze dove è stato per molti anni Pretore, poi Giudice per le indagini preliminari e, dal 1993 per sei anni, Procuratore della Repubblica Aggiunto presso la Pretura di Firenze. Nel 1998 è stato nominato Procuratore della Repubblica di Prato, funzione che ha mantenuto fino al 2005, quando è stato nominato Procuratore Generale di Trieste. Dall'inizio del 2009 è stato Procuratore Generale presso la Corte d'Appello di Firenze, fino al 1 novembre 2012, data del suo collocamento a riposo. Dal 1979 si è occupato specificamente dei reati in materia di igiene e sicurezza del lavoro e in special modo di infortuni e malattie professionali e, come Procuratore Generale presso la Corte d'Appello di Trieste, dei numerosi attentati terroristici compiuti da autore finora ignoto nominato 'Una bomber'. Poco prima della conclusione del suo incarico si è occupato della complessa vicenda di Eluana Englaro. Durante l'attività di Procuratore Generale presso la Corte d'Appello di Firenze, si è occupato delle complesse indagini relative alla strage di Viareggio e al naufragio della nave Costa Concordia. È autore di vari saggi e articoli su vari temi di diritto costituzionale e penale. Le sue ultime pubblicazioni sono: *Basta un uomo. Bruno Borghi, una vita senza padroni* (ed. Piagge 2021); *Per non essere sudditi. Dieci lezioni sui principi della Costituzione* (Piagge editore, 2023), e *Disobbedienza profetica* (ed. Abele, 2023), scritto insieme a T. Montanari.

Muri bianchi. Appunti gattopardeschi



di Aldo Gerbino

*Non son farfalle, son ombre leggiere
sui muri bianchi e grigi
del ricordo.*

[Filippo De Pisis, da *Ombre*, 1942; 2003]

Sui depisiani muri bianchi si proiettano ombre leggere simili a quelle che ritroviamo nella tremula e sfuggente realtà notturna di Lucio Piccolo. Due condizioni spirituali nate dal disagio inaspettatamente trasformate in parole e segni di forte impatto creativo. Una energia che conduce alle *Ombre* di Ernst H. Gombrich: ombre proiettate da abitatori di quadri o di stanze in improvvisi guizzi di luce e che, pur nella loro persuasiva incorporeità, si rendono oggettivi, si consolidano in ‘altra’ inoppugnabile realtà per il sol fatto d’essere visti, guardati, rappresentati. E, nel rammemorare, il ricordo possiede molto dell’ombra e dei suoi abitatori tutt’altro che effimeri e inconsistenti.

Abbiamo piena consapevolezza, – per altro confortati sia dalla saggistica sul tema sia dall’intensità delle memorie familiari testimoniate dalla consorte di Tomasi di Lampedusa, Alessandra (Licy), – che gli otto capitoli dei *Luoghi della mia prima infanzia*, del giugno 1955, siano stati, pur nel mantenimento di una loro autonomia alimentata dal forte impulso sentimentale, lo scrigno di una privata rammemorazione non destinata alla stampa. Siamo a conoscenza che la letteratura soffre (o si avvale) della prezzoliniana ‘imprevedibilità’, e, in questo caso essa, già inconsapevolmente destinata ad esser preludio, avvia un meccanismo di riassorbimento per un esercizio di scrittura che verrà fluidificato nell’alveo strutturale del *Gattopardo* (1957; pubblicato postumo nel 1958).

Pagine interessanti, avverte Bassani, proprio per quel loro mantenere l’impeto autonomo del racconto consegnato poi all’interrezza del romanzo, ma anche per quel loro accogliere una sottile rete sonora in forma di «delicata, dimessa, incantevolmente esitante, quasi settecentesca musica da camera». Per alcuni aspetti essa è quella «musique retrouvée» nata, ora dalla «collisione tra il mondo dei numeri e la passione» – una possibile condizione, tra le tante, ricordataci da Peter Sloterdijk nel suo “Discorso al *Festspiele*” di Lucerna (11 agosto 2005), – oppure quella sbocciata dal groviglio dei “termini sentimentali” in quanto pervasi da “atmosfera” suggeriti da Antonio Somaini (2007), o ancora sollecitata dai versi ribollenti della *Tempesta* di Shakespeare (Atto III, Sc. 2°, trad. A. Lombardo): – «A volte sento | mille strumenti vibrare | e mormorarmi alle orecchie. | E a volte voci che, | pur se mi sono svegliato | dopo un lungo sonno, | mi fanno addormentare di nuovo» – rammentati da Francesco

Orlando nel suo scheiwilleriano *Ricordo di Lampedusa* (1963; 1985) e, non ultimo, come accade per il nome del cane Bendicò, che «si rifà a due versi del libretto di *Rigoletto* (Ah! ah! rido *ben di core* – ché tai baie costan poco... »).

Un racconto, dunque, covato nell'intimo creativo di Tomasi il quale, nel momento della sua gemmazione, forse, sopra ogni altra cosa, vi serpeggia – ineluttabile sinfonia mortale d'esistenza dello scrittore, – una premonizione capace di restituire empaticamente (per quanto le 'premonizioni' possano a volte porsi quali stimolanti indicatori), l'urgenza di dover fissare la dimensione fisico-simbolica dell'*oikos*. Tale dimensione delle dimore contiene quel quanto di 'vite' e 'cose' e di 'atmosfera' che in essa si riproducono, si mischiano e si ricompongono per frammentarsi ancora nella foggia d'un ventaglio di scaglie adatte a ferire le parabole esistenziali (non dimenticando che ciò che sanguina vive), e in che maniera, da tale intrico, il poter essere delineata la complessa estensione di una essenza marchiata, in maniera indelebile – pur nella frammentarietà del vissuto e le difficoltà mostrate dal rigore formale della sua famiglia nei confronti della moglie – tutto il percorso biologico dello scrittore palermitano così amaramente toccato sin nel profondo dall'intricata pratica coniugale con Alexandra Wolff-Stomersee.

Il romanzo, pagine di vita e diorama di un tempo riposto sull'orlo dell'ineluttabilità del declino, proprio nella sua disposizione alla naturale veggenza, appare pronto a riconsegnare alla società futura le ripetute discrasie che abitano l'umana congerie e che hanno segnato il tempo trascorso, ripresentandosi vichianamente, se non nella forma, nella sostanza, in un quadro di rivoluzionaria metamorfosi trascinatrice d'un fuoco originario acceso fin dalla determinazione dell'Unità d'Italia. Una periodizzazione che, raccolta da Giuseppe Prezzolini, gli fa annotare, – egli autore sensibilissimo al valore ponderale dei mutamenti, – la «caratteristica del prodotto letterario, [cioè] la sua imprevedibilità»: temi icasticamente espressi nel capitoletto sui “Consigli di un autodidatta” del suo *Tascabile della letteratura italiana*, in cui *Il Gattopardo* vien posto a confine e suggello dell'esperienza narrativa novecentesca. «Il mondo dei tecnici letterari», sottolinea (cap. XI), «non accettò che a malincuore il siciliano Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1896-1957), il quale, rimasto tutta la vita lontano da quello, ci lasciò *un libro profondo, poetico, potente*, che conquistò l'Italia e tutto il mondo: *Il Gattopardo*». D'altronde, avverte, sono «le epoche che aspettano gli scrittori e non gli scrittori che aspettano la loro epoca per essere riconosciuti».

Nei *Racconti*, pubblicati postumi nel 1961 (nella collana I Contemporanei, al n. 26), Giorgio Bassani in prefazione suggerisce di come *Il mattino di un mezzadro* – elemento della triade dei racconti di Lampedusa (*La gioia e la legge; Lighea*) – debba essere considerato, con molta probabilità, quello capace di offrire i collegamenti con il ductus narratologico gattopardiano. Non è, peraltro, un caso che per essi, egli sottolinea: «la principessa Alessandra di Lampedusa, consorte dello scrittore, ci informa che esso nacque non come cosa a sé stante, ma come primo capitolo di un romanzo che si sarebbe dovuto intitolare *I gattini ciechi* e che, in certo qual modo, avrebbe dovuto rappresentare il seguito e la conclusione del *Gattopardo*. Che sia stata proprio Alexandra a sollecitare il marito «a scrivere della vita che ha vissuto il palazzo, com'era, cosa succedeva», e a spronarlo con: «Scrivi e tutto vivrà come prima», è ormai noto. Pertanto, è assolutamente pertinente l'immagine coniata da Caterina Cardona, nel suo libro indagatore delle epistole intercorse tra Giuseppe e Alexandra, la definizione di “matrimonio epistolare” (Palermo 2023) collocata alla base della genesi del romanzo e, non ultimo, il rilievo di quel pungente scatto d'orgoglio che Giuseppe mostra nei confronti del cugino Lucio Piccolo, il quale aveva già dato alle stampe, – dopo il manipolo delle sue *9 liriche* (una edizione locale a sue spese; 1954), – con l'autorevole avallo di Montale (lo «zio» scherzosamente indicato da Lucio), i suoi *Canti barocchi* e poi *Gioco a nascondere*. Così leggiamo nell'epistolario, una lettera del 31 marzo 1955 indirizzata all'amico Guido Lajolo (via Butera, 28, Palermo):

«... Io non ho cugini da parte paterna, intendo dire cugini di primo grado. Ne ho invece tre da parte materna. Da un paio di anni in questi miei tre cugini si è risvegliata una violenta attività artistica; uno si è messo a fare delle acqueforti, ed in mostre a Roma e a Milano ha avuto larghi successi di pubblico e di critica; un altro che aveva dipinto tutta la vita da dilettante, a sessant'anni passati ha messo su una mostra personale, ha venduto i

suoi quadri in una settimana ed è proclamato grande artista: il terzo (il più giovane ma che ha cinquantatré anni) ha fatto stampare un volumetto di versi; ne ha inviato una copia al terribile Eugenio Montale e, a giro di posta, ha ricevuto una lettera che lo proclama un genio, ha ricevuto un premio letterario a S. Pellegrino, e le sue poesie saranno pubblicate il mese prossimo da Mondadori con prefazione di Montale: intervista sui giornali, fotografia nell'«Epoca» (luglio '54); un'iradiddio (compra il volume quando uscirà: Lucio Piccolo, *Canti Barocchi*). Benché io voglia molto bene a questi cugini (specie ai due ultimi) debbo confessare che mi sono sentito pungere dal vivo: avevo la certezza matematica di non essere più fesso di loro. Cosicché mi son seduto a tavolino ed ho scritto un romanzo: per meglio dire tre lunghe novelle collegate tra loro» (Cardona, 2023: 33).

Nella lettera che accompagnava i suoi *Canti barocchi*, Lucio Piccolo rivela a Montale le implicite spezie e tutta la fascinazione dei sentimenti rammemorativi e il gusto di una pratica intellettuale potremmo dire di anastilosi in cui da un frammento di ricordo – esperienza che coinvolge sia Lucio che Giuseppe – si va ricostruendo l'intero dei fatti, delle immagini, degli accadimenti a volte minimi, ma che sviluppano il loro fondante rilievo sui giudizi, sulle siciliane pieghe ludico-ironiche necessarie ad affrontare le ombre infide della quotidianità. In particolare, si consolidano, nel lieve precipitare d'una pioggia minuta fatta di cristallizzate sensazioni, le scompiglianti atmosfere nelle quali Lucio, Casimiro, Agata Giovanna e persino, nel loro inconscio alito dadaista, i fumi ectoplasmatici delle 'trachettili' e le resinotipie di Raniero Alliata (entomologo e fotografo d'arte, bizzarro cugino di Tomasi) contribuendo ad esporre a Montale, attraverso l'urto di tale ensemble parentale, i termini della poetica piccoliana. Un racconto di anime vissute in quel singolare quanto seduttivo clima abitato dalle ombre, da voci impalpabili e di come, quindi, fosse sua precisa

«intenzione di rievocare e fissare un mondo singolare siciliano, anzi più precisamente palermitano, che si trova adesso sulla soglia della propria scomparsa senza aver avuto la ventura di essere fermato da un'espressione d'arte. E ciò, s'intende, [continua il poeta] non per una mia programmatica scelta d'un soggetto, ma per una interiore, insistente esigenza di espressione lirica. Intendo parlare di quel mondo di chiese barocche, di vecchi conventi, di anime adeguate a questi luoghi, qui trascorse senza lasciar traccia».

Per Alexandra Wolff, così per Giuseppe Tomasi, la “casa”, il Palazzo, la dimora *stricto sensu*, i luoghi sono spazio di incubazione del loro miltoniano *Paradise Lust*: vapori, “atmòs” che per inconscio approccio archetipico si leggono nella qualità di sentimenti non soggettivi, ma disseminati all'esterno e capaci d'incidere sullo schema corporeo in virtù di evocazioni propriocettive, un attenersi a quella fenomenologia delle atmosfere provocata – osserva Antonino Griffero – da «risonanze proprio-corporee suscitate in noi dagli spazi (vissuti) in cui ci troviamo e, come tali, decisive per la qualità della nostra intera esistenza». Sono ‘spazi’ che rintracciamo in diverse pagine del Gattopardo in cui si rivelano anche i segnali architettonici degli ambienti di Villa Calanovella a Capo d'Orlando, luogo assoluto dei tre cugini di Giuseppe in cui aveva stanza, lui ospite amato: l'osservatore di oggetti cui rivolgeva il suo riflettere fino all'immersione nel turgore del parco o il conversare, con Lucio, nel grande sedile in pietra tra i refoli giunti dalle serre nebroidee. Ovviamente Palermo: le sue chiese barocche, gli oratori, come quello di Valverde a cui Lucio Piccolo dedica nei suoi *Canti Barocchi* (1956) una vibrante e policromatica poesia, “Oratorio di Valverde”, nella quale – scrive – «Traevi con te ne l'incanto | le migrabonde stagioni, | ognuna ora dona il suo vanto | e sono albicocche in festoni, | pesche, ciliegie, viticci attorti, | orgoglio fragrante degli orti». Su tale opulenza versata in stucchi, in dipinti, in tralicci botanici, in archivolti, vengono tracciati per sempre più insinuanti versi, per echi, per voci umbratili, per cigolii, i prepotenti ritorni di quelle “risonanze proprio-corporee” pronte a investire a pieno le anime che tra esse vivono o che son vissute «fra le volute, fra gli archi che vincono gli estri | più anelli delle tastiere, pavoni, uccelli del paradiso, fagiani | bevono in conche cilestri, | la fuggitiva dell'Arca porta l'oliva | fra i melograni».

Ma, in Lucio, emergono anche i luoghi “inesistenti” evocati in *Gioco a nascondere*, che stanno in parallelo ai luoghi svuotati dal tempo del gattopardesco palazzo di Donnafugata, in isolate parti sgombre e occupate da polvere compatta, premonitrice cumulo di quel «mucchietto di polvere livida»

definitivo sigillo al suo romanzo, confinando così in esso i relitti della memoria, le scorie di esistenze in attesa che possa accendersi una passione amorosa, un'amarezza pungente, una svolta della storia e diventare, anche se per un attimo, visibili, vive per poi far ritorno alla loro oscurità, alla loro derelizione. Quel palazzo, si ribadisce in *Un matrimonio epistolare*, dai corridoi «lunghissimi, stretti e tortuosi, con finestre grigliate che non si potevano percorrere senza angoscia», rievocati nel *Gattopardo*, è area di decantazione degli sguardi trascorsi, d'icone miscelate, nel rispecchio, per analogia, all'assetto del prosimetro di *Gioco a nascondere* dove son depositati fuochi notturni, apparizioni, il desueto degli oggetti, le metamorfosi delle dimore e con esse le angosce che agitano le anime:

«Ora è la volta delle stanze, dei luoghi che non esistono, quelli che vengono su ad istanti, di sbieco, e sono sempre dove si è cessato di guardare o non si guarda ancora proiezioni e riflessi in un prolungamento dello spazio vengono fuggevoli a galla nei sogni del sonno o in quelli che scorrono incessanti in noi e solo a momenti sentiamo: la scala non cessa lassù al pianerottolo sotto il lucernale, s'apre sul muro la porta d'un altro appartamento – oh la scarsa luce dalle imposte accostate, il respiro d'inchiostro disseccato, la polvere dei libri e del tarlo, i copia-lettere oppressivi – è il parente di generazioni più addietro mai esistito se non forse in una fotografia (ch'era d'un altro!) avvizzita.

Così una sera, spenti ancora i lumi, il coperchio d'una stufa coi suoi trafori chiamò l'ingresso d'una fuga di stanze su la parete» (Piccolo, 1960: 16-17).

Di certo il rapporto matrimoniale possiede suoi precisi lacci, tra questi, opportunamente segnalato da Caterina Cardona, i versi di Rilke del 1908 (*Requiem per un'amica*), scarificati nella loro natura dalla *Mitobiografia* di Ernst Bernhard e per i quali, lo psicoanalista junghiano di origine berlinese, scriveva: «Nel matrimonio ci sono due fasi che coincidono con la prima e la seconda metà della vita, ma che – come tutta la problematica delle fasi della vita in genere – coesistono sempre l'una accanto all'altra e si intersecano con problemi di tipo, di carattere e di destino» (Cardona, 2023: 31; Bernhard, 1969: 102); due fasi, dunque, mosse con l'esigenza del “tenersi” e quella del “lasciarsi” in cui possono associarsi anche le estreme conseguenze di un'idea coniugale espressa teratologicamente dall'immagine della coppia consegnata da Édith de la Héronnière, quella di un ‘mostro a due teste’ che leggiamo nella “Guerra dei sessi” (*Guerre*, 2006). Cardona ci avverte di come lo scrittore «nel proprio intimo avrà cercato di dissolvere i fantasmi con la luce analitica e terrestre della psicologia del profondo, che gli veniva invece dalla principessa; anche se usava scherzare sull'impossibilità o sul rischio di «farsi psicoanalizzare dalla propria moglie».

Alla visione freudiana dell'uomo, Lampedusa aveva sostanzialmente aderito (‘non senza rilevare che il «monoteismo», cioè la tendenza a postulare un principio di spiegazione unico, lo si ritrova nel pensiero religioso o ateo di grandi ebrei moderni, Spinoza, Marx e Freud’). Non si può dire, si rileva, come narratore, che egli abbia ‘messo in azione con particolare evidenza l'inconscio dei suoi personaggi’: ma vi sono, nondimeno nel *Gattopardo* i «mostri» che «si erano rintanati in zone non coscienti» da cui sale il «dolore nero» di Concetta, e che non è altro che l'inconscio (secondo Freud appunto atemporale) di lei». Quei mostri nutriti dalla prossimità con Lucio Piccolo (i due cugini si rivolgevano scambievolmente col termine di “mostro), dal loro amore per i cani, dai baluginamenti fotografici e visuali di Casimiro, dai punzecchiamenti e rivalità che hanno portato Giuseppe a seguire le sollecitazioni di Licy (trasposizione del suo attaccamento al castello di Stomersee) a scrivere delle dimore viste come organismi sicuri tra turrette scatole della memoria, fogli del tempo, dell'infanzia, del rapido dispiegarsi delle loro vite tra *fragantie* floreali, cromie di verdi e i grappoli gustosi delle pietanze naviganti per il mare quieto di Capo d'Orlando o i cieli tersi e affocati di Santa Margherita Belice. I mostri, comunque ci son sempre; essi sono, come leggiamo nel *Matrimonio epistolare*,

«i pensieri, le fantasie, le ansie che con il sorgere del sole si rintanano in “zone non coscienti” ma che durante la notte incombono sul Principe di Salina, “mostri” sono quelli che animano il giardino della Villa del Principe di Palagonia e non solo di quella, “mostri” si ritrovano nella fontana sulla via per Monreale, di “mostri” è

intessuta quella fantasia morbosa che a suo tempo attrasse Goethe e gli ripugnò, e così Heine, von Arnim e il conte de Bosch, apparentando nel senso dell'orrore e dell'oscuro le fiabe siciliane e quelle nordiche» (Cardona, 2023: 125);

oppure nel volgere attenzione ai poeti: sul chi sono, dunque, i poeti autentici, i 'puri', Sebastiano Vassalli – nello scrivere di Campana, l'autore dei *Canti Orfici*, – ne delinea con certezza la criptomorfologia: «gli unicorni, i mostri». Se il senso dell'oscurità disegna molto del podio esistenziale della Sicilia, bisogna ricordare che esso insiste su tale scrittura nella funzione non effimera della luce che contrassegna le varie tessere geologiche (geoculturali) agendo sulla estensione e varietà dei comportamenti degli abitatori dell'Isola: dal centro di essa, a separare la costa orientale dalla occidentale, proprio da Caltanissetta, – scrive Vitaliano Brancati il 15 marzo del 1938 (lettera pubblicata su "Omnibus" col titolo "Gli amici di Nissa") – «la vita diventa meno grossolana, ma la capacità di sorridere si estingue del tutto; il senso del ridicolo abbandona qui la littorina che da Catania vola a Palermo. Se il sorriso è una luce, la costa occidentale della Sicilia può dirsi perfettamente al buio. Abbandonati dal senso del comico, i siciliani si fanno gravi e metafisici».

La luce influenza, dunque, anche i comportamenti, la pigrizia occidentale ne è un esempio; e Giuseppe Tomasi di Lampedusa la coltiva come un'esigenza primaria, in essa vede l'unica possibilità di mantenere viva la capsula della memoria, assaporarne ogni segmento, condirla con la sua malinconia, con l'esercizio sull'umorismo pirandelliano che pone le sue radici nel sentimento d'angoscia in Kierkegaard, o forse il mantenere quelle «vestigia di molte epoche e passioni del cuore e del mondo» osservate da Henry Maximilian Beerbohm. Una luce solare siciliana la quale, – chiarisce Francesco Orlando nel suo perfetto saggio *L'intimità e la storia*, – ha necessario bisogno (per certe anime) della 'schermatura' alle finestre, di assopite penombre: unico possibile ambiente signorile, armonico, unico possibile cammino per non disperdere il tutto nel livore cinerino dell'oblio.

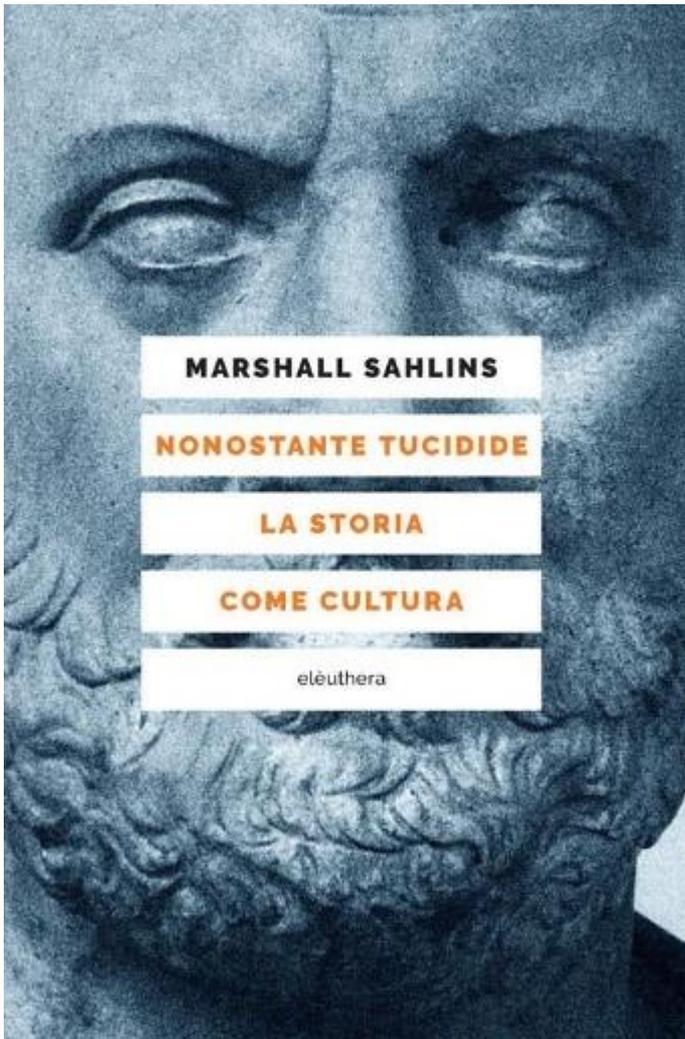
Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Bernrhard E., *Mitobiografia*, Adelphi Milano 1969
Cardona C., *Un matrimonio epistolare*, Sellerio Palermo 2023
De La Héronnière E., *Guerre*, L'ippocampo Milano 2006
Gombrich E. H., *Ombre*, Einaudi Torino 2017
Lanza Tomasi G., *I luoghi del Gattopardo*, Sellerio Palermo 2001
Orlando F., *Ricordo di Lampedusa*, All'insegna del pesce d'oro, Milano 1963
Orlando F., *L'intimità e la storia*, Einaudi Torino 1998
Piccolo L., *Gioco a nascondere. Canti barocchi*, Mondadori Milano 1969
Prezzolini G., *Storia tascabile della letteratura italiana*, Stampa alternativa, Roma 1988
Tomasi di Lampedusa, *Racconti*, Feltrinelli Milano 1961

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).

Si può fare a meno della cultura? L'eredità di Marshall Sahlins



di *Dario Inglese*

Che quello antropologico non sia uno sguardo oggettivo e distaccato rispetto alla realtà è un dato di fatto ormai assodato. L'antropologia, in quanto discorso posizionato sull'*altro*, non si limita infatti a rappresentare fedelmente *oggetti* concretamente esistenti *là fuori*, bensì li produce (e riproduce) secondo strategie metodologiche, epistemologiche e retoriche che mirano a estrarli dal *continuum* storico-sociale in cui sono immersi. Tutto il discorso antropologico, dunque, è "finzione": non nel senso che sia gratuito rispetto al reale, bensì perché pretende di fissare istantanee all'interno del flusso continuo dell'esistenza. La confusione tra modelli e realtà probabilmente arriva da qui, da questo *paradosso* che costringe i ricercatori a convivere con i propri interlocutori e a stare nella relazione solo per *portare a casa* delle fotografie che, una volta scattate, vengono decontestualizzate e rese inevitabilmente *altre – altre* dall'ambiente in cui sono state raccolte e in fin dei conti *altre* rispetto al mondo da cui proviene il ricercatore.

Com'è stato più volte evidenziato, il discorso antropologico *produce alterità* (o forse è meglio dire che produce modi di intendere l'alterità) e lo fa attraverso l'impiego di particolari griglie analitiche: l'insieme degli attrezzi che i suoi cultori hanno approntato per avvicinarsi alla comprensione di questa *chimera* inscrivendola in un testo. "Cultura" è uno di questi strumenti: il più importante e insieme il più problematico; il più problematico proprio perché il più importante. Sulla cultura, negli

ultimi decenni, si è scritto tanto; si è detto tutto e il contrario di tutto. Da categoria in grado di far saltare gli odiosi determinismi biologici che hanno alimentato a lungo razzismo e xenofobia, a dispositivo normativo produttore di nuovi e più subdoli determinismi, essa è oggi fonte di notevole imbarazzo per gli addetti ai lavori.

L'imbarazzo, com'è noto, deriva dal processo di reificazione/essenzializzazione cui essa è andata progressivamente incontro alimentando (anche) posture differenzialiste ambigue e pericolose nelle loro ricadute politiche. Tale imbarazzo deriva inoltre dalla 'coscienza sporca' degli antropologi, ovvero dal riconoscimento di averla plasmata all'interno dello spazio coloniale e di aver contribuito attivamente a irrigidirla. Nel 1991, sintesi e insieme punto di arrivo di una lunghissima riflessione critica, Lila Abu-Lughod pubblicava un saggio destinato a far discutere a lungo: *Writing against Culture*. Nel testo l'antropologa palestinese-americana portava alle estreme conseguenze decenni di attacchi all'immagine stereotipata di cultura che l'antropologia aveva costruito e adoperato; reagiva altresì alla pubblicazione di un altro caposaldo dell'antropologia critica di quegli anni, *Writing Cultures* di James Clifford e George Marcus, che, a suo avviso, aveva nascosto i problemi politici dell'etnografia dietro pavidi tecnicismi retorici.

Il discorso di Abu-Lughod (1991) verteva essenzialmente sulla necessità di svelare le asimmetriche relazioni di potere che sostengono da sempre il progetto antropologico: l'inevitabile e netta distinzione tra «*selves*» attivi e assertivi e «*others*» passivi e marginali (*Ivi*: 138). Il concetto di cultura, da questa prospettiva, si configura come il dispositivo attraverso il quale l'antropologia, persino quella più sensibile e attenta, ribadisce la distanza tra chi conosce e chi è conosciuto perché lavora «to enforce separations that inevitably carry a sense of hierarchy» (*Ibidem*). Tutto ciò, continua Abu-Lughod, emerge in modo particolarmente drammatico quando soggetti storicamente discriminati, le donne o i nativi, *fanno antropologia* e si ritrovano loro malgrado a riprodurre un dispositivo analitico fondamentalmente incapace di non dominare l'*altro* (chiunque esso sia) marginalizzandolo, facendolo parlare all'unisono e condannandolo a un'eterna diversità rispetto a chi autorizza il discorso scientifico.

Per combattere tale postura, Abu-Lughod proponeva allora una soluzione radicale: non bisogna soltanto sbarazzarsi di un concetto scientificamente inutile e politicamente pericoloso, ma è necessario «scrivere contro la cultura» per smascherarne limiti, ambiguità e connivenze. A tal fine, individuava tre procedimenti in grado di decolonizzare definitivamente l'antropologia traghettandola verso un nuovo «umanesimo tattico» (*Ivi*: 157-160): 1) privilegiare, con Bourdieu e Foucault, l'analisi della relazione dialettica tra “pratiche” e “discorsi” per andare «against the assumption of boundedness, not to mention the idealism, of the culture concept» (*Ivi*: 148); 2) avviare un «anthropological turn to history» sensibile al cambiamento (Abu-Lughod, 1991: 149); 3) produrre «etnografie del particolare» utili a combattere il culturalismo e cogliere, finalmente, la ricchezza delle più diverse soggettività (*Ivi*: 149-157).

L'argomentazione di Abu-Lughod parte da premesse indiscutibili e coglie con grande lucidità il legame tra posture differenzialiste e pratiche di esclusione/marginalizzazione dell'*altro*. Ciononostante, a mio avviso, non convince quando vuole spingere la disciplina a fare a meno senza rimpianti del concetto di cultura. Ora, è sotto gli occhi di tutti il modo in cui “cultura” venga spesso reificata in un'entità oggettiva dal carattere omogeneo, discreto e prescrittivo; per non parlare poi di come sovente oscuri la pluralità di voci e le asimmetriche relazioni di potere all'interno delle varie comunità. Tuttavia, sono convinto che un'*antropologia senza cultura* presenti molti più problemi di quanto a prima vista ne possa risolvere. Se, d'altra parte, è la stessa Abu-Lughod a puntualizzare più volte, opportunamente, quali sono le inaccettabili accezioni del termine da cui dovremmo guardarci – quelle che lo trasformano in uno *schiacciasassi* senza tempo, internamente coerente e chiuso all'esterno –, perché rinunciare al concetto in quanto tale anziché lavorare a una sua opportuna calibrazione?

Concentrarsi solo su un'*antropologia del soggetto* alle prese con sistemi di potere può dirci qualcosa di veramente profondo sull'essere umano e sui suoi modi di *essere umano*? Siamo davvero convinti, insomma, che gli interessantissimi racconti di *libertà anti-strutturale* riportati da Abu-Lughod a

proposito delle donne beduine (*Ivi*: 154-157), narrazioni analoghe a quelle che avevano nutrito la sua indimenticabile etnografia del 1986 (*Sentimenti velati*), siano effettivamente più comprensibili rinunciando *in toto* al ricorso alla cultura?

La cosiddetta “antropologia critica”, che si è sviluppata anche grazie al lavoro di Abu-Lughod, tutta votata a cogliere – legittimamente s’intende – *il politico nel culturale* e a smascherare le logiche di dominio e sopraffazione della nostra società in rapporto alle altre, rischia – come si dice in questi casi – di gettar via il bambino con l’acqua sporca. Essa, infatti, spesso dimentica di indagare *il culturale nel politico* minando alla radice la stessa legittimità dell’approccio antropologico e uniformandosi a filosofie politiche (e della storia) che ne depotenziano la portata. Fabio Dei (2017) l’ha rilevato con grande chiarezza: unendo in matrimonio il decostruzionismo più spinto a una visione vetero-marxista delle dinamiche sociali, la *critical anthropology* concepisce la ricerca come smascheramento della mano invisibile del Potere nascosta sotto la coltre della cultura. Legittima cioè, un *pensiero pre-antropologico* che si concilia a fatica, nonostante il condivisibile impegno politico a favore degli ultimi/esclusi, con la densità dell’incontro etnografico e la fluidità dei terreni di ricerca. Così facendo, l’antropologia è, per il suo bene, trascinata sul terreno della militanza ed è spinta a liberarsi della cultura in nome della *scandalosa rivelazione* che tra soggetto e Potere non c’è praticamente alcuna mediazione se non pura ideologia e coercizione strutturale.

Probabilmente invece il concetto di cultura qualcosa da dire ce l’ha ancora e ad essere strenuamente combattuti e smascherati devono essere semmai i suoi usi indebiti. Indulgere sull’importanza della cultura, dunque, non significa attardarsi su posizioni di retroguardia ignorare dei contemporanei sviluppi della disciplina o, peggio ancora, su atteggiamenti reazionari che decidono pavidamente di ignorare che *tutto è politica*. Indulgere sull’importanza della cultura, al contrario, vuol dire sintonizzarsi sull’attività simbolica dell’essere umano, ovvero sull’attività semiotica che conferisce significato – contingente, temporaneo e prospettico – a quel complesso di fenomeni cui, di volta in volta, ci riferiamo con i termini “società”, “politica”, “economia”, “filosofia”, “arte”. Il tutto, ovviamente, non dimenticando mai di sottolinearne la storicità, l’apporto decisivo delle diverse *agencies* alla sua formazione e riproduzione e la porosità dei suoi confini. E non trascurando, infine, un dettaglio importante: ciò che gli antropologi studiano non sono mai le culture in quanto tali, bensì quel che le persone – e tra esse, beninteso, gli antropologi – pensano siano le culture.

Mi pare, questo, l’obiettivo che Marshall Sahlins si è posto con *Nonostante Tucidide. La storia come cultura*, opera presentata in Italia da Meltemi (2023) a quasi vent’anni dalla pubblicazione originale (2004) e a poco più di due dalla scomparsa dell’antropologo di Chicago. Questo volume, letto quasi unanimemente come un tentativo di iniettare un po’ di antropologia nella pratica storiografica, è a mio avviso molto di più: un elogio della sensibilità antropologica svolto attraverso la valorizzazione del tanto bistrattato concetto di cultura. Per usare una metafora calcistica, l’antropologo americano non si limita a giocare in difesa respingendo le incursioni avversarie per poi partire in contropiede; imposta invece una *gara d’attacco* in cui la cultura, opportunamente declinata e svuotata da ogni essenzialismo, viene utilizzata come chiave per estendere il raggio d’azione dell’antropologia a campi solitamente distanti. Tale finalità, d’altra parte, è del tutto coerente con la traiettoria scientifica dell’autore, il quale per tutta la sua prolifica carriera ha sostenuto da una prospettiva strutturalista critica la specificità del contributo antropologico combattendo con veemenza e gusto per la polemica ogni forma di riduzionismo: quello *materialista* di Marvin Harris, quello *genetico* di Edward Wilson e della sociobiologia, quello *nativista* di Gananath Obeyesekere nella controversia a proposito della morte del capitano Cook alle Hawaii, quello *governamentale* degli epigoni di Michel Foucault.

Il volume nasce come un omaggio a Tucidide e alla sua opera più rappresentativa, *La guerra del Peloponneso*: il testo con il quale il grande storico greco supera il modello erodoteo depurandolo dall’influenza del *mitico*, del *trascendentale* e soprattutto del *culturale*. Con il suo rigore metodologico e con il suo obiettivo di fondare un discorso oggettivo e universale, Tucidide è unanimemente considerato il padre della storiografia. Tale omaggio, tuttavia, nel perfetto stile di Sahlins, si trasforma presto in un riconoscimento critico e in un dialogo senza sconti: lo storico attico, infatti, non è ricordato per aver trasceso la cultura in nome dell’universalità della “natura umana”, ma

per aver semmai incarnato la cultura ateniese del suo tempo scrivendo un manuale sulla *naturalizzazione della norma* che è diventato il modello di molte narrazioni dell'Occidente. Se, argomenta Sahlins, è stato proprio Tucidide a *metterci nei guai* (dal punto di vista epistemologico), la lettura attenta del suo capolavoro, oltre a rendergli *l'onore delle armi*, può rivelarsi il modo migliore per uscire dalle secche di una visione essenzialista della storia e della cultura che le unisca finalmente in una sintesi efficace. Da questo punto di vista, dunque, *Nonostante Tucidide* dialoga con un classico di Sahlins, *Isole di storia* (2016; ed. or. 1985), riprendendone il programma: «il problema è oggi quello di far esplodere il concetto della storia attraverso l'esperienza antropologica della cultura» e viceversa far «esplodere la concezione antropologica della cultura» attraverso l'esperienza storica (Sahlins 2016: 18-19). Esplosione, beninteso, che nulla a che fare con la dismissione del concetto, bensì con il reale superamento della sua immagine ipostatizzata e normativa.

Che cos'è un fatto storico? Chi fa la storia? Dove si colloca l'azione individuale all'interno della struttura sociale? E che rapporto ha con gli schemi culturali?, si chiede a più riprese Sahlins, e nel rispondere non ha paura di tirar fuori dalla cassetta degli attrezzi dell'antropologia strumenti desueti o inconsueti – comparazione nello spazio e nel tempo, opposizioni binarie dal sapore vagamente saussuriano (sovente non così vago...), schemi genealogici di parentele reali o mitiche, schismogenesi *batesoniana*, exotopia *bachtiniana* – per interpretare eventi apparentemente scollegati – il celeberrimo scontro tra Atene e Sparta per l'egemonia dell'Ellade del V secolo a.C., un'oscura (almeno per noi occidentali) guerra polinesiana tra i regni figiani di Bau e Rewa del XIX secolo d.C., la vittoria dei New York Yankees alle *World Series* del 1939 e quella dei New York Giants alle finali del 1951, l'elezione presidenziale di George W. Bush alla Casa Bianca del 2001, l'epopea di Napoleone Bonaparte in Europa all'inizio del XIX secolo d. C., il tragico scontro tra i fratellastri Ratu Raivalita e Ratu Cakobau per il predominio a Bau del 1845, l'incidente diplomatico tra Cuba e Stati Uniti per la custodia di Elián Gonzalez, bambino conteso tra il papà castrista e gli zii esuli a Miami a cavallo tra la fine degli anni Novanta e l'inizio degli anni Zero. Che cos'hanno in comune fatti così distanti e appartenenti a diversi ordini del discorso? Sono, possiamo dire con Sahlins, snodi utili a indagare dicotomie decisive per la strutturazione dei saperi antropologici e storiografici: cultura *Vs* natura, soggetti collettivi *Vs* individualità, evento *Vs* struttura.

L'argomentazione del ricercatore americano è rapsodica e propensa alla battuta brillante, il racconto dettagliatissimo dei fatti è inframezzato da parentesi teoriche che mirano a costruire progressivamente un quadro interpretativo generale. In antropologia e in storia, sostiene Sahlins, la cultura è sempre importante: essa non determina i fatti, ma li coordina, dà loro un senso e li organizza (Sahlins 2023: 21). Dimenticarla o metterla da parte conduce a riduzionismi/essenzialismi basati, secondo i diversi punti di vista, sulla sopravvalutazione di istinti naturali ritenuti universali o sulla sopravvalutazione di soggettività assolute alle prese con sistemi (politici, economici) astratti. Al contrario, ogni attore sociale occupa una posizione all'interno di uno schema culturale che ne orienta le azioni: se gli individui non sono “messi occasionali” dello “Spirito umano”, come certe antropologie hanno a lungo sostenuto, le loro attività sono nondimeno rese significative dalle reti di relazioni all'interno delle quali essi si trovano in un determinato momento.

Procediamo con ordine. Nel primo dei tre lunghi capitoli del volume, il grandioso affresco di Tucidide sullo scontro tra Ateniesi e Spartani (431 a.C. – 404 a.C.) è paragonato ad una guerra tra due regni dell'arcipelago delle Fiji: Bau, potenza talassocratica simile alla *polis* attica, e Rewa, la cui economia, come quella della città lacedemone, era principalmente basata sulle attività di terra. Il confronto apparentemente spericolato serve a Sahlins a fissare due obiettivi: da una parte criticare l'indifferenza per la cultura e la conseguente sopravvalutazione tucididea delle innate disposizioni umane generatrici di storia (avidità, ricchezza, gloria, potere, *etc.*); dall'altra smontare l'immagine discreta e isolata di società (e culture) impiegata da Tucidide per spiegarci le cause della guerra del Peloponneso. Partendo dal confronto transculturale con la realtà figiana e citando fonti archeologiche e recenti acquisizioni dei classicisti di professione, Sahlins dapprima impiega il concetto di “exotopia” coniato da Michail Bachtin per sostenere il carattere dialettico/dialogico delle dinamiche

(inter)culturali: «ci vuole un'altra cultura per capire una cultura altra». Quindi ricorre al concetto di “schismogenesi” di Gregory Bateson per mostrare come Atene e Sparta (o, il che è lo stesso, Bau e Rewa), lungi dall'essere mondi opposti *da sempre*, sistemi chiusi che entrarono in rotta di collisione a causa del loro carattere nazionale, si siano progressivamente costruite come «antitipi strutturali, trasformazioni l'uno dell'altro» attraverso «processi sincronici di opposizione complementare».

L'economicismo imperialista degli Ateniesi, quello che Tucidide finirà per scambiare con la “natura umana”, insomma, *diventa una disposizione caratteriale innata* proprio nel V secolo a.C. e proprio in rapporto a Sparta; analogamente il *miraggio spartano*, ovvero l'immagine austera, frugale e chiusa degli Spartiati, si codifica nello stesso periodo e per le medesime ragioni. La relazione costitutiva tra Ateniesi e Spartani, come quella tra gli abitanti di Bau e quelli di Rewa, è fatta di «differenze sistematicamente e storicamente correlate», di «differenze interdipendenti». E poiché, continua Sahlins, il dinamismo di Atene/Bau e il conservatorismo di Sparta/Rewa sono interconnessi, «non si può scrivere la storia dell'uno senza quella dell'altro». Le divergenze, dunque, non si spiegano rintracciando atemporali nuclei identitari puri, bensì indagando la relazione tra ordini culturali che «avevano al contempo sia una storia propria sia una storia interdipendente di opposizioni complementari»; osservando altresì i modi in cui Atene e Sparta, nel V secolo d.C., seppero fare «sistema delle loro differenze» anche tramite l'elaborazione mitica del loro passato ancestrale.

È evidente come il discorso di Sahlins vada ben oltre la guerra del Peloponneso e la guerra della Polinesia per estendersi invece alle relazioni interculturali *tout court*. Proprio grazie all'occultamento delle dinamiche culturali, infatti, Tucidide ha costruito un quadro analitico potentissimo che ha influenzato a lungo il modo occidentale di fare storia (e antropologia). Se egli, eliminando il *fantastico* e il *simbolico*, ci ha dato l'impressione di essere *più scienziato* di Erodoto, ci ha al contempo trasmesso la fascinazione per la dittatura degli stimoli naturali e del «desiderio corporeo». Oltre che dell'*universale*. Un'attrazione che affiora ciclicamente nei contemporanei riduzionismi e che si porta dietro contraddizioni analoghe a quelle che serpeggiano tra le pagine immortali di Tucidide: come mai – si chiede retoricamente Sahlins – se la “natura umana” è uguale dappertutto, Ateniesi e Spartani (per non parlare di Corinzi e Melii) si sono comportati in modi differenti in situazioni analoghe?

Partendo da questo spinoso interrogativo, nel secondo e nel terzo capitolo la riflessione si sposta sul rapporto tra cultura e agentività individuale, tra struttura ed evento. È una domanda, quella precedente, cui il grande storico ateniese non ha mai dato risposta (un quesito che forse non si è mai posto) e che ha probabilmente alimentato l'oscillazione semantica che percorre *La guerra del Peloponneso*: quella tra grandi soggetti collettivi (gli Ateniesi, gli Spartani, *etc.*) e grandi individualità (Pericle, Alcibiade, *etc.*). A volte, infatti, ad essere protagonisti sono i singoli; altre, invece, le comunità. Ma chi o cosa ha agito effettivamente *in quella storia*? Chi ha determinato l'esito del conflitto? E più in generale, chi o cosa agisce *nella storia*? Chi o che cos'è il *soggetto storico*?

Si tratta, sostiene Sahlins, di un *problema retorico* tanto soggettivo quanto culturale, legato com'è al particolare racconto di un episodio da parte di un osservatore/narratore ben posizionato e dalla struttura del cambiamento storico/evento occorso. La scelta, rigorosamente a posteriori, di un agentività individuale o collettiva, cioè, dipende dalle strutture *della e nella* storia: strutture di tipo “evolutivo/cumulativo” simili a quelle che nel 1939 portarono i New York Yankees a vincere il campionato di baseball americano dominando la stagione dall'inizio alla fine o “strutture di tipo evenemenziale” simili a quelle che determinarono il clamoroso trionfo dei New York Giants nel 1951, quando alle 11:58 del 3 ottobre Bobby Thomson realizzò il fuoricampo decisivo nell'incontro finale contro i Brooklyn Dodgers (che erano stati in testa al campionato dalla prima giornata). Nel primo caso la temporalità è lineare, non ci sono *eventi decisivi* né individualità che spiccano e il soggetto, al netto delle buone o cattive prestazioni dei singoli nelle singole partite, è sempre collettivo. Nel secondo, invece, si tratta proprio di «un'altra “storia”»: il tempo sembra contrarsi e il *sensu di tutto* sembra convergere teleologicamente nell'atto decisivo del singolo (in questo caso il tiro di Bobby Thomson). Forse allora, conclude Sahlins, in Tucidide l'oscillazione di cui sopra risponde a qualcosa di analogo: a parlare sono Ateniesi, Spartani, Melii o Corinzi quando si tratta di «riproporre

i tradizionali comportamenti politici delle città che rappresentano, o quando sostengono il mantenimento di un certo *status quo*»; ma quando si tratta di decisioni a posteriori rivelatesi importanti (entrata in guerra, strategie belliche, scelte positive o disastrose), «gli oratori sono [...] individui specifici».

Questo ennesimo, banale ed eretico confronto interculturale ha una funzione ben precisa nell'economia del testo: far luce, dopo la riflessione sul rapporto tra natura e cultura, sulla relazione tra individuo e società. Per quanto anche tale aspetto sia oggi relegato in secondo piano, apparentemente liquidato dalle filosofie/antropologie dell'*agency individuale*, Sahlins non rinuncia a dire la sua e si lascia anzi andare a una densa riflessione teorica che tocca con acume e ironia non pochi nodi disciplinari. La sua attenzione cade soprattutto sul versante *di sinistra* della dicotomia "soggetto *Vs* struttura" e prende di mira la «leviatanologia» delle strutture, ovvero la postura discorsiva che produce «draconiane visioni di mostri culturali autonomi con il potere di plasmare i soggetti individuali a loro immagine e somiglianza». Dopo una rapida critica alle tradizionali cattedrali superorganiche di Alfred Kroeber o Leslie White, passa all'analisi dell'ultima declinazione, in ordine di tempo, della «soggettività senza agentività»: le antropologie della repressione/egemonia che vedono nella cultura solo una proiezione fantasmatica del volto repressivo del Potere (statale, economico, *etc.*) – una mera patina ideologica, cioè.

Il bersaglio è evidentemente un certo *foucaultismo* modaiolo, ma nella critica finisce anche il concetto di egemonia gramsciana (sebbene, ed è un peccato non saperne di più, gli sparuti cenni non permettano di capire veramente che tipo di conoscenza avesse Sahlins dell'opera di Antonio Gramsci). Si tratta, scrive Sahlins, di posture decisamente anti-antropologiche che non fanno il bene della disciplina e che anzi fanno apparire molti antropologi comicamente intenti «a dimostrare antropologicamente che l'antropologia è impossibile».

Il punto di vista di Sahlins è il seguente: se la cultura viene ridotta a sovrastruttura ideologica di un Potere invisibile e pervasivo che colonizza senza alcuna mediazione qualunque istituto sociale, politico ed economico, le forme simboliche si dissolvono in meri «effetti di asservimento» e l'antropologo è ridotto a investigatore dei modi di espressione di questo potere. Ciò, tuttavia, genera aporie piuttosto serie. In primo luogo, queste antropologie si basano su un'immagine normativa ed essenzializzata di cultura; un'immagine speculare e rovesciata della cultura normativa ed essenzializzata che tali indirizzi disciplinari vorrebbero invece smascherare. La cultura – scrive infatti lo studioso americano – «non è mai così monoliticamente repressiva come le attuali antropologie dell'egemonia vorrebbero far credere». Gli indirizzi che decidono di eliminarla dalle proprie analisi, dunque, cadendo nella stessa postura riduzionista contro cui si scagliano a parole, ne eliminano in realtà una visione caricaturale e ridicola. In secondo luogo, la già menzionata dissoluzione delle forme culturali in effetti di asservimento postula l'esistenza di *soggetti astratti alle prese con dispositivi egemonici altrettanto astratti*. Sahlins non lo dice direttamente, ma il suo ragionamento lo implica: liquidata come non pertinente l'attività simbolica (se proprio non vogliamo usare il termine cultura) degli individui, che cosa differenzierà, nello spazio e nel tempo, la loro azione davanti agli istituti repressivi che vogliono controllarli e determinarne i comportamenti? E ancora: chi crea o autorizza tali istituti repressivi? Essi si comportano ovunque allo stesso modo?

Ridotta a una forma di speculazione allegorica, un'antropologia così concepita si condanna allo studio di un soggetto *senza terreno sotto ai piedi* alle prese con agenzie egemoniche impersonali che di fatto, però, sono le sole forze in grado di *animarlo* costringendolo ad agire sotto i loro impulsi o a reagire/opporsi ai loro stimoli. In tal modo l'essenzialismo attribuito arbitrariamente alla "Cultura" per denunciarne l'inesorabile violenza epistemica si riversa sul "Soggetto" in quanto crocevia di un «sistema univoco, atemporale e totalizzante di categorie e relazioni» non mediate. Dalla «leviatanologia» alla «soggettologia», dunque, facce diverse della stessa medaglia: «il tentativo di ridurre le forme sociali generali alle disposizioni soggettive, o viceversa, come se fossero in una sorta di corrispondenza mimetica».

Che cosa non colgono, però, questi atteggiamenti che sopravvalutano ora la struttura ora l'individuo? Non colgono il campo intrinsecamente intersoggettivo in cui si muove l'ordine culturale il fatto che

«vivendo la cultura in un modo specifico, una persona la esprimerà in modo unico, il che è per così dire un andare al di là di essa pur essendo in essa». Gli esseri umani, scrive Sahlins, producono storia a partire da posizioni all'interno di una rete di relazioni: dal momento che tali relazioni possono essere istituzionali o congiunturali (o entrambe le cose), tra ordine culturale e agentività individuale non v'è mai opposizione incolmabile. *La storia crea i creatori di storia*.

Nell'ultima parte del secondo e per l'intero terzo capitolo, Sahlins affronta analiticamente questi problemi distinguendo tra *agentività sistemica* e *agentività congiunturale*: personaggi come Napoleone Bonaparte, Pericle, Nicia o i re figiani sono esempi del primo tipo – figure che si trovano in una posizione strutturale tale da metterli in condizione di determinare il corso degli eventi (senza tuttavia che il loro comportamento sia culturalmente prestabilito); i protagonisti dell'*affaire Gonzalez* tra Cuba e Stati Uniti per la custodia del piccolo Eliàn sono invece esempi del secondo tipo – figure *strutturalmente minori* che la contingenza ha reso in qualche modo agenti decisivi. In entrambi i casi, le azioni individuali si inseriscono, sulla base del diverso posizionamento dei singoli, in una cornice che fonde motivazioni private/personali e questioni strutturali più grandi (moralì, politiche, economiche, religiose, familiari – in una sola parola culturali). La collocazione degli attori sociali, allora, «implica sempre uno schema culturale più ampio di persone, cose e valori che conferisce potere a chi fa la storia e dà efficacia alle sue azioni, anche se i risultati possono non essere quelli previsti».

Questo aspetto accomuna tanto i detentori di agentività congiunturale, tanto quelli di agentività sistemica. All'inizio degli anni Duemila, dunque, le condizioni strutturali e la cornice culturale non prescrivevano un esito necessario per la vicenda di Eliàn (alla fine tornato a Cuba dal padre); così come nel 1845 la rivalità tra i *figli* del re della guerra di Bau Ratu Tanoa, Ratu Cakobau e Ratu Raivalita, per quanto perfettamente inserita nello schema politico-culturale figiano (Cakobau era l'erede designato al trono, ma Raivalita, in qualità di *vasu*, ovvero figlio della sorella di Tanoa, godeva di un potere simbolicamente più importante di quello del *cugino*) e nell'opposizione struttural-complementare tra Bau e Rewa, non doveva ineluttabilmente concludersi con l'omicidio del secondo ad opera di sicari del primo. Tutto poteva andare diversamente. *Tutto può andare diversamente*.

Il concetto di cultura è scivoloso, *subdolo* e solo apparentemente scontato: come diceva Clifford Geertz (1988: 11), paragonandolo ad una rete continuamente tessuta e ritessuta, noi esseri umani spesso finiamo per impigliarci tra le sue maglie. Fuor di metafora: tendiamo a dimenticare che le culture sono modelli flessibili e aperti, non realtà concrete, internamente omogenee e chiuse all'esterno. E ciononostante esse ci rendono umani e danno senso (senso – beninteso – contingente e temporaneo; in una parola: storico) alle nostre azioni, alle nostre costruzioni, financo ai nostri corpi. Il grande merito del testo di Sahlins, allora, è quello di mostrarci quante cose si possano *ancora* fare con la cultura e quanto senso abbia ancora *de*-scriverla – anche in vista di un'azione autenticamente politica – piuttosto che *scriverle contro* fingendo che non abbia importanza.

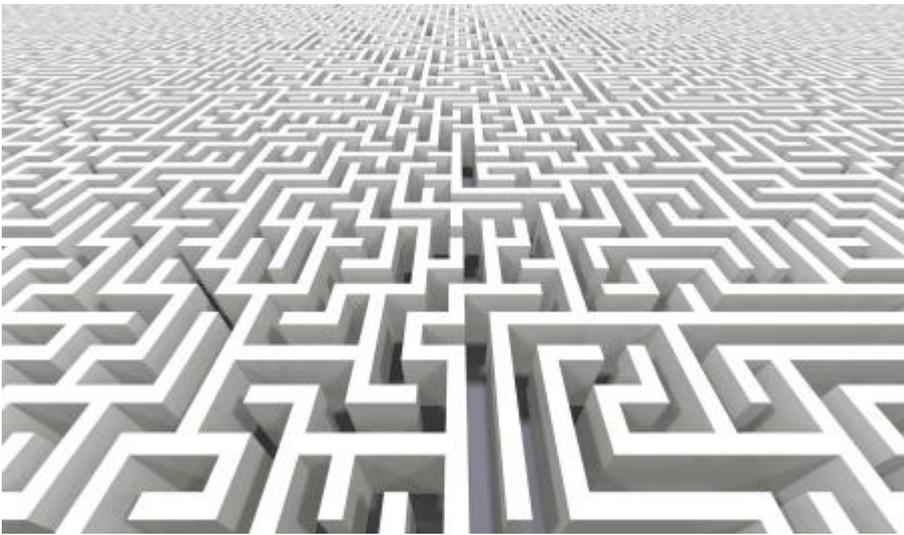
Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Abu-Lughod L. 1991, “Writing Against Culture”, in Fox R. G. (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research: 466-479.
- Dei F. 2017, “Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica”, in Dei F., Di Pasquale C. (a cura di), *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, Firenze, Donzelli Editore: 9-49.
- Geertz C. (1988), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- Sahlins M. 2016, *Isole di storia. Società e mito nei mari del sud*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Sahlins M. (2023), *Nonostante Tucide. La storia come cultura*, Milano, Eleuthera.

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

Muoversi e operare nella complessità: alcuni mutamenti dopo l'emergenza pandemica



di *Grazia Messina*

Qualche settimana fa Maura Gangitano e Andrea Colamedici [1], due giovani filosofi promotori di stimolanti dibattiti, hanno avviato sui social un partecipato confronto relativo all'abuso che si sta abbattendo su un termine invero assai delicato: quello di complessità. Vorrei partire proprio dalle loro parole nella riflessione che intendo qui proporre. Innanzitutto perché richiedono uno spazio di senso in apertura, come gli stessi autori puntualizzano, e poi perché finalmente indicano una direzione da seguire quando il termine viene chiamato in causa:

«Persino le parole più stimolanti, se usate male a lungo, rischiano di usurarsi e diventare sterili. La parola “complessità” (che amiamo molto) rischia di fare la fine di “resilienza”: è facile inserirla in ogni discorso, anche per indicare questioni diverse (magari complicate, più che complesse), e spesso è usata per chiudere un dialogo potenzialmente conflittuale: “È tutto troppo complesso, quindi non ne parliamo più”. Certe parole, nate per aprire, finiscono col chiudere i discorsi. Ora, se è vero che questo è un mondo complesso e attraversato più che mai da questioni complesse, questa complessità non va solo individuata, ma va anche compresa. Parlare di complessità, infatti, dovrebbe essere l’inizio del discorso: “È tutto troppo complesso, quindi iniziamo a parlarne” » [2].

Il significato di complessità

Il termine *complesso* viene generalmente riportato nei dizionari italiani come sinonimo di *complicato*, in quanto riferito a «cosa non semplice» [3]. In ambito epistemologico esiste tuttavia tra i due termini una differenza semantica di fondo irriducibile.

Complicato (*cum/plica*, con pieghe) è ciò di cui non conosciamo ancora la soluzione o il funzionamento (un problema, un contesto, un oggetto), ma sappiamo che risponde ad una relazione lineare che può essere individuata, seppure con fatica, e di conseguenza esplicitata con chiarezza. *Complesso* (*cum/plecto*, intrecciato) è invece quel sistema che rivela al suo interno interdipendenze non lineari né prevedibili, da cui non si può uscire con soluzioni esatte e incontrovertibili tali da divenire “ricette” operative o fermi protocolli. Si tratta di differenze che il fisico Giorgio Parisi ha presentato anche ai non addetti ai lavori con un esempio di rara efficacia, attribuendo il primo aspetto all’aereo, che può avere fino a dieci milioni di componenti diversi, ma in

cui ogni parte ha un suo scopo estremamente preciso, e possiamo prevedere a priori le conseguenze delle relazioni tra i pezzi dell'ingranaggio (un guasto, una interferenza), mentre è decisamente complesso uno stormo di storni che volteggia sulle nostre teste, mutando inspiegabilmente e improvvisamente direzione, forma e distribuzione dei volatili.

Un sistema complesso non dipende da un progetto artificiale, pianificato a tavolino: è spesso il frutto di un'evoluzione spontanea legata ad interconnessioni tra settori in relazione. La complessità in esso presente deriva dal fatto che noi non abbiamo un'idea facile su come possiamo modificarlo per ottenere che funzioni in una maniera diversa, mentre è certamente possibile modificare il meccanismo del motore di un aereo (Parisi, Ceruti, 2013).

Se è pur vero che nella realtà quotidiana noi abbiamo a che fare anche con problemi *semplici* (*sine/plica*, senza pieghe), come quando dobbiamo preparare la parmigiana con la ricetta della nonna o arredare una camera con mobili e oggetti da collocare in uno spazio delimitato, è soprattutto con la complessità che siamo chiamati a fare i conti più seri, sia che si parli di scelte o impegni lavorativi, che nel caso di relazioni interpersonali o sentimentali, di strategie comunicative, di educazione dei figli, degli alunni, dei cittadini, di progetti politici, come di tanto altro ancora. Ecco perché, come sottolineano i due filosofi in apertura, pensare e operare con la complessità rappresenta sempre un punto di partenza, un cominciamento.

Riconoscere la complessità

La complessità, che con le sue fitte trame si può intendere come una sorta di rete che avvolge l'universo, ci trascina fuori dalle certezze razionali, logiche, prevedibili, e richiede per essere governata nuovi paradigmi scientifici con nuove competenze, senza tuttavia mai svelarsi del tutto. Di questa complessità si è alimentata la riflessione filosofica sin dalle origini, se si tiene conto che già con la ricerca dell'*archè* il pensiero dell'uomo era ricco più di domande che di risposte, mosso dall'incerto sapere, in quello stato di stupore misto a paura che sarà definito *thauma* (meraviglia) da Aristotele. È tuttavia dalla fine dell'Ottocento che la crisi delle risposte, che la scienza aveva già dato in età moderna come certe e razionali, finisce col travolgere tutti i settori del sapere [4].

La complessità, dell'universo e della sua lettura, prende il sopravvento, si incrinano certezze secolari basate sui processi generati da un determinismo meccanicistico nel quale, data una causa, ci attendiamo sempre lo stesso effetto. La scienza predittiva è chiamata a cambiare paradigma, deve allontanarsi dal riduzionismo del modello cartesiano, in cui il tutto equivale alla somma delle parti, e accogliere una «crisi dei fondamenti», in cui prendono spazio il disordine, il caso, l'incertezza.

Lo studio dei sistemi complessi, delle particelle elementari, delle scienze umane e delle neuroscienze, così come l'introduzione dell'epigenetica [5] nella biologia contemporanea hanno evidenziato come conoscere scientificamente qualcosa non significa necessariamente poterne interpretare il futuro (Cravera, 2021:11).

Nella realtà non constatiamo in effetti una linearità, facciamo piuttosto esperienza di sistemi che si trovano dentro altri sistemi, governati da relazioni dinamiche in cui la certezza futura viene sostituita da un più saggio probabilismo. Non significa questo – sostiene il fisico Carlo Rovelli – che «dobbiamo accettare l'idea che la realtà sia solo interazione?» (Rovelli, 2014) [6].

Il nuovo paradigma scientifico non punta più ad isolare elementi da studiare nella loro autonomia ontologica, ciascuno con caratteristiche proprie già definite, bensì interpreta fenomeni e mutamenti che si influenzano reciprocamente e retro-attivamente, in cui l'alto livello di interconnessione che influenza le relazioni conduce a modifiche inaspettate, dalle quali provengono ulteriori spinte a modificare il contesto, per essere a loro volta modificate. Irrompe sulla scena una sorta di “disordine costruttivo”. È proprio quanto accade in un gregge in movimento o in un volo di storni (Parisi, 2021) [7], nei fenomeni sociali e nella stessa origine della vita, laddove non possiamo che constatare, al posto di spiegazioni lineari, la presenza di «proprietà emergenti» che chiedono di essere conosciute [8].

Il *principio di complessità*, come sostiene uno dei suoi teorici più importanti, il filosofo Edgar Morin, non solo vieta qualsiasi teoria unificatrice, ma riconosce l'ineliminabilità della contraddizione [9], dell'incertezza non razionalizzabile. Di conseguenza, la presenza del caso nella catena delle logiche connessioni rompe i paradigmi epistemologici tradizionali, impone l'attenzione per la trasversalità e le interdipendenze dei piani e dei saperi. Un nuovo paradigma orienta anche le innovazioni tecnologiche, che possono così aiutare a leggere e affrontare la complessità del reale.

Governare la complessità

Va da sé, data questa premessa, che tutta la storia della convivenza umana, nella sua relazione con l'universo, ha a che fare con la complessità. Non è mai certa infatti tra le persone, e tra esse e il mondo circostante, una relazione scontata né si possono prevedere conseguenze rigorosamente definite dell'operato di donne e uomini nei diversi contesti. Ogni giorno facciamo esperienza della rete di contatti, condizionamenti e situazioni che orientano il nostro comportamento facendo crollare processi di lettura e progetti d'azione strettamente determinati da cause note e univoche. In quello che è stato definito «l'errore di Cartesio» (Damasio, 1995: 336-341), e cioè la separazione, per caratteri e funzioni, tra una *res cogitans* e una *res extensa*, tra pensiero, emozioni e fisicità del corpo, il neurologo Damasio ha visto i pesanti limiti nell'interpretazione delle vicende umane e ha suggerito di «ricordare a noi stessi e agli altri, ogni giorno, la nostra complessità, fragilità, finitezza e unicità» (Damasio, 1995: 341), al fine di evitare di rimanere intrappolati in schemi di scarsa efficacia esplicativa sull'agire umano.

Qualche anno prima Karl Popper, a cui va riconosciuto un fondamentale contributo nella crisi del paradigma classico della scienza, aveva ripreso la celeberrima metafora del “tacchino induttivista” di Bertrand Russell, per rendere evidente il fallimento di ogni predizione comportamentale basata sulle esperienze passate, e dunque legata a rapporti causa/effetto già noti. Lo scacco interpretativo dell'induzione si aggiungeva a quello della pura deduzione cartesiana, imperniata sull'analisi del problema non immediatamente «chiaro e distinto», che andava scorporato in dati semplici da cui ricavare conclusione di sintesi, come se il tutto potesse derivare da una semplice somma delle parti, per condurre ad «enumerazioni tanto complete, e rassegne così generali da essere sicuro di non dimenticare nulla» (Descartes, 2011).

Le nostre economie si presentano in verità come sistemi complessi e privi di nessi assolutamente scontati e definiti, data la multiforme azione di fattori che possono alterarne il corso tradizionale già conosciuto. La semplificazione che viene talvolta adottata, curando la singola parte e non la totalità, è un errore ricorrente. Non si tratta però soltanto di un discorso per specialisti di scienza o di nodi economici. Anche Umberto Eco (1988) ha ripreso l'espressione: «Per ogni problema complesso esiste sempre una soluzione semplice, ed è quella sbagliata», ricordando il rischio che si corre semplificando – spesso in modo grossolano – ciò che è strutturalmente complesso.

Il fallimento delle semplificazioni si è presentato puntuale nei grandi momenti di incertezza storica, come nella crisi del 1929 e ancora in quella del 2008: si guardava ciecamente a fattori isolati per capirne le cause e trovarne la cura, mirando a semplificare il problema, e invece, come purtroppo ben sappiamo, le cose sono state e rimangono difficili da comprendere e soprattutto da affrontare, quando si rimane aggrappati a parametri di lettura tradizionali.

Ne abbiamo avuto ulteriore conferma nella seconda fase della recente pandemia, successiva al *lockdown*. Il coinvolgimento di virologi ed epidemiologi da un lato, e quello di economisti, imprenditori, psicologi dall'altro ha avuto certamente come scopo quello di ridurre la complessità della tensione sociale, ma probabilmente sarebbe stato più efficace fare un unico tavolo dei lavori con un team ristretto composto da esperti con diverse competenze, al fine di governare con maggiore efficacia le conseguenze che la pandemia rivelava nei diversi settori della società (Cravera, 2021: 31-33).

Un *habitus* per un mondo complesso

Come muoversi allora nella complessità per pensare bene, e agire di conseguenza? Certamente «aprirsi a molteplici punti di vista, ricercare il confronto e il diverso, aspettarsi l'inaspettato, uscire dal proprio sapere specialistico, farsi nuove domande, non accontentarsi delle solite risposte» (Cravera, 2021: 101) facilita la “ridondanza cognitiva”, quel processo che abitua a cercare tante prospettive di lettura del reale prima di prendere una decisione. Non si tratta certo di opera facile poiché anzi occorre allenarsi con quotidiano esercizio, sia accogliendo la necessità dell'errore, foriero di nuovi interrogativi e percorsi da esplorare, che coltivando reti di esperienze e conoscenze in grado di arricchire la nostra interpretazione della realtà.

Se guardiamo al contesto lavorativo, ad esempio, il *team working* si presenta uno strumento molto utile per muoversi con successo nella complessità: il confronto fra colleghi, partner, stakeholder arricchisce notevolmente sia le competenze di relazione che le conoscenze trasversali. Fa inoltre maturare meta-competenze per raggiungere obiettivi, valutando meglio le difficoltà da superare, per leggere rapidamente la situazione in cui ci troviamo, per divenire consapevoli delle possibili e delle diverse conseguenze del nostro agire, per costruire contesti di relazioni favorevoli per il fine individuato. Il *team* attiva aperture inclusive, incoraggia ibridazioni cognitive e ci prepara ad affrontare con maggiore successo la complessità del mondo. Una formazione in ogni settore professionale orientata in tale direzione rappresenta sempre un punto di forza [10]. E riprende quella per certi versi introdotta dall'attivismo di John Dewey, con l'appello costante all'esperienza che alimenta le idee e le azioni, destinato ad aprire strade nuove nelle strategie educative (Dewey, 2014), scartando soluzioni aprioristiche, ignare dell'identità dei soggetti impegnati nell'agire e delle loro esperienze precedenti.

Le diverse metodologie applicate in campo educativo, a loro volta, hanno rivelato che nessun piano può avere successo se trascura la fluidità costante di ciò che esperiamo e i nessi improvvisi che si accendono, da cui possono scaturire comportamenti non contemplati in un'analisi astratta dei processi, che però assumono rilievo nelle dinamiche sociali. Programmare è pertanto necessario per orientare l'attività verso un fine, ma è altrettanto importante rivedere e adattare in corso d'opera quanto è stato inizialmente pianificato, nella formula del *work in progress* permanente, data la natura elastica, e per l'appunto complessa, della psicologia umana. Non si tratta di opera facile né scontata, specie nella «società liquida»[11] in cui siamo immersi, in cui i repentini mutamenti di valori e di riferimenti aggiungono precarietà e incertezze alle nostre già fragili esistenze.

Alcuni mutamenti nei sistemi complessi dopo l'emergenza pandemica

Dalle diverse analisi che sono state condotte sulle conseguenze sociali della pandemia da Covid19 sono emersi certamente possibili rischi legati alla lunga chiusura e all'isolamento generato dall'emergenza, che avrebbero potuto condurre a nuove fragilità e disagi relazionali [12].

Eppure la stessa pandemia, devastante per mortalità e alterazioni socio-economiche, ha a sua volta avviato conseguenze non prevedibili su altri piani, modificando comportamenti e prospettive d'azione e di lavoro in modo significativo. L'urgenza della comunicazione, sia scritta che orale, attraverso un ricorso più familiare al digitale, un diffuso interesse per le conoscenze mediche, la maggiore attenzione per pratiche igieniste e sanitarie, l'evidenza che i processi d'intervento nel reale dipendono da interconnessioni di fondo, appartengono ormai alla consapevolezza planetaria. Il filosofo Maurizio Ferraris (2021: 66) include tra gli assiomi della sua analisi che non dobbiamo avere paura del progresso perché è certamente più fecondo comprendere il mutamento e partecipare alla trasformazione delle cose:

«La pandemia ha dimostrato come una società possa trasformarsi nel giro di una notte [...]. Di qui il cambiamento di prospettiva necessario per trasformare lo choc in esperienza e non in semplice resilienza e per trarre da questa crisi [...] un insegnamento che non ha precedenti nella storia e che costituisca un possesso perpetuo dell'umanità».

Il mutamento repentino dal marzo 2020 ha interessato miliardi di persone, costringendo le organizzazioni lavorative ad attrezzarsi rapidamente per permettere il lavoro a distanza dei loro collaboratori, anche se non sempre con un adeguato livello di sicurezza per le persone e i dati, catapultati improvvisamente nel movimento virtuale. In tale quadro di comportamenti, il *lockdown* si è comportato come forte “attrattore emergente”, determinando in modo spontaneo necessari cambiamenti e adattamenti all’interno delle organizzazioni, con risultati di gran lunga più rapidi e articolati di ogni precedente “attrattore deliberato”. Ciò che da tempo era sospeso per impedimenti di vario genere, insomma, ha trovato strade aperte che ne hanno permesso lo sviluppo (Cravera, 2021) [13]. Nel caso della scuola, ad esempio, non era stato sperimentato fino a quel momento un collegamento da remoto su piattaforme istituzionali, che pure esistevano per scambi didattici e condivisione di materiale.

Tuttavia, la necessità del momento, facendo leva sull’abitudine al lavoro collegiale e su una formazione digitale pregressa di molti docenti, ha fatto sì che l’anno scolastico proseguisse senza interruzioni, seppure con inevitabili nodi da sbrogliare soprattutto per il coinvolgimento di minori nella rete e di una notevole quantità di dati sensibili immessi senza precise regole già formulate. Il conseguente ingresso agevolato del digitale nelle scuole e nei sistemi educativi ha a sua volta generato altre criticità, su cui tutti gli operatori, a diversi livelli, sono chiamati ad intervenire per leggere e orientare al meglio i benefici della sua applicazione.

Per analogia, è possibile sostenere che il ricorso forzato allo *smart working* da parte delle aziende, che pure erano spesso prive di esperienze nel campo, non ha tuttavia portato alla paralisi delle loro attività, ha semmai sostituito la cultura basata sul tempo di lavoro con la cultura del risultato, ha aumentato il livello di autonomia delle persone nello svolgimento del compito assegnato, nonché il ricorso capillare alle tecnologie disponibili che fino a quel momento erano state trascurate.

Oggi il ricorso al digitale è più diffuso anche tra le fasce di età che prima della pandemia erano ancora distanti, e anche se impone un necessario controllo e una più accorta regolazione d’uso specie quando riguarda i più piccoli, certamente ha aumentato la capacità di consultazione delle informazioni da parte dei più anziani, diminuendo la loro marginalità dai sistemi comunicativi e operativi, ormai sempre più spinti verso la dematerializzazione nella trasmissione dei contenuti.

A quasi quattro anni dall’inizio del *lockdown* si può certamente evidenziare (Cravera, 2021: 62) che:

«Il lockdown è stato pertanto il più grande esperimento sociale da molti anni a questa parte. Ha portato a una radicale e repentina trasformazione della cultura organizzativa e ha modificato le traiettorie di evoluzione delle imprese che sicuramente non potranno tornare a essere gestite nello stesso modo di prima».

Evoluzione che può procedere, se si vuole dare valore non solo al *cosa* ma anche al *come* della finalità delle nostre azioni, solo da una nuova strategia sistemica, con al centro una *social collaboration* nei diversi settori chiamati in causa e la consapevolezza di vivere, muoversi ed agire in sistemi complessi non semplificabili.

Dalle interazioni tra le persone presenti in ogni organizzazione possono scaturire «iniziative, rituali, idee, prassi comportamentali che influenzano la traiettoria evolutiva del sistema» (Cravera, 2021: 64), esiti che dunque dipendono dall’approccio di fondo adottato. Nell’*habitus* da acquisire gioca senz’altro un ruolo non secondario la capacità di ascoltare l’altro, l’esercizio costante all’attenzione quando l’altro parla, l’attesa di nuove parole e l’incrocio con le idee che pian piano prendono forma dal tempo [14].

Dalla scoperta dell’alterità che il lavoro in team, l’ascolto e l’attenzione per i mutamenti in atto favoriscono, dalla collaborazione tra competenze trasversali, potrebbe scaturire la nuova maieutica per governare la complessità, se sapremo giocarci ovunque e bene questa carta di crescita sociale e culturale. Perché tutti siamo chiamati in causa, come singoli e come comunità. Ancora una volta, va fatto appello a quell’antica saggezza: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

Note

[1] Andrea Colamedici e Maura Gancitano, filosofi e scrittori, sono gli ideatori di Tlon, scuola di filosofia, casa editrice e libreria teatro. Collaborano con università, riviste, radio e televisione e alimentano il dibattito su fioritura personale e attualità attraverso i propri canali social.

[2] Dall'intervento del 10 novembre 2023 di Maura Gancitano e Andrea Colamedici (Tlon su Instagram) (<https://www.instagram.com/p/Czd3TAoomqn/?igshid=NTYzOWQzNmJMA>).

[3] Cfr. *Dizionario dei sinonimi e contrari*, Treccani.

[4] La rivelazione del caos originario, che Nietzsche riprende dal pessimismo cosmico di Schopenhauer per consegnarla al nichilismo del Novecento, apre il secolo delle rivoluzioni epistemologiche. Liberandosi dall'unica ragione interpretatrice del reale, Henri Bergson ci affida la grande metafora della vita come "un fascio di steli", in cui ciascun ramo presenta una propria direzione e uno sviluppo, ma per rimanere insieme agli altri in quella spinta costante che il filosofo definiva "evoluzione creatrice", libera da cause predeterminate. Nella sua concezione assume un diverso valore anche il tempo, inteso come durata interiore e non come misurazione oggettiva del reale. E ancora: nella meccanica quantistica, nelle geometrie non euclidee, nella stessa psicoanalisi che rivela il ruolo potente dell'inconscio («L'Io non è più padrone in casa propria», dirà Freud), non troviamo più alla base una ragione lineare e unica delle cose.

[5] L'epigenetica si rivolge alle proprietà delle cellule per individuare eventuali modifiche sui geni a causa dello stile di vita, delle condizioni ambientali e climatiche, come pure del vissuto emotivo e psicologico.

[6] Carlo Rovelli, *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014.

[7] L'autore spiega, a partire dall'osservazione degli storni in volo, le relazioni implicite ai sistemi complessi, che guardano non ad un solo oggetto di studio ma ad interazioni per molti aspetti casuali, dettate ad esempio dalla necessità di difendersi da un predatore, come il falco pellegrino, con improvvisi mutamenti del volo e diverse disposizioni all'interno dello stormo. Ogni componente dello stormo produce esiti nel movimento collettivo che sfuggono pertanto a modelli prevedibili e aprono invece nuove domande su quanto sta accadendo. Per analogia, il modello si potrebbe estendere ai sistemi economici, per spiegarne le crisi improvvise, ma anche ad altre aggregazioni presenti nella società, nella politica, nella cultura, in cui la complessità è generatrice di nuove letture e interpretazioni.

[8] Con tale termine vengono indicate quelle proprietà che nei sistemi complessi non fanno capo ai singoli elementi ma alle loro interazioni, rivelando, per l'appunto, una emergenza ovvero quanto emerge dal tutto.

[9] Nella microfisica è stato dimostrato che la realtà non ubbidisce al principio di non contraddizione proposto nella logica greca da Parmenide e poi confermato da Aristotele, secondo il quale «A non è non-A», con la conseguenza che non possono essere accolte come vere, nello stesso tempo e nello stesso luogo, due tesi opposte. Nella fisica quantistica una particella si può comportare ora come onda ora come corpuscolo, che pertanto non vanno più considerate come nozioni opposte bensì diventano complementari. La logica del Novecento è spinta a rivedere i suoi parametri assertivi, per accogliere la necessità di nuove risposte che provengono dai vari settori della scienza.

[10] Una accurata formazione è altresì necessaria per una *governance* dei processi da portare avanti, sulla base di precise norme di coordinamento e di prassi operative condivise. Operare nella complessità non equivale ad operare senza regole.

[11] La metafora della *liquidità*, coniata dal sociologo polacco Zygmunt Bauman, è entrata nel linguaggio comune per descrivere la post-modernità nella quale viviamo, caratterizzata da incertezze, flessibilità e vulnerabilità. Secondo Bauman la gestione di una libertà molto estesa si è diretta sempre più verso forme individualizzate e private. I cambiamenti troppo rapidi del presente impediscono infatti la definizione di un senso universale da dare alle cose e al tempo che viviamo, con la conseguenza che i riferimenti per la comunità sono sempre meno nitidi e le fragilità sempre più diffuse.

[12] Rapporto Italiani nel Mondo 2021 (sintesi), *Dalla povertà relazionale e dal disagio psicologico al desiderio del sacro e di una nuova prossimità*, Fondazione Migrantes, Tau Editrice, Todi 2021: 16-17.

[13] La pandemia ha determinato una improvvisa accelerazione di quei processi di dematerializzazione e digitalizzazione che da decenni procedevano nelle amministrazioni pubbliche e nei diversi settori lavorativi assai lentamente, anche a causa di diffuse resistenze nei confronti del cambiamento variamente presenti. Gli *attrattori deliberati*, infatti, costruiti artificialmente per orientare le direzioni aziendali, mantengono

sempre un carattere probabilistico, non deterministico. Al contrario, gli *attrattori emergenti*, nati da spontanei mutamenti nelle interazioni, si presentano più efficaci nel segnare la traiettoria evolutiva del sistema. È quanto in effetti è accaduto a seguito dell'emergenza pandemica. Il discorso può essere esteso anche alla più recente irruzione nelle nostre società dell'Intelligenza Artificiale (AI), intorno a cui al momento orbitano aspettative, perplessità e fondate preoccupazioni senza frontiere geografiche, tutti attrattori in attesa di risposte e interventi da parte dei diversi soggetti responsabili.

[14] Anche in questo caso incontriamo ostacoli enormi: nelle conversazioni familiari, sul luogo di lavoro, nei talk show e in tanti programmi televisivi la pratica di interrompere chi parla è divenuta (mal)costume diffuso e imperante: raramente si segue quanto l'altro ha da dire, con la conseguenza di creare nuove solitudini anche nei piccoli gruppi, si impediscono contaminazioni di saperi e di competenze ma anche condivisioni di esperienze empatiche.

Riferimenti bibliografici

Bergson, H., *L'evoluzione creatrice*, in *Opere*, Utet, Torino 1979.

Calabrò, J., *Lo specchio cangiante. Percorsi ed esperienze per educare alla complessità*, Erickson, Trento 2021.

Cravera, A., *Allenarsi alla complessità*, Egea, Milano 2021.

Damasio, A. R., *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995.

Descartes, R., *Discorso sul metodo*, Editori Laterza, Bari 2011.

Dewey, J., *Esperienza e educazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

Eco, U., *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano 1988.

Ferraris, M., *Post- Colonial Studies. Seicento sfumature di virus*, Einaudi, Torino 2021.

Fondazione Migrantes, *Dalla povertà relazionale e dal disagio psicologico al desiderio del sacro e di una nuova prossimità*, in *Rapporto Italiani nel Mondo 2021*, Tau Editrice, Todi 2021.

Freud S., *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Parisi, G., *In un volo di storni*, Rizzoli, Milano 2021.

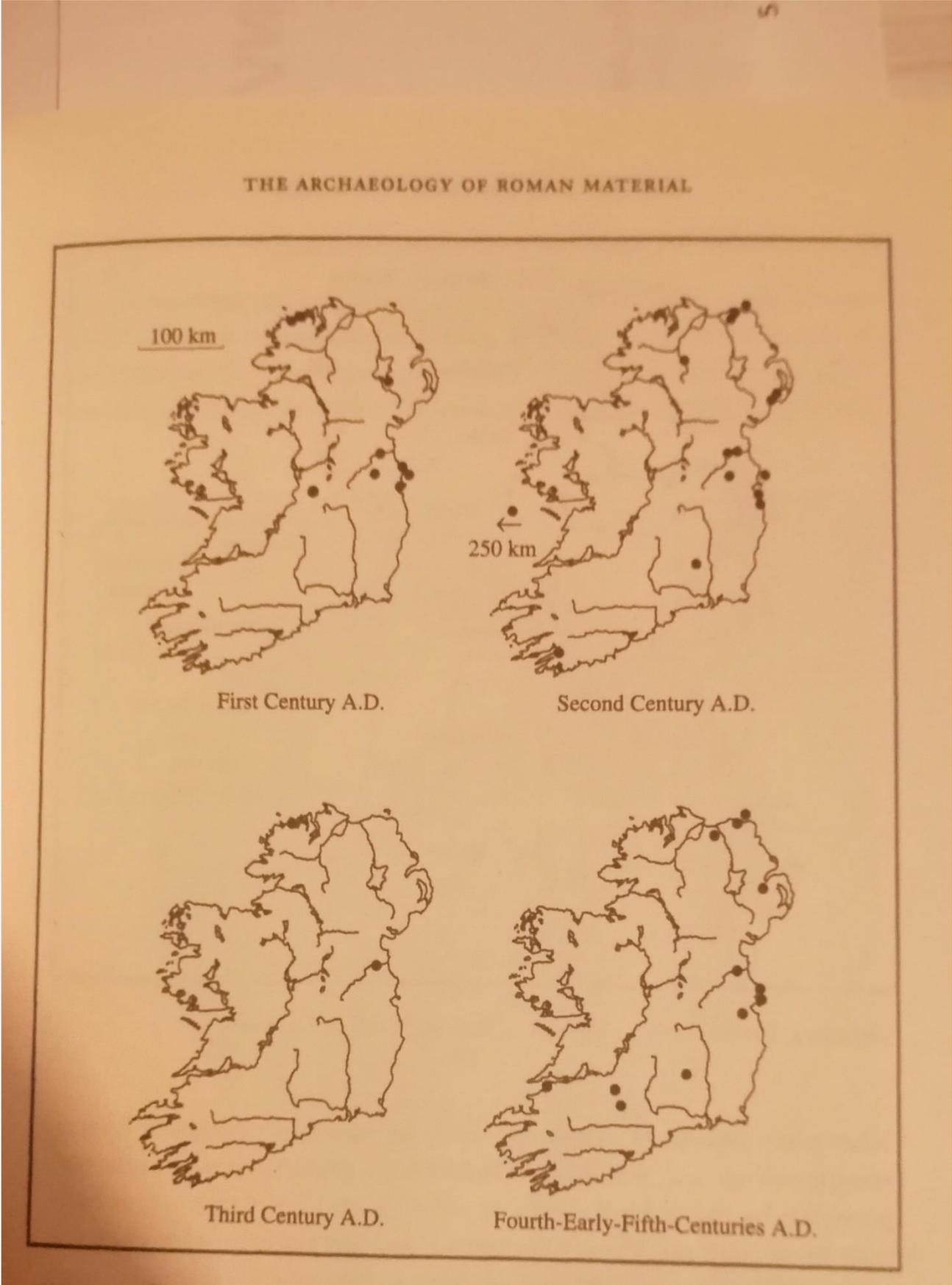
Parisi, G., Ceruti, M., *In viaggio nella complessità. Dialogo tra Giorgio Parisi e Mauro Ceruti su alcuni temi della complessità*, Complexity Institute – IS Pearson 2013.

Popper K., *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1998.

Rovelli C., *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano 2014.

Grazia Messina, docente di Storia e Filosofia con Master in “Economia della Cultura” (Università Roma Tor Vergata). È direttrice della ricerca scientifica nel Museo Etneo delle Migrazioni di Giarre (CT) per la Rete dei Musei siciliani dell'Emigrazione. Ha curato i testi *Migranti* (2005), *L'emigrazione dalla zona ionico-etnea* (2006), *European Migration in XX century* (2007), *Quando partivano i bastimenti* (2009). È autrice di saggi editi su riviste e volumi collettanei. Nel 2022 ha scritto con Antonio Cortese *La Sicilia Migrante*, pubblicato con sostegno della Fondazione Migrantes.

Hibernia (non) capta: contatti, influssi e relazioni fra l'Irlanda antica e il mondo romano



di *Alessandro Perduca*

Saepe ex eo audivi legione una et modicis auxiliis debellari obtinerique Hiberniam posse; idque etiam adversus Britanniam profuturum, si Romana ubique arma et velut e conspectu libertas tolleretur [1].

Esiste una sostanziale asimmetria nel quadro dei rapporti fra il mondo del Mediterraneo romano e l'arcipelago britannico [2]. Alla pleora di informazioni di ordine documentario, storico e archeologico della *Britannia* conquistata e colonizzata dai Romani, corrispondono testimonianze frammentarie circa l'influsso della civiltà romana sulla vicina *Hibernia* [3], mai conquistata, ma capace nel tempo di organizzare ed evolvere con originalità sorprendente in epoca precristiana e cristiana il portato di un'inevitabile contatto ancorché esclusa dalla tutela imperiale e dall'evoluzione culturale principale della *Romania* propriamente detta.

I contatti fra l'Irlanda e il mondo mediterraneo in epoca preromana sono testimoniati da alcuni significativi reperti: asce doppie in bronzo e grani di faïence di provenienza egizia ed egea. Il reperto più curioso resta un cranio di scimmia risalente ai primi secoli avanti Cristo, proveniente dall'Africa del nord e scavato non lontano da Armagh nella antica capitale che la letteratura irlandese conosce come Emain Macha, capitale del regno di Ulaid (attuale Ulster) al quale Tolomeo fa forse cenno con il vocabolo *Woluntioi* [4]. Questo reperto testimonia rotte commerciali occidentali attraverso la Penisola Iberica anteriori all'avanzata romana in Britannia.

Al Museo nazionale di Dublino sono esposte quattro figurine in bronzo di fattura italica risalenti ad un periodo databile fra il II e il I secolo a.C. e includono un guerriero e una figura etruschi e due statuine di Ercole, tutte prova di commerci con la nostra Penisola. I reperti romani sono distribuiti in un arco temporale compreso fra il I e il V secolo d.C. I reperti del primo secolo si trovano sulla costa orientale e all'interno, ma comunque in aree rivolte verso la Britannia romana e includono spille, fibule e oggetti di sepoltura. Sull'isola di Lambay nella contea di Dublino uno scavo [5] ha dato alla luce fibule, dischi di bronzo, una *torque* e oggetti di provenienza britanna che fanno supporre da parte degli studiosi la presenza di rotte commerciali fra il Mare d'Irlanda e la costa britannica o di esuli a seguito della sconfitta inflitta dai Romani ai Briganti nel 74 d.C.

Reperti risalenti a un arco temporale di quattro secoli si trovano nel celeberrimo sito di Brug na Bóinne sul fiume Boyne [6]. Si tratta di sepolture a tumulo e luoghi cultuali neolitici dove gli archeologi hanno rinvenuto monete romane di un periodo che va da Domiziano fino ad Arcadio e oggetti cultuali di pellegrinaggio. Se si tratti di manufatti posseduti da Irlandesi, offerte di pellegrini romani o romanizzati non è facile da stabilire. Il sito era legato al culto dei Tuatha Dé Danann [7] e le offerte sono numerose e soggette a manipolazione come, ad esempio, una *torque* con incisione di lettere latine successive alla sua fabbricazione. Al II secolo appartiene una *olla*, recuperata da un peschereccio gallese al largo della costa occidentale. Porta un graffito inciso e faceva probabilmente parte di un carico di nave mercantile proveniente dalla Britannia o dalla Gallia: per quanto minimo questo reperto porta a concludere circa la presenza di rotte commerciali iberico-romane. Altri oggetti risalenti al II secolo danno i medesimi indizi, come la patera incisa dell'isola di Rathlin.

Fra il II e il III secolo in Irlanda, col concomitante passaggio di genti provenienti dalla Britannia romanizzata, si assiste a un cambiamento graduale nelle procedure di sepoltura, segnatamente dalla cremazione all'inumazione e secondo alcuni studiosi potrebbe riflettere il mutamento avvenuto a Roma con il passaggio all'inumazione nell'epoca di Adriano [8]. Allo stesso periodo risalgono sepolture recanti segni di ritualizzazione romana e mediterranea, come l'abitudine di introdurre una moneta, l'obolo di Caronte, nella bocca dei defunti. Le sepolture di Bray Head ne sono un esempio laddove gli scheletri sono stati rinvenuti con monete all'interno e a Stoneyford si segnala addirittura

la presenza di un'urna in vetro per la raccolta delle ceneri, fatto che gli studiosi hanno interpretato come la possibile presenza di un avamposto commerciale romano. Due tesori di monete, *denarii* in argento del II secolo, sono stati scavati nella contea di Antrim sulla costa settentrionale e sebbene si segnalino incursioni posteriori di pirati irlandesi o la presenza di mercenari in epoca recenziore, la loro presenza e datazione rimane un mistero irrisolto.

Il III secolo presenta una lacuna nel rinvenimento dei reperti, solo poche monete di argento e rame che gli studiosi attribuiscono agli scontri causati dagli assalti al *limes* renano e danubiano da parte delle tribù germaniche e alle incursioni sulla Britannia romanizzata e coerenti al concomitante silenzio delle fonti su altre aree dell'impero. Al IV e V secolo corrispondono ritrovamenti di monete e lingotti iscritti che indicano cariche e titoli dei possessori, luogo di fusione e anche simboli cristiani. Nella contea di Tipperary, a Golden, due reperti non esattamente databili, si segnalano come testimoni importanti: una barca di fattura mediterranea [9] e il sigillo iscritto di un oculista [10]. Quest'ultimo appartiene a una categoria di oggetti medici numerosi in Britannia, Gallia e Germania, segnatamente sigilli che indicavano la composizione di colliri e unguenti e la nosografia di destinazione. Oggetto di commercio, di rapina o spia di una presenza?

Senza forzare congetture la sepoltura di Stoneyford testimonia una presenza nelle valli dei fiumi dell'Irlanda meridionale e la barca proveniente dal Lough Lene indica un possibile contatto fluviale con il bacino del Boyne. La barca, simile ad altre rinvenute in Germania e nei Paesi Bassi, data fra il I e III secolo d.C. ed è costruita secondo una tecnica specificatamente mediterranea. Gli studiosi ipotizzano un suo utilizzo da parte di mercanti della costa lungo le vie fluviali dell'interno. Le prove archeologiche collimano con testimonianze letterarie su relazioni commerciali e incursioni di pirati irlandesi. Gli oggetti romani o di fattura romana e la loro localizzazione fanno ritenere plausibile la presenza di rapporti commerciali, così come i tesori monetari depongono a favore di bottini di incursione, fondi cassa per il pagamento di mercenari o l'abbandono da parte di mercanti romani costretti alla fuga per imprecisate ragioni. Seguendo la lezione di Tacito il quale rileva che «aditus portusque per commercia et negotiatores cogniti»[11] e combinandovi il dato archeologico, concludere circa la presenza di basi stanziali permanenti potrebbe non essere escluso né troppo azzardato.

Accanto all'archeologia è la linguistica storica a supportare tesi a favore di contatti e relazioni fra popoli e culture. Testimoniare la presenza della lingua e della cultura latina prima della missione di Patrizio e dei suoi sviluppi nel V secolo d.C. non è agevole, ma molti dati convergono e favoriscono la formulazione di interessanti ipotesi di lavoro. Non pochi studiosi hanno sostenuto che il latino è stato introdotto solo come lingua di cultura «bookish and artificial» [12] a distanza da qualsiasi uso quotidiano e utilizzato solo in ambito monastico. A partire dagli inizi del XXI secolo e con una valutazione incrociata e attenta delle fonti, dei dati archeologici e linguistici pare di poter rivolgere l'attenzione a rapporti più complessi e a una comunicazione fra il mondo irlandese e la lingua latina su un terreno di più concrete commistioni.

Uno studio di Patrick Reinard pubblicato nel 2014 [13] ha riconsiderato i dati proponendo l'ipotesi che, pur in assenza di una sistematica conquista, costosa e non necessaria a fronte di scarsi benefici economici e strategici, si possa parlare di relazioni commerciali risalenti al I secolo d.C. e che i Romani avrebbero potuto stabilire delle basi a Drumanagh e Lambay a nord di Dublino. Se queste località possano essere identificate con *Manapia* e *Limnos* citate da Tolomeo nella *Geografia* [14] rimane forse indimostrabile, ma di sicuro i ritrovamenti archeologici portano ad una presenza di Britanni del nord quantomeno fortemente romanizzati e se l'area occupata dal forte dell'Età del ferro sul promontorio di Drumanagh possa essere un centro commerciale o un avamposto militare per una futura conquista non si può decidere con sicurezza, ma lascia aperte ulteriori ipotesi.

L'ipotesi di *emporìa* precedenti il VII e VIII secolo d.C. darebbe ragione della forte presenza di reperti romani nelle aree della baia di Dublino così come sostenuto dagli studi di T. Charles-Edwards [15]. L'imbarcazione del Loch Lene potrebbe, a fronte di queste considerazioni e viste le già menzionate particolarità costruttive, essere opera di un maestro d'ascia romano residente sull'isola ed essere servita come strumento per comunicazioni fluviali agili e veloci. La costa e le vie d'acqua

dell'interno avrebbero potuto costituire un'area di scambi con la Britannia romana almeno dal I secolo e dunque aver favorito un contatto linguistico senza il quale nessuna interazione commerciale articolata può avere luogo.

Lo studio del bilinguismo nel mondo romano ha confermato l'utilizzo di lingue diverse dal latino e la loro presenza fa capolino nelle prove testuali a disposizione. La linguistica storica [16] pone un problema ulteriore allo studio dei prestiti linguistici: la vicinanza nella galassia indoeuropea della famiglia latina a quella celtica. La teoria italo-celtica, che pur non trova un consenso unanime, parla di innovazioni comuni ai due gruppi, fenomeno che potrebbe essere dovuto a un contatto di prossimità che, iniziato dagli antenati dei due gruppi linguistici, sarebbe continuato in epoca storica e dopo la formazione dei singoli idiomi [17]. L'Irlanda pre-patriciana e la Britannia romana potrebbero essere entrate in contatto per tramite del latino come lingua ufficiale, ma gli idiomi celtici della Britannia e il gaelico irlandese mostrano prestiti e mescolanze che potrebbero essere stati favoriti, dopo la partenza dei Romani nel 410, da matrimoni misti e dalla presenza di Britanni romanizzati in grado di parlare la lingua madre e il latino volgare con eguale fluidità [18].

La toponomastica, prove storiche e iscrizioni bilingui testimoniano la presenza di Irlandesi in Galles dagli inizi del V secolo d.C, così come la presenza di Britanni in Irlanda. La natura dei prestiti linguistici latini alla lingua irlandese antica indica una sfera semantica relativa alla navigazione, alla vita materiale e la guerra. Fra questi ant. irl. *arm* < lat. *arma*, ant. irl. *míl* < lat. *miles*, ant. irl. *bárc* < lat. *barca*, ant. irl. *long* < lat. (*navis*) *longa*, ant. irl. *múr* < lat. *murus*, ant. irl. *ór* < lat. *aurum*, ant. irl. *trebun* < lat. *tribunus* ant. irl. *Mercúir* < lat. (*dies*) *Mercurii*, ant. irl. *Saturn* < lat. (*dies*) *Saturni*, ant. irl. *romdae* < lat. *Romanus* [19]. Molti di questi vocaboli sono stati trasmessi oralmente e infatti riflettono i cambiamenti fonetici che permettono di datarne l'ingresso nella lingua. Le parole latine hanno forma diversa a seconda dell'epoca del loro ingresso. Gli studiosi li classificano in due serie diverse denominate *Coithriche* e *Patrúic* [20], forme rispettivamente seriore e recenziore del nome *Patricius*. La prima riflette uno stadio antico provenienti perlopiù dal latino parlato nel quale i suoni latini non hanno ancora né un equivalente, né un grafema specifico dell'alfabeto latino, ma la cui pronuncia viene resa dalla approssimazione più vicina nella lingua irlandese antica, ad esempio la labiovelare *kw* (resa con *c* nella grafia) per *p* e *s* per *f*: ant. irl. *cland* < lat. *planta*, ant. irl. *senester* < lat. *fenestra*, ant. irl. *sorn(n)* < lat. *furnus*, ant. irl. *síbal* lat. *fibula*; i secondi una provenienza più tarda dove la padronanza della pronuncia e della scrittura latina permette una resa più sicura e l'imprestito di parole proviene dalla lingua scritta.

Alcuni termini presentano chiari segni della presenza cristiana: ant. irl. *creesen* < lat. *cristianus*, ant. irl. *orathiu* lat < *oratio*, ant. irl. *caille* < lat. *pallium*, ant. irl. *caisc* < lat. *pascha*, ma soprattutto un riferimento diretto al mondo del commercio e in particolare di quello del vino, bene di lusso tipico del mondo romano: ant. irl. *fin* < lat. *vinum*, ant. irl. *corcur* < lat. *purpura*, ant. irl. *sesra* < lat. *sextarius*, ant. irl. *muide* < lat. *modius*, ant. irl. *esarn* < lat. *exhibernum* (*vinum*), ant. irl. *creithir* < lat. *cratera*, ant. irl. *cann* < lat. *panna*, ant. irl. *síthal* < lat. *situla*, ant. irl. *cess* < lat. *cista*, ant. irl. *cróch* < lat. *crocus*, ant. irl. *ingor* < lat. *ancora*, ant. irl. *monad* lat. < *moneta*, ant. irl. *dírna/dinnra* < lat. *denarius*. Queste testimonianze scritte trovano supporto in prove archeologiche e sostengono la tesi di attive rotte commerciali fra la Britannia romana e il sud dell'Irlanda. L'ipotesi di Charles-Edward sull'esistenza di *emporia* e di un mutuo scambio è suffragata dall'esistenza di un lessico che ne adombra la presenza: ant. irl. *calad* < lat. *calata*, ant. irl. *legáit* < lat. *Legatus* [21].

La cultura druidica dell'Irlanda pagana [22] era tramandata oralmente e riservava alla scrittura, intesa come incisione di segni su materiale, una funzione propriamente magica e rituale. Nell'Irlanda dal IV al VII secolo d.C. è attestato un alfabeto di segni consistente in brevi linee tracciate perpendicolarmente o obliquamente a una linea, rappresentata nelle iscrizioni dallo spigolo di una pietra poggiata in senso verticale. Prende il nome di *Ogam* [23] ed è limitato normalmente alle iscrizioni su pietra in celtico insulare (in gran parte bilingui latino-irlandesi) e distribuito su un'area che comprende l'Irlanda il Galles e l'isola di Man con sporadiche attestazioni in Inghilterra, Scozia e sulle isole Shetland. Ne sono state proposte differenti derivazioni: latina, greca, etrusca e runica. Il

suo studio ha suscitato varie ipotesi e suggestioni, ma sebbene l'origine possa essere spiegata con la difficoltà di utilizzare su pietra un alfabeto latino o greco e la plausibile derivazione da un sistema di conteggio a tacche del bestiame e degli ovini in una società agropastorale, una delle sue caratteristiche più interessanti è la sistemazione dei segni che si distribuiscono, pur nella loro originale forma, secondo l'ordine fonetico stabilito dai grammatici latini di età imperiale.

Un'ipotesi formulata dagli studiosi è che si tratti dell'invenzione di qualche geniale irlandese itinerante che potrebbe aver studiato nelle scuole latine della Gallia o della Britannia. Tale iniziativa trova attestazioni a partire dal III secolo a.C. in un arco geografico che comprende l'Italia, Gallia, Iberia e Asia minore con parlanti lingue celtiche che hanno utilizzato varie forme di alfabeti etruschi, latini e greci per testi epigrafici di natura bilingue come, ad esempio, l'iscrizione gallo-latina di Todi. Il *corpus* di iscrizioni gallo-latine della Gallia cis e transalpina comprende dediche, incantesimi, iscrizioni funebri, calendari, dediche amorose scritti in alfabeti di derivazione greca, romana ed etrusca in un periodo compreso fra il II secolo a.C. e il IV secolo d.C. Le iscrizioni funerarie in lingua lepontica della Gallia cisalpina utilizzano un alfabeto di derivazione etrusca e i Celtiberi nel II e I secolo a.C. hanno utilizzato un misto di alfabeto e scrittura semi sillabica per testi di natura legale, funeraria e religiosa.

Cesare e Diodoro Siculo [24] attestano il possesso della cultura classica da parte dei Celti e Tacito scrive di nobili di provenienza gallica quali studenti di grammatica latina. Nei secoli successivi alla conquista della Britannia, greco e latino si diffondono come lingue di cultura. Ausonio, il poeta di lingua latina e di ascendenza gallica del IV secolo d.C. era docente di retorica a Bordeaux e persino Patrizio scrive la sua *Confessio* nel latino appreso in Britannia [25]. Ne consegue che un irlandese avrebbe potuto studiare sul continente o in Britannia e importare l'idea di un alfabeto servendosi della classificazione fonetica della grammatica codificata nelle scuole imperiali. La disposizione delle lettere dell'alfabeto ogamico non mescola le sequenze di consonanti e vocali come gli alfabeti di derivazione greca e italica o runica, ma separa le vocali e ordina le consonanti secondo un sistema analogo alle analisi dei grammatici latini. L'ordine alfabetico ogamico comprende quattro gruppi di lettere di cinque segni ciascuno disposti in ordine decrescente, orizzontali e verticali, disposti a destra, a sinistra e trasversalmente in diagonale rispetto a una linea centrale e un gruppo di punti disposti da cinque a uno lungo una linea utilizzati per rappresentare le vocali. Tre di questi gruppi (*aicmi* in irlandese) sono composti da consonanti.

L'origine della scrittura apre una controversia fra gli studiosi che discutono ancora sull'origine runica, greca o latina dell'alfabeto, ma concordano in maggioranza sulla derivazione classica dell'ordine dei suoni rappresentati. Il passo successivo riguarda l'attribuzione della tradizione grammaticale che lo ha ispirato. Le codificazioni fonetiche e grammaticali di origine ellenistica e recepite dalla tradizione latina fino alle sintesi di Donato e alle varie versioni di *Ars grammatica* utilizzate nelle scuole imperiali debbono essere viste, come sottolinea Philip Freeman, meno come una paternità genetica, quanto come un'ispirazione che un geniale irlandese con una formazione classica non avrebbe avuto difficoltà ad adattare e portare con intraprendenza a un risultato funzionale e suggestivo [26].

Studiosi come Christine Mohrmann [27] e Doncha Ó Croinín [28], basandosi sulla presenza di una letteratura latina separata dall'uso della lingua irlandese in opposizione fra innovazione e conservazione, hanno sostenuto che il latino è stato introdotto in Irlanda dai missionari come lingua libresca e di cultura e sostanzialmente alieno alla pratica locale. Anthony Harvey [29] basandosi sulla vita di Columba scritta da Adomnán [30] mostra come la consuetudine di interpolare traduzioni latine nel testo antico irlandese indichi una dimestichezza con la lingua latina tutt'altro che occasionale. Le prove archeologiche e linguistiche indicano una vicinanza col latino che potrebbe spingere all'ipotesi di un utilizzo ben più ampio e diffuso. Come sostiene Maxim Fomin in un articolo molto ben argomentato la facilità con la quale i missionari nel V secolo d.C. si muovono attraverso il Mare d'Irlanda suggerisce una padronanza del latino e Patrizio stesso nella *Confessio* e nella *Epistola ad Milites Corotici* [31], oltre a evidenziare il gran numero di Britanni che come lui erano stati fatti prigionieri dai pirati irlandesi, fa supporre un impiego del latino nella comunicazione. Il riesame delle fonti suggerisce peraltro una vicinanza di irlandese e latino che, lungi dal presentarsi in un rapporto

gerarchico, si struttura come una prossimità dettata da una consuetudine di lunga durata. Le iscrizioni ogamiche presentano quaranta testimoni bilingui dove gli idiomi si complementano indicando un possesso sicuro del latino. Non si tratta, come ben sottolinea Maxim Fomin, di un contro argomento, ma di situare l'elaborazione della cultura latina in un contesto già ampiamente ricettivo che renderebbe ancora più plausibile la presenza romana nel sud dell'isola come un fenomeno più stabile di quanto si fosse finora pensato. Le prime poesie in antico irlandese databili al V secolo d.C. contenute nelle *Genealogie* di Leinster propongono nella tradizione manoscritta, l'interpolazione di note esplicative in latino. Valga ad esempio la seguente:

*Bresal Brec da mac leis Condla senathair Ossairge ut de illis post dicemus ocus Lugaid senathair Lagen
Bresal Brec ha due figli, Connla, antenato degli Ossairge di cui parleremo dopo e Lugad antenato degli
uomini di Leinster*

Una pratica simile occorre nei *Glossari* irlandesi, e la facilità con la quale i compilatori passano da una lingua all'altra è notevole:

*Beist. i.a bestia. barcc .i. a barca.
beist da (la parola) bestia e barcc da (la parola) barca
Brisc i. ab eo quod est priscus ar is brisc (cach crin) cach n-arsaid.*

Brisc per il quale esiste il vocabolo *priscus* per tutto ciò che è vecchio, avvizzito e fragile. E da ultimo gli strati testuali più antichi degli *Annali* mostrano un uso addirittura più ricorrente del latino; valgano questi esempi tratto dagli *Annali dell'Ulster*:

*Bellum Femhin in quo cecidit filius Coerthin filii Coeboth. Alii dicunt di Chruithnibh fuisse.
La battaglia di Femhin nella quale cadde il figlio di Cairthin, figlio di Caelub che alcuni dicono fosse figlio di
Cruithin.
Cath Atho Dara for Laihaire re Laighnibh in quo ipse captus est, sed tunc dimissus est, iurans per solem et
ventum se boues eis dimissurum.*

La battaglia di Ath Dara fu vinta da Laigin su Laegaire e nella stessa fu fatto prigioniero, ma poi liberato dopo aver giurato su sole e vento che avrebbe rimesso il tributo in bestiame [32]. Si tratta di un vero esempio di *code-switching* che suppone un bilinguismo certo e attivo e indica una formazione latina dei compilatori. Quanto questo processo abbia portato ad una commistione fra l'elemento autoctono e quello importato, ma anche pagano e cristiano e ad una consapevolezza di grande bellezza e raffinatezza nella lingua dei secoli successive è testimoniato dagli sviluppi della letteratura irlandese.

Le testimonianze archeologiche, le fonti, le pratiche testuali e i processi di inculturazioni adombrati mostrano che l'Irlanda antica precedente alla missione di Patrizio, seppur non soggetta alla conquista romana per ragioni di ordine pratico, aveva probabilmente con altrettanta pragmatica sagacia trovato vie di comunicazione efficaci al passaggio della cultura latina e basi solide per la sua persistenza. Quelle vie che nel Mediterraneo erano da millenni ponti e passaggi di cultura e civiltà si ritrovano in una zona periferica ed esterna al mondo romano, ma beneficate da uno spirito, quello irlandese, pronto al confronto e ad un'osmosi produttiva. A due millenni di distanza immaginiamo il generale Agricola che dalle coste della Caledonia volge il suo sguardo alle foreste e al verde che si illumina oltre il Mare d'Irlanda e con sprezzante sicumera calcola una facile possibile conquista [33]. Quello che non può vedere è che la lingua con cui Tacito ci riporta i suoi pensieri feconderà con libertà una matrice ricettiva, dando vita a una delle culture più originali del Medioevo europeo.

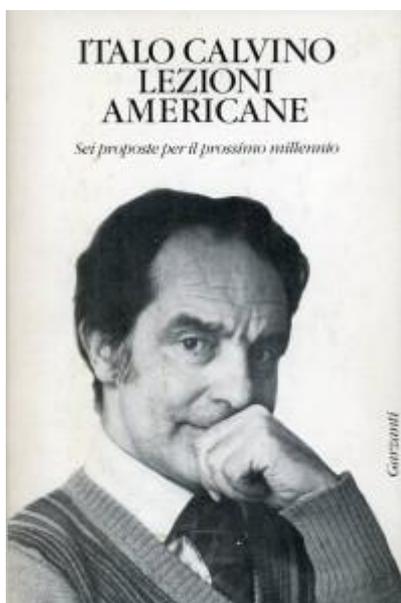
Note

- [1] Tacito, *Agricola*, 24. «Ricordo di avergli sentito dire in diverse circostanze che l'Ibernia si poteva vincere e tenere sotto controllo con una sola legione e poche forze ausiliarie, e che ciò sarebbe stato utile anche nei confronti della Britannia., perché la presenza di armi romane ovunque avrebbe, per così dire, sottratto alla vista la libertà». (trad di M. Stefanoni in Tacito, *Agricola, Germania, Dialogo sull'oratoria*, Rizzoli, Milano 1991: 33.
- [2] L'espressione Isole britanniche o Arcipelago britannico non godono di popolarità in Irlanda per comprensibili ragioni di ordine storico e politico; nella Repubblica irlandese si utilizza l'espressione *Éire agus an Bhreatain Mhór*, Irlanda e Gran Bretagna, definizione peraltro adottata dal *National Geographic*. Qui la si utilizzerà in riferimento alla geografia del mondo antico senza alcuna connotazione politica o statuale moderna.
- [3] Sull'origine del termine Hibernia e sulla geografia e onomastica antica nelle fonti classiche si consulti P. Freeman, *Ireland and the classical World*, University of Texas Press, Austin 2001: 28-128.
- [4] Tolomeo, *Geographia*, 2, 1-3.
- [5] S. Ó Ríordáin, Roman Material in Ireland, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 51 C, Dublin 1947: 35-82.
- [6] J. Bateson, Roman Material from Ireland: A Re-Consideration, *Proceedings of the Royal Irish Academy* 73 C, Dublin 1973: 21-97.
- [7] Nella mitologia irlandese, i *Tuatha Dé Danann* furono il quinto dei sei popoli preistorici che invasero e colonizzarono l'Irlanda prima dei Gaeli. Il termine può tradursi come "la tribù della dea Danu" Si ritiene che essi vadano identificati – in tutto o in parte – con gli dèi adorati dagli stessi Gaeli, opportunamente evemerizzati e collocati in un contesto storico a opera dei cronisti medievali.
- [8] B. Raftery, Iron-Age Ireland in *A new History of Ireland vol I, Prehistoric and early Ireland*, Oxford University Press, Oxford 2005: 172-181.
- [9] A. Brindley, J. Lanting, A Roman Boat in Ireland, *Archeology Ireland* 4/3: 10-1.
- [10] *Ireland and the classical World*, cit: 11.
- [11] Tacito, *Agricola*, 24. «Gli approdi e i porti sono meglio noti grazie al commercio e ai mercanti». (trad. di M. Stefanoni in Tacito, *Agricola, Germania, Dialogo sull'oratoria*, cit.: 33.
- [12] Per il dibattito si veda J. Bisagni, Prolegomena to the Study of Code-Switching in the Old Irish Glosses, *Peritia* 24-51-58.
- [13] P. Reinard, Arma ultra litora Iuvernæ promovimus – Römer In Irland?, *Marburger Beiträge zur Handels- Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 31, Leidorf., 2013: 1-36.
- [14] Tolomeo, *Geographia*, 2, 1-3
- [15] T. Charles-Edwards, The context and Uses of Literacy In *Early Christian Ireland in Literacy in Medieval Celtic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge 1998: 62-82; T. Charles-Edwards, *Early Christian Ireland*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- [16] Sulle questioni linguistiche storiche e teoriche si veda il fondamentale K. Jackson, *Language and History in Early Britain*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1954.
- [17] Un trattamento articolato di questa teoria si trova in M. Weiss, Italo-Celtica: linguistic and Cultural Points of Contact between Italic and Celtic in S. Jamison, C. Melchert, B. Vine (ed.) *Proceedings of the 23rd Annual UCLA Indo-European Conference*, Hempen Verlag, Bremen 2012: 151-173.
- [18] R. Matasović, Insular Celtic as a Language Area in *The Celtic Languages in Contact*, Potsdam University Press, Potsdam 2007: 93-112.
- [19] M. Fomin, *Multilingual Practices and Linguistic Contacts in Pre-Patrician Ireland and Late Roman Britain*. *Studia Celto-Slavica*, 8, 2018: 158-9.
- [20] Sulla questione linguistica si veda *Language and History in Early Britain*, cit.: 122-148.
- [21] *Multilingual Practices and Linguistic Contacts in Pre-Patrician Ireland and Late Roman Britain*, cit. 160.
- [22] Per una trattazione esaustiva si consulti F. Mc Grath S.J., *Education in Ancient and Medieval Ireland*, Special Publications, Dublin 1979: 1-63.
- [23] La più completa introduzione ad oggi esistente è D. MacManus, *A Guide to Ogam*, An Sagart, Maynooth 1991.
- [24] Cesare, *De Bello gallico*, 1.29, 6.14; Diodoro Siculo, 5.28.6.
- [25] *Ireland and the classical World*, cit.:18.
- [26] *Ireland and the classical World*, cit.: 23.
- [27] C. Mohrmann, The Earliest Continental Irish Latin, *Vigiliae Christianae* 16, 1962: 216-33.

- [28] D. Ó Croinín, *The First Century of Anglo-Irish Relations, AD 600-700*, The Academic Press Dublin 2004.
- [29] A. Harvey, *Some Observations on Celtic-Latin name formation* in J. Carey, J. Koch, P.Y. Lambert (ed.), *Ildánach ildírech: a Festschrift for Proinsias Mac Cana*, Celtic Studies Publications, Andover 1999:53-62.
- [30] Per un panorama sulla letteratura irlandese antica si consultino: J. Carney *Language and literature to 1169* in *A new History of Ireland*, cit.: 451-548. E J.E. Caerwyn Williams, P. K. Ford, *The Irish literary Tradition*, University of Wales Press, Cardiff 1992.
- [31] I testi sono entrambi presenti in edizione critica e traduzione italiana nel volume E. Malaspina *Alle Origini del Cristianesimo irlandese*, Borla, Roma 1985. La stessa autrice nel volume *Patrizio e l'acculturazione latina dell'Irlanda*, Japadre, L'Aquila 1984 30-48 traccia un profilo dei rapporti linguistici e culturale fra Roma e l'Irlanda in epoca prepatriciana.
- [32] Gli esempi sono tratti da *Multilingual Practices and Linguistic Contacts in Pre-Patrician Ireland and Late Roman Britain*, cit.:163-165.
- [33] Tacito, *Agricola*, 24.
-

Alessandro Perduca è un anglista e germanista di formazione, con esperienza universitaria di insegnamento e ricerca. Si è occupato di letteratura inglese premoderna, moderna e contemporanea in diversi interventi e articoli. Si interessa di storia delle idee in chiave comparatistica e interculturale. Ha all'attivo contributi e studi su Shakespeare, la poesia romantica, Conrad, Auden e Heaney, oltre a numerose traduzioni. Ha tradotto *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).

Valori della letteratura: la molteplicità. Ricordando Italo Calvino



di *Antonio Pioletti*

[...] *ci sono cose che solo la letteratura può dare coi suoi mezzi specifici*
Italo Calvino, *Lezioni americane*

Come ben noto, Italo Calvino nella Premessa alle sue *Lezioni americane* [1], oltre che la leggerezza, la rapidità, l'esattezza e la visibilità, indica la *molteplicità* fra i «valori o qualità o specificità della letteratura» che gli stanno a cuore e alimentano la sua fiducia nel futuro della letteratura nel nuovo millennio che si approssimava. E il capitolo che le dedica prende inizio da un riferimento a Carlo Emilio Gadda che

«cercò per tutta la sua vita di rappresentare il mondo come un garbuglio, o groviglio, o gomito, di rappresentarlo senza attenuarne affatto l'inestricabile complessità, o per meglio dire la presenza simultanea degli elementi più eterogenei che concorrono a determinare ogni evento. [...] Nei testi brevi come in ogni episodio dei romanzi di Gadda, ogni minimo oggetto è visto come il centro di una rete di relazioni che lo scrittore non sa trattenersi dal seguire, moltiplicando i dettagli in modo che le sue descrizioni e divagazioni diventino infinite» [2].

Calvino prende le mosse in particolare da *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* per trattare del 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» [3]. Volge lo sguardo a Robert Musil, anche lui ingegnere, che «esprimeva la tensione tra esattezza matematica e approssimazione degli eventi umani, mediamente una scrittura completamente diversa: scorrevole e ironica e controllata» [4]. *L'uomo senza qualità*, "libro enciclopedico", nel quale si manifesterebbe quel che per Musil è "conoscenza", cioè

«coscienza dell'inconciliabilità di due polarità contrapposte: una che egli chiama ora esattezza ora matematica ora spirito puro ora addirittura mentalità militare, e l'altra che chiama ora anima ora irrazionalità ora umanità ora caos» [5].

Il suo è un «libro enciclopedico a cui cerca di conservare la forma di romanzo, ma la struttura dell'opera cambia continuamente, gli si disfa tra le mani [...]» [6], emerge la “rete delle relazioni”, la “molteplicità dei codici e dei livelli” che, si direbbe, invasivamente porta a non “concludere”. Calvino quindi volge lo sguardo a Proust:

«Neanche Proust riesce a vedere finito il suo romanzo enciclopedico, ma non certo per mancanza di disegno, dato che l'idea della *Recherche* nasce tutt'insieme, principio e fine e linee generali, ma perché l'opera va infoltendosi e dilatandosi dal di dentro in forza del suo stesso sistema vitale. La rete che lega ogni cosa è anche il tema di Proust; ma in Proust questa rete è fatta di punti spazio-temporali occupati successivamente da ogni essere, il che comporta una moltiplicazione infinita delle dimensioni dello spazio e del tempo. Il mondo si dilata fino a diventare inafferrabile, e per Proust la conoscenza passa attraverso la sofferenza di questa inafferrabilità» [7].

Trattando della *leggerezza*, Calvino ricorda come suo punto di partenza erano stati e Lucrezio e Ovidio «dal modello d'un sistema d'infinite relazioni di tutto con tutto che si trova in quei due libri così diversi» [8]. Fa quindi riferimento a Goethe, a Mallarmé che dedicò «gli ultimi anni della sua vita al progetto d'un libro assoluto come fine ultimo dell'universo, misterioso lavoro di cui egli ha distrutto ogni traccia [...], a Flaubert che negli ultimi dieci anni della sua vita ebbe a dedicarsi al romanzo più enciclopedico che sia mai stato scritto, *Bouvard et Pécuchet*» [9].

Ricorda come «il libro che possiamo considerare la più completa introduzione alla cultura del nostro secolo è stato un romanzo: *Der Zauberberg* (“La montagna incantata”) di Thomas Mann». Sottolinea come «Quella che prende forma nei grandi romanzi del XX secolo è l'idea di un'enciclopedia *aperta*. [...] Oggi non è più pensabile una totalità che non sia potenziale, congetturale, plurima» [10].

A differenza della letteratura medievale, come il caso della *Divina Commedia*. Così T. S. Eliot e James Joyce “entrambi cultori di Dante”: «dissolve – il primo – il disegno teologico nella leggerezza dell'ironia e nel vertiginoso incantesimo verbale» [11]; il secondo realizza soprattutto un'«enciclopedia degli stili» [12]. Calvino traccia quindi una tipologia degli esempi di *molteplicità* indicati:

1. «il testo unitario che si svolge come il discorso di una singola voce e che si rivela interpretabile su vari livelli» [13], Alfred Jarry, *L'amour absolu* (1899).
2. «il testo plurimo, che sostituisce all'unicità d'un io pensante una molteplicità di soggetti, di voci, di sguardi» [14], quel modello che Bachtin ha definito “dialogico” o “polifonico” o “carnevalesco, con antecedenti rintracciati da Platone a Rabelais e Dostojevski.
3. «l'opera che nell'ansia di contenere tutto il possibile non riesce a darsi una forma» [15], Musil e Gadda.
4. «l'opera che corrisponde in letteratura a quello che in filosofia è il pensiero non sistematico» [16], Paul Valéry:

«Tra i valori che vorrei fossero tramandati nel nuovo millennio c'è soprattutto questo: d'una letteratura che abbia fatto proprio il gusto dell'ordine mentale e della esattezza, l'intelligenza della poesia e nello stesso tempo della scienza e della filosofia, come quella del Valéry saggista e prosatore» [17].

Ideale che trova in Jorge Luis Borges massimo interprete, il suo saggio sul tempo, *El jardín de los senderos que se bifurcan*: la compresenza di «infiniti universi contemporanei», il «modello della rete dei possibili».

L'esemplificazione proposta da Calvino prosegue con riferimenti ai suoi *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, nonché a *Il castello dei destini incrociati*, a *La vie mode d'emploi* di Georges Perec, per così concludere questa sua «apologia del romanzo come grande rete»:

«Qualcuno potrà obiettare che più l'opera tende alla moltiplicazione dei possibili più si allontana da quell'unicum che è il *self* di chi scrive [...]. Al contrario rispondo, chi siamo noi, chi è ciascuno di noi se non una combinatoria d'esperienze, d'informazioni, di letture, d'immaginazioni? Ogni vita è un'enciclopedia, una biblioteca, un inventario d'oggetti, un campionario di stili [...]

» [18].
E vagheggia la possibilità che «fosse possibile un'opera concepita al di fuori del *self* [...] per far parlare ciò che non ha parola, l'uccello che si posa sulla grondaia, l'albero in primavera e l'albero in autunno, la pietra, il cemento, la plastica ...» [19]. Il pensiero corre a Chandra Candiani. Questo era ciò a cui tendevano Ovidio nel narrare «la continuità delle forme», Lucrezio «nell'identificarsi con la natura comune a tutte le cose» [20].

Nei grandi laboratori delle letterature moderne e contemporanee

La penetrante analisi di Calvino sul romanzo come *grande rete*, il che non gli sfugge, sono il punto d'arrivo, appunto, di ciò cui tendevano e Ovidio e Lucrezio. Forse non è ozioso tornare su quelli che possiamo ritenere i *grandi laboratori delle letterature moderne e contemporanee*, cioè le letterature antiche, ma anche quelle medievali, che certo Calvino ha ben presenti, ma che meritano qualche ulteriore approfondimento.

Il riferimento qui è limitato all'*Odissea* di Omero, alle *Metamorfosi* di Ovidio, alla *Divina Commedia* di Dante, al *Decameron* di Boccaccio.

L'Odissea

È ben noto come i poemi omerici siano poemi “complessi” e di formazione stratificata, dalla datazione oscillante, lavoro di autori incerti, materiali compositivi di natura e provenienza diverse, in particolare proprio l'*Odissea* [21].

Calvino si chiede: «Quante Odissee contiene l'Odissea?» [22]. E da par suo ne propone una ricostruzione: l'eroe epico è qui inserito in un intreccio che lo vede alle prese «con streghe e giganti, con mostri e mangiatori d'uomini», cioè in situazioni tipiche di una saga più arcaica, le cui radici andrebbero cercate «nel mondo dell'antica favola, e addirittura di primitive concezioni magiche e sciamaniche» [23].

Citando Heubeck, Calvino ancora precisa come la “vera modernità” dell'autore si manifesterebbe nel presentare un Ulisse che, oltre alle virtù tipicamente epiche, «in più è l'uomo che sopporta le esperienze più dure, le fatiche e il dolore e la solitudine» [24]. E Ulisse, ricongiuntosi con Penelope, racconta...: «Non è forse l'Odissea il mito di ogni viaggio?», conclude Calvino [25].

Nel considerare come sempre penetranti e cognitive le sue analisi, mi chiedo: tenuto conto delle fasi di stratificazioni narrative successive che hanno strutturato il testo e delle loro fasi storiche, non si manifesta forse nel «viaggio fra i tanti luoghi che tracciano un percorso verso la meta del ritorno, del ricongiungimento, un percorso dai tanti scenari e sipari che si dischiudono su mondi e sentimenti diversi, magia e aldilà, corti regali e lavori umili; l'intervento degli dèi e il versatile ingegno del protagonista; la *curiositas* e la furbizia; la sofferenza e la gioia; la ferocia e la vendetta; e l'eros»? [26] Cioè una rete di mondi possibili, una raggiera di condizioni umane, una visione del mondo tra *quel mondo* – gli interventi degli dèi, magie e mostri – e *questo mondo*. Un'evidente *molteplicità*, d'altra parte che l'*Odissea* abbia superato i confini dell'epica verso il romanzo è ampiamente dimostrato [27].

Le metamorfosi e la molteplicità in Ovidio e Dante

Calvino nel suo capitolo dedicato alla *molteplicità* coglie una differenza di fondo fra la letteratura medievale e i “libri moderni”:

«A differenza della letteratura medievale che tendeva a opere che esprimessero l'integrazione dello scibile umano in un ordine e in una forma di stabile compattezza, come la *Divina Commedia*, dove convergono una multiforme ricchezza linguistica e l'applicazione d'un pensiero sistematico e unitario, i libri moderni che più amiamo nascono dal confluire e scontrarsi d'una molteplicità di metodi interpretativi, modi di pensare, stili di espressione. [...] Com'è provato proprio dai due grandi autori del nostro secolo che più si richiamano al Medioevo, T.S. Eliot e James Joyce, entrambi cultori di Dante [...]» [28].

Incontestabile, va da sé, la differenza colta da Calvino. Solo che, a mio avviso, il riferimento a una generica “letteratura medievale” risulta generalizzazione un po' troppo astratta: per proporre solo qualche esempio, non paragonabili sono il canto provenzale dell'“amor di lontano” con la produzione dei trovatori licenziosi, o i romanzi di Chrétien de Troyes con i *fabliaux*, la parte del *Roman de la rose* dovuta a Guillaume de Lorris e quella di Jean de Meun [29]. E, come di seguito si rileverà, anche nella *Commedia* dantesca è dato riscontrare aspetti non trascurabili di una tensione narrativa più articolata.

Qualche spunto in questa direzione può venire da una pur in questa sede sintetica comparazione fra le metamorfosi ovidiane e quelle dantesche. Per Calvino, Ovidio è poeta della leggerezza che presenta, così Lucrezio, ma in modo diverso, un «un modello d'un sistema d'infinite relazioni di tutto con tutto»[30], per il quale «tutto può trasformarsi in nuove forme», cercando «la resurrezione in altre vite secondo Pitagora» [31].

Già nel 2016 [32] ho avuto modo di proporre una comparazione fra le metamorfosi ovidiane e quelle dantesche, chiedendomi, «detto della netta differenza di *sensò*» fra esse, «quali altri scarti fra esse si manifestino, privilegiando non il livello stilistico, peraltro già ben analizzato da diversi commentatori, ma quello cronotopico, cioè le modalità di rappresentazione del tempo-spazio che è dato cogliere in Ovidio e Dante. Un livello critico che può portare al cuore dell'interpretazione arricchendola forse di nuovi tasselli» [33].

Dopo un contributo dedicato alla comparazione fra il Narciso ovidiano (*Metamorfosi*, III, vv. 339-510) e il *Lai de Narcisse* francese medievale [34], ho esteso la comparazione fra un'altra metamorfosi ovidiana e la sua riscrittura in Dante: da una parte il racconto ovidiano di Salmàcide ed Ermafrodito (*Met.*IV, vv. 271-388), dall'altra quello dantesco del mostruoso connubio fra Cianfa Donati e Agnello Brunelleschi (*If.*, XXV, vv. 49-73).

Nel primo,

«Il tempo del mito, una storia incastonata fra altre e altri tempi, la finalità eziologica nello spiegare il nome di Ermafrodito e gli effetti del contatto con la fonte Salmàcide. Un'unica durata, scandita dalle offerte d'amore della ninfa, dalla ritrosia del giovinetto, l'assalto erotico della ninfa di fronte alla nudità di quello, l'avvilupparsi a lui come serpente, come edera, come polpo, le resistenze di Ermafrodito. Infine la preghiera di lei agli dèi [...]. Gli dèi esaudiscono la preghiera. [...] È lo spazio aperto della nudità dei corpi, delle mosse erotiche più spinte» [35].

Nel secondo,

«Il tempo dantesco è il tempo del peccato commesso nella vita dell'aldiquà che si perpetua nella condanna eterna. Lo spazio è chiuso, il cunicolo dell'inferno, lo scompartimento di un cerchio, di una bolgia, come scatole cinesi che stringono e si stringono; si manifesta una spazialità con tutta evidenza “volumetrica” [...]. Là, la domanda che continua a interrogare la natura, qui la sentenza, in ultima analisi autoritaria. Cronotopi diversi, o se si vuole, sensi diversi cui corrispondono cronotopi diversi» [36].

Ma nella *Commedia* dantesca c'è altro da cogliere che può ricondurre alla categoria della *molteplicità*. Si tenga infatti ben presente che Dante è *auctor* che nel poema è anche *agens*, personaggio, «ma personaggio-poeta, “uomo di scienza e in qualche modo di azione”», come sottolinea Contini [37]. Due poli che riconducono, come ben noto, al doppio “io” della *Commedia*: «l'io trascendentale, l'uomo in generale, soggetto del vivere e dell'agire [...] e l'io storico, titolare di un'esperienza determinata» [38]. Una costruzione sistematica e teologicamente orientata, come rilevato da Calvino, nella quale tuttavia

«Non si potrà non rilevare nella dialettica fra Dante-personaggio-pellegrino e Dante-poeta l'alternarsi delle reazioni di fronte, in particolare, ai diversi casi umani e storici che vengono rappresentati lungo le stazioni del viaggio: il tremore, l'incertezza, un'aura di *pietas* che avvolge il pellegrino o l'appassionata invettiva contro il male e l'ingiustizia che allignano sulla terra» [39].

In altri termini, non possiamo non rilevare una *molteplicità*, in quanto rete di casi umani, di vicende storiche, di sentimenti, che ha attraversato e attraversa il mondo orientata verso l'indicazione che può portare alla salvezza, come si addice a un *poema sacro* che, come rilevato ancora da Contini, «non cessa di essere un libro storico per il fatto di contenere la rivelazione di verità universali» [40].

Il sistema cronotopico della molteplicità nel “Decameron” di Giovanni Boccaccio

Riprendo qui una tematica che ho trattato in un recente saggio in corso di stampa per la rivista «Critica del testo» [41], relativa al sistema cronotopico nel *Decameron*. Perché sistema cronotopico e quale quello che si manifesta nella grande opera di Boccaccio? Non si può infatti fare riferimento per il *Decameron* a «uno spazio-tempo uniforme e continuo», come definito da Amedeo Quondam nella pur apprezzabile *Introduzione* all'edizione del testo del 2013 [42].

Se infatti è corretto cogliere nel testo un sistema narrativo compatto e un'architettura unitaria che include Proemio, Introduzione alle Giornate, novelle narrate e Conclusione dell'autore, quindi anche dalla cosiddetta cornice alle novelle stesse [43], non altrettanto fare appunto riferimento a uno spazio-tempo uniforme e continuo. Ciò che costituisce un cronotopo è il tempo-spazio di cui un testo si impadronisce (il tempo-spazio *nel* testo) e il modo in cui è ri-creato (il tempo-spazio *del* testo [44].

In un testo possono altresì interagire cronotopi diversi e costituire il *sistema cronotopico* del testo. Un insieme organico del quale va individuato l'asse portante.

Or non v'è dubbio che nel *Decameron* si manifesti, come sostenuto dalla migliore critica [45], una *varietà* relativa non solo alla materia narrativa, ma anche all'escursione stilistica. Ma è da ritenere che la categoria della *varietà* o della *moltitudine delle cose* sia solo un aspetto di altra categoria segnata non tanto e non solo da un carattere *quantitativo*, ma da altro carattere che è *qualitativo*.

Occorre pertanto fare riferimento a un *sistema cronotopico*, come già precisato l'insieme dei cronotopi che si manifestano nelle diverse novelle e nelle altre parti dell'opera, e coglierne il carattere portante che, a mio avviso, si profila essere quello di un *sistema cronotopico della molteplicità*, della *molteplicità* come definita da Calvino, cioè «come enciclopedia, come metodo di conoscenza, e soprattutto come rete di connessione fra i fatti, tra le persone, tra le cose del mondo», quell'«antica ambizione di rappresentare la molteplicità delle relazioni in atto e potenziali».

Dai sondaggi che ho effettuato, analizzando sei novelle molto esemplificative [46], si intrecciano

«Vari cronotopi, tempi-spazi relativi a eventi storici, casi di donne e uomini, lieti e tragici, gioia e dolore, arguzia, beffe, fortuna e sfortuna; relativi a luoghi interni ed esterni, casa, città e campagna, mare, isole; relativi a diversi ceti sociali, mercanti, medici, personaggi delle arti e dei mestieri, nobildonne e nobiluomini, cavalieri, donne e uomini di religione, intellettuali, servi. Nella molteplicità si manifesta il *cronotopo della letterarietà*, il saper narrare, il ruolo del destinatario, la tradizione letteraria, *mise en abîme* di riferimenti letterari».

La brigata di novellatrici e novellatori decide infine di far rientro a Firenze, pur ancora infestata dal morbo della peste. Come spiegarlo? Commenta Enrico Fenzi:

«[...] l'unica vera e paradossale vittoria della quale essi possono gloriarsi: quella di aver imparato ad accettare il mondo, e di aver dunque imparato ad accettare il loro destino. Ridendo hanno accettato il mondo e *lieti* accettano la morte» [47].

Conclusioni

Una grande lezione quella trasmessaci da Calvino, in un nuovo millennio che ci sta adesso immergendo nel dramma di guerre e catastrofi naturali causate in buona parte dall'uomo, nella violenza contro l'Altro e il Diverso, genti di altre etnie e la donna.

Che sia la sua lezione, a partire dalle nuove generazioni, lievito per sviluppare una rete di relazioni improntate al rispetto reciproco, alla convivenza pacifica. È troppo pretenderlo con il nuovo anno? In ogni caso è l'augurio che è doveroso scambiarsi ed estendere a tutte/i.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il nuovo millennio*, Garzanti, Milano 1988: 1.

[2] *Ivi*: 103-5, *passim*.

[3] *Ivi*: 103.

[4] *Ivi*: 106.

[5] *Ivi*: 107.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ivi*: 108.

[8] *Ivi*: 109.

[9] *Ivi*: 111.

[10] *Ivi*: 113.

[11] *Ivi*: 113-14.

[12] *Ivi*: 114.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] *Ibidem*.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ivi*: 120.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

[21] Sul tema, si veda A. Pioletti, *Teorie del romanzo: contro gli stereotipi*, in «Le Forme e la Storia» n.s. XIII, 2020, 2. *Forme di romanzi dall'Antico alle soglie del Moderno*, a cura di Id.: 7-34.

[22] Cfr. I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991: 20.

[23] *Ivi*: 28.

[24] *Ibidem*.

[25] *Ivi*: 29.

[26] Cfr. Pioletti, *Teorie del romanzo: contro gli stereotipi*, cit.: 20.

[27] Per la relativa bibliografia sull'argomento, si veda *ivi*.

[28] Cfr. Calvino, *Lezioni americane*, cit.: 113.

[29] Si vedano, con particolare riferimento alla trattazione del tema di Eros, A. Pioletti, *Eros antico e medievale, canone letterario: contro gli stereotipi*, in «*Par les geus d'Amors savoreus*». *Parole di Eros dal Medioevo al Moderno*, a cura di A. Gurrieri, C. La Rosa, I. Licitra, N. Primo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022: 11-37 e Id., *Postille critiche su Jean de Meun e Christine de Pizan*, *ivi*: 231-57.

[30] Cfr. Calvino, *Lezioni americane*, cit.: 109.

[31] *Ivi*: 28.

- [32] Si veda A. Pioletti, *Metamorfosi tra Ovidio e Dante. Dal canto di Pier della Vigna al tempo-spazio della Divina Commedia*, in «Le Forme e la Storia» n.s. IX, 2016, 2. *Lecturae Dantis. Dante oggi e letture dell'Inferno*, a cura di S. Cristaldi: 143-76, al quale rinvio per i riferimenti bibliografici.
- [33] *Ivi*: 159-60.
- [34] Si veda A. Pioletti, *Lettura del Lai de Narcisse*, in «Le Forme e la Storia» n.s. VI, 2013, 1: 9-20.
- [35] *Ivi*: 162.
- [36] *Ibidem*.
- [37] Si veda G. Contini, *Dante come personaggio-poeta della Commedia*, in Id., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 1970b e 1976: 33-62.
- [38] Cfr. Pioletti, *Metamorfosi fra Ovidio e Dante*, cit.: 167-68.
- [39] *Ivi*: 171.
- [40] Cfr. Contini, *Dante come personaggio-poeta della Commedia*, cit.: 35.
- [41] A. Pioletti, *Il sistema cronotopico del Decameron: sondaggi*, in c.d.s. in «Critica del testo», di cui non è qui possibile indicare le pagine relative alle diverse citazioni.
- [42] Cfr. A. Quondam, *Introduzione a Giovanni Boccaccio. Introduzione, note e repertorio di Cose (e parole) del mondo di Id. Testo critico e Nota al testo di M. Fiorilla. Schede introduttive e notizia biografica di G. Alfano*, BUR classici Rizzoli, Milano 2013: 56.
- [43] Sulla questione della “cornice” del *Decameron* e per un primo cenno alla definizione del sistema cronotopico del testo, si veda A. Pioletti, *Postille critiche sul Decameron: dolore e letteratura, cronotopo, cornice*, in «Le Forme e la Storia» n.s. XVI, 2023, 2. *Il dolore nella letteratura. A Nicolò Mineo, in memoriam*, a cura di L. Bottini, A. Manganaro, A. Pioletti: 247-53.
- [44] Per un'ampia trattazione, dell'argomento si vedano A. Pioletti, *La porta dei cronotopi. Tempo-spazio nella narrativa romanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014 e Id., *La porta dei cronotopi 2. Tempo-spazio nella narrativa romanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.
- [45] Per la relativa bibliografia, si veda Pioletti, *Il sistema cronotopico del Decameron: sondaggi*, cit.
- [46] Si tratta di *Ser Cepparello* (Giornata I, 1); *Andreuccio da Perugia* (Giornata II, 5); *Tancredi e Ghismonda* (Giornata IV, 1); *Nastagio degli Onesti* (Giornata V, 8); *Chichibio e la gru* (Giornata VI, 4); *Gianni Lotteringhi* (Giornata VII, 1).
- [47] Si veda E. Fenzi, *Ridere e lietamente morire. Un'interpretazione del Decameron*, in «Per leggere» 12, 2007: 121-50, 143.

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 Romano e Orientale».

Molteplicità degli Io. Una critica hessiana alla decadenza borghese



di *Luca Renzi*

Se si volesse partire da una considerazione ‘alta’ del tema, si dovrebbe necessariamente far riferimento ai tre “maestri del sospetto” del pensiero moderno e per certi aspetti postmoderno, vale a dire Marx, Nietzsche e Freud. I loro orientamenti sono tipici della tensione della modernità, o meglio della tensione tra la volontà di ‘sospettare’ e la volontà di ascoltare, che insieme animano l’ermeneutica. Ricœur considerava fondamentali i tre maestri, che definirono falsa quella scienza di matrice cartesiana. I tre hanno mostrato rispettivamente, e ognuno a modo suo, che dietro le grandi certezze vi sono i valori socio-economici, la volontà di potenza e l’inconscio. Vedremo – ma questo sarà oggetto di una trattazione più vasta – che almeno due di questi valori rientrano nella trattazione relativa a Hesse.

Al centro della riflessione ermeneutica (Ricœur parlò di un “arco ermeneutico”; a partire da questo primo pilastro, egli ha tracciato l’arco dell’identità, mostrandone progressivamente la complessità fino alla celebre formulazione della “identità narrativa”) vi è il simbolo, valorizzato attraverso l’emblema del sogno di origine freudiana, un sogno che è “regione del doppio senso” e che quindi mette in discussione l’interpretazione, poiché in ogni simbolo è presente un significato manifesto e uno latente.

Con riferimento al *Lupo della steppa*, il tema della “bestia mitologica” [1] ricorre anche in certa critica più che consolidata su Hesse e sul suo romanzo capitale (la definizione è di H. Ball). Il fatto che una tale “bestia mitologica” possa essere scandagliata nel bel mezzo della nostra vita moderna indica un’epoca in cui l’arte dell’amore e della gentilezza, l’arte della comprensione, può essere individuata solo per il tramite della scrittura.

Il romanzo *Il lupo della steppa* è forse l’incarnazione più potente di Hesse oltre che il luogo ove la critica hessiana alla decadenza borghese è racchiusa maggiormente e storicizzata ironicamente nel Teatro Magico; essa non poteva che prendere forma nell’incontro dei contrari in quell’immagine della dissolvenza di Mozart in Pablo con la quale problematicamente il romanzo si conclude. Oltre all’idilliaco e all’asceta, c’è un Hesse vigoroso. Oltre al poeta malinconico di *Demian*, c’è un Klingsor esuberante, tuonante, sonoro che ha dieci vite a sua disposizione. Dai tempi de *Il lupo della steppa* c’è stato un Hesse che conosce il *Furor Teutonicus* così come il piccolo scolaro languido. Il lupo (anche

in Wolfgang Amadeus [Mozart] e in Johann Wolfgang [Goethe]) è un predatore con occhi e orecchie aguzzi e una dentatura tagliente.

Ecco alcune citazioni tratte dal *Traktat*, sorta di biografia interiore, ovvero psichica, contenuta ne *Il lupo della steppa*, di libro nel libro (il cui modello è Kafka, con il suo *Vor dem Gesetz*, motivo di incantevole enigmaticità, come ebbe modo di osservare G. Baioni, incastonato nel *Processo* a mo' di mistero avvolto in un enigma), sorta di esposizione teorica, definita "dissertazione" e inclusa nel romanzo:

«C'era una volta un tale di nome Harry, detto il "lupo della steppa". Camminava con due gambe, portava abiti ed era un uomo, ma, a rigore, era un lupo. Aveva imparato parecchio di quel che possono imparare gli uomini dotati d'intelligenza, ed era uomo piuttosto savio. Ma una cosa non aveva imparato: a essere contento di sé e della sua vita. Non ci riusciva, era un uomo scontento».

Questa è l'immagine (provvisoria) che ci offre Hesse nel suo romanzo forse più noto e il tema principale del *Traktat* è proprio quello della dissociazione dell'Io. Il romanzo consta in effetti già nella sua prima parte di tre diversi narratori, uno dei quali è l'osservatore esterno, colui che ci restituisce la descrizione del Lupo, uno dei cosiddetti 'immortali', secondo la tecnica romantica del narratore che affida i propri scritti ad un 'curatore' fittizio.

Queste tre prospettive, eguali e paritetiche, sul personaggio principale, costituiscono la prima parte del romanzo, delineando il tema dell'identità e del suo sviluppo. Le due parti del romanzo che seguono esaminano successivamente l'abolizione delle prospettive unilaterali, la cui lotta inibisce il progresso di Harry Haller – presumibile *alter ego* di Hesse. Ciò è già fin da subito una parte importante del mistero che circonda la figura di Harry Haller, il *lupo della steppa*, mistero di tipo psicoanalitico innanzitutto. Il *Traktat* così prosegue:

«Per arrivare a questo scopo o poter addirittura tentare il balzo nell'universo, questo lupo della steppa dovrebbe trovarsi una volta di fronte a se stesso, dovrebbe vedere il caos nella propria anima e arrivare finalmente a una perfetta coscienza di sé».

E vieppiù ciò vale quando afferma:

«Quando dunque un uomo arriva già a sdoppiare la pretesa unità dell'io è già quasi un genio, in ogni caso però un'eccezione rara e interessante. In realtà nessun io, nemmeno il più ingenuo è un'unità, bensì un mondo molto vario, un piccolo cielo stellato, un caos di forme, di gradi e situazioni, di eredità e possibilità».

Dunque, con toni pirandelliani egli giunge ad una conclusione (provvisoria) di questo tenore:

«Quando Faust pronuncia le parole, celebri fra i maestri di scuola, ammirate con un brivido dai borghesucci: "Due anime, ahimè, son nel mio petto!" egli dimentica Mefistofele e una folla di altre anime che sono anch'esse nel suo petto. Anche il nostro lupo crede di aver in petto due anime (lupo e uomo) e già gli pare di avere il petto molto angusto. Il petto, il corpo è infatti sempre uno, le anime invece che vi albergano non sono due o cinque, ma infinite; l'uomo è una cipolla formata di cento bucce, un tessuto di cento fili» [2].

Nel romanzo, Hesse ha concentrato molti dei temi che caratterizzano la sua poetica, tra cui quello dell'*outsider* e del malessere, del viaggio e della fuga, del sogno e della crisi di identità. Nel corso della narrazione, il passato di Haller riaffiora a sprazzi; Haller è un uomo di «rätselhafte Fremdheit», (enigmatica estraneità), dall'aria avulsa, di cui si coglie, negli sguardi tristi e nel pauroso isolamento, l'inizio di una malattia. Il tema principale del romanzo è infatti la dualità, la disarmonizzazione del protagonista, *alter ego* imperfetto di Hermann Hesse, e la complessità dell'essere umano.

Erminia, essere ermafrodito, madre Eva-amante-sorella è colei che asserisce di comprendere Haller fino in fondo: «Lo dico soltanto per farti vedere che so comprenderti [...] Ti capisco benissimo». È

lei il suo *alter ego* femminile «[...] sono una specie di specchio tuo, [...] dentro di me c'è qualche cosa che ti risponde e ti comprende» [3].

Il lupo della steppa propone dunque una visione dualistica della realtà e, nello stesso tempo, propone il mito della riunificazione anticipandolo in un documento interpolato (*Traktat*). La complessa struttura della prosa è frutto di un'attenta opera di costruzione razionale del testo, densa di simboli e di richiami interni che sottolineano la concezione di Hermann Hesse dell'opera d'arte come finzione, dimostrando come la scrittura de *Il lupo della steppa* si sia nettamente discostata da quella immediatezza che lo stesso autore voleva attribuirle.

Ad una prima lettura, *Il lupo della steppa* sembra però mancare di un'effettiva organizzazione sia interna che esterna, in quanto manca una vera e propria suddivisione in parti e capitoli. Tutto il romanzo sembra una fantasmagoria di eventi, interrotti dal solo *Traktat* ma, se si osserva dall'interno la struttura del romanzo, si nota che il libro si divide spontaneamente in tre sezioni comprendenti il cosiddetto materiale preliminare, l'azione e la sezione sul Teatro Magico. Queste tre suddivisioni non costituiscono parte dell'azione o della trama del romanzo; sono tutte di natura introduttiva.

Esistono dunque tre macrosezioni. All'interno della prima sono presenti tre "introduzioni" o ritratti che hanno un loro carattere peculiare. Una delle funzioni dell'introduzione è quella di presentare le circostanze fittizie che hanno portato alla pubblicazione del libro, e qui Hesse ricorre a un espediente abbastanza usuale, già richiamato e di matrice romantica, per istituire una pluralità di livelli di lettura, quella cioè di introdurre il materiale come "diario" rinvenuto per caso.

Il primo ritratto di Haller è costituito dalla descrizione del *Bürger* da un punto di vista dunque 'borghese'; il secondo è invece un autoritratto, la descrizione dello stesso Haller della sua doppia natura di uomo e lupo; la terza descrizione di Haller è invece fornita da una prospettiva più eminente, quella dei cosiddetti immortali che chiariscono teoricamente, nella dissertazione (*Traktat*), il dato della presenza di due poli all'interno della natura umana e anticipano una riconciliazione che, nella visione di Hesse della vita, è simbolo dell'aspirazione ad una osmosi o pace universale.

La seconda parte del romanzo, la parte più considerevole di esso, segue le regole classiche della narrazione (si riferisce ad un'azione che copre circa un mese costituita da una narrazione semplice e lineare) e racconta la storia dell'incontro di Haller con la giovane Ermine, che lo accompagnerà sulla strada della comprensione di sé che si compirà definitivamente nel Teatro Magico.

L'ultima sezione, che si svolge nelle sinuosità del Teatro Magico appunto, luogo beato ma tenebroso, frequentato da diavoli e diavolesse e anche per questo metafora dell'inferno, è invece ricca di elementi magici e fantastici che contrastano nettamente con il realismo della narrativa precedente. È in questo ambiente che Harry Haller può sperimentare situazioni diverse contemporanee, grazie alla sovrapposizione di piani temporali e spaziali. È così che Haller riuscirà a risolvere il suo conflitto interiore e a comprendere ed assimilare il senso profondo dell'ironia.

Come ha affermato nel suo notevole studio Maddalena Fumagalli, con la fantasmagoria del Teatro Magico Hesse non intendeva proporre ai suoi lettori l'idea di un luogo astratto, di una fuga dall'oggi (come sembrerebbe addurre il viaggio compiuto sotto gli effetti narcotizzanti di talune sigarette o di liquori). Il Teatro Magico è al contrario il luogo di una cruda presa di coscienza, è il "luogo dell'anima", come di lì a poco verrà definito l'Oriente. Ma è un "luogo dell'anima" speciale che rimanda a una realtà estremamente concreta: aprendo una delle porte che consentono l'accesso ai "quadri" della vita – come per *1984* di Orwell – Harry e Pablo sono trascinati in un eccentrico quadro surrealista, una "caccia grossa alle automobili", immagini moderne di macchine di guerra di una realtà fatta di rumori, di tinte abbacinanti, di scoppi improvvisi di colori e suoni frastornanti, una realtà psichedelica insomma. Anche la musica è parte di questo mondo, quella di Mozart, del don Giovanni con cui Harry è accompagnato nel Teatro Magico, così come quella di Pablo, cioè il jazz. Grazie a questa visione della realtà in chiave ironica, Pablo e Mozart non incarnano più posizioni contrapposte bensì momenti che hanno la loro ragion d'essere nella reciproca convivenza [4].

Il Teatro Magico, in secondo luogo, è chiaramente una variazione su tema; il tema, preso in prestito dal *Traktat*, è l'idea che la personalità di Haller comprenda una molteplicità di elementi opposti. Gli stessi corridoi del teatro rappresentano una variazione su tema, in quanto ognuno di essi costituisce

una specifica istanza delle tendenze opposte nella natura di Haller (si pensi ai corridoi del sontuoso ma sinistro hotel Overlook dello *The Shining* kubrickiano, di chiaro richiamo kafkiano con riferimento allo smisurato Hotel Occidental del suo romanzo *Amerika*). D'altra parte, il Teatro Magico rappresenta lo strumento attraverso il quale Harry è simbolicamente introdotto nell'intimo della sua personalità e in tutte le sue manifestazioni. In questa sezione, Hesse utilizza la tecnica della doppia percezione in termini musicali come equivalente letterario del contrappunto [5].

Avvalora questa tesi anche Claudio Magris che, in una sua introduzione al romanzo affermava:

«Dal punto di vista della storia letteraria il Lupo della steppa è stato considerato come un capolavoro dell'espressionismo e in questo senso si può leggere come la descrizione della città-inferno, in cui ogni allucinazione o incubo può surrealisticamente aver luogo, in cui – come in una sonata musicale – ritorna a varie riprese il tema della pazzia» [6].

In effetti il romanzo si apre con un riferimento alla follia (“Nur für Verrückte”), ma è anche vero che questo tema rimane in secondo piano nel corso della narrazione, lasciando emergere in modo più convincente quello della dualità dell'essere che si rivelerà piuttosto una molteplicità. Per metà borghese perbene e per metà lupo feroce, come delinea il *Traktat*, Harry Haller è, infatti, «una moltitudine di nuclei psichici o di frammenti di nuclei psichici che si condensano in cristallizzazioni provvisorie e si sciolgono e separano di continuo» [7].

È nel *Traktat* che viene anticipato il tema della riconciliazione degli opposti e della necessaria accettazione della complessità dell'io, accettazione che si realizzerà grazie alla scoperta dei piaceri della carne e dell'espressione corporale attraverso la nietzscheana danza, nonché attraverso il conseguimento della suprema arte dell'ironia. Scrutando dentro il caos della sua anima, Harry Haller apprenderà a vivere felicemente nel mondo e potrà osare il “salto” definitivo per unirsi agli Immortali [8], così come ricordava Margherita Versari nel suo fondamentale studio:

«Nel Teatro Magico, caleidoscopico schermo su cui si specchiano e si palesano le infinite pulsioni del protagonista, si attua dunque quanto Harry nei sogni e nelle visioni cominciava a presagire attraverso l'insegnamento di Erminia. [...] smascherato l'inganno dello spazio e del tempo, egli dovrà imparare a scorgere la traccia d'oro dietro ogni manifestazione, sia pur meschina, di questa vita, e dunque a ridere di se stesso, rapportando le sue umane vicende al grande Tempo, agli immortali» [9].

Il volume che fu a cura di Mauro Ponzi, *Hermann Hesse e l'“altro”* ci dà conto di questa moltitudine degli io in Hesse (per parafrasare l'altrettanto leggendario saggio di Ferruccio Masini *La moltitudine dei Si*), soprattutto per la visione dell'“altro” come *outsider*, nel senso della convivenza pacifica fra le diverse forme dell'individuo e come alterità e uguaglianza nella diversità, compatibile con le istanze della *Weltanschauung* hessiana.

Nello stesso volume, Andreas Solbach specifica la dimensione dello *outsider* hessiano:

«Uno dei maggiori tratti distintivi di Hesse è sicuramente quello dell'outsider, e ancora più quello di autore di figure di outsider. Nella sua opera poetica egli crea – ma lo è egli stesso – “Einzelgänger für Millionen”, individui che si muovono ai margini della società: originali ed eremiti, outcast e underdogs, esclusi e emarginati, stravaganti ed eccentrici, dissidenti e non conformisti, protestatari e asociali» [10].

Come ci illustra Solbach, Hesse si è servito sovente dell'accorgimento narrativo omodiegetico in cui l'autore del racconto è presente o parte in causa nei fatti narrati; questo non è un caso e d'altronde corrisponde allo stilema della commedia dantesca oltre ad avere una lunga eredità, che sale dal romanzo picaresco fino al romanticismo tedesco. Egli associa questa condizione alla figura di Knulp, il girovago per eccellenza dell'omonimo romanzo, laddove afferma:

«È però necessario spiegare intanto brevemente la concezione hessiana dei girovaghi, in relazione al loro *background* storico sociale, giacché i vagabondi, i girovaghi, gli ambulanti, i nomadi che popolano questi testi appartengono al gruppo tradizionalmente emarginato dei disonesti».

Dovrebbe essere chiaro a questo punto, quanto i vagabondi di Hesse rientrano in quella categoria di individui che non posseggono un luogo proprio e in tale categoria si riconoscono per la propria marginalità, tanto che erigono una barriera tra sé e le aspettative della società. La posizione marginale per la quale hanno optato volontariamente, non coincide affatto con la rappresentazione romantica di un'“eterna domenica” o di una “pigrizia insuperabile”, bensì con quella di uno sforzo tenace di fuggire dalla società, allo scopo di avvicinarsi alla vita e alla natura, questo – detto a margine – era anche il senso del perdigiorno romantico e dell'eroe picaresco in genere. Il vagabondo per Hesse è sempre soprattutto anche una raffigurazione dell'artista girovago, con il quale egli condivide la passione per i versi semplici e popolari e per le forme musicali. Knulp e i suoi consimili scelgono consapevolmente una forma di vita solitaria, vicina a quella della bohème artistica, in quanto si ritagliano degli spazi insoliti ai margini della società cercando la compagnia dei loro simili e del popolo semplice.

Questo è il caso solo parziale de *Il lupo della steppa*. L'alterità di questi primi personaggi è associata all'essere nomadi, mentre nel *Lupo della steppa* nella figura di Haller *alter ego* di Hermann, è evidente come tale nomadismo divenga tutto interiore, psichico, solipsistico, esistenziale. Qui nei primi racconti la peculiarità del vagabondo è palesemente il suo carisma irresistibile che in molti casi costituisce anche l'espressione di un disturbo narcisistico autoreferenziale per cui il carismatico è considerato invincibile, da sé e dagli altri; egli è semmai perciò un *bohémien* e un *bonvivant* e non un *dandy*, maggiormente caratterizzato da elitismo.

La *vanitas*, di cui simili personaggi sono parte sostanziale, è naturalmente un'eredità dell'epoca barocca, un'epoca rappresentata simbolicamente nella letteratura tedesca dal *Simplicius* di Grimmelshausen, eroe picaresco per eccellenza, e esemplificata teoricamente dallo scritto di Norbert Elias sul processo di civilizzazione come momento epocale in cui vita e morte vengono associati e resi pubblici; naturalmente per questi eroi accanto alla *vanitas* vi è anche la dimensione della *sinceritas*, consustanziale nel *Lupo della steppa* insieme alla categoria della solitudine, in cui il protagonista è votato a sofferenze certe e ineluttabili, momento dell'esperienza della solitudine direttamente collegato al momento di morte e all'idea barocca del transeunte.

Ma è con l'avvento del protagonista del *Lupo della steppa* che possiamo passare a un'altra forma di alterità, l'alterità dell'io. Helga Esselborn-Krumbiegel segnalava con la famosa espressione di Rimbaud “Io è altro” l'estrema conseguenza del decentramento del soggetto che, con l'intrusione dell'estraneo, patisce e esperisce l'alterità dell'io [11]. Sigmund Freud invocava questa alterità dell'io per l'insorgere dell'inconscio; Julia Kristeva, con un'interpretazione assai acuitizzata di Freud, aggiunge: «L'autre c'est mon propre inconscient». Non è diversa l'esperienza di Harry Haller ne *Il lupo della steppa* allorché incontra il “latino” Pablo; mentre Erminia pur nella sua opposizione risveglia in Harry sin dall'inizio la risonanza dell'*alter ego*, nel sassofonista Pablo egli trova un deciso avversario di ogni delimitazione e valutazione su cui tanto si basa l'auto definizione di Harry: «Venivamo da continenti opposti le nostre lingue non avevano nessuna espressione in comune». Ma proprio Pablo, maestro di quella musica jazz che con il proprio carattere ‘negro’ ripugna e attrae Harry, proprio lui introduce come sappiamo il lupo della steppa nel Teatro Magico di se stesso. A ciò Harry accede solo dopo la dissoluzione della sua personalità; solo allora egli può riconoscere e accettare il proprio inconscio anche negli occhi animaleschi di Pablo. Che alla fine egli colga il proprio discorso addirittura nelle parole di Pablo fa sì che l'inconscio escluso dall'io come intende Lacan, affiori come discorso estraneo in quello proprio. E qui le valgano le parole della grande psicoanalista bulgara.

Ciò basti a identificare la posizione di Harry Haller nel *Lupo della steppa* – posizione, tra l'altro, non dissimile da quella dello stesso autore svevo riguardo alla colonia svizzera di Monte Verità, luogo sommo della *Lebensreform* tedesca degli anni attorno al 1907 [12] – a tracciare la concezione ivi sottesa: dapprima l'estraneo viene percepito nella sua alterità; poi segue una fase del dialogo nella

quale i confini del soggetto divengono in un certo senso permeabili allo sviluppo dell'estraneo; l'ultimo passaggio conduce all'alterità dell'Io nella tensione paradossale di estraneo e proprio.

L'eroe non solo percepisce l'estraneo quale proprio ma – e ciò è decisivo per la sua esperienza e per il rapporto di Hesse con l'estraneo – diviene estraneo a se stesso nell'incontro con il diverso. Questo decentramento dell'Io avviene primariamente non attraverso il *medium* della lingua, bensì nell'immagine. La condizione dell'intravedere, di enorme importanza nell'intera opera hessiana, è non a caso legata spesso a sogni e visioni oniriche e ciò ne conferma la sua funzione mediatrice verso l'inconscio e gli incontri con l'estraneo tramite il rispecchiamento distruggono qui la finzione di un Io limitato, come già anche era avvenuto nel Teatro Magico di Pablo.

Lo Hesse delle annotazioni *Aus Indien* del 1913 ci rende d'altronde la misura dell'approccio anticonformista e anticolonialista dell'autore e al contempo della sua disillusione. Insieme alla fascinazione e al desiderio neoromantico era colà espressa la ricerca di un orientamento spirituale come ne è esempio la veloce diffusione del buddhismo in tutta Europa negli anni Venti. Mentre nella più parte dei testi l'estraneo viene vissuto prevalentemente come minaccia, nel romanzo *Siddharta* del 1922 dominerà una visione positiva dell'estraneo, proveniente non a caso dalla filosofia e religioni indiane.

Per tornare infine al romanzo *Il lupo della steppa*, il libro diviene una “riflessione” a tutti gli effetti nel senso vero della parola: tutto infatti è basato su un gioco di specchi e riflessi. Il protagonista rispecchia l'autore; Harry parla addirittura di sé più di una volta in terza persona, riferendosi a Harry o come «Lupo della steppa», come se stesse scrutando se stesso da fuori; Erminia stessa costituisce uno specchio ai suoi pensieri (altro gioco di specchi dato dalla somiglianza con l'amico Hermann, soprattutto se si pensa che anche l'autore porta lo stesso nome: Erminia è infatti il femminile di Hermann). Nello specchio del Teatro Magico, Harry scorge le sue infinite personalità; la sua inquietudine è di certo un travaglio interiore, ma è anche specchio dei cambiamenti del mondo (Nietzsche, Marx e Freud, hanno infranto l'unità dell'individuo; il livello storico-politico si frantuma e così anche l'unità del concetto di potere, come tempo degli imperi e delle grandi guerre). Il libro diviene soprattutto uno specchio per il lettore: perché, alla fine, egli – come noi tutti – finisce per specchiarsi nelle inquietudini dell'anima del protagonista e ciò probabilmente rappresenta la maggiore critica hessiana alla decadenza borghese

Non si deve trascurare, infine, che Harry fa parte della categoria dei suicidi, «quelle anime che non considerano lo scopo della vita il perfezionamento e lo sviluppo di se stesse, bensì il dissolvimento, il ritorno alla Madre, il ritorno a Dio, il ritorno a Tutto». La via della morte era per lui un conforto e un sostegno: conoscere una “via d'uscita” che lo rendeva al pari del *Werther* goethiano curioso di assaporare il dolore.

Ma un ulteriore tassello si aggiunge a tale considerazione della decadenza: nella seconda stanza di Harry con l'indicazione “Avviamento alla costruzione della personalità. Successo garantito”, il giocatore di scacchi mette Harry di fronte alle molteplicità dell'anima. Qui i personaggi vengono soccorsi a ricomporre i pezzi della propria personalità, raggiungendo una varietà infinita di Io.

Numerosi sono gli Io che vivono dentro di lui e tutti convivono in una specie di partita a scacchi (d'altronde un accorgimento simile era insito nel *Gioco delle perle di vetro*): la sua persona non può quindi essere limitata a uomo e lupo, ma si tratta di varietà e molteplicità smisurate di Io («Come corpo ognuno è singolo, come anima mai» recita il romanzo), per cui da una definizione di Io alla ricerca di Sé si passa ad un superamento del dualismo e ad una molteplicità dell'Io stesso:

«In realtà nessun io, nemmeno il più ingenuo è un'unità, bensì un mondo molto vario, un piccolo cielo stellato, un caos di forme, di gradi e situazioni, di eredità e possibilità. Che ciascuno tenda a prendere questo caos per un'unità e parli del suo io come fosse un fenomeno semplice, ben fissato e delimitato: questa illusione ovvia ad ogni uomo (anche al più elevato) sembra una necessità, un'esigenza di vita come il respiro e il nutrimento. Questa illusione è frutto di una semplice trasposizione. Come corpo ogni uomo è uno, come anima mai» [13].

E così continua:

«A colui che abbia visto la scissione del proprio io facciamo vedere che può ricomporre i pezzi in qualunque momento e nell'ordine che più gli piace, raggiungendo in tal modo una varietà infinita nel giuoco della vita. Come il poeta con un pugno di personaggi crea un dramma, così noi con le figure del nostro io sezionato costruiamo gruppi sempre nuovi con nuovi giuochi, nuove tensioni, nuove situazioni. Guardate!»[14].

Il risveglio comporta una transizione da una visione ad un'altra ed esso avviene sempre dopo una profonda crisi. Il lupo della steppa si risveglia, dopo aver considerato il suicidio un'ipotesi reale; egli si trova a riscoprire le proprie pulsioni e a imparare a viverle invece di reprimerle e sarà Hesse stesso a “risvegliarsi” dopo la Prima guerra mondiale, allorché si avvicina alla psicoanalisi dopo una grande crisi interiore.

La ricerca dell'io comprende, dunque, e non esclude consapevolezza dell'impossibilità di definirlo. Arrivato alla fine del percorso del Teatro Magico, dopo aver tolto la vita alla compagna-musa Erminia, il Lupo scopre che per sopravvivere nella sua steppa desolata deve accettare la soluzione dell'ironia, mettersi davanti ad uno specchio e ridere della piccolezza delle sue gioie e preoccupazioni ed elevarsi. In tale atteggiamento sta un momento fondamentale di quella critica del tutto originale alla civiltà borghese compiuta da Hesse.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] H. Ball, *Ein Mythologisches Untier*, in: *Materialien zu Hermann Hesses 'Der Steppenwolf'*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1972: 266 ss.

[2] H. Hesse, *Il lupo della steppa*, ed. a c. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 2016: 37

[3] Ivi: 39

[4] Cfr. M. Fumagalli, *Pablo contra Mozart?* In: M. Ponzi (a c. di), *Hermann Hesse e l'«altro»*, Milano, Bruno Mondadori, 2004: 102 seg.

[5] Th. Ziolkowski, *Hermann Hesses 'Steppenwolf' – Eine Sonate in Prosa*, in: *Materialien zu Hermann Hesses, Der Steppenwolf'*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1972: 353 ss. *Il lupo della steppa* è dunque una lunga sonata, tesi avvalorata dalla struttura della prima parte, quella introduttiva, più esplicitamente costruita come una forma-sonata. Ziolkowski fa riferimento al romanzo parlando di “sinfonia”, per la coerenza e unitarietà che lo caratterizza. Le tre sezioni introduttive, l'introduzione, le pagine d'apertura del manoscritto di Haller e il trattato, presentano tre diversi trattamenti dei temi conflittuali dell'anima di Harry: l'introduzione afferma i due temi, laddove la seconda sezione li sviluppa secondo l'interpretazione di Harry; il trattato o dissertazione, infine, riprende quei temi teoricamente e li ripropone, così che si realizza la risoluzione del conflitto in forma di tesi, antitesi, sintesi.

[6] C. Magris, introduzione a H. Hesse, *I Romanzi*, Milano, Mondadori, 2005: 12 seg.

[7] *Ibidem*

[8] Ne *Il lupo della steppa* il riso di Pablo e di Mozart punisce la “fissità” degli atteggiamenti ripetitivi, meccanici, “distratti”, indifferenti al reale, come emerge da *Il Riso*, il saggio di Henri Bergson del 1900, in cui il filosofo propone una lettura del riso come punizione della rigidità dell'atteggiamento sociale dell'uomo.

[9] Cfr. M. Versari, *Un percorso iniziatico in Hermann Hesse. Dalla caduta alla seconda innocenza*, Bologna, Clueb, 1999: 87 seg.

[10] Cfr. A. Solbach, in Ponzi, *op. cit.*: 43

[11] H. Esselborn-Krumbiegel, *L'alterità dell'io. Minaccia e promessa nell'incontro con l'estraneo*, in Ponzi, *op. cit.*: 57

[12] Cfr. L. Renzi, *Doktor Knölges Ende e Der Weltverbesserer. Sul rapporto di Hermann Hesse con Monte Verità e la 'Lebensreform' e sulla sua trasposizione letteraria*, in: “Atti XXIV Simposio internazionale di studi italo-tedeschi”, Accademia di Studi Italo-Tedeschi di Merano, Merano, 2002: 29-56

[13] H. Hesse, *op. cit.*: 97

[14] *Ibidem*.

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

Il trono è ancora vuoto. Retoriche della violenza e strategie della gerarchia tra potere mediatico, politico e accademico



di *Pietro Vereni*

Premessa

Ho riletto con un certo patema il testo che segue, per diverse ragioni. Da un lato gli eventi di cui narro mi hanno costretto a fare i conti con un me passato di cui stavo perdendo memoria, e non è sempre piacevole avere a che fare con forme di pensiero che ci devono essere attribuite per ragioni storiche ma dalle quali ci siamo decisamente allontanati per un sensibile slittamento sottostante dell'orizzonte morale di riferimento. Essere in disaccordo con sé stessi, insomma, non è affatto piacevole, anche se questo maledetto "vissuto", e la sua dissonanza cognitiva, si affacciano sempre più frequentemente, in modi diversi, nella mia vita.

Ma ancor più rileggere e sistemare quella prima versione per la pubblicazione attuale mi ha infastidito per quel che ha significato per me sul piano professionale. Avevo proposto quell'articolo per un numero che stavo curando di RAC – Rivista Italiana di Antropologia, uscito poi senza indicazione del curatore come RAC 1/2021 *Arcana Imperii*, ma l'articolo, nonostante i molteplici rimaneggiamenti che avevo condotto sotto la guida sapiente e paziente di Fabio Dei, non era stato considerato pubblicabile dall'editore. Sebbene avesse brillantemente superato la peer review (con indicazioni preziose, anzi, che ne avevano migliorato la fattura finale), il Mulino temeva che il racconto che facevo nel mio testo potesse irritare qualcuno dei soggetti rappresentati al punto da indurre a qualche forma di ritorsione legale. Ero stato quindi censurato senza possibilità di appello non perché pretendessi di pubblicare su una rivista scientifica qualcosa di non attendibile, non verificabile o falso, ma piuttosto per il motivo opposto, che cioè quel che dicevo era talmente “vero” da poter generare una cosa di simile allo scandalo.

Al di là del caso specifico (e violando in questo caso uno degli assunti del testo presentato, vale a dire l'impegno a resistere a facili generalizzazioni o trasvalutazioni di eventi particolari) mi è sembrata molto preoccupante la motivazione addotta per bloccare la pubblicazione, perché ridimensiona di molto il valore stesso che l'Accademia attribuisce alla pubblicazione con revisione dei pari su riviste che dovrebbero trarre il loro prestigio e la loro credibilità dal prestigio e dalla credibilità delle case editrici che le pubblicano. Se un testo non viene pubblicato da un noto editore “scientifico” per timore di ritorsioni legali, allora si è verificato un cortocircuito preoccupante tra libertà della ricerca e attendibilità delle pubblicazioni. Se non è la comunità dei pari a dover valutare in totale libertà la pubblicabilità di un prodotto, ma è l'editore – che dovrebbe proteggere la libertà di quella comunità – a stabilire se quella pubblicazione sia pericolosa (per lui editore) e rifiutarla per ragioni politiche e non scientifiche, tutto il sistema della peer review assume un altro senso. Almeno nel mio caso, l'editore non ha pensato a pubblicare dati veri e respingere i dati falsi, ma a pubblicare dati innocui e respingere dati potenzialmente fastidiosi per sé.

Il dibattito sull'etica della ricerca imperversa da qualche anno, finalmente, ed è giusto che le scienze umane si preoccupino del modo in cui sono gestiti e resi pubblici i dati raccolti nel corso delle nostre ricerche. Sarebbe però mortificante se ad essere protetti fossero prima di tutto gli editori, e solo in second'ordine i soggetti di cui si parla o il soggetto enunciante (l'antropologo o antropologa). Trovo quindi particolarmente confortante che oggi questo articolo trovi spazio in una rivista di antropologia, che mostra così il segno più evidente della sua indipendenza di giudizio, la prima salvaguardia alla libertà di ricerca.

Il trono è ancora vuoto

«Da un lato c'è la giusta vigilanza rivoluzionaria, dall'altro l'orgia di sangue: la prima appannaggio della storiografia di sinistra, la seconda materia di riflessione per la destra. Da un lato, anche, il popolo dei militanti, dall'altro la feccia dei sanguinari» (Viola 1989: 136).

Queste pagine, si potrebbe sintetizzare, ragionano del rapporto tra autorità e gerarchia nell'Italia di inizio millennio, con l'intento di verificare l'ipotesi che l'esercizio del potere, almeno nel caso che presenteremo, non sia un velo di copertura di un livello ulteriore, occulto (Aria 2020), ma la forma interamente superficiale che assumono rapporti interpersonali attivati da motivazioni locali, senza alcun tipo di segreto sottostante, se non l'assenza stessa del segreto da occultare. Quel che non può che avvenire a livello interpersonale e prevalentemente locale viene poi (con maggiore o minore successo) focalizzato e trasvalutato (Tambiah 1996), collocato cioè in un contesto morale interpretativo più ampio di quello che l'ha effettivamente generato, vale a dire sottoposto a un «lavoro strutturale» (Sahlins 2005) che pone in atto commutatori di livello: sono questi commutatori a istituire – quando accettati dagli attori sociali che cercano di decifrare le trame del potere e il suo funzionamento al di là dei meccanismi formali – il disvelamento ulteriore del «generale», del «collettivo» e, in ultima istanza, del «politico».

Nell'aprile 2021 il giornalista Filippo Facci ha pubblicato un reportage dedicato a un episodio minore ma molto noto nello sviluppo delle vicende giudiziarie e politiche di Mani Pulite, l'inchiesta sulla corruzione che nei primi anni novanta scosse alla radice il sistema politico italiano. Ricostruendo l'episodio delle «monetine al Raphael» (la vociferante contestazione contro Bettino Craxi che ebbe luogo il 30 aprile 1993), il libro di Facci sosteneva che quella protesta aveva in realtà l'obiettivo di uccidere davvero il politico milanese, e che il progetto non andò in porto solo per carenza di organizzazione. A unico sostegno di questa tesi, il libro del 2021 riportava estesamente brani di un post che io, Pietro Vereni, avevo pubblicato in un blog collettivo nel 2003 (in occasione del decennale delle «monetine») in cui, per avvalorare il mio convincimento che lo sdegno popolare che aveva circondato Mani Pulite fosse stato politicamente fallimentare e non avesse affatto prodotto quel rinnovamento della politica italiana che tanti auspicavano, sostenevo provocatoriamente che la protesta contro Craxi non era stata sufficiente, e che la folla avrebbe piuttosto dovuto sbranare Craxi e mangiarselo, in una sorta di regicidio rituale che segnasse quel passaggio epocale del modo di fare politica tanto agognato dalla folla indignata.

Una volta messo in circolazione come richiamo propagandistico del libro di Facci, il mio post sulla necessità di sbranare Craxi diviene noto negli stessi giorni (fine aprile 2021) anche ad alcuni politici, in particolare a un declinante Matteo Renzi, leader del piccolo partito Italia Viva, in quel periodo piuttosto sotto pressione sia per lo scarso credito che la neonata creatura politica da lui voluta sembrava riscontrare nei sondaggi, sia per alcune vicende poco chiare di finanziamenti mediorientali e di misteriosi colloqui con funzionari dei Servizi segreti. Facendo leva sulla sua antica vocazione populista anti-intellettuale per distrarre l'attenzione dalle sue vicende, e con l'intento di riguadagnare un minimo di legittimità del suo ruolo pubblico, Renzi presenta con alcuni colleghi un'interrogazione parlamentare alla Ministra dell'Università chiedendo esplicitamente se un professore che ha espresso un tale livello di violenza verbale sia ancora degno di essere mantenuto nella sua funzione docente.

Una volta avanzata l'interrogazione parlamentare, l'Ateneo di Tor Vergata, dove lavoro dal 2008, mi chiede tramite il Rettore di essere informato sulla questione, cosa che faccio con una relazione puntuale che viene giudicata pienamente soddisfacente. La vicenda è però ripresa all'interno del mio Dipartimento di afferenza: un collega ordinario, con cui avevo dal 2019 una polemica in corso per motivi di allocazione delle risorse assegnate al Dipartimento e, a mio pubblico parere, ingiustamente accaparrate da settori scientifico-disciplinari oggettivamente meno in affanno del mio per numero di studenti e per spazi di ricerca disponibili, conferma pubblicamente che pratico la violenza verbale e lo *hate speech*, e che quindi non sono adeguato alla funzione docente, aggiungendo quindi questo argomento «istituzionale» ai suoi ripetuti tentativi volti a impedire la programmazione di un concorso finalizzato al mio avanzamento di carriera alla fascia di professore ordinario.

Lo sdegno civile di alcuni giornalisti, lo scandalo istituzionale di alcuni senatori della Repubblica e l'appello ai doveri costituzionali della docenza da parte di alcuni professori ordinari non sono, nell'ipotesi di ricerca che avanziamo, il richiamo a un livello ulteriore, più astratto ma anche più pregnante, di gerarchia civile, istituzionale, accademica, ma sono piuttosto il manto che vorrebbe rendere invisibile il trono vuoto del potere. Per «trono vuoto» (Viola 1989) intendiamo la fase in cui le decisioni politiche sono sottoposte a pressioni sociali e culturali nella loro legittimazione, vale a dire il momento critico in cui il potere deve trovare pubblica convalida, non solo la forza del proprio esercizio. L'indignazione che incontreremo incarnata nel cipiglio del giornalista, del politico e dell'accademico è quindi la manifestazione somatizzata della fragilità di un potere che fatica a trovare conferma, più che la postura iniziale di chi, forte della sua forza, esercita, altrettanto serenamente quanto severamente, il potere che gli è stato assegnato.

Non è affatto un caso, vorrei sostenere, che l'intrico di questa vicenda, a cavallo tra gli sfiniti poteri della comunicazione, della politica e dell'accademia, prenda le mosse, almeno cronologicamente, con quello che si pretende di leggere come un tentativo abortito di regicidio, perché è proprio nel senso delle monetine al Raphael che si può capire meglio il tipo di «lavoro strutturale» che gli attori della vicenda hanno cercato di portare a compimento.

Paolo Viola (1989) ci ha raccontato con grande accuratezza il passaggio simbolico della Rivoluzione francese, vale a dire la transizione del potere (qualunque cosa allora si intendesse) dal Sovrano al Popolo, e il dramma fondamentale che questo passaggio ha istituito per il Potere – costretto a ridisegnarsi in organi prima vassalli e ora progressivamente concepiti in reciproco equilibrio – ma anche per il Popolo. Il soggetto politico sostitutivo del Sovrano è legittimato all'uso della violenza solo nella fase propriamente rivoluzionaria: «Prima della Bastiglia e dopo la morte del re, la violenza popolare non fu tollerata, e la direzione politica ebbe il sopravvento» (Viola 1989: XII). Se quindi non fosse stata esercitata a quel modo, la violenza non sarebbe stata popolare, e quindi non sarebbe stata fondativa del nuovo sistema di potere e del suo nuovo soggetto popolare sovrano; nella metafora di Viola, il trono sarebbe *rimasto* vuoto. Una volta svuotato del corpo del Sovrano, il trono doveva riempirsi della sostanza del Popolo ed è così che divenne comprensibile, e redenta in quanto necessaria, la violenza dell'azione rivoluzionaria fino al regicidio. L'arco di tempo che va dalla presa della Bastiglia alla ghigliottina per Luigi XVI legittima così il potere che viene *dopo*, ed è da *dopo il Raphael* che il giornalista, il politico e l'accademico guardano alla loro condizione di tenutari del potere.

Anche se giudicata con orrore e sgomento, la violenza del Raphael *deve essere stata reale*, altrimenti a quale titolo il senso civico del giornalista, il rispetto istituzionale del politico e l'obbedienza al dettato della Costituzione dell'accademico avrebbero mai legittimità di espressione? Questo è quel che Sahlins intende per «lavoro strutturale», vale a dire il salto di contesto che istituisce quel contesto ulteriore cui si appella: quel che accade nel qui e ora, nelle pieghe delle microscopiche interazioni personali, può (anzi, *deve*) essere letto come un sintomo di sistemi causali più ampi, di reti di connessione ben più profonde, di motivazioni originarie di ben altro spessore rispetto alle piccolezze della ricostruzione etnografica. Il lavoro strutturale si applica proprio nello spazio minuto delle interazioni personali agganciandole a e facendole dipendere da un'impalcatura ideologica, una struttura morale generale che giustifica il tono severo della reprimenda locale. Questo livello ulteriore rispetto al percepito reale *acquisisce la sua valenza ontologica*, entra in essere, per così dire, proprio grazie al fatto che *si contrappone* a un fattarello di misere dimensioni.

Il giornalista trasforma un insulto a un politico in un tentativo di omicidio e nella morte della Repubblica, e quindi la rivendicazione di quell'insulto diventa un tentato omicidio che pretende lo sdegno civico. Il politico definisce quell'insulto collettivo a Craxi come «una delle scene più cruente della storia della Repubblica» (Senato della Repubblica Atto n. 4-0543) e quindi bolla il professore che vi ha partecipato come inadeguato al suo ruolo di docente universitario. E l'accademico considera quell'insulto a Craxi come la prova che Vereni pratica consuetudinariamente lo *hate speech*, caratterista che – tanto più in questo mondo della comunicazione, in cui il discorso d'odio è diventato uno dei temi più dibattuti per comprendere la crisi morale della contemporaneità – lo rende forse inadatto a fare il docente universitario, e sicuramente a diventare professore ordinario con regolare concorso, che è quindi meglio non bandire.

La tesi che questo saggio intende argomentare è proprio quanto quel livello ulteriore sia necessario a giustificare (non a causare) per gli attori sociali il loro agire, e quanto dunque quell'agire che si radica in motivazioni di ordine strettamente privato (migliorare le proprie finanze con la vendita dell'ennesimo reportage, fingere di avere ancora qualcosa da dire mentre la propria carriera politica è in picchiata, vendicarsi per lo sgarbo subito da un inferiore di rango bloccandone la promozione) sia il tessuto connettivo della sfera pubblica e ideologica della cultura, che non esisterebbe come struttura se non fosse innervata dai piccoli interessi e dall'azione dei rapporti interpersonali di piccola scala. Il pensiero post-strutturalista, come è noto, ha rivitalizzato la nozione di *agency* anche a partire da questa prospettiva, ma quel che vogliamo enfatizzare in queste pagine è proprio la sua dimensione pratico-teorica (Bourdieu 2003), vale a dire di effettiva strutturazione del reale sociale in quadri di significazione più ampi.

Come ci ha insegnato Michael Herzfeld (1993, 1997, 2004), i grandi contesti interpretativi, «queste più ampie interpretazioni e più astratte analisi» (Geertz 1987: 60) che a volte tenderemmo a scrivere con le maiuscole (Nazione, Tradizione, Burocrazia, Patrimonio, Stato) sono generate proprio dentro

pratiche che non possono che essere etnografate in dettaglio per acquisire il loro senso più compiuto, in una sorta di ribaltamento della concezione nietzschiana di genealogia (e forse con l'intento di recuperare il senso originario del termine per Foucault), che pretendeva di spiegare il dettaglio etnografico deduttivamente. Né ingenuamente induttivo, né idealisticamente deduttivo, il rapporto tra azione e struttura vorremmo fosse letto come co-generato [1].

Mentre il giornalismo tradizionale, la politica istituzionale e il ruolo pubblico della docenza universitaria perdono prestigio (da anni e senza particolari clamori, oramai) e faticano a raccogliere anche solo le tracce dell'antica deferenza loro dovuta (Collini 2017), alcuni attanti di quegli spazi mediatici, politici e accademici agiscono meccanicamente come se ancora gestissero quel potere nella sua integrità. La finzione in atto, dunque, non è quella di una pratica visibile che occulterebbe il vero potere soggiacente, ma la messa in scena di un potere baldanzoso e gonfio di sdegno che nega (forse prima di tutto a sé stesso) la propria inanità e che finisce per agire per piccolissime motivazioni personali: per un residuale tornaconto economico, per disperazione strategica, per il semplice oltraggio di non vedersi più riconosciuto come potere.

L'ipotesi di lavoro attorno a cui argomentiamo è quindi chiara: almeno in alcuni contesti specifici, quelle che certe letture attardate sul paradigma novecentesco potrebbero vedere come «lotte per il potere» o conflitti tra settori istituzionali per la gestione del bene comune e la legittimazione della sua rappresentazione pubblica, sono in verità piccolissime strategie razionali di sopravvivenza economica e simbolica, una specie di schiuma habermasiana delle moderne politiche del riconoscimento (Habermas, Taylor 1998), ridotte alla parodia di sé stesse, vale a dire alla salvaguardia dei privilegi delle tre «caste» più dileggiate dell'ultimo trentennio: i giornalisti, i politici, i professori [2].

Riprendendo la terminologia proposta altrove (Vereni 2021), saremmo di fronte a un caso di *cratofilia* autoreferenziale o masturbatoria, per cui alcuni tra i segnaposti più tradizionali dell'autorità e dell'autorevolezza (i mass media cartacei, la politica parlamentare, l'intelligenza delle sedi universitarie) pretendono di averla vinta (di essere riconosciuti, in sostanza) solo *in quanto* sono segni del potere, perché cioè ne portano il blasone.

L'esposizione che segue intende proprio dimostrare come né il giornalista né gli estensori delle interrogazioni parlamentari né il professore universitario fossero mossi dall'intento esclusivamente pragmatico di *esercitare* il loro potere, combinandolo piuttosto con quello apparentemente tutto simbolico di *vederselo riconosciuto*, dato che è proprio la garanzia costruita del simbolico a rendere potenzialmente efficace la pratica di potere in atto. In questo modo «i 'simboli dominanti', che tendono a essere fini di per sé», si alternano costitutivamente ai «'simboli strumentali', che fungono da mezzi per i fini espliciti o impliciti del rituale» (Turner 1976, 72) senza poter stabilire quale livello determini l'altro.

Faciamus experimentum in corpore vili

Benedetto (Bettino) Craxi (1934-2000) fu uno dei più influenti politici italiani del secondo dopoguerra, segretario del Partito Socialista Italiano dal 1976 e Presidente del Consiglio tra il 1983 e il 1987 (Catania 2003). La vicenda nota come Mani Pulite (Guarnieri 2002; Vannucci 2009; Della Porta, Vannucci 2012) segnò di fatto la sua uscita di scena, e nel 1994 Craxi si ritirò in un autoimposto "esilio" a Hammamet, in Tunisia, dove ancor oggi si trova la sua tomba. Uno dei momenti più clamorosi del suo declino politico fu tra il 29 e il 30 aprile 1993. Dopo che, il 29, il Parlamento aveva negato quattro richieste di autorizzazione a procedere nei suoi confronti per vari reati tra cui quello di corruzione, e dopo che Craxi aveva ammesso di fronte allo stesso Parlamento la natura illecita di gran parte del sistema di finanziamento ai partiti, smentendo al contempo per sé l'accusa di corruzione per interesse personale [3], la sera del 30 il politico milanese fu «preso a monetine» all'uscita dell'Hotel Raphael, a Roma, da una folla variegata (tra cui spiccavano per spirito d'iniziativa gli attivisti del Partito Democratico della Sinistra e del Fronte della Gioventù) che non risparmiò in modo particolare il dileggio, con cori («Chi non salta socialista è, è!» e «Vuoi pure queste, Bettino vuoi pure queste?») rimasti famosi nell'immaginario popolare di quegli anni (Fulloni 2013).

La vicenda fu interpretata dai mass media dell'epoca come un segnale di esasperazione «popolare», che colpiva non secondariamente l'immagine arrogante che il leader socialista anche in quell'occasione aveva dato di sé e della classe politica che intendeva rappresentare. Non si parlava ancora di «casta» (Rizzo, Stella 2007), ma le indagini della Procura di Milano avevano dato la stura a un malcontento generalizzato che seguiva inevitabilmente il crollo di quel sistema mondiale bipolare che aveva irrigidito la naturale evoluzione della politica italiana per tutto il secondo dopoguerra, e che aveva tenuto fuori il PCI dal governo grazie a un patto *ad excludendum* tra DC e PSI che risaliva al 1963.

Nel 2003, in occasione del decennale di quella serata sicuramente memorabile, il clima imperante (era allora, per la seconda volta, Presidente del Consiglio il Cavalier Berlusconi) sembrava orientato a recuperare in positivo l'immagine di Craxi come colui che più di tutti aveva resistito alla pressione giustizialista dei giudici milanesi, e le complesse vicende giudiziarie che avevano afflitto Silvio Berlusconi fin dal suo ingresso in politica davano corpo a questa lettura vittimizzante dei fatti del 1993. In questo clima, io ero allora un piccolo intellettuale veneto residente a Roma e impiegato da un paio d'anni in una casa editrice specializzata in antropologia culturale, la Meltemi editore, e nel mio auto-ascritto ruolo di intellettuale pubblico, che mi veniva concesso dai nuovi strumenti di comunicazione elettronica, decisi di pubblicare su 'Nazione Indiana', un blog collettivo allora piuttosto letto, un mio «editoriale» sugli eventi del Raphael. Si tratta di un testo alquanto polemico e volutamente provocatorio, che da un lato intende distaccarsi dal revisionismo governativo filocraxiano (forse deve essere ricordato che Berlusconi aveva enormemente beneficiato, nella sua attività di imprenditore televisivo, del sostegno politico di Bettino Craxi, cui era legato anche da un'amicizia personale), ma che prova anche a prendere le distanze dal valore dell'indignazione come strumento della lotta politica. Lo sdegno, dice prima di tutto quel testo, è uno strumento reazionario, che soddisfa chi lo esercita collocandolo senza sforzo dalla parte moralmente più apprezzabile, ma che non produce quell'effettivo mutamento culturale di cui il paese, in quegli anni, sembrava avere davvero bisogno. Ecco i passaggi più rilevanti di quel testo:

«Ho appreso, con un po' di sgomento anagrafico, che sono passati dieci anni da quella sera in cui Craxi, parzialmente «assolto» dal Parlamento che non concesse l'autorizzazione a procedere su alcuni punti, venne subissato di monetine e buuuizzato all'uscita del Raphael. Quella sera io c'ero.

[...] Giuro che non mi ero accorto di stare facendo la storia, ma le insulsaggini circolanti sugli eventi di dieci anni fa mi portano a credere di essere stato cieco. Effettivamente, è ora di accettare il fatto che quella sera abbiamo fatto la storia o, per come la vedo io, eravamo sul punto di stare per farlo (sulla soglia di una soglia).

[...] Visto dunque che mi vogliono far credere che dovrei vergognarmi di quella sera di dieci anni fa quando, schiacciato dalla polizia contro le pareti della chiesa che dà sulla piazzetta di fronte all'albergo, urlavo anch'io a Craxi di andare a farsi fottere e che era finita per sempre con il troiaio che si era costruito intorno, vorrei prendermi brevemente la briga di argomentare per la tesi opposta: abbiamo fatto bene, dovevamo fare quel che abbiamo fatto, le monetine sono state evidentemente troppo poche, e gli insulti pure. Dovevamo fare di più.

L'uccisione rituale del sovrano è una pratica comune a tutte le culture, di tutti i tempi. Anche se è vero che gli antropologi – da sempre in caccia di stranezze – ne hanno raccolte innumerevoli testimonianze nell'altrove spaziale o temporale, non fatevi infinocchiare: dalla presa della Bastiglia a piazzale Loreto, la nostra Modernità occidentale e razionale è piena zeppa di atti «efferati» di rivolta contro il corpo del potere, e non parlo di corpo metaforico, ma proprio del corpaccione villosso, adiposo, untuoso di colui che dice di essere il potere. Non c'entra nulla l'irrazionalità, la mistica, la religione o la folla in quanto belva incontrollabile: è una pura sequenza dialettica per cui il mutamento può e deve derivare esclusivamente dall'abominio della stasi. Quella sera, per parlare spiccio, stavamo facendo fuori il re, e in questo non c'è nulla di male o di sbagliato. Ma vorrei andare oltre e mi chiedo: cosa sarebbe successo se ci fossimo veramente impossessati del corpo di Bettino? Se lo avessimo fatto a pezzi sul serio, se l'avessimo magari mangiato a brani (era grande e grosso, ce n'era per tutti)? Io dico che alcuni di noi sarebbero morti negli scontri, altri andati in galera, ergastolani, ma il paese ne avrebbe beneficiato: avremmo dichiarato, scrivendolo sul corpo del potere, l'irrevocabilità di quello che stava succedendo. Mani Pulite (se avete meno di vent'anni e leggete, credetemi) non fu quel Terrore che stanno spacciando, non fu un'invenzione dei giudici comunisti. Fu il tentativo di una nazione di riprendere controllo di sé dopo 45 anni di bipolarismo. Fu la prova generale per divenire soggetti politici autonomi in quanto

italiani, e non democristiani, comunisti, o fascisti. L'impunità della classe politica e lo squallore di quella imprenditoriale erano arrivati al termine. Quindici anni prima si sarebbe detto che il Sistema era finito.

Quando il Parlamento non concesse l'autorizzazione a procedere contro Craxi il messaggio fu chiaro: kissenefrega di Di Pietro, della fine di Gladio, della fine del fattore K: noi non vogliamo che tutto questo cambi. Di fronte a questa reazione simbolica al collasso, la controreazione doveva essere altrettanto simbolica: tu vuoi fregartene (se non c'è pane, dategli brioches) ma io ti sdereno, di smantello, ti annullo. Quella sera, insomma non stavamo facendo altro che il nostro dovere di italiani. Chi non è d'accordo è solo un nostalgico parassita di quel sistema che non aveva più le basi strutturali per sussistere. Il nostro vero errore è stato quello di non andare fino in fondo. Dovevamo sbranare Craxi, avremmo dovuto farlo fuori a pezzi, gettare le sue (mi immagino lunghissime) budella sulla porta del Raphael e trascinarle fino al Parlamento. Poi la polizia avrebbe (giustamente) fatto il suo dovere, ammazzato i più assatanati direttamente sul posto, e portato via un bel po' d'altri. Mi preme chiarire che non ce l'ho particolarmente con Craxi, che in quell'occasione avrebbe potuto essere rimpiazzato da Forlani, o Andreotti. Certo, Craxi aveva la protervia tipica dei tiranni, oltre al fisico del ruolo (certo più del sacrestanico Forlani, o anche del mefistofelico Andreotti) ma quel che fece la differenza fu il segnale di disprezzo del principio di realtà che venne lanciato rifiutando l'autorizzazione a procedere nei suoi confronti.

Avremmo quindi dovuto andare fino in fondo. Sacrificare Craxi e qualcuno di noi in nome del paese, per far capire a tutti che era finita, per segnare con la morte il punto di non ritorno di un modo fare politica e impresa. Non lo facemmo, e qualche mese dopo un signore sorridente e permaloso ci venne a raccontare che non era successo nulla, che tutto poteva tornare come prima. Molti gli diedero retta, spaventati dall'impresa titanica di fondare una nazione fuori dalle logiche della subalternità, delle clientele e della piaggeria al potere, e così ebbe fine la mai nata rivoluzione italiana, che vide il suo concepimento e il suo aborto di fronte all'hotel Raphael la sera del 29 aprile 1993. Io c'ero. E come tutti quelli che fanno la storia, non ho capito che occasione avevo per le mani» (Vereni 2003).

Di lì a poche settimane, avrei iniziato a mettere mano alla mia tesi di dottorato (Vereni 1998) per elaborarla in una monografia (Vereni 2004), inquadrando il legame tra le questioni identitarie emerse dalla mia ricerca sul campo in Macedonia tra il 1995 e il 1997 e la questione invece tutta italiana del ripensamento dell'appartenenza:

«Sono tornato «a casa» quando ho «accettato» che il senso metaforico di quel che avrei dovuto scrivere fosse l'unico motivo che mi aveva spinto a intraprendere la ricerca sul campo. Collocando il mio lavoro tra Italia e Grecia, tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo, il gioco metaforico mi diveniva sempre più chiaro nel corso della scrittura: la metafora per cui avevo intrapreso il *fieldwork* era il passaggio nel mio modo di scrivere dai luoghi esotici dell'alterità a quelli domestici dell'identità che accetta di fare i conti con la propria differenza interna. In questo non facevo altro che partecipare a un movimento più vasto non solo dei miei sommovimenti personali, ma anche di quelli della geografia e della cronologia alle quali pensavo di tenermi ancorato: l'Italia, costretta dagli eventi politico-giudiziari dei primi anni novanta a ripensarsi praticamente da capo» (Vereni 2004: 17).

Scripta manent

Dopo un altro paio di testi usciti con 'Nazione Indiana', nell'ottobre 2006 aprii un mio blog, dove ho pubblicato da allora diverse centinaia di post, alcuni di servizio agli studenti, mano a mano che l'impegno universitario sostituiva il lavoro di redattore editoriale e traduttore, ma molti di commento a fatti di cronaca o ancora editoriali in cui cercavo di mettere a frutto una lettura «antropologica» del quotidiano.

Lo snodo ulteriore di questa vicenda si apre nel febbraio del 2020, quindi a quasi diciassette anni di distanza dal post sul 'Nazione Indiana', quando venni contattato su Messenger (il servizio di messaggia associato a Facebook) da Filippo Facci, un giornalista che durante la stagione di Mani Pulite scriveva su «L'Avanti!» (allora organo del PSI) cercando di compensare dal lato degli inquisiti le notizie che venivano fatte trapelare dalle Procure e che per questo si guadagnò il soprannome «il gazzettino degli avvocati» [4]. Da allora Facci ha collaborato con diverse testate di orientamento

politico conservatore («il Giornale», «il Tempo», «Libero Quotidiano») e ha acquisito una certa notorietà come battagliero commentatore televisivo in diversi programmi di *infotainment*. La sua attività di giornalista, grazie alla fama di puntuto polemista, si affianca a quella di scrittore, su tematiche spesso legate a Mani Pulite o ad altre traversie del sistema giudiziario italiano (Facci 1996; 1997; 2009). Facci mi chiedeva di confermare di essere l'autore delle parole trovate online, richiesta cui rispondevo dicendo che effettivamente si trattava di un mio scritto, di cui non andavo però particolarmente fiero, visto che consideravo il giustizialismo di quella fase politica una delle conseguenze peggiori dell'indagine di Mani Pulite. Ammettevo dunque a Facci che “purtroppo” quel testo era mio.

Dopo un paio di ulteriori convenevoli, la conversazione si chiuse qui e non sentii più parlare per oltre un anno di Filippo Facci né delle ragioni di quell'abboccamento. Il 23 aprile 2021 (quattordici mesi dal primo contatto con Facci, diciotto anni dalla pubblicazione del post su 'Nazione Indiana') venni informato da un comune amico che Facci aveva pubblicato un libro (Facci 2021) e soprattutto che stava utilizzando sui suoi social lunghi brani del mio post per promuovere l'argomento centrale del suo scritto, vale a dire che attorno a Craxi si era consolidato, ispirato dal PDS, un odio belluino contro l'unico politico che avesse avuto il coraggio di contrapporsi al giustizialismo populista nato con Mani Pulite. Quell'odio, sosteneva Facci, era talmente forte che aveva alimentato un'*effettiva volontà* di uccidere Craxi, e le mie parole su 'Nazione Indiana' erano la prova di quell'intenzione. Risulta interessante etnograficamente il post di quasi cinquemila caratteri pubblicato su Facebook, in cui le uniche parole originali di Facci sono le seguenti:

«Un estratto dal mio libro, pag. 146-148: Non è semplice trovare testimonianze di chi partecipò all'assedio. Tra le maglie del web, ben mimetizzato, è spuntato tuttavia un resoconto scritto da Piero Vereni, nel 1993 studente neolaureato e oggi professore di antropologia all'università di Tor Vergata. Lo scritto è della primavera 2003, e l'autore ne ha confermato la paternità».

Tutto il resto del corposo post si limita a copiare e incollare i brani più succosi del testo di 'Nazione Indiana', in Rete dal 2003 e non si capisce bene perché «ben mimetizzati». I commenti, grazie alla riesumazione di Facci, sono impietosi e alcune citazioni quasi casuali daranno la direzione di dove comincia a spostarsi la questione, del fatto cioè che ben presto il testo del 2003, scritto da un libero cittadino con velleità di intellettuale pubblico, viene rapidamente letto come un documento redatto oggi da un professore universitario:

«Secondo me insegna antropofagia.

Che persona squallida, brutta, povera di spirito. È questa la gente che ha distrutto il Paese.

Pura cultura dell'odio di stampo bolscevico. Cultura dominante tuttora nelle università nei think tank e in certi giornali. Questo è il nostro miserabile paese.

Questo è un mostro, che non disdegna il cannibalismo. Il problema è che faccia il professore. A distanza di trent'anni non ha ancora capito, a che livello abbiano portato la politica in Italia.

Il guaio è che le Università sono piene di esagitati così, forse premiati proprio per queste cose».

Come si può notare (ma gli esempi sono veramente decine), si comincia a intravedere un sentimento principale in gioco: lo sdegno per il fatto che queste cose sono state dette da «un professore». Nessuno presta caso al fatto che Facci ammette almeno che il testo è del 2003, quando io lavoravo come redattore editoriale e non avevo incarichi di alcun tipo nell'università pubblica italiana. La notizia è veramente poca cosa, ma tra i commenti se ne trova uno interessante dello scrittore e insegnante Igino Domanin:

«questa testimonianza cruda, spiacevole, amorale è invece formidabile. Spiega fino in fondo il meccanismo rituale sotteso a una contestazione apparentemente solo qualunquista. È il fantasma dell'uccisione il vero perno di una violenza che desidera farsi fisica e libidinale. M'interessa il tuo libro».

Domanin, si scopre sulla pagina a lui intestata di Wikipedia, ha un dottorato in filosofia e ha pubblicato su temi di filosofia teoretica e antropologia filosofica. Più dell'evidente tentativo di far notare che aveva compreso il livello colto delle mie allusioni al tema della regalità sacra e del regicidio (Frazer 1922; cfr. Martellozzo 2021), quel che colpisce è l'accenno finale: «M'interessa il tuo libro», che sembrerebbe ovviamente confondere quel che dice Facci (Craxi è stato un martire dell'odio politico) con quel che avevo scritto io (Craxi è stato un sovrano che il popolo non ha avuto il coraggio di deporre veramente). Come se Domanin incarnasse il Lettore Modello prospettato dalla campagna promozionale di Facci; un lettore che dice: questo libro mi interessa, visto che riesce ad attirare l'attenzione anche se il suo tema (la politica italiana degli anni novanta!) non è esattamente una chicca di attualità.

Cominciai quindi presto a comprendere che Facci aveva bisogno del mio testo del 2003 per sostenere la tesi di un libro altrimenti complicato da piazzare, tanto più che qualche mese prima di quello di Facci era stato pubblicato un libro di un altro giornalista, che sosteneva l'argomento diametralmente opposto, vale a dire che Craxi era stato ingiustamente beatificato (Barbacetto 2020).

Facci non aveva alcun interesse ad attaccare l'intelligenza, ma aveva bisogno come il pane di prove per la sua argomentazione, che cioè ci fu, se non pianificato, almeno auspicato un tentativo di uccidere Craxi durante la crisi di Mani Pulite. Non c'erano, ovviamente, altre testimonianze che potessero suffragare questa tesi, e quindi di nuovo, dopo il passaggio su Facebook, le parole del mio post vennero generosamente riproposte in un articolo dello stesso Facci a tutta pagina (con un richiamo in prima) pubblicato su "Libero" il 30 aprile con questa titolazione interna:

«Il racconto di un testimone. Quelli che volevano ammazzare Craxi. La scena delle monetine contro il leader socialista fu un linciaggio "simbolico" solo perché non riuscì. Un prof di antropologia rivela "Facemmo il nostro dovere, il vero errore fu non andare fino in fondo"».

L'articolo era corredato da una foto centrale di Craxi e, sulla colonna di destra, da una più piccola del sottoscritto. Facci riprese lo stesso argomento in una lunga intervista rilasciata lo stesso giorno alla trasmissione *Omnibus* del canale La7:

«Non lo riuscimmo a uccidere. Non riuscimmo – perché poi ha un linguaggio anche piuttosto diretto – a mangiare il corpo di Craxi a brani e a trascinare le sue immagini lunghe – disse lui – budella fino davanti al Parlamento, facendo un discorso probabilmente antropologico sulla normalità del fatto che il popolo, a un certo punto, uccida il proprio re come fase di evoluzione storico-politica» [5].

Dagospia, il sito di pettegolezzo politico molto seguito dai politici professionisti di stanza a Roma, apre lo stesso 30 aprile una pagina comunicativamente formidabile: la testata recita «QUALCUNO LO VOLEVA MORTO», scritta che campeggia sullo sfondo che gronda schizzi rossi, a imitare il sangue. Prima della «Q» iniziale c'è una morte mantellata con la falce in mano, dopo la «O» finale c'è una foto di Craxi. Sotto la testata, lo schermo è diviso da due grandi primi piani: a sinistra Craxi, a destra Vereni. Subito sotto, il testo a caratteri rossi e neri, tutto in maiuscolo, è molto chiaro:

«AVREMMO DOVUTO AMMAZZARE CRAXI...». LA SCENA DELLE MONETINE CONTRO BETTINO AL RAPHAEL RACCONTATA CON FEROCIA DA PIERO VERENI, OGGI PROF DI ANTROPOLOGIA A TOR VERGATA: «IO C'ERO. E COME TUTTI QUELLI CHE FANNO LA STORIA, NON HO CAPITO CHE OCCASIONE AVEVO PER LE MANI. AVREMMO DOVUTO FAR FUORI CRAXI A PEZZI, GETTARE LE SUE (LUNGHISIME) BUDELLA SULLA PORTA DEL RAPHAËL E SACRIFICARE ANCHE QUALCUNO DI NOI IN NOME DEL PAESE, PER FAR CAPIRE A TUTTI CHE...» (QUALI INSEGNAMENTI PUO' DARE UN PROF CHE HA QUESTE IDEE?) [6].

Si è trattato di un malinteso? Realmente la stampa nazionale ha creduto alla tesi di Facci secondo cui c'era all'epoca un'effettiva volontà politica di uccidere Craxi e magari mangiarlo? Provando a scavare ancora un poco più a fondo: davvero Facci crede che io volessi ammazzare e mangiarmi Craxi? Ora,

quando si tratta di rappresentazioni, stabilire cosa sia «davvero davvero» è una questione irrisolvibile, ma il post di Iginio Ariani riportato più sopra può essere utile come indizio esplicativo: al di là di quel che Facci o la stampa credono veramente, quel che conta è che un professore di antropologia con un trascorso di impulsi omicidi e di istigazione al cannibalismo è *interessante*, è *molto interessante* anzi. La stampa può costruirci sopra la notizia fragorosa, e lo scrittore può godere di una sostanziosa cassa di risonanza per pubblicizzare il suo prodotto in un mercato che langue come pochi in Europa. Per comprendere la strategia comunicativa di Facci non è necessario scavare nell'animo del giornalista e ricostruire il trauma dei suoi anni da cronista all'«Avanti!», dato che si tratta di una motivazione tutta contingente, tutta *superficiale*: Vereni non *simboleggia* nulla per Facci, non più di quanto un bastoncino simboleggi qualcosa per un bonobo che lo impiega per raccogliere insetti dai buchi di un termitaio. Il bastoncino *funziona* al di là delle proiezioni simboliche, consente di raggiungere uno scopo.

Presto consapevole di questa motivazione pragmatica dell'attacco mediatico cui ero esposto, già il 23 aprile scrissi a Facci con tono ironico, chiedendogli almeno un po' di diritti d'autore del libro, di cui ormai mi sentivo coprotagonista, se non coautore, ma una settimana dopo, quando il circo mediatico aveva investito i canali nazionali e la mia foto di antropologo antropofago campeggiava in bella vista, pensai che il momento dello scherzo fosse finito, visto che il mio post del 2003 era l'unica prova della tesi del libro e assieme il migliore strumento della sua pubblicità.

Nello scambio di messaggi che ne seguì, il 30 aprile 2021, accusai Facci di ipocrisia e meschinità per come stava sfruttando senza scrupoli parole mie di molti anni prima per fare pubblicità al suo peraltro insulso pamphlet. Facci si limitò a replicare sostenendo il suo totale disinteresse per le conseguenze che la sua strategia di comunicazione avrebbero potuto avere per me, e concluse la conversazione con un commento ingiurioso e alquanto minaccioso.

Senatus Populusque Romanus

Durante questa fase, alla fine di aprile 2021, ricevetti espressioni sentite di solidarietà da alcuni amici e colleghi, ma la lentezza con cui la notizia ancora circolava non l'aveva resa particolarmente visibile oltre la cerchia dei canali conservatori e genericamente di destra, dove era stata originariamente raccolta. Il mondo progressista dell'informazione era piuttosto ignaro degli avvenimenti, probabilmente anche perché pareva difficile, secondo la deontologia della professione giornalistica, giustificare nel 2021 come «notizia» un commento del 2003 su un evento del 1993, a meno che non si fosse amici di Facci, religiosamente convinti della verità della sua tesi del lancio di monetine come tentato omicidio, o almeno vicini agli interessi economici della sua casa editrice. Ma presto ci pensa «la politica» a lanciare una nuova versione del professore istigatore di omicidi. Il 30 aprile il senatore Matteo Renzi rilascia un'intervista a TG2 Post, una rubrica del Tg2 Rai:

«Io sono rimasto sconvolto leggendo questo articolo – ha dichiarato il leader di Italia Viva. Il vostro collega ha riportato la tesi di un professore universitario che quel giorno era in piazza. Secondo lui bisognava avere il coraggio di andare fino in fondo, di ammazzare Craxi. Lunedì presenterò un'interrogazione parlamentare alla ministra dell'Università per capire che provvedimenti intende prendere se davvero questo professore ha detto tali frasi» [7].

Matteo Renzi non stava certo passando un buon periodo in quelle settimane, né politico, né mediatico. Lo stesso «Libero Quotidiano», appena citato, aveva il giorno prima pubblicato un pesante redazionale, pieno di allusioni agli oscuri magheggi politico-economici dell'ex Presidente del Consiglio [8]. In effetti, ormai da qualche mese i rapporti (soprattutto economici) di Matteo Renzi con l'Arabia Saudita erano sotto scrutinio, ma in quegli stessi giorni di fine aprile stava montando anche il «caso Mancini», vale a dire un incontro in un autogrill tra Renzi e un dirigente dei Servizi Segreti, incontro avvenuto il 23 dicembre 2020 che era stato filmato da un'astante (casuale o meno) con il telefono cellulare. Nella puntata di Report, il programma Rai di inchiesta giornalistica, andata in onda il 3 maggio (ed

evidentemente registrata giorni prima, possiamo ipotizzare nella seconda metà di aprile), si vede non solo il video dell'incontro all'autogrill, ma anche un senatore Renzi che deve rispondere alquanto impacciato alle domande del giornalista sulle ragioni di quell'incontro [9].

Quando, al Tg2 Post, il 30 aprile, Renzi dichiara che intende presentare un'interrogazione parlamentare sulle inenarrabili esternazioni (di 18 anni prima) del professore universitario, sa già che di lì a un paio di giorni Report manderà in onda il video dell'incontro in autogrill e la sua intervista già registrata, in cui ammetteva che si era incontrato con Mancini perché «mi doveva portare, si figuri, i babbi, che sono un bellissimo wafer romagnolo che il dottor Mancini mi manda tutti gli anni, e che io mangio in modo molto vorace». Si aggiunga a questa serie di imbarazzi pubblici anche la questione privata del suo Italia Viva, che sembrava aver dato vita al governo Draghi sacrificando gran parte del suo tesoretto elettorale. Dai primi di aprile i sondaggi erano stati impietosi, e seppure Renzi avesse smentito una sua definitiva uscita dal partito, il clima interno non era certo dei migliori:

«“Draghi? Ne ha guadagnato il paese, un po' meno noi...”». In questa battuta di Ettore Rosato, uno dei coordinatori di Italia Viva, si rintraccia il punto esatto della parabola del partito di Matteo Renzi: artefice della caduta del governo di Giuseppe Conte, protagonista quotidiano delle cronache per almeno due mesi, motore primo di un nuovo esecutivo lodato da tutti, ma al minimo storico di consensi che per Swg sono poco oltre il due per cento. [...] Conferenziere, facilitatore di investimenti, tessitore di rapporti internazionali: ruoli molteplici e non tutti chiariti, quelli di Renzi. L'unica certezza sono i redditi in aumento, per l'ex Rottamatore, che ha dichiarato oltre un milione di euro nel 2020, e la sua intuibile volontà di non rinunciare nell'avvenire alle missioni all'estero. “Non è che ci lascia?”, è la domanda che, a questo punto e sempre con maggior frequenza, si pongono gli stessi eletti che hanno paura di essere finiti in una sorta di bad company politica» (Lauria 2021).

In queste condizioni di pressione mediatica e di tensioni interne alla sua parte, quale occasione migliore che riprendere l'antica polemica con i «professoroni» che tanto aveva caratterizzato il tono della sua ascesa politica e del suo ruolo di Presidente del Consiglio? (Sappino 2014). La letteratura sul renzismo è ormai corposa (Allegranti e Ventura 2014; Bordignon 2014; Ventura 2015; La Spina 2016; Ventura 2017; Corica 2017; Crapis 2018) e unanime, anche quando simpatetica, nel riconoscere che uno dei tratti del populismo renzista, e una delle caratteristiche che più lo ha reso invisibile alla sinistra «tradizionale», è il suo radicale anti-intellettualismo, che ha fatto di chiunque graviti oltre il ristretto confine della burocrazia della Pubblica Amministrazione, tanto più se accademico, un obiettivo privilegiato delle sue polemiche. Si può argomentare su quanto, a sua volta, la postura di Renzi sia il frutto di un mutamento culturale generale, non solo italiano (Motta 2018), ma nel caso specifico il documento che presentiamo, un'interrogazione parlamentare che ha in Matteo Renzi il primo firmatario, ci pare, come nel caso di Facci, del tutto strumentale al caso specifico di un politico in difficoltà che ha bisogno di cavarsi dalla pegola e recupera, vista la ghiotta occasione, il suo antico vezzo di sparare ad alzo zero contro l'intellettualità:

«Atto n. 4-05436

Pubblicato il 12 maggio 2021, nella seduta n. 325

RENZI, NENCINI, FARAONE – Al Ministro dell'università e della ricerca.

Premesso che il 30 aprile 1993, dinnanzi all'abitazione privata dell'ex Presidente del Consiglio dei ministri, Bettino Craxi, ebbe luogo una delle scene più cruente della storia della Repubblica, che segnò simbolicamente la sua fine, un'aggressione pubblica ai suoi danni riconosciuta come il famoso gesto del «lancio delle monetine»;

considerato che:

l'aggressione fu il frutto di una convergenza fra militanti di sinistra comunista e di destra. Da notare che tra gli aggressori era presente tale Piero Vereni che ebbe, anni dopo, a rivendicare la propria appartenenza al gruppo di facinorosi «urlavo anche io a Craxi di andare a farsi f... e che era finita per sempre con il t... che si era costruito intorno, vorrei prendermi brevemente la briga di argomentare per la tesi opposta: abbiamo fatto bene, dovevamo fare quel che abbiamo fatto, le monetine sono state evidentemente troppo poche, e gli insulti pure. Dovevamo fare di più»;

ed inoltre che [...] [10]

il suddetto Vereni attualmente siede in cattedra presso l'università di «Tor Vergata», a Roma, dove tiene un corso da professore associato in materia di antropologia, si chiede di sapere se il Ministro in indirizzo ravveda l'opportunità di mantenere un soggetto, ad avviso degli interroganti visibilmente facinoroso e dal comportamento socialmente pericoloso, all'interno dell'ateneo citato in una posizione di responsabilità educativa, tale da pregiudicare l'orientamento degli studenti per la sua conclamata inclinazione violenta e per la sua condotta personale, della quale non se ne è colto il pentimento, tranne nel momento in cui i suoi scritti sono tornati alla luce dopo la pubblicazione di un libro che riepiloga gli incretinosi fatti dell'epoca» [11].

Una volta che la notizia ha iniziato a circolare, proprio la notoria ostilità di Renzi verso l'intelligenza italiana ha suscitato un'immediata reazione tra molti miei colleghi, in particolare tra gli antropologi e le antropologhe, ma non solo. In rete, tramite i social più diffusi e in conversazioni e chat private è iniziato un sommesso ma riconoscibile brulichio di contro-sdegno: in ordine decrescente di rilevanza sociale, il mondo intellettuale, l'Accademia, le scienze sociali, o almeno l'antropologia culturale erano sotto attacco, e bisognava reagire. Si sono affacciate le ipotesi di una raccolta di firme o di una petizione di sostegno, la cui necessità sembrava rafforzata da un paio di episodi paralleli che avevano visto altri docenti universitari coinvolti in polemiche e soprattutto sanzioni per le loro opinioni espresse sui social.

Summum jus, summa injuria

In verità, l'Ateneo di Tor Vergata, per cui lavoro dal 2008, non aveva minimamente accennato a sanzioni o reprimende, e anzi il Rettore si era premurato, doverosamente, di chiedermi formalmente informazioni proprio a seguito dell'interrogazione parlamentare di Renzi. Una volta chiarito l'oggetto della lettera («Atto di Sindacato ispettivo n. 4 – 05436 – Senato della Repubblica»), nella sua del 14 maggio il Rettore era stato esplicito: «Al fine di consentire al sottoscritto di adempiere all'obbligo di comunicazione al Ministro, La invito a fornire con urgenza un suo riscontro in merito».

A questa richiesta avevo risposto prontamente con una lettera dettagliata, cui il Rettore aveva replicato con una cordiale telefonata in cui la accettava come adeguata a chiudere la sua richiesta di riscontro. La mia lettera, datata 15 maggio, ripercorre le vicende qui ricostruite, e aggiunge una lettura «istituzionale» della vicenda che vale la pena di riportare in qualche passaggio:

«...per ribadire l'inconsistenza di una mia «conclamata inclinazione alla violenza» vorrei ricordare, in nome della trasparenza sul mio dire e sul mio agire, che scrivo dal 2006 su di un blog piuttosto seguito che porta il mio nome (piero.vereni.blogspot.com) dove ho pubblicato centinaia di post tutti leggibili, oltre al fatto che fin dal mio arrivo a Tor Vergata (nel 2008) le mie lezioni sono state da me audioregistrate e rese disponibili online per gli studenti e per chi volesse ascoltarle. Da due anni (prima della pandemia), inoltre, ho un canale YouTube tramite cui si può accedere ai video integrali dei miei corsi universitari e a molte delle iniziative e presentazioni che ho fatto per il Polo Ex Fienile di Torbellamonaca, dove sono rappresentante di Tor Vergata per le molte attività di impegno sociale che sono state selezionate tra i case studies di Terza missione del nostro Ateneo. Faccio più di 700 esami l'anno e non mi è mai successo di essere considerato un professore incline alla violenza; anzi, so di essere apprezzato da molti studenti per l'attenzione e la disponibilità che si dice io abbia nei loro confronti. Mi imbarazza dover parlare della qualità della mia attività didattica, ma mi sento costretto a questo tipo di auto-difesa visto che vengo accusato di «pregiudicare l'orientamento degli studenti» e questa è un'allusione veramente ingiuriosa, non fosse altro per il fatto che il testo in oggetto fu scritto nel 2003, vale a dire cinque anni prima della mia presa di servizio a Tor Vergata, in un periodo in cui ero un libero professionista con partita IVA, e vivevo del mio lavoro di traduttore e redattore editoriale.

Ma devo ora affrontare l'altro corno di questa vicenda, vale a dire il contenuto di quelle parole del 2003. Si tratta, brutalmente, di una satira sociale in cui l'oggetto della mia polemica non è tanto Bettino Craxi, quanto piuttosto proprio il “popolino” lanciatore di monetine (tra cui, ricordo, c'ero anch'io). Il senso di quelle parole

pesantissime era lo stesso di quelle usate da Jonathan Swift nel 1729, quando pubblicò la sua “Modesta proposta” per risolvere il problema della sovrappopolazione in Irlanda suggerendo di allevare i bambini poveri irlandesi allo scopo di nutrire le famiglie benestanti inglesi. Non avevo alcuna intenzione di linciare Craxi (tutta la mia storia, privata e pubblica, sta a dimostrare quanto io possa ripudiare qualsiasi uso della violenza, tanto più se concepita con finalità politiche) ma di ribadire l’inanità di quel sedicente momento «di protesta», che non aveva condotto a nulla, ai miei occhi, se non alla conferma di un medesimo sistema di gestione del potere.

Utilizzando la figura retorica della dimostrazione per assurdo, con un linguaggio violento e del tutto inappropriato, stavo sbeffeggiando l’idea stessa di rivoluzione, la possibilità che si potesse arrivare a una trasformazione «dal basso» e schernivo senza compassione la figura di Craxi per irridere chi quel potere pretendeva di sovvertire con l’indignazione a buon mercato. Come redattore editoriale, avevo seguito pochi mesi prima la pubblicazione di un libro intitolato “Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell’epoca della comunicazione globale” (Boni 2002) e l’immagine del legame tra corpo fisico e potere politico ha preso la forma di quel paradosso, per cui gettare le monetine “non era stato abbastanza”. Oggi mi rendo conto che quel mio linguaggio del 2003 era decisamente inopportuno e il tono utilizzato era, in modo paradossale, talmente «realista» da lasciare tutto lo spazio al fraintendimento che a distanza di diciotto anni ha consentito a un giornalista di farsene grancassa e ad alcuni parlamentari di chiederne ragione».

Sul versante pubblico, abbiamo già accennato alla pronta reazione di sostegno di molti colleghi nei mie confronti ma, a quel punto, mi era sembrato appropriato assumere una posizione defilata, prima di tutto perché non era in atto o in programmazione alcuna reprimenda o sanzione da parte del mio Ateneo; secondariamente perché erano evidenti le ragioni contestuali (vale a dire pretestuose) che avevano prodotto tutta la situazione; e in terzo luogo anche per non cadere nella trappola mediatica esplicitamente ammessa con il «ti sfrutto» del messaggio privato di Facci, che aveva tentato in tutti i modi di accendere lo scandalo pur di attirare l’attenzione sulla *notizia* del professore potenziale assassino più che sulle condizioni della politica italiana negli anni novanta.

Dei molti dialoghi e commenti di quei giorni, riporto solo un breve spezzone di colloquio su Messenger con un collega che molto presto si era attivato per una petizione e che mi ha autorizzato a riportare qualche battuta in forma anonima:

«Pietro S., 17 maggio 2021, 23:07

Ciao Piero, scusami se ti scrivo. Leggevo sulla pagina di Pino che preferisci che non se ne parli. Se pensi davvero questo, blocco ogni iniziativa. Non credo che andremo lontani in ogni caso. Anche se all’epoca della studentessa di Venezia, abbiamo fatto molto rumore. Se tu preferisci che stiamo fermi, basta che lo dica. Io ho riflessi pavloviani su queste cose. Ma se il silenzio fa meglio il tuo interesse, non c’è discussione.

Piero Vereni, 18 maggio 2021, 06:22

Ciao Pietro [...] dico solo che fare raccolta firme o dichiarazioni pubbliche sarebbe dare ragione alle meschine motivazioni di questa storia. Facci vuole vendere il libro, Renzi vuole distrarre l’attenzione dalle sue molte rogne. Se si parla, oggi, di Piero Vereni, ne guadagnano tutti e due. Tra un anno, quando sia il libro di Facci sia i Bomba saranno stati consegnati al macero della storia, sarà divertente e forse persino utile parlare di questa vicenda [...].

Pietro S., 18 maggio 2021, 07:36

D’accordo. Basta che rm [scil. tu] non sia isolato al lavoro. Non vedo l’ora che si risolva questa cosa. Un saluto.

Piero Vereni, 18 maggio 2021, 09:03

Al lavoro ho la solidarietà di tutti [...]. Davvero, dormo sonni tranquilli.

Pietro S., 18 maggio 2021, 09:04

Mi rassicuri. Io ho avuto pure esperienze simili anni fa. Quindi sono molto sensibile. A ogni modo, tendo a leggere queste storie in termini non personali, ma politici. Per questo penso che una azione di risposta ci vorrebbe. Colpire uno di noi, significa attaccare l’università e il lavoro».

In questo rapido scambio sono sintetizzate le due possibili letture degli eventi: Pietro S. insiste per una lettura «politica» che trascenda la questione personale, che cioè trasvaluti il contenuto locale e lo proietti sullo sfondo più ampio dell’attacco al pensiero critico da parte del potere costituito, mentre

io specifico che il mio scopo è proprio quello di non venire «iconizzato», di non passare cioè attraverso il processo di focalizzazione e trasvalutazione (di riconfigurazione del significato in un contesto più ampio, assieme generale e generico, cfr. Tambiah 1996) che, invece, vede attuato sia nel 1993 da parte di chi aveva «trasvalutato» Craxi facendone il centro della corruzione nazionale sia nel 2003 da parte di chi stava «rivalutando» Craxi facendone un incompreso riformista; sia nel 2021 da parte di Facci, che stava provando a «trasvalutare» le monetine del Raphael leggendole come un tentativo (mancato) di uccidere un uomo e l'assassinio (riuscito) della politica italiana come l'avevamo conosciuta fino ad allora.

Questa necessità di sottrarre tutta la vicenda a un alone sempre più stringente di esemplarità è stata colta da altri. Federico Bonadonna, per esempio, smantella con facilità la retorica della violenza insita nel lancio delle monetine contrapponendo all'interpretazione offerta nell'interrogazione parlamentare («una delle scene più cruente della storia della Repubblica») una serie molto efficace di contro-trasvalutazioni, che riconducono l'episodio del Raphael a dimensioni assai più modeste:

«A me, quando penso alle scene cruente della storia repubblicana, vengono in mente una serie di immagini sovrapposte grondanti sangue. Mi viene in mente Portella della Ginestra, Piazza Fontana, la strage di Bologna, lo scheletro del DC-9 a Ustica e i cadaveri che galleggiano in mare. Oppure i corpi della scorta di Moro e il cadavere dello stesso esponente democristiano nella Renault 4. Mi viene in mente il cratere nell'asfalto di Capaci dopo il tritolo di Riina che dilaniò Falcone, Francesca Morvillo e la scorta. Oppure il palazzo sventrato dalle bombe di via D'Amelio in cui morirono Borsellino e cinque agenti. O anche i corpi martoriati, coperti dalla lunghissima scia di sangue lasciata dalle vittime della mafia: il corpo del generale Dalla Chiesa e di sua moglie crivellati nella loro A112, quello di Rosario Livatino o di Ninni Cassarà che spira tra le braccia della moglie Laura sulle scale di casa dopo essere stato colpito a morte, quello di Pio La Torre, di Rocco Chinnici, di Peppino Impastato. Mi viene in mente la foto di Letizia Battaglia che ritrae Sergio Mattarella che estrae dall'auto il corpo esanime del fratello Piersanti anch'egli trucidato dalla mafia. Mi vengono in mente Giorgiana Masi, Federico Aldrovandi, Aldo Bianzino e il corpo martoriato di Stefano Cucchi esibito in fotografia dalla sorella, per disperazione, davanti al tribunale di Roma, per cercare di avere giustizia. Mi vengono in mente i volti stravolti dei pazzi legati ai letti nei manicomi e poi liberati da Basaglia; il sangue invisibile di quelle migliaia di morti sul lavoro all'anno coperti da una coltre di retorica e indifferenza. Cioè, quando penso alle scene più cruente della storia della Repubblica non penso certo alle monetine del Raphaël» (Bonadonna 2021).

Ma non tutti l'hanno pensata a questo modo, tra i miei colleghi. Nella seduta del Consiglio di Dipartimento tenutasi il 18 maggio 2021, vista la pubblicità degli eventi, mi sentii in dovere di chiarire di fronte al Consiglio la mia ricostruzione dei fatti, forse anche aspettandomi un segnale pubblico di solidarietà dopo i molti attestati privati già ricevuti da tanti colleghi, anche del mio Dipartimento. Il mio intervento (All. 2_1 al verbale 97 dell'11 maggio 2021) si concludeva con alcuni punti sintetici, di cui riporto i due conclusivi:

«2. Il testo, vecchio di 18 anni, è stato però spacciato in pubblico come se fosse una mia scrittura attuale, come se l'avessi scritto in quanto «professore di Tor Vergata» e questo è semplicemente falso, oltre che fonte di imbarazzo per tutti voi, che trovate il nome del nostro Ateneo associato a parole molto dure e, ripeto, molto provocatorie.

3. Vi chiedo quindi scusa per l'imbarazzo che vi posso aver provocato, ma se c'è da provare qui un sentimento di vergogna, lo provo solo per interposta persona, per quel Filippo Facci che non ha esitato a spacciarmi come un professore licanthropo gettando un'ombra sul nome del nostro Ateneo, pur di vendere qualche copia in più di un libro che deve veramente valere poco, se non ha trovato altro mezzo per pubblicizzarlo».

Ne ottenni, come unica dichiarazione di risposta in quel Consiglio, questo passaggio del Verbale 97:

«In merito a quanto esposto dal prof. Vereni (v. Allegato al presente verbale), il prof. [omissis] fa notare che riguardo ai comportamenti oggetto di tre interrogazioni parlamentari (a firma Rampelli, Baratto, Nencini-Renzi-Faraone) nulla rileva la distanza temporale dalla loro manifestazione nel lontano passato, in quanto il tono non consono e il ricorso al cosiddetto linguaggio d'odio («hate speech») ricorrono in post pubblicati in

rete fino al 2 maggio di quest'anno (<http://piero.vereni.blogspot.com/> accesso del 12.05.2021 ore 12.33), nonché in Allegati a precedenti Consigli (Verbale n. 75, 17/05/2019) su altri temi, nonché in comunicazioni pubblicamente esposte in bacheca, nonché in messaggi privati, tanto da potersi affermare che non è estraneo allo stile comunicativo del prof. Vereni un tono verbalmente intimidatorio, che si indirizza agli interlocutori con epiteti ed allocuzioni non in linea con la missione educativa e i valori di un'istituzione pubblica operante nell'alveo della Costituzione».

Quindi, unico tra i colleghi a prendere la parola, un professore ordinario, che chiameremo Mario Rossi [12], conferma sostanzialmente il dubbio sollevato dalle interrogazioni parlamentari, in quanto «nulla rileva la distanza temporale» tra le mie parole del 2003, con il loro ricorso allo *hate speech* e il mio attuale tono «verbalmente intimidatorio», replicato, a dire di Mario Rossi, in almeno quattro contesti circoscritti: il mio blog; altre mie dichiarazioni al Consiglio di Dipartimento; comunicazioni esposte nella mia bacheca di docente e anche messaggi privati. In tutti questi casi, rileva Rossi, il mio stile comunicativo «non [è] in linea con la missione educativa e i valori di un'istituzione pubblica operante nell'alveo della Costituzione». Quanto a trasvalutazione questa dichiarazione non è seconda a nessuno, soprattutto se si comincia a ricostruire il contesto locale delle singole accuse avanzate.

Rapidamente, non ritengo affatto il mio blog un luogo di *hate speech* o di linguaggio violento, come del resto può constatare chiunque voglia visitarlo e leggere qualcuno dei post. Attivo dal 2006, il blog ha (avuto) la pretesa di essere uno spazio di analisi antropologica della quotidianità; analisi spesso frettolosa, anche polemica quando il caso. Il punto in questione è ovviamente un altro: a un professore universitario è consentito gestire uno spazio in cui può parlare pubblicamente ed esprimersi come libero cittadino (sbeffeggiando magari un politico della parte avversa alla sua o qualche editorialista di fama) oppure deve incarnare in ogni espressione pubblica la sua missione educativa? È un tema spinosissimo, completamente riaperto da quando la disponibilità della comunicazione elettronica ha fatto di ciascuno il potenziale editore di sé stesso. Non possiamo toccarlo in questa sede, però, visto che qui si parla del vuoto del potere e non certo di come la Pubblica Amministrazione pretenda di essere tale ogni volta che i suoi funzionari si muovono nella sfera pubblica anche solo per motivazioni private. Più pertinente, ai fini di questo testo, è invece il riferimento che il professor Rossi fa a precedenti mie esternazioni in Consiglio di Dipartimento.

Nella primavera del 2019 c'era stato un duro scontro in Dipartimento sull'assegnazione di alcuni posti di Ricercatore a Tempo Determinato di tipo B (RTDB), assegnazione che si era risolta, secondo il mio fragoroso parere, in modo iniquo. Unico incardinato nel settore M-DEA/01, mi trovavo con un carico didattico eccessivo, anche per via del fatto che da quell'anno Antropologia culturale era entrata nel gruppo ristretto degli insegnamenti del «Percorso Formativo 24 CFU», di fatto obbligatoria per chi volesse a qualunque titolo accedere alla qualifica di insegnante. Avevo inoltre da tempo uno spazio di ricerca molto ampio nel settore della marginalità (occupazioni a scopo abitativo, carcere, periferia urbana) cui da tre anni si aggiungeva l'impegno notevole nella terza missione di Ateneo (in quanto rappresentante di Tor Vergata per le attività sociali presso il Polo Ex Fienile).

Mario Bianchi, collega di Rossi nello stesso Corso di studi e ordinario di un altro settore, ampiamente coperto quanto a esigenze di didattica e ricerca, era riuscito comunque a vedersi assegnato un posto RTDB, accampando una serie di giustificazioni pretestuose che avevo duramente contestato nel corso di un Consiglio di Dipartimento memorabile, in cui, soprattutto, mi ero posto come il fedele paladino dei valori (moralì ed economici) del Dipartimento, sbeffeggiando il collega Bianchi per aver chiesto l'RTDB con il pretesto di averne bisogno per fare didattica anche in un settore scientifico-disciplinare affine, verso cui in realtà lui non aveva alcun interesse. In effetti, un contratto di insegnamento per quel settore affine era stato cancellato proprio quell'anno, e il corso a contratto mutuato proprio dall'insegnamento di Bianchi, senza per altro neppure informare il contrattista, che aveva saputo della sparizione del suo corso solo quando si era presentato in Dipartimento per conoscere l'orario di lezione. Il mio tono canzonatorio era stato molto indisponente, ma mi sentivo legittimato ad assumerlo, trasvalutando la mia frustrazione di associato senza un «ordinario di riferimento» a

perorare la causa del suo settore scientifico-disciplinare, in nome del disonore subito dal Dipartimento intero:

«Dato che questo Consiglio è stato messo di fronte al fatto compiuto e la spartizione dei posti da ricercatore TDB è avvenuta di fatto in Commissione Risorse, mi rivolgo ai membri di quella Commissione sollecitandoli a valutare con più cautela e con maggior giudizio il pesante compito che loro spetta. Didattica? Ricerca? Settore XXX-01? [13] Settore XXX-02? Carta vince, carta perde. Venghino signori venghino. A vedere come in nome di un potere da strapazzo si fa strame della dignità del nostro lavoro e di questa istituzione. Venghino signori venghino a vedere come il moderno Machiavelli ancora si «ingaglioffa» giocando alla cricca e a trich-trach coi simpatici bifolchi del luogo» [14].

Questo, dunque, il mio intervento irriverente, che il professor Mario Rossi considera una prova che «nulla rileva la distanza temporale» con il mio linguaggio d'odio del 2003. Come spero sia evidente, non sto affatto cercando di giustificare il tono canzonatorio da me usato, né mi importa contestare una valutazione qualunque sulla legittimità della mia verve polemica, ma sono costretto a entrare nel dettaglio etnografico per quanto indicato più sopra, la necessità cioè di confermare una delle argomentazioni generali di queste pagine: che cioè per poter esercitare nella piena legittimità il suo ruolo di «detentore del potere», colui che ne riveste il ruolo (in questo caso, Mario Rossi) si sforza di dimostrare che il suo possesso è esercitato *ob torto collo*, e in nome di ben altri principi, come un fardello dell'uomo civilizzato costretto a contenere l'orda violenta della barbarie alle porte. Se non si potesse dimostrare che io sono un violento cronico, ininterrottamente («nulla rileva la distanza temporale...») dal 2003 ai giorni nostri, l'accusa di «non essere in linea con la missione educativa e i valori» dell'università si sarebbe ridotta a una baruffa di bottega, e avrebbe perso qualunque valore di esemplarità. Per questo Rossi – anche a costo di confondere completamente lo sberleffo con lo *hate speech*, vale a dire l'irrisione con la violenza – deve snocciolare la lista delle prove che, purtroppo per lui, sono solo la conferma della sua necessità di ricollocare la sua voce *ex cathedra*, dopo aver subito lo scossone di un giullare di corte. Quando infatti Rossi fa un vago riferimento a «messaggi privati», sta in realtà parlando di una lettera che avevo scritto al professor Bianchi dopo un paio di tentativi, andati a vuoto, di chiarirmi con lui a voce.

La lettera (cui Bianchi non ha mai risposto, ma che si è ben premurato di far circolare tra alcuni colleghi, selezionandone i brani evidentemente secondo lui più irriguardosi) diceva che io trovavo del tutto sconveniente che un posto da RTDB (vale a dire un futuro professore associato nel nostro Dipartimento) venisse assegnato millantando un'urgenza didattica inesistente e senza tener conto delle effettive esigenze (di didattica e di ricerca) del Dipartimento e dell'Ateneo. Inoltre, la mia lettera ribatteva a un commento a me rivolto, che Bianchi aveva fatto durante una cerimonia pubblica, di essermi «intromesso a casa di altri»: fin quando le risorse, come in quel caso, fossero del Dipartimento, la loro allocazione riguardava me come chiunque altro, e non poteva essere considerata una questione privata in gestione a una cerchia ristretta di ordinari.

Per concludere la ricostruzione di questa piccola farsa di periferia travestita da tragedia morale, diremo infine che l'accusa di Mario Rossi secondo cui avrei praticato la violenza verbale senza soluzione di continuità dal 2003 financo nelle «comunicazioni in bacheca» si riferisce all'esposizione di un famoso «meme» che avevo ricevuto da un mio laureando, molto divertito dal tono polemico con cui gli avevo raccontato per sommi capi la vicenda, e che non avevo resistito ad esporre dopo il silenzio in risposta alla mia mail e dopo un ulteriore tentativo fallito di parlare in privato con Mario Bianchi.

Omnia munda mundis

Lo scontro durissimo tra me e i due colleghi di Dipartimento non ha dunque alcuna base accademica o più ampiamente morale, e va ricondotto alle più mondane (e forse *tradizionalmente* antropologiche) considerazioni sull'onore (e sua compromissione pubblica

nella vergogna), l'autorità (e sua effettiva capacità di esercitarsi nonostante l'ironia in cui è immersa) e la gerarchia (e il tono irriverente dell'insubordinazione votata allo sberleffo). Non che la cosa non possa avere conseguenze serie e pratiche. Come leggiamo nel verbale 96, il 13 aprile 2021 (*prima* dunque che scoppiasse lo scandalo Facci-Renzi e che quindi il mio tono irriverente nei confronti di Rossi e Bianchi potesse essere pubblicamente transvalutato come hate speech) il Consiglio di Dipartimento aveva messo ai voti una «Richiesta di procedura valutativa per 1 posto di professore ordinario ex art. 24 comma 6, settore concorsuale 11/A5, SSD M-DEA/01 Discipline demoetnoantropologiche», richiesta che non era stata approvata a causa delle troppe assenze (10 votanti su 18 aventi diritto) e con i soli voti contrari dei professori Rossi e Bianchi. Dichiarando il suo voto contrario, Rossi chiedeva di verbalizzare, tra l'altro, che «Trattandosi di un art. 24, con un solo concorrente interno su M-DEA/01, il professor Rossi avanza ulteriori riserve riguardo al profilo del presumibile concorrente».

Non intendiamo, dunque, sostenere con queste pagine che il potere non abbia più il potere di essere sé stesso e che tutta la questione dell'autorità e dell'esercizio della gerarchia si risolva nelle beghe di piccole finalità strumentali e individuali. Ci rendiamo, anzi, perfettamente conto di come quelle strumentalità siano (e quasi *debbano essere*, nella strutturazione culturale della vita associata) traguardate su piani di senso sempre più ampi del ristretto contesto empirico del loro accadere. Vogliamo però insistere sul fatto che questi piani si co-costruiscono, e non sono uno il contesto esplicativo dell'altro, né tantomeno uno la causa efficiente dell'altro. La relazione esplicativa tra individualismo e olistico deve essere sempre ricondotta a questa circolarità costante e reciprocamente generativa tra intenzioni personali (livello individuale) e istituzioni collettive (livello olistico):

«Se non vogliamo guardare agli esseri umani semplicemente come pedine di una struttura più ampia (una “società”, una “cultura”, o come si voglia chiamare), destinati a iterare senza sosta quella struttura o a riprodurla; e se non vogliamo ricadere nell'opzione economicista della “scelta razionale”, che prende le mosse da una collezione di individui che perseguono qualche sorta di soddisfacimento personale e considera le istituzioni di livello superiore come null'altro che effetti collaterali delle loro scelte, allora questo sembra essere il punto preciso da cui iniziare a formulare un'alternativa. Gli esseri umani, in effetti, creano continuamente nuove forme sociali e culturali, ma raramente lo fanno per perseguire i loro scopi personali; in realtà, i loro scopi personali finiscono per prendere forma proprio attraverso quelle istituzioni che essi creano» (Graeber 2005: 407-408).

L'intento di queste pagine è dunque identico a quello di un articolo di Marshall Sahlins (2005, 5) cui abbiamo accennato fin dall'inizio di questo testo: «come piccole questioni vengono trasformate in Grandi Eventi o, con un gergo vagamente più tecnico, l'amplificazione simbolico-strutturale di differenze di poco conto», per cui è possibile identificare dei «commutatori strutturali» tra i diversi livelli dell'ordine socio-culturale. Opposizioni di livello superiore o più generale (come concezioni conflittuali dell'informazione: intesa come servizio pubblico o come esposizione del malvagio; della politica: intesa come capacità di controllare la violenza o invece come strumento di potenziale sovversione dello status quo; o dell'insegnamento: concepito come pedagogia del rispetto dell'autorità costituita o piuttosto come svelamento dei meccanismi di controllo del potere) vengono incastrate ermeneuticamente in conflitti di livello inferiore. Acquisiscono così senso generale e sentimento collettivo relazioni umane per sé minute: un giornalista a caccia della notizia e un intellettuale frustrato dal suo ruolo sociale marginale; un politico imprenditore di sé agli sgoccioli e di nuovo un piccolo intellettuale con velleità di visibilità pubblica; un paio di professori ordinari offesi dall'insubordinazione di un collega di rango inferiore, e un professore associato smanioso di fare carriera o almeno di ricevere più spazio per la sua disciplina.

Come insiste Sahlins, questi commutatori strutturali lavorano in entrambe le direzioni, e sarebbe epistemologicamente scorretto assegnare a uno dei due un ruolo determinante in senso ontologico [15]. Così, la macro-storia del conflitto intellettuale e politico assume su di sé la carne

delle facce e delle storie «reali», mentre le micro-storie dei conflitti interpersonali ricevono il loro «vero significato» dall'ombra diafana delle strutture formali che si proiettano su di loro.

Questo passaggio bidirezionale tra micro e macro avviene grazie a un commutatore collettivo/locale. Se la struttura, poniamo, della «buona informazione» illumina il conflitto locale e tutto privato tra me e Facci, di converso il sentimento di Facci si fa astratto e collettivo, non è più il piccino desiderio individuale di avere successo con l'ennesimo reportage giornalistico venduto in forma di libro, ma può pretendere di presentarsi come la doverosa ambizione civica dell'intera classe giornalistica di raccontare un momento drammatico nella storia repubblicana.

Parimenti, se la struttura del «bravo decisore politico» si proietta su un articolo di giornale in cui si parla di un professore che voleva uccidere Craxi, il sentimento di sano sdegno del politico nei pasticci diventa il sentimento della Politica *tout court*, con buona pace degli agenti segreti e degli sceicchi miliardari. E se un professore associato si permette di irridere un ordinario, è in nome dell'Accademia che il fremente sdegno si solleva e mette in dubbio la legittimazione di quell'associato a ricoprire il ruolo di insegnante, tirando in ballo a quel punto perfino la Costituzione.

Tutto questo, ovviamente, non è un tentativo di sminuire o pacificare i conflitti locali, ma piuttosto di ricondurli al loro duplice contesto di produzione e di occorrenza. La facile pulsione a una riduzione metonimica insita nel commutatore collettivo/locale non risolve certo il conflitto locale in una sublimazione eterea, ma piuttosto lo esaspera, lo inasprisce, lo spinge facilmente all'*escalation* e all'irrigidimento. Una volta illuminato dalla struttura formale della difesa della Repubblica, l'intellettuale – che quanto a giudizio sulla storia di Mani Pulite potrebbe avere molti punti di accordo con il giornalista – si trova ridotto nella postura del fanatico ideologico con le mani grondanti di sangue. Il conflitto davvero inesistente tra un politico in crisi e un auto-ascritto *maître à penser* di provincia si gonfia nella lotta insanabile tra il senso del dovere della pubblica amministrazione responsabile e il morboso piacere del *cupio dissolvi* intellettuale. Quando è proiettata sul piano dei Consigli di Dipartimento, delle note rettorali e del gergo legalista, la sventurata bega universitaria per un posto RTDB, invece di coagularsi in una critica condivisa alla vergognosa scarsità di risorse riservate all'Università pubblica, diventa il conflitto tra un'idea donchisciottesca dell'Accademia come spazio sovrano della libertà intellettuale e una concezione dell'autorità come pura soperchieria che non si abbassa neppure a interloquire con chi la contesta.

Per concludere, possiamo tornare all'ipotesi di ricerca che ha mosso queste pagine, che cioè il potere non solo si annida dentro le piccole interazioni quotidiane, ma assuma lì dentro un più ampio quadro di senso, proiettando sulle strutture generali una sensazione di concretezza altrimenti irraggiungibile. Il potere, da questa prospettiva interpretativa, è la capacità di interconnettere persone e azioni su diversi piani di significazione, assai più che l'espressione di un sistema autonomo che si incarnerebbe nei corpi prendendone possesso. Quando si parla del potere, soprattutto nella sua dimensione gerarchica, e dei vari tipi di rapporto che con esso intrattengono gli umani, diventa quasi inevitabile attivare strategie di modellizzazione che, nella loro distanza dalla concretezza del reale, somigliano troppo ai dispositivi di difesa intrapsichica, piccoli (o grandi, ma l'antropologia tende da tempo alle taglie ridotte) meccanismi di resistenza alla dimensione ansiogena della complessità della vita:

«Potremmo collocare la sistematizzazione antropologica sullo stesso piano di qualunque altra attività condotta dagli umani per indurre una qualche illusione di ordine nelle loro vite: attribuire causazione agli esseri inanimati, arredare una casa, sistemare un giardino, scrivere un libro, costruire una nazione. Detto altrimenti, quali che siano i loro diversi valori epistemologici, il pensiero magico e quello scientifico forniscono strategie alternative per affrontare il panico che tutti gli esseri umani sperimentano quando si trovano di fronte alla sordità della materia [the unresponsiveness of matter]» (Jackson 2010: 37).

Il pensiero magico e quello scientifico, ci ha insegnato Devereux, si accavallano allora nel tentativo di farci uscire dall'angoscia, e non è improbabile che, di fronte all'insensatezza della sorda materia, l'illusione di una risposta chiara si faccia strada nelle nostre spiegazioni. Nella famosa appendice al

terzo capitolo di *From Anxiety to Method*, Devereux chiarisce questo punto (che è insieme metodologico ed epistemologico) con parole essenziali:

«L'uomo reagisce con il panico alla sordità della materia. Il suo bisogno di negare questa insensatezza e di controllare la sua angoscia lo induce a interpretare in modo animistico eventi di ordine fisico, e a imputare loro *significati* che quegli eventi non possiedono, in modo da poterli esperire come *risposte*. Se non pervengono stimoli interpretabili come *risposte*, l'uomo tende a sostituire con una risposta illusoria quella risposta (vanamente) attesa che non arriva» (Devereux 1967: 33).

Tanto più quando trattiamo temi complessi, ansiogeni di per sé e facilmente reificabili come il potere e la gerarchia, il nostro lavoro dovrebbe consistere nel non cedere con facilità alle rapide lusinghe dell'autoconvincimento esplicativo. Non dovremmo dimenticare che quel che proponiamo sono tentativi di comprensione, più che comprensioni vere e definitive, e dovremmo insieme ammettere che è solo elaborando un'efficace riflessività delle effettive relazioni umane e del nostro ruolo nei rapporti interpersonali che possiamo uscirne, sperabilmente, con qualche forma di conoscenza scientifica su quel che facciamo quando viviamo.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] L'atteggiamento di fondo di questa impostazione si configura allora come l'opposto di qualunque teoria complottista, che invece pretende che il dato etnografico sia epifenomeno di un livello determinante e soggiacente. Se il potere è un prodotto co-generato dalle relazioni interpersonali, e non il quadro preordinato che le determina, la nozione di istituzione dotata di potere si svuota della sua forza coercitiva, e quindi del suo fascino seduttivo (cratofilia) o del suo aspetto repellente (cratofobia), per ridursi a vuota maschera, come nell'immagine dello Stato proposta da Philip Abrams (1988: 58): «Lo Stato perviene all'essere come una strutturazione all'interno di una pratica politica; inizia la sua vita come costruito implicito; poi viene reificato come *res publica*, addirittura come reificazione pubblica e acquisisce un'esplicita identità simbolica che progressivamente si separa dalla pratica, come un illusorio resoconto della pratica». Se poi questo approccio sia anti-foucaultiano (come sembra indicare la nota editoriale che accompagna la pubblicazione postuma del saggio di Abrams), o non piuttosto un recupero del valore originario del pensiero di Foucault, è questione che non affrontiamo direttamente, anche se è evidente che ci poniamo simpateticamente a fianco di questa seconda interpretazione. Ringrazio Lorenzo D'Orsi per avermi segnalato questo punto e per i molti altri suggerimenti che mi hanno consentito di migliorare il testo originale. Con l'occasione, ringrazio i due revisori anonimi, oltre a tutta la redazione di RAC, in particolare Fabio Dei, Fabiana Dimpflmeier e Antonio Vesco, che hanno contribuito all'elaborazione finale con i loro commenti. Resta inteso che la responsabilità di queste pagine è comunque esclusivamente mia.

[2] Il *bias* di genere di questo terzetto è intenzionale, e intende essere descrittivo: questo tipo di atteggiamento velleitario di patrimonializzazione del potere di cui si crede di poter disporre è una qualità intrinsecamente maschile, almeno nella nostra società. Fatte salve alcune eccezioni, i portavoce più rappresentativi dell'indignazione per lo stato attuale di cose e del rimpianto per i bei tempi andati, quando si portava ancora rispetto per i responsabili della comunicazione, della cosa pubblica e della cultura, sono maschi, quasi sempre anziani, sicuramente benestanti. Se anche non si volesse generalizzare, resta il presente racconto etnografico, i cui protagonisti si adeguano perfettamente a questo modello.

[3] Il testo integrale dell'ultimo discorso di Craxi alla Camera dei Deputati si può leggere alla seguente pagina web <http://www.ilsocialista.com/articolo-bettino-craxi-ultimo-discorso-alla-camera-dei-deputati-29-aprile-1993-n-1956.html> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).

[4] Prendo questa informazione dalla pagina web <http://www.zam.it/biografia_Filippo_Facci> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).

[5] La trasmissione si può rivedere a questa pagina web: <https://www.la7.it/omnibus/video/30-aprile-1993-la-fine-della-repubblica-lintervista-a-filippo-facci-nel-paese-succeffe-di-tutto-30-04-2021-378305> (ultimo accesso 16 dicembre 2023). Il brano trascritto inizia al minuto 09:05.

[6] <https://m.dagospia.com/dovevamo-ammazzare-craxi-il-linciaggio-a-bettino-raccontato-da-piero-vereni-prof-di-tor-vergata-268681> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).

[7] Abbiamo cercato il video originale dell'intervista su sito [tg2.rai.it](https://www.tg2.rai.it) ma i link della sezione TgPost sembrano non attivi ancora al 6 luglio 2021. Abbiamo quindi ripiegato su un articolo redazionale online di «Libero Quotidiano» del primo maggio 2021 che, non casualmente e con gli stessi intenti di promozione editoriale, riporta di seguito anche il testo integrale dell'articolo di Facci pubblicato nell'edizione cartacea del 30 aprile: <https://www.liberoquotidiano.it/news/commenti-e-opinioni/27084855/matteo-renzi-tg2post-cita-libero-filippo-facci-sconvolto-leggendo-questo-articolo-badilata-alla-sinistra.html> (ultimo accesso 16 dicembre 2023). Il modello, come è evidente, è sempre lo stesso: lanciare lo scandalo del professore assassino per parlare del libro di Filippo Facci. Se ad abboccare è un politico della parte avversa, ancor meglio, come nota il titolo «badilata alla sinistra».

[8] <https://www.liberoquotidiano.it/news/esteri/27072741/matteo-renzi-editorialista-quotidiano-arabia-saudita-primo-editoriale-omaggio-sceicco.html> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).

[9] L'intervista a Renzi si può ascoltare alla pagina web di Report dedicata alla puntata del 3 maggio 2021, a partire dal minuto 25:25, <https://www.raiplay.it/video/2021/05/Report—Puntata-del-03052021-74d93b80-c247-444f-acb1-e7e7a5e9a83a.html> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).

[10] Seguono i già lungamente citati stralci del post del 2013, ripresi dal libro di Facci, di cui di fatto l'interrogazione parlamentare assume anche la tesi di fondo, facendo coincidere l'episodio del Raphael con «la fine della Repubblica» (che riecheggia il sottotitolo del libro: «L'ultimo giorno di una Repubblica e la fine della politica»).

[11] Per completezza della cronaca, l'interrogazione di Renzi in Senato era stata preceduta di una settimana da due interrogazioni alla Camera, una del 3 maggio (3/02243) firmata dall'onorevole Raffaele Baratto (Forza Italia) e l'altra del giorno successivo (4/09174), firmata dall'onorevole Fabio Rampelli (Fratelli d'Italia). Le due interrogazioni riprendono tematiche simili ma, data la minor popolarità dei due firmatari, hanno avuto una diffusione assai minore. Va inoltre aggiunto che l'interrogazione di Rampelli si era attivata grazie alla sollecitazione di Nicola Franco, capogruppo di Fratelli d'Italia nel VI Municipio di Roma, che aveva aperto con me – per poi scusarsi pubblicamente – una polemica sulla gestione del PEF (Polo Ex Fienile), un centro sociale di Tor Bella Monaca (appunto nel VI Municipio di Roma) gestito da un'ATS nella quale ero allora rappresentante del mio Ateneo per le attività di terza missione. Una volta che ho avuto modo di smentire le illazioni di Franco sul sistema di finanziamento del PEF, lo stesso Franco mi ha fatto sapere che Rampelli non avrebbe dato seguito alla sua interrogazione.

[12] Quel che è importante, in questa ricostruzione che ne presento, è non perdere di vista il tema centrale di questo saggio, vale a dire che l'esercizio del potere può essere motivato da finalità di piccola scala (come la stizza per l'insubordinazione impunita di un soggetto di grado inferiore) ma pretende necessariamente di essere legittimato da principi di scala più ampia possibile (il dettato della Costituzione). Se voglio spiegare la scelta del «simbolo strumentale» (la Costituzione violata), devo per forza raccontare in che modo si è coagulato il «simbolo dominante» (il professore associato irriparabile nei riguardi di alcuni professori ordinari), anche se questo può apparire come una narrazione auto-justificatoria. L'animosità tra colleghi non è dunque parte di questa analisi, né tantomeno l'intento di stabilire chi si sia comportato in modo più o meno adeguato. L'ambizione a dare spazio alla mia disciplina e a fare carriera personale è stata (da me) trasvalutata nella costante presentazione di me stesso come totalmente dedito alla causa dell'insegnamento, della ricerca e della terza missione; e costantemente trasvalutata da alcuni colleghi come azione moralmente inaccettabile, perché volta prima di tutto a mettere in discussione la gerarchia universitaria, il prestigio e l'autorità degli unici che hanno il potere di reclutare e di decidere dove orientare le scelte del Dipartimento. Oggettivare gli oggettivatori, ci ha insegnato Bourdieu, è uno dei compiti più ardui del nostro lavoro di studiosi della vita associata, ma il fatto che sia un compito disagiata non ci esime dal tentare l'esercizio, almeno.

[13] Qui e in seguito indico con una sigla fittizia i settori scientifico-disciplinari (SSD) che nel sistema ministeriale sono indicati con una sequenza di lettere seguite da un numero progressivo. Settori «affini» (indicati con le stesse lettere ma con numeri diversi) possono essere raggruppati in un unico macro-settore a scopi concorsuali.

[14] Verbale n. 75, Consiglio di Dipartimento SPFS, Università di Roma «Tor Vergata», 17/09/2019.

[15] Questa impostazione bidirezionale diventa inevitabilmente una critica severa a una certa lettura radicale (sedicente foucaultista o marxista) che porta sovente le scienze sociali a leggere i micro-conflitti come la metonimia di qualcos'altro: della governamentalità e dell'episteme di un'epoca, del capitale e del capitalismo o del «sistema», finendo per tralasciare quel «traffico di simboli significanti», come direbbe Geertz, attraverso

cui gli attori danno senso alle proprie azioni e alle proprie vite quotidiane locali. La scorciatoia della metonimia rischia di spingere le scienze sociali a parlare tanto di soggettivazione ma, paradossalmente, a prestare poca attenzione alla soggettività e all'agency dei concreti attori in carne e ossa. In chiave retorica, a questa lettura metonimica, molto praticata nelle scienze sociali *critiche*, il testo presente oppone una visione della realtà sociale come «metafora geminata», grazie a cui, diceva Emanuele Tesauro, la rosa è metafora del sole, e il sole è metafora della rosa.

Riferimenti bibliografici

- Abrams, Ph. (1988) *Notes on the Difficulty of Studying the State (1977)*, «Journal of Historical Sociology», 1, 1: 58-89.
- Allegranti, D. e Ventura, S. (2014) *Matteo e i suoi. Il leader e il suo entourage*, «Rivista di politica. Trimestrale di studi, analisi e commenti», 2: 113-128.
- Aria, M. (a cura di) (2020) *Occulto, segreto, indicibile*, «Rivista di antropologia contemporanea», 2, luglio-dicembre 2020.
- Barbacetto, G. (2020) *La beatificazione di Craxi. Le falsità e i luoghi comuni sul leader politico che continua a dividere gli italiani*, Milano, Chiarelettere.
- Bonadonna, F. (2021) *Craxi, il professor Vereni e la libertà di espressione. Note a margine di un'interrogazione parlamentare di Renzi, Nencini e Faraone*, «Minima & Moralia» 17 maggio 2021 <https://www.minimaetmoralia.it/wp/altro/craxi-il-professor-vereni-e-la-liberta-di-espressione-note-a-margine-di-uninterrogazione-parlamentare-di-renzi-nencini-e-faraone/> ultimo accesso 16 dicembre 2023
- Boni, F. (2002) *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Roma, Meltemi.
- Bordignon, F. (2014) *Dopo Silvio, Matteo: un nuovo ciclo personale? La democrazia italiana tra berlusconismo e renzismo*, «Comunicazione politica», n. 3/2014. <https://doi.org/10.3270/78579>.
- Bourdieu, P. (2003) *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina.
- Catania, E. (2003) *Bettino Craxi. Una storia tutta italiana*, Novara, Borioli.
- Collini, S. (2017) *Speaking of Universities*, London-New York, Verso.
- Corica, G. (2017) *La leadership renziana e la politica locale. Percorsi e visioni del ceto politico fiorentino*, «Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali», 90: 115-142.
- Crapis, G. (2018) *Media pieni e urne vuote. Il caso di Matteo Renzi*, «Problemi dell'informazione», 2: 299-322. <https://doi.org/10.1445/90694>.
- Della Porta, D. e Vannucci, A. (2012) *When anti-corruption policy fails: The Italian case eighteen years after the Mani Pulite Investigations*, in D. Tänzler, K. Maras e A. Giannakopoulos (a cura di), *The social construction of corruption in Europe*, London-New York, Routledge: 133-164.
- Devereux, G. (1967) *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, The Hague, Mouton.
- Facci, F. (1996) *Presunti colpevoli. Lo stato di diritto, 66 storie di normale ingiustizia*, Milano, Mondadori.
- Facci, F. (1997) *Di Pietro. La biografia non autorizzata*, Milano, Mondadori.
- Facci, F. (2009) *Di Pietro. La storia vera*, Milano, Mondadori.
- Facci, F. (2021) *30 aprile 1993. Bettino Craxi. L'ultimo giorno di una Repubblica e la fine della politica*, Venezia, Marsilio.
- Frazer, J. (1922) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*; tr. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri 1997.
- Fulloni, A. (2013) «*Le monetine tirate a Craxi? Fu un'idea di Buontempo*», «Corriere della sera», 30 aprile 2013 (modificato 14 gennaio 2020), https://www.corriere.it/cronache/13_aprile_30/monetine-craxi-lancio-buontempo_df8975ac-b1b1-11e2-9053-334578a33cff.shtml (ultimo accesso 16 dicembre 2023).
- Geertz, C. (1987) *Verso una teoria interpretativa della cultura*, in *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1973): 39-71.
- Graeber, D. (2005) *Fetishism as social creativity or, Fetishes are gods in the process of construction*, «Anthropological Theory», 5, 4: 407-438.
- Guarnieri, C. (2002) *Mani pulite: le radici e le conseguenze*, «il Mulino», 51 (2): 223-231.
- Habermas, J. e Taylor, Ch. (1998) *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli.
- Herzfeld, M. (1993) *The social production of indifference: exploring the symbolic roots of Western bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (1997) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York-London, Routledge.

- Herzfeld, M. (2004) *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago, University of Chicago Press.
- Jackson, M. (2010) *From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork. An Appraisal of George Devereux's Enduring Ideas*, in J. Davies e D. Spencer (a cura di) *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press: 35-54.
- La Spina, A. (2016) *Concezioni del policy style e leadership: il caso del governo Renzi*, «Rivista Italiana di Politiche Pubbliche», 1: 23-46. <https://doi.org/10.1483/82947>.
- Lauria, E. (2021) *Italia viva, dalla ribalta alla crisi: il partito teme l'addio di Renzi*, «la Repubblica», 5 aprile 2021, https://www.repubblica.it/politica/2021/04/05/news/italia_viva_crisi_addio_renzi-295198263/ (ultimo accesso 16 dicembre 2023).
- Motta, M. (2018) *The dynamics and political implications of anti-intellectualism in the United States*, «American Politics Research», 46 (3): 465-498.
- Rizzo, S., Stella G. (2007) *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*, Milano, Rizzoli.
- Sahlins, M. (2005) *Structural work. How microhistories become macrohistories and vice versa*, «Anthropological Theory», 5, 1: 5-30.
- Sappino, L. (2014) *Riforme: la battaglia di Renzi contro Grasso e i «professoroni»*, «L'Espresso», 31 marzo 2014. <https://espresso.repubblica.it/palazzo/2014/03/31/news/riforme-la-battaglia-di-renzi-contro-grasso-e-i-professoroni-1.159055/> (ultimo accesso 6 luglio 2021).
- Tambiah, S.J. (1996) *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley, University of California Press.
- Turner, V. (1976) *La foresta di simboli*, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1967).
- Vannucci, A. (2009) *The controversial legacy of «Mani Pulite»: A critical analysis of Italian corruption and anti-corruption policies*, «Bulletin of Italian politics», 1 (2): 233-264.
- Ventura, S. (2015) *Renzi & Co. Il racconto dell'era nuova*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- Ventura, S. (2017) *La comunicazione referendaria di Matteo Renzi*, «Comunicazione politica», 3: 431-458. <https://doi.org/10.3270/87972>.
- Vereni, P. (1998) *Diaforentità. Il duplice confine dell'individuo e dello stato in Macedonia occidentale greca*, Tesi di dottorato, Università La Sapienza di Roma. Dattiloscritto.
- Vereni, P. (2003) *29 aprile 1993. Io c'ero*, «Nazione Indiana», <https://www.nazioneindiana.com/2003/04/29/29-aprile-1993-io-c%E2%80%99ero/> (ultimo accesso 16 dicembre 2023).
- Vereni, P. (2004) *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Roma, Meltemi.
- Vereni, P. (2021), «Arcana Imperii e la semplificazione radicale del reale. Una introduzione», *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 1, 2021: 9-34.
- Viola, P. (1989) *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Torino, Einaudi.

Pietro Vereni, professore associato di Antropologia culturale nell'Università di Roma "Tor Vergata", insegna «Urban & Global Rome» nel campus romano del Trinity College (Hartford, Connecticut). Dal 2018 è abilitato di prima fascia nel settore M-DEA/01 Discipline Demoeoantropologiche. Ha effettuato ricerche sul campo sul confine della Macedonia occidentale greca (1995-97) e sul confine irlandese (1998-99). Si è occupato di antropologia politica e delle identità e antropologia dei media, e attualmente conduce ricerche di antropologia economica sulla diaspora della paternità bangladesese, sul sistema carcerario in Italia, sulla diversità religiosa a Roma e sulla funzione politica delle occupazioni a scopo abitativo. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: «Come si rimane. Diaspore religiose e strategie di permanenza culturale», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Rivista trimestrale, 1/2020. «Il nodo gordiano e il filo di Arianna. La forma dello spazio nella crisi del Covid-19», in *Documenti geografici*, 1 (ns), gennaio-giugno 2020. «De consolatione anthropologiae. Conoscenza, lavoro di cura e Covid-19», in F. Benincasa e G. de Finis (a cura di), *Closed. Il mondo degli umani si è fermato*, Roma, Castelvechi, 2020; *Perché l'antropologia ci aiuta a fare politica (e a vivere meglio)*, Roma, Castelvechi, 2021.

«Se Gaza è specchio della storia»



Compianto a Gesù, Santuario di San Vivaldo

di *Franca Bellucci*

L'Europa e i suoi Paesi, dopo decenni di avanzamento in pace, ecco, ora sentono guerra. Ricapitolo i punti essenziali: questa condizione si è verificata negli ultimi due anni, per due situazioni. Una vige dal 24 febbraio 2022, sul confine orientale, per sostenere il diritto dell'Ucraina a candidarsi, appunto in Europa, svincolandosi dal legame con la Federazione russa: ente che, per impedirne la mossa ha aggredito il Paese. La seconda si prolunga nel territorio israelo-palestinese dal 7 ottobre 2023, giorno in cui il gruppo Hamas ha compiuto un atto nefando, provocando lo Stato di Israele alla guerra: a quella data, Hamas ha fatto una irruzione sanguinaria e proditoria, con una strage di oltre mille vittime e la riduzione in prigionia di circa 250 persone, adulti e bambini.

Ma l'angoscia, per chi segue le informazioni, si prolunga e si turba: perché la risposta di Israele prende di mira, con una guerra scientifica che denomina "La spada di ferro", l'intera popolazione del territorio di Gaza, dove Hamas ha la sua base, equiparata *tout court* a quel gruppo terrorista. La situazione statutaria tra i due soggetti è contesa e sospesa: non rispettate le risoluzioni ONU dai soggetti implicati – e inerte al fianco di Israele l'Europa.

Di lontano, ascolto, cerco di decifrare. Guerra: in che senso "scientifica"? Come c'entra la scienza? Certo "spietata" e tale da fare vittime, come avvertiva Gino Strada osservando la contemporaneità proprio nei teatri di guerra, principalmente tra i civili: sono messi in conto, meri "danni collaterali". Infine, una guerra "s-pietata", che impatta quell'istituto che è la "rappresaglia": mal definito, perché,

leggo su un sito del Ministero della Difesa in data 19 giugno 2015 [1] si giudica ancora oggi riguardo a «guerra, fascismo, nazismo» secondo le regole prebelliche, non secondo le «democrazie postbelliche».

I legami dell'«Occidente» – una geografia politica e culturale che si autodefinisce così, enfatizzando la contrapposizione a «Oriente» [2] –, e che comprende la stessa Italia, hanno una saldatura forte con lo Stato di Israele: tale Stato si è costituito in forza di un progetto sostenuto proprio nel gruppo politico-culturale dell'Occidente. Intrinseco alla storia contemporanea, quella degli «Stati – nazione», base del paradigma dell'ordine vigente, il progetto di quello Stato, vago abbozzo lungo il XIX secolo, fu poi vero impegno dal 1917, in un passaggio importante della Prima Grande Guerra. Fu infine costituito poco oltre la fine della Seconda Grande Guerra, nel 1948, in risarcimento delle sofferenze e dello sterminio di cui gli ebrei erano stati segno in Occidente, e particolarmente in Germania e in Italia.

Il passaggio 1917, nella Prima Guerra, è importante: è l'ingresso degli USA; è la resa dello zar di Russia; è il cedimento di Caporetto, per l'Italia in guerra con l'Austria; è, con l'evento della Rivoluzione sovietica, la ridefinizione, per tutti i partecipanti, dei possibili obiettivi; è infine, a oriente, la defezione della Mesopotamia dall'impero Ottomano, prodromo alla resa di tale stato agli Alleati nel 1918, avvenuta a Mudros di Lemno, nell'Egeo settentrionale. Lunghissimi, all'esaurimento del grande scenario di guerra, i calcoli: per le compensazioni, le innovazioni, le delusioni. In particolare, quali «guadagni», per i vincitori? Certo calcolati su molti piani: con gerarchie di priorità che molte volte delusero: a partire dalla reazione dell'Italia, che definì la sua vittoria, pur riconosciuta, «mutilata». Calcoli sofisticati riguardarono le definizioni degli Stati emersi nello spazio dell'Impero Ottomano: in quanto concertazione di consolidate, complesse autonomie, i nuovi Stati furono oggetto di diatribe, che anche si appuntavano sul senso e la dignità del concetto di «nazione» – in particolare mettendola in dubbio per l'Oriente: che, si consideri, tra rivendicazioni e ricorso alle armi, vide declinata in più lingue la parola «catastrofe»: come in lingua greca la «*catastrophē*» del 1923 indica l'esodo dei greci dall'Asia minore, così in lingua araba la «*nakba*» del 1948, quando fu formalizzato lo Stato di Israele.

Una situazione presente sottotraccia ancora: nella grave guerra attuale tra i due Stati vicini, Israele e Palestina, il pregiudizio che «Palestina» sia agglomerato di consuetudini, ma non nazione, è una componente della condizione sospesa: e l'Occidente, certo, ha compatibilità più larga con Israele, parte intrinseca del suo blocco, parte consueta di ogni concertazione che intraprenda, della sua diplomazia in generale.

Nel senso di disorientamento che la situazione induce, l'insoddisfazione è aggravata dal fatto che l'informazione intorno ai due scenari di guerra, presso le varie testate operanti, è in prevalenza stereotipata, anche desultoria, sempre reticente. Intanto gli uffici preposti, tra esecutivo e ordinaria vigilanza, tendono a frenare, a convincere di inadeguatezza la popolazione che cerca di informarsi e di esprimersi in forme organizzate, come fosse interdotta dal dare parole alle reazioni. Quello che sta accadendo è certamente tremendo in riferimento a ciascuno dei due scenari di guerra. Ma mi accorgo che avverto con maggiore fastidio la passività nei confronti dello scontro sull'area palestinese. Credo che valga anche per me il canone culturale del già definito Occidente, consolidatosi nel XIX secolo e attivo tuttora, menzionato nei programmi di studio, nelle commemorazioni, nelle riflessioni degli intellettuali. Suggestioni storiche?

È certo che nel canone molto più discontinui sono i riferimenti all'Oltre-Don. Rare, evanescenti anche le implementazioni che possono essere occorse: le cronache dei tradizionali commercianti di pellicce, qualche racconto dei reduci dalla Campagna di Russia. In particolare questi ultimi evocavano la lotta ingaggiata per la sopravvivenza, consapevoli di essere traditi. Rappresentavano un panorama glaciale uniforme, dal Don al Volga, letale, a meno che non soccorresse la pietà dei locali. Contrasta, sorprendono ora, contrastanti con i racconti «stremati» dei reduci, memorie della antica lettura di *Kaputt*, di Curzio Malaparte. Il libro è il resoconto personale e lucido del graduato che, per dovere d'ufficio, percorre tutti i teatri di guerra, di fatto dalla parte degli aggressori, eppure riconoscendo il valore e il dramma degli sconfitti. Non ne desume condotte: passa in mezzo come scienziato

antropologo, che traccia appunti sull'umanità nel suo taccuino. Quella lettura, ricordo, mi turbò – una geografia di molti dandy in divisa, esibizionisti nel teatro di umani sopraffatti, e di una natura malata e esclusa –. Ho tenuta latente finora questa lettura di disfacimento, di miasmi, di tensioni beffarde. L'affioramento nella memoria si delinea ora, verificando con sorpresa che lo spazio della guerra ucraina, e perfino la previsione della guerra, in Malaparte c'è già. E, mentre constato i percorsi della memoria, le amnesie e le anamnesi incontrollate, constato come nemmeno la memoria pubblica abbia rilevato questa pur pertinente associazione con il teatro di guerra.

Mentre mi confermo riguardo all'inconsistente informazione sulla guerra d'Ucraina, invece risalta, tra contributi postati sui social, tra ricerche diffuse dai canali di aree politiche contrapposte, come «storia avvertita in continuità e passione» quella che attiene alla costa orientale del Mediterraneo. Ponte che collega alla geografia dell'Asia, quella storia è intrinseca agli eventi, alla geografia, ai culti che in vario modo, si perpetuano nei territori intorno, giacimento cui attingono le proposte culturali, nei vari linguaggi. “Oggetto” di storia, ma anche “specchio”: nel senso che quello spazio, nelle sue linee, nei suoi fatti, nei suoi miraggi, comunque in riferimenti attuali, è complesso che vale, riproposto in arte, ma anche rivisitato, e perfino travisato, in gesti e fantasie personali.

Così, di fronte all'annientamento dei palestinesi che è in corso, verifico in particolare la misura inadeguata della mia sollecitudine. E ritornano, forse inappropriate per l'attualità, considerazioni moraleggianti, coincidenti con *exempla* evangelici, ravvivati spesso nella quotidianità. Così il tema del “Buon samaritano”. Lo si ripete ai ragazzi educandoli alla “buona azione quotidiana”, ma non solo: è pure la riflessione che dà profondità alle imprese internazionali generose di cura, dalla Croce rossa alla Mezzaluna verde, a *Médecins sans frontières*, a Gino Strada fondatore di Emergency. O così la figura di Erode banditore della “Strage degli innocenti”, per eliminare competitori nel futuro: un tema di cui si sono fatti carico i filosofi, anche assimilando le istituzioni coercitive. Vengono a mente le riflessioni sul potere che seleziona, in Voltaire, in Foucault; l'allarme contro lo strapotere, e il primato dell'etica, in Spinoza. Viene a mente la “guerra igiene del mondo” con cui Marinetti nel 1909 spingeva la nostra gente fuori dai loro progetti, nella mischia, partendo dal “disprezzo della donna” e certo, non menzionati, dei bambini. Guerra e strage, guerra e manipolazioni di ambienti, comunità, individui erano del resto prove in atto da tempo, nelle acquisizioni di colonie. Nella Seconda Grande Guerra quelle prove sarebbero state portate accanto, nello spazio europeo: ma indicibili fino al momento della composizione diplomatica. Il dubbio ora è che non si siano affatto bandite quelle logiche opposte alla vita.

È un fatto che il piano che Israele sta realizzando, l'operazione “Spade di ferro”, è esplicitamente mirato a abbattere la popolazione civile nell'exclave di Gaza e a cancellare la possibilità che possa continuare a essere abitabile. Trovo tali dati, ritengo oggettivi, nell'articolo *Guerra Hamas-Israele del 2023*, in “Wikipedia”: un contenitore, basato su cooperazione internazionale, che nella circostanza risulta avere assunto una prospettiva abbastanza ampia, nonché prudente, avvertendo in testata di fornire delle prime risultanze. Il quadro degli eventi è adeguato, con indicazione delle fonti. Le leggo, dunque: dodici volte sono riferite fonti italiane, quarantuno volte le fonti straniere.

L'editoria, i più affidabili dei centri della produzione di saggistica attuale, hanno posto la questione della guerra nel Medio Oriente in prima linea nella loro produzione. Certo, mi dico, non possono che attingere a autori e studi già collaudati, considerando i tempi di preparazione necessari: aggiornandoli in modo ben calibrato. Le mie conoscenze pregresse, generiche, non consentono di orientarmi. È il nome di Paola Caridi quello su cui mi appunto: perché è ago della bilancia in trasmissioni di attualità politica, che ne dimostrano l'aggiornamento e la pratica dei personaggi-chiave, delle fonti, degli organismi. Nel primo incontro, in tempi di molto anteriori, l'avevo apprezzata nei deliziosi libri per bambini – come *Il volo di Nura*, come *Gerusalemme. La storia dell'altro* – racconti che avvicinano ai contrasti del convivere in Palestina, e al dialogo possibile, anzi praticato. Ne avevo apprezzato il punto di vista, che le generazioni convivono e si mischiano, che educare sia esplorare il mondo per quello che è, senza nascondimenti, ma anche senza pregiudizi.

Caridi però non è solo autrice di storie alla portata dei bambini: è una testimone importante. È storica di grande preparazione, e che ha per metodo di esplorare da vicino, e non solo negli archivi, le

situazioni che tratta. È specializzata su quelle del Vicino Oriente: operatrice per Lettera 22, impresa di giornalismo cooperativo attenta ai problemi sociali e ambientali nel mondo, ha condotto gli approfondimenti in lunghe trasferte: in Egitto, in Israele; ora vive in Giordania. Saluto dunque con sollievo l'uscita, presso Feltrinelli, dell'edizione nuova e aggiornata, rispetto all'edizione del 2009. Allora già erano maturati eventi che Israele e l'Occidente non accettavano: nella Striscia di Gaza, il primato ottenuto da Hamas nelle elezioni del 2006, pur ritenute legittime, relative al governo dell'Anp – l'Autorità nazionale palestinese –. Lo studio ora uscito, *Hamas. Dalla resistenza al regime* parla in modo circostanziato del gruppo di Hamas, inquadrandolo rispetto alla storia passata e contemporanea della Palestina, citando il silenzio equivoco opposto in Occidente ai pronunciamenti dell'ONU, quando contrari alle infrazioni compiute e non corrette da Israele, allargandosi su aree di Cisgiordania e Gaza: un evidente contributo a screditare tale organismo, ma anche, aggiungo, una tendenza scivolosa a incappare in posture coloniali.

Hamas è oggi il più importante movimento islamista. Ma, sorto a fine anni '80 nel secolo precedente, con una Carta costituyente che mira al "rigetto di Israele" è rimasto periferico per un certo periodo, quando l'Olp, l'Organizzazione per la liberazione della Palestina, fondata circa venti anni prima, guidata da Arafat, fu ritenuta affidabile per giungere alla costituzione formale dello Stato palestinese. Così prevedero gli accordi di Oslo del 1993, che costituirono l'Anp, l'Autorità nazionale palestinese. Invece nel turbinare di anni infausti, in cui scomparvero i protagonisti degli accordi, l'Olp non ha mai oltrepassato la soglia di una singola organizzazione: è rimasta un segmento rispetto alle varie espressioni politiche, in pratica uno tra molti partiti, cui non è riconosciuta autorità morale, nonostante che all'ONU sia riconosciuta, in quanto ammessa come osservatore permanente, di rappresentatività generale. Nel frattempo, è Hamas che ha raccolto la maggioranza dei voti, con le elezioni legislative del 2006. Regolari per gli osservatori internazionali, ma poi sconfessate di fatto in quanto inaccettabili per l'ottica di Israele, la Palestina – tra atti ostili di Hamas e degrado di Gaza, la roccaforte di Hamas, che Israele ha volutamente perseguito – ha visto diminuire unità interna e prestigio esterno. Rispetto alla proposta dei due Stati l'autrice, alla fine del libro, chiudendo sulla strage del 7 ottobre 2023 operata dall'ala militare di Hamas, palesa un tono pessimistico: «La svolta "partecipazionista" di Hamas è finita: l'ala politica non esprime nessun dubbio ... Non è finita, né a Gaza né tantomeno in Cisgiordania, e in generale nell'opinione pubblica palestinese, una richiesta di "resistenza all'occupazione"» (ivi: 377).

È dunque notevole che nel saggio Caridi, svincolandosi dal punto di vista occidentale, ci si interroghi sul perché del successo di Hamas interno a Gaza, il 25 gennaio del 2006, e sul prestigio che i palestinesi in generale accordano. Poiché non trova risposte nella comunità internazionale, gira la domanda a persone di comprovata cultura che vivono nei luoghi, registrando con sorpresa le risposte fornite da personaggi non compiacenti, che vanno oltre lo stigma del terrorismo, delineando invece un'altra fisionomia. Così risponde un noto giornalista e storico israeliano, Tom Segev: «Hamas non è un'organizzazione terroristica che tiene i residenti di Gaza come ostaggi: è un movimento nazionalista religioso, e la maggioranza dei residenti di Gaza crede in questa linea» (ivi: 17).

L'exkursus corposo che segue è dunque una ricognizione ampia sui fatti della quotidianità in Palestina, ma in particolare a Gaza, per gli ultimi due decenni, in cui l'autrice reperisce documenti e testimonianze di piena credibilità, eventualmente discutendone nelle note, poste alla fine del libro, in 17 pagine fitte. Per chi legge, è come assumere un'ottica che, scendendo dalla cornice, l'annalistica dei fatti, percorre i gironi dei pochi decenni sulle orme dei e delle palestinesi. Oggi due terzi della popolazione di Gaza ha la designazione di "rifugiati", profughi, per lo più discendenti della guerra arabo-israeliana del 1948: una qualifica scomoda, disturbante anche per chi legge, e che si riaffaccia più volte: il «passato, quello prima del 1948, fornisce il mito e nello stesso tempo il comportamento sociale, e con un presente, quello *da rifugiati*, che cerca di reinterpretare tutto alla luce delle necessità pratiche...» (ivi: 58). Persi i territori, riposta come bene prezioso la "chiave", molti palestinesi furono allora concentrati nella località di Majdal, in un ristretto quartiere, «denominato dagli israeliani "ghetto" [...Poi da qui] in tremila furono deportati verso Gaza nel 1950» (ivi: 56). Sono queste, ovviamente, espressioni attutite dall'uso, in Israele: ma pesano comunque come piombo. Le

condizioni generali si riverberano sull'architettura: mentre le colonie israeliane disposte tra 2005 e 2008 «per spaccare la Striscia in tre parti [... presentano] piccole enclave, compound graziosi con villette, aiuole e piscine» (ivi: 185), ecco invece che «Gaza City è piena di palazzi alti, fino e oltre dieci piani, una tendenza architettonica che nasce da una necessità di base: nella Striscia c'è pochissimo spazio, l'unico modo per tamponare i problemi abitativi è costruire in altezza» (ivi: 256): sono dunque questi gli spezzoni disintegrati, i cumuli che completano i notiziari odierni.

In certi passaggi il cambiamento sociale si armonizza con quello occidentale. Ecco che intorno agli anni '70, indebolitosi il notabilato, si fanno avanti giovani che «provengono dai ceti più bassi». Per molti aspetti ricordiamo il movimento studentesco intorno al '68, leggendo della cosiddetta “terza generazione” dei Fratelli musulmani palestinesi, che, innovando, si formano nelle università. Assecondano un esperimento di Tel Aviv, quello di fornire «istruzione autonoma, slegata dai Paesi arabi» tradizionali (ivi: 73): le nuove università, nell'esperimento, devono distogliere la frequentazione degli atenei egiziani. Le passioni politiche di questi giovani si alimentano però di devozione religiosa. Non ci sarà stabilità sociale: come si intensifica, da parte di Israele, l'insediamento di colonie, dal 1972 al decennio successivo, così si creerà tensione, fino alla Prima Intifada. La Seconda Intifada accadrà nel tempo in cui, dopo Oslo, si è detto, rimasto sospeso il processo di pacificazione tra i due Stati, nella distanza degli obiettivi si pongono provocazioni, attentati, sanzioni. Proprio in una situazione tanto condizionata, tuttavia, Hamas ha accresciuto prestigio e séguito

Interessanti “Istantanee” (così il titolo del capitolo, ivi: 88 – 111) descrivono, in una situazione tanto condizionata, i ritmi di vita della popolazione: le poderose istituzioni di assistenza – primeggia l'associazione di beneficenza Al Salah, fondata nel 1978, con licenza delle autorità israeliane – che si prendono cura delle migliaia di orfani, ma che organizzano anche le scuole, per ragazzi e ragazze. Le “istantanee” del capitolo, con una sorpresa, che devo ammettere, mette a nudo la mia sprovvedutezza, si soffermano più volte sulle donne: Hamas cura di avviare le donne alla scuola, ai laboratori, ai consultori. Gli abiti delle adulte non rispondono a prescrizioni, ma è appropriata una certa modestia, sia che la donna opti per i jeans, sia che preferisca l'abito lungo, certo di colore spento: in ogni caso si prevede il fazzoletto in testa. La poligamia è ammessa, ed è ragionevole che la donna la asseconi. È pratica diffusa la monogamia: comunque con figli numerosi.

Lo spirito a cui gli attivisti si ispirano è quella del “servizio al popolo”. Nella lettura se ne coglie l'elemento della radicalità, che, pur laica, ha un'ampiezza che evoca la religiosità, l'assoluto. “Hamas” è insieme acronimo, per “Movimento Islamico di Resistenza”, ma è anche parola autonoma, significante “entusiasmo”, “zelo”: dunque, sì, servizio: nel caso, messo a disposizione del popolo.

I palestinesi: popolo o nazione? La questione, si è detto, è stata posta. La cito, senza afferrare bene la profondità della questione: so che in latino “*natio*” vale altro, è infatti il “luogo di nascita” che ciascuno può dichiarare; che nel Rinascimento la Roma papale, quando si faceva splendida d'arte, attrezzava anche rappresentanze estere con singole chiese di riferimento definite “*nationes*”, mentre lo storico Corrado Malandrino, nell'*Enciclopedia storica Zanichelli* del 2000 curata da Massimo L. Salvadori (“nazione”: 1112-1114), riferita l'esistenza del termine “nazione”, ma con mero significato descrittivo fino al Settecento, associa il termine a “Stato nazionale” a partire dalla “Rivoluzione francese”, rilevandone la forza in movimenti del XIX secolo nello spazio europeo: Francia, Inghilterra, Germania, passando quindi alla concertazione umanitaria della Società delle Nazioni, in base a cui, nel secondo dopoguerra, si designò l'ONU. Sotto il lemma “nazionalismo”, si rileva che questo concetto esaspera l'“idea del primato” – di vario campo –, sostanzialmente con “petizioni di principio”.

Nel libro di Caridi il piano teorico della questione è adombrato. Certo è un approfondimento che tocca constatare come la disparità di definizione, tra Israele nazione e Palestina candidata a esserlo, comporta abissali svantaggi. Tanto più che il territorio impatta con un'area larghissima di valore strategico, su cui in particolare dall'11 settembre 2001 l'attenzione degli USA è dichiarata. Negli anni intercorsi tra Oslo e il governo di Hamas su Gaza, si constata il peso dell'ingerenza di Israele e USA sugli istituti di beneficenza islamici: sorveglianza sul possibile finanziamento al terrorismo, certo. In

definitiva, i conti bancari «sono stati congelati sul territorio statunitense», con divieto dei cittadini americani di avere rapporti con Al Salah. Il focus sull'area comprensiva di Israele e Palestina, insomma, non dimentica quanto questa abbia valore strategico: così che accende l'interesse statunitense e ne impegna le politiche in Medio Oriente.

Caridi non dà formule conclusive sulla “nazione palestinese”. Tuttavia la profezia di David Ben-Gurion, il politico fondatore dell'esecutivo di Israele, tra il 1948 e il 1963: «I vecchi moriranno e i giovani dimenticheranno» non si sta verificando: si succedono le generazioni, e i discendenti non dimenticano. Quale che sia l'esito degli eventi, sarà arduo provare che la Palestina sia solo una memoria inattuale, o una memoria tutta polemica contro ebraismo e ebrei: il capitolo della documentazione e dell'analisi è da portarsi avanti, certo in cooperazione, comunque per approfondire il dialogo. Non diversamente, dell'Italia preunitaria, le cancellerie dicevano: «L'Italia è una penisola, un'entità geografica»: la coscienza della nazione, in gran parte, è poi passata dalla coscienza del patrimonio storico e culturale. Nella storia successiva alla fine del Secondo Conflitto, il movimento di decolonizzazione, con la definizione di nuovi Stati-nazione è stato ampio. È un movimento giusto: in questo il criterio dell'autodeterminazione, della chiara politica relativa alla cultura e alle istituzioni che ordinano la società, a partire da quelle culturali, è decisivo. Di fatto, Israele stessa si è costituita in nazione, alveo di molti fiumi, in particolare unendosi intorno alla lingua, imponendola nelle istituzioni culturali, raccogliendo la passione del teatro, della narrazione, della musica in una produzione ampia, impegnata, capace di esprimersi e di dialogare con ogni cultura. Credo possibile, tuttavia, che possano esserci sviluppi e cambiamenti: come comporta il tempo, e in particolare come può svilupparsi da una pacata riflessione sulla relazione tra ambito sacro e ambito civile. È un ambito importante, e che oggi impegna tutte le culture religiose, ma in particolare quelle del “libro”: oggi questo ambito constata una diversità fortissima, nel confronto delle due nazioni. La nazione radicata nell'“Occidente” dà l'impressione di una forte propensione alla modernità tecnologica, innovativa su questo piano, ma ligia alla lettera riguardo alle Scritture che accompagnano la sua religione e insofferente rispetto ai “sacri testi” altrui. Questo risulta imbarazzante per chi abbia altre condotte non solo religiose, ma anche morali. Tanto più che, se questo fosse il piano su cui confrontarsi, le grandi aree mediorientali, pur se hanno pure diversioni turbano i rapporti, possono però presentarsi in una continuità lunghissima di presenza, di interpretazione, di scambio interni: non c'è che da auspicare un dialogo, magari per singoli temi tra i due vicini in guerra.

Grande e continua, avverto la civiltà del Vicino Oriente: non posso dire “conosco”, perché non mi fondo che su cicli di lettura, sull'interpretazione: mero sogno, alla fine. Certo ritengo una occorrenza di grande peso che della cultura nazionale peninsulare, quando se ne è fatto il monitoraggio, in un sentore di “risorgimento” in embrione, abbiamo avuto come faro Dante: che espone una cultura amplissima, inclusiva dei classici, della bibbia, della patristica, della filosofia anagogica, che aiuta a interpretare ma anche a distaccarsi, delle arti del fare in ogni forma, gestendo questa molteplicità di orizzonte e di cronologia sempre con coerenza morale. Con un fondamento tale, tra tanti incidenti, disastri, abomini sul percorso, è però possibile confermarci come in collegata cittadinanza: in nazione. E come non associare subito a Dante il francescanesimo, e quindi la svolta, rispetto alla cultura anteriore “in arme” in oriente, di ascolto e disponibilità.

Ma Gerusalemme, in questo senso, è centro, meta di meditazione. Verso questo luogo si dispone il tappeto di preghiera, ma così anche l'abside delle chiese cristiane. Presso di noi, su un piano forse un po' supponente, ma certo sincero, si pose la rivisitazione di Gerusalemme, forse in età rinascimentale e moderna, negli allestimenti dei Sacri Monti, “*viae crucis*” artistiche e di grande formato, in disparte rispetto agli abitati, tuttora visibili. Il più famoso è il Sacro Monte di Varallo, ma nel mio territorio ne ho uno prossimo, San Vivaldo, sulle colline tra la Valdelsa e la Val d'Era, un luogo di conduzione francescana. Comunque si inquadrino i passaggi della meditazione su Gerusalemme, si constata che le tradizioni si sono accumulate in promiscuità, costituendo così narrazioni, spesso modellate su usi di altro senso, in un folklore in genere più conviviale che escludente: le figure pietose inscenate sui Sacri Monti convivevano con l'impegno di Tasso a Ferrara, a rianimare in poesia l'epopea crociata. Fare valutazioni realistiche su poteri, intenti, propaganda comporta un impegno, che non è in contesa

con l'apprendimento del passato. L'epoca delle spedizioni "in arme" in Oriente aveva lasciato memorie e storie, da conoscere e rappresentare, in temperie che, diverse, declinavano tuttavia emozioni attuali.

La descrizione, da parte di Caridi, della Gaza anteriore alla misera, ristretta condizione attuale ricorda l'alternarsi delle vicende, e insieme l'attesa del nuovo impulso:

«Gaza non è sempre stata come ora, povera, misera, isolata, chiusa al mondo. Terra dei filistei, ricordata dalla Torah...Gaza ha vissuto le scorribande di Alessandro Magno, la conquista islamica del 635 da parte di Omar, uno dei compagni del profeta Maometto...Battaglie campali, zoccoli di cavalli e scorrerie di guerrieri testimoniano anche del significato politico della Gaza antica, ritratta nei suoi confini e nei palazzi in un mosaico bizantino, "prodotto" e conservato in Giordania. È la famosa *Mappa di Madaba*, fondamentale per comprendere la geografia fisica, umana e politica di tutta l'area» (ivi: 57).

L'autrice prosegue elencando e inseguendo: l'ellenismo nella fase finale, Procopio, Coricio, Enea. Gaza è storia: è archivio da interrogare, da rivisitare periodicamente. Ogni rivisitazione, quando corretta, metodica, dà voce a fatti lontani, e insieme assume posture, aspirazioni, ricerca che riguarda l'oggi. Anche a me, dal mio scrittoio e dai miei libri, è occorso di ritrovare l'Oriente, di specchiarmi in memorie e ricerche, riportando da lì più chiari affondi nell'attualità. Un orizzonte, che dal Mediterraneo raggiunge i grandi fiumi, Eufrate e Tigri, che disegna la Mezzaluna fertile, ma anche tocca l'interno dell'Anatolia, fino al mar Nero. Specialmente sullo sfondo dell'Oriente medito sulla donna (forse, la donna del neolitico?), sui passaggi che la tagliano fuori dalle narrazioni di fatti: come Arianna a Nasso, come Creusa a Troia, come Didone a Cartagine. Donne il cui passo sembra non addirsi alla storia.

Storie specifiche che riguardano gli Stati crociati in Oriente, tuttavia, pongono le donne alla pari tra i protagonisti. È la ricostruzione che presentano gli storici odierni, come Giuseppe Ligato [3] trattando di Sibilla d'Angiò (1160-1190), regina di Gerusalemme dal 1186 al 1190. Siamo a circa un secolo dalla conquista di Gerusalemme, di cui era stato protagonista Goffredo di Buglione nel 1099. A seguire, si erano organizzati quattro Stati: il regno di Gerusalemme, le contee di Tripoli e di Edessa e il principato di Antiochia. Una sua signoria personale, dopo la seconda crociata, si era costituito il temerario Rinaldo di Châtillon situata al di là del Giordano. Re di Gerusalemme non fu Goffredo, che rifiutò la corona, ma il fratello Baldovino. Nelle successioni, nel 1174 ricevette la corona Baldovino IV d'Angiò, il Lebbroso: affetto da un male grave e progressivo, pur valente, la trasmissione divenne critica. Fu allora che le sorelle, Sibilla e Isabella, divennero pretendenti, e che Sibilla si dimostrò intraprendente e opportuna calcolatrice: nelle circostanze divenute urgenti per dare successione al Lebbroso, approfittò delle sue nozze, celebrate nella Pasqua del 1180, con il secondo marito, Guido da Lusignano, per celebrare insieme la doppia incoronazione, sua e del marito. In tutto questo lo storico Ligato osserva un'alleanza forte della signora con l'Alta corte di Gerusalemme, organo collegiale partecipato dai feudatari, dall'alto clero, dagli ordini cavallereschi, i Templari e gli Ospitalieri, nonché il calcolo che sarebbe rimasta inefficace la consultazione sul continente lontano dell'arbitrato internazionale, costituito dal papa, l'imperatore, i re di Francia e d'Inghilterra, che avrebbe potuto preferire a lei la sorella Isabella. Guido non godeva di stima: tuttavia è probabile che i calcoli interni a Gerusalemme, oltre che la determinazione di Sibilla, lo abbiano favorito. Di lì a poco, nel 1187, lo scontro ai Corni di Hattin, presso Tiberiade, con il Saladino, comandante curdo, determinò il tracollo dei latini in Oriente. Gerusalemme fu persa divenendo capitale l'ospedale di San Giovanni d'Acri. Di Sibilla si perdono le tracce dal 1190. Guido da Lusignano ottenne Cipro, trattando con Riccardo Cuor di Leone. Sposata la cognata Isabella, fondò quel regno di Cipro che durò fino al 1489. Caterina Cornaro (1454-1510), vedova del re Giacomo II Lusignano, lasciò l'isola ponendo la dimora a Asolo: una corte rinascimentale, attiva di artisti e poeti, dove Pietro Bembo scrisse gli Asolani, modello di prosa in lingua italiana. E una spirale verso l'oggi.

Realtà da pensare e ripensare, poiché le interpretazioni possono perfezionarsi e dare tracce che completano o innovano le ipotesi, come dimostrano l'archeologia e le scienze che intorno a questa si

sviluppano, arrivando a ipotizzare scenari di ambienti intorno ai reperti. Ipotesi di grande novità sono state avanzate di recente in un territorio, oggi della Turchia, in prossimità della Siria, in prossimità della città di Sanliurfa, Edessa in epoca precedente: non so se il recente grande terremoto l'abbia toccata, e in che misura. Il luogo, Göbekli Tepe, è stato oggetto di scavo da parte dell'archeologo tedesco Klaus Schmidt (1953 – 2014), che, nell'ambito di un progetto curato dall'Istituto Archeologico Germanico di Istanbul, vi ha lavorato dal 1995. Il resoconto, con il titolo *Costruirono i primi templi*, è stato pubblicato in lingua italiana nel 2011, ha ipotesi sconvolgenti: il sito, in più strati, risale a 11600 anni fa – 7000 anni anteriormente alle piramidi, dice la copertina –. Le costruzioni in pietra, in più strati, secondo cronologie che sono più antiche a livello di base, hanno come modello edificatorio pilastri a T, che risultano coperti di rilievi, in cui sembra di riconoscere perlopiù animali, ma anche molti altri segni. Luogo sacro? Osservatorio? Per quali pratiche? Questa civiltà paleolitica, è anteriore alla ceramica, eppure poderosa, certo imperniata su grandi e organizzate concentrazioni umane: con quale autorità e modi? Se, mentre infuriano distruzioni dolorose nella contemporaneità, le associazioni della mente scivolano su tempi lontanissimi, è soprattutto perché sento quanto nel vivere sia necessaria la cooperazione, e quindi la convivenza. “Fratelli tutti”: come dice il papa, confermando le scelte del santo di Assisi.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] https://www.difesa.it/Giustizia_Militare/rassegna/Processi/Nordhorn/Pagine/17Larappresaglia.aspx,

[2] <<https://www.treccani.it/vocabolario/occidente/>> (visto 14.12.2023)

[3] Giuseppe Ligato, *Sibilla regina crociata. Guerra, amore e diplomazia per il trono di Gerusalemme*, Milano, B. Mondadori, 2005.

Riferimenti bibliografici

Caridi, Paola, *Gerusalemme. La storia dell'altro*, Milano, Feltrinelli Kids, 2019

Caridi, Paola, *Il volo di Nura*, Milano, Edizioni Terra Santa, 2020

Caridi, Paola, *Hamas. Dalla resistenza al regime*, Milano, Feltrinelli, 2023

Ligato, Giuseppe, *Sibilla regina crociata. Guerra, amore e diplomazia per il trono di Gerusalemme*, Milano, B. Mondadori, 2005

Malandrino, Corrado, “Nazione”, in Massimo L. Salvadori (a cura di), *Enciclopedia storica*, Bologna, Zanichelli, 2000: 1112-1114

Schmidt, Klaus, *Costruirono i primi templi. 7000 anni prima delle piramidi*, Genova, Oltre edizioni, 2011.

Franca Bellucci, laureata in Lettere e in Storia, è dottore di ricerca in Filologia. Fra le pubblicazioni di ambito storico, si segnalano *Donne e ceti fra romanticismo toscano e italiano* (Pisa, 2008); *La Grecia plurale del Risorgimento (1821 – 1915)* (Pisa, 2012), nonché i numerosi articoli editi su riviste specializzate. Ha anche pubblicato raccolte di poesia: *Bildungsroman. Professione insegnante* (2002); *Sodalizi. Axion to astikon. Due opere* (2007); *Libertà conferma estrema* (2011).

Il mito della pace: per la fondazione di una eirenologia interculturale



Eirene e Pluto (Louvre Parigi)

di *Leo Di Simone*

Si può affermare che la pace sia il mito prevalente del nostro tempo? Costruirlo può equivalere a costruire la pace nel concreto? Sarebbe bello costruire un mito per ottenere pace, ma il mito non si costruisce a priori, e semmai è il racconto del vissuto, di un vissuto drammatico sin dalla sua origine, di come il pensiero umano “immagina” il dramma dell’origine, l’origine della storia umana fino al presente frastornato dai fragori della guerra. È nel mito, anzitutto, che bisogna indagare, perché rimanda ad un’origine più remota, alla ricerca di uno sfondo primordiale.

Oggi un mito forte sembra essere quello della “guerra” che mette in ombra la pace di cui si parla continuamente ma più se ne parla più sembra sfuggirci: se ci fosse, e fosse forte del suo significato originario, quello divino e universale, non ci sarebbe bisogno di parlarne tanto. *Eirene*, la pace, è il nome divino che i Greci attribuiscono ad una dea, che operava insieme a due sorelle, *Eunomia*, personificazione della legalità e del buon governo, e *Dike*, la giustizia morale, la giustizia del diritto, quella che presiede alle leggi degli uomini. Per dire che la pace non cammina mai da sola, che non può darsi senza diritto e senza giustizia.

Eirene era raffigurata con un ramoscello d’ulivo dentro una cornucopia mentre teneva in braccio un bambino, il piccolo Pluto, che in Grecia era il simbolo della ricchezza e dell’abbondanza, a significare che ricchezza e abbondanza si possono trovare solo in tempo di pace. A noi è rimasto il ramoscello d’ulivo e la colomba che lo porta, così come nel mito dell’arca di Noè, ma dei miti e dei loro significati ce ne siamo dimenticati appuntandoci sul fatto che sono “favole” che in tempi di “ragione” come il nostro valgono solo per i bambini. E invece dobbiamo comprendere che ne sono sorti di nuovi e non tutti utili a capire il senso della vita ed anzi significanti essi stessi una mancanza di significato che caratterizza la nostra epoca. Per rivivificare il mito della pace dobbiamo comprendere che oltre la sua assenza reale nella nostra vita c’è anche la sua assenza nel pensiero, perché abbiamo perso il senso della relazione e il significato delle parole, e le parole, come ricordava Heidegger, sono la casa dell’essere. La Pace attiene al mito e del mito dobbiamo ripercipire il valore.

Ogni cultura vive dentro il proprio mito, cioè dentro il senso del suo esserci. Ogni epoca racconta il suo, come principio della sua stessa identità e presenza nello spazio e nel tempo. Il mito offre ai suoi abitanti un principio e un orizzonte di intelligibilità che permette loro di forgiarsi una visione del

mondo. Il *mythos* (per superare la banalizzazione e la volgarizzazione che il termine “mito” assume nel lessico comune) nella dinamica culturale è ciò per cui acquista senso concreto ciò che si chiama origine, bene, verità, bontà, bellezza e non per ultimo realtà. Ogni cultura crede nei propri miti e quando ci si dimentica della relatività delle convinzioni che sono racchiuse in alcuni di loro, si corre il rischio di convertire idee e valori di quella cultura in assoluti. È il rischio delle culture che si sono chiuse in se stesse, convinte della loro superiorità. Non è facile uscire dal proprio mito, né è facile accettare, né tantomeno entrare, nei miti di altre culture, a meno che un evento traumatico non ne infranga la consistenza o un incontro/scontro (un processo di acculturazione) non ne metta in evidenza la debolezza narrativa. Guerre, epidemie, cataclismi naturali, nuove scoperte scientifiche sono eventi favorevoli alla demitizzazione e al crollo dei miti. L’origine misteriosa, ignota o celata dell’ultima pandemia planetaria, per esempio, ha incrinato non poco il mito dell’onnipotenza della scienza, mentre la nostra ignoranza del macrocosmo come del microcosmo, in seguito ad importanti osservazioni scientifiche, non può che riaffermare, dopo il buon Kant, tutti i limiti dell’intelletto umano.

In questo senso, si può anche affermare che «la scienza non dice come le cose sono, ma come gli uomini di epoca in epoca le interpretano. Quindi la scienza, a pari del mito, è interpretazione», per cui «la distanza tra mito e scienza forse non è così abissale come la scienza vuol far credere, in ciò aiutata dalla religione e da certa antropologia, dalla simbologia e dalla psicologia che amano ribadire la differenza per ritagliarsi un po’ di autonomia» [1]. Ci sono allora miti che si sono amalgamati con l’*epistème*, ciò che Platone indica come sapere certo, acquisito, che si contrappone all’opinione del singolo, alla *doxa*, e che nella sua filosofia scaturisce dal mito quale strumento metafisico, sostegno del *logos*, ausilio della ragione quando questa è costretta a fermarsi perché ha a che fare con enti che non sono passibili di analisi rigorosa, di misurazione certa, e la sua lingua incapace di de-finizione: essere, intelletto, anima, libertà, giustizia, amore, tempo, storia, pace... il ni-ente, Dio che non è certo un ente. L’impossibilità di dare risposta al turbamento originario da cui nasce la filosofia, il *thauma* che origina la domanda: “perché l’ente e non il niente?”. Così comincia il primo libro della *Metafisica* di Aristotele: «Gli uomini furono mossi a filosofare dal *thaumazein*, uno stupore che si unisce allo sgomento di fronte a qualcosa che affascina e, insieme, spaventa» [2].

Anche la filosofia è stata un mito dell’Occidente, insieme a quello della fede, della ragione, dell’umanesimo, del progresso, dell’autonomia della scienza, dell’evoluzione, della rivoluzione, della laicità, della modernità, ed oggi quello della globalizzazione che domina la cultura mondiale: un mito di origine europea e di stampo colonialista, che naviga appaiato a quello dello sviluppo economico e con esso costituisce il vanto e l’orgoglio della cultura di massa, sempre più supinamente soggetta al livellamento mitico della monoculturalità, nonostante il rilevamento del multiculturalismo gestito col mito della tolleranza e fatto passare per conquista democratica, dove la democrazia è solo un mito di bandiera e uno slogan di propaganda di un’idea senza più contenuti, come li aveva nella grecità antica e diversi da come noi li immaginiamo: nessuno sa in che cosa veramente consista, eppure molti la invocano come un mito planetario e pacificatore, mentre altri la considerano la copertura di interessi economici che speculano sulla guerra con enormi profitti. Non si riesce a capire, mancano i linguaggi, e una stessa parola assume significati contraddittori. Si può dire sia in atto la riculturazione del mito archetipico della torre di Babele? Tentazione e persuasione della sua reificazione nonostante la contraddizione del suo significato che traiamo dalla Bibbia?

Mito di fondazione della consistenza antropica nel suo *archè* culturale, quello della torre di Babele: «Tutta la terra aveva un’unica lingua e uniche parole. Emigrando dall’oriente, gli uomini capitarono in una pianura nella regione di Sinar e vi si stabilirono. Si dissero l’un l’altro: “Venite, facciamoci mattoni e cuociamoli al fuoco”. Il mattone servì loro da pietra e il bitume da malta. Poi dissero: “Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo, e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra”» (Gn 11, 1-5).

Inizia la storia della tecnologia, della cultura, l'orgoglio dell'*homo faber*, che viaggia da est ad ovest, si insedia, fonda le città, pretende di raggiungere il cielo come punto più alto della sua conquista, della sua intelligenza. Ma quello della monoliticità della poiesi antropica è solo un sogno, mentre la realtà del mondo non è quella di essere universo ma pluriverso. Il mito ci dice che l'interpretazione metafisica del mondo e dell'uomo stesso non corrisponde al principio di realtà e che di fatto si tratta di un mistero. Nel *mythos* infatti interviene il Signore a correggere il tiro:

«Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che i figli degli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: “Ecco, essi sono un unico popolo e hanno tutti un'unica lingua; questo è l'inizio della loro opera, e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro”. Il Signore li disperse di là su tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo la si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la terra e di là il Signore li disperse su tutta la terra» (Gen 11, 6-9).

L'idea umana sembra non coincida con quella del creatore che conosce perfettamente l'essere creato; «sa che la natura dell'uomo non è gregaria, collettiva, che ciascun essere umano è un re, un microcosmo, e il cosmo è un pluriverso, non un universo. Questo creatore sembra essere nel suo proprio ruolo quando distrugge tutte le imprese umane tendenti a comode delimitazioni» [3], definizioni, recinzioni. Nonostante la disillusione l'umanità ha continuato a coltivare il sogno di una grande città che racchiuda tutto, di una grande civiltà che primeggi su tutto; di grandi imperi che accorpino territori vasti e popoli diversi; quanti ne ha contati la storia di progetti megalomani di *reductio ad unum* della variegazione, della ricchezza, della policromia, della polifonia dei popoli e delle culture, sotto la guida di uno solo, di un solo mitico dio, perché divino dev'essere colui che guida una tale impresa fomentata dall'orgoglio, dalla superbia, dall'illusione di essere Dio, secondo l'ammissione dell'altro mito archetipico della stessa narrazione genesiaca: «Sareste come Dio, conoscendo il bene e il male» (Gen 3, 5); e la necessaria conseguenza che la prosecuzione narrativa del mito ci consegna come un mantra: l'uccisione di Abele da parte di Caino, l'uccisione della fraternità umana, del sangue come collante dei mattoni della città, la prima, il prototipo, che Caino costruirà (Cf. Gn 4, 17-18). E nella città si annida il germe della guerra, la lotta per la sua tutela, la difesa del suo limite, il sogno della sua espansione.

Qui tutta la filosoficità del mito, la sua azione reggente di un *thaumazein* metafisico senza l'apparenza di un *logos*, di un suo apodittico mostrarsi, da cui la domanda: *Unde malum?* Perché la brama di possesso, di conquista, di prevaricazione, di espansione oltre i limiti della contingenza storica, della fisica fragilità ontologica, a prezzo del sangue e della perversione della razionalità, distintiva dell'*antropo* secondo Aristotele, per fini di morte, di distruzione, di guerra? Il mito cela e rivela l'interrogazione filosofica sulla libertà che scaturisce dalla conoscenza, in quanto il divieto stesso di non mangiare del frutto dell'albero della conoscenza “del bene e del male” procura la conoscenza che esso stesso proibisce. La conoscenza della libertà si riflette nella coscienza come orizzonte seducente di possibilità, di desiderio, di seducibilità dell'orizzonte della vita, perché accanto all'albero della conoscenza c'è, nel giardino paradisiaco, anche quello della vita (Gn 2,9), stando al mito.

Il mito racconta che col divieto entra nel mondo dell'uomo una realtà mentale che è il pronunciare del “no” che la proibizione stessa contiene, e col “no” la paura della chiusura nella proibizione a scapito della libertà; per cui il desiderio di essere come Dio, onnipotente, e l'illusione frustrata dalla storia, dell'esserci nel labirinto della storia dal momento che la consumazione dell'albero che stava al centro del giardino ha un risultato disorientante che costringe l'uomo a pretendere di essere il fondamento di se stesso, essendo rimasto solo, senza Dio, né natura, né fratelli. In conflitto perenne con l'alterità come realtà, difficilmente “conoscibile”, un groviglio d'essere e di scelte, una complicazione della vita. Così l'albero della conoscenza torna a tentarci, facendoci dimenticare l'altro albero, quello più importante: l'albero della vita.

Ed è il disorientamento l'orientamento vagante del babelico “postmoderno” che nonostante il crollo dei miti occidentali su accennati si attarda a coltivare una metafisica dell'irrealtà, senza tener conto

della decostruzione che se n'è fatta nel XX secolo da parte di una filosofia che partendo dall'affermazione nietzschiana della "morte di Dio" ha preso atto di non poter affermare con certezza il fondamento ultimo, ponendo fine, con ciò stesso, alla "necessità" dell'ateismo filosofico che è stato un altro mito della filosofia illuminista. Affermare che Dio non esiste è, infatti, mettere in campo un'ulteriore affermazione metafisica nella descrizione della realtà. Difatti non è più di moda affermare che Dio non esiste, mentre si assiste al proliferare dell'idolatria costituita oggi dalle leggi di mercato, dalle pretese norme naturali che ostacolano una legislazione più umana e fraterna, la volontà di dominio delle corporazioni di tecnocrati, dei "plutoilluminati" cui è concesso di decidere per tutti gli abitanti del pianeta in cui l'Occidente ha preteso di aver inculturato la democrazia. L'aver decretato solennemente la "morte di Dio" ha ratificato la dittatura del nichilismo, il regno labirintico del *nihil*, del *ne-hilum*, della mancanza di un mitico filo d'Arianna che consenta di uscire dal dedalico per sfuggire alla furia del Minotauro. Dove trovare un logico mitico filo che colleghi alla vita, all'albero della vita, che ci eviti la lotta, ci salvi dalla morte?

Qui si profila la necessità di plasmare un pensiero nuovo, una filosofia che ci liberi dagli idoli come pensava Wittgenstein, o una filosofia dell'agire comunicativo che raccordi verità e carità, secondo l'intuizione di Habermas, o di Lévinas, per poter riconsiderare il compito della filosofia in quanto ermeneutica, incarnazione del pensiero nella storia (non dissimile dal *mythos* cristiano del *logos* fatto *sarx*), e prendere atto dei mali che affliggono l'umanità, i più terribili dei quali sono oggi l'ingiustizia e la guerra e trarli dall'oscurità dei nascondigli di un pensiero politico pragmatista per illuminarli con la luce dello Spirito. È la drammaticità del reale che apre all'anelito metafisico di un "oltre" come *logos* dello stesso esserci, *logos* avvertito immanente allo stesso esserci.

E il nuovo pensiero deve saper indagare l'entità di un *logos* che la metafisica classica può aver permesso di equivocare impedendoci di costruire un'affermazione universale con il consenso nel *dialogo*, del filo che lega e attraversa mito e filosofia nella stessa ostinata aspirazione della ricerca dell'*archè* che li ha originati. Quando, come ricorda Rudiger Safranski, «nel trovarsi in una situazione confusa e arrischiata si cerca un filo d'Arianna, ci si rivolge alle origini». I miti sono racconti sulle origini, e dall'origine, dall'*archè* «si può derivare un duplice senso: si sfugge ad essa oppure se ne proviene soltanto e, perciò appunto, non le si sfugge. Non ce ne liberiamo e ci volgiamo ad essa per cercare di capire cosa ci sta accadendo. Quindi l'origine è un inizio che ci si è lasciati alle spalle oppure un inizio che non finisce di iniziare» [4]. Per cui il mito raccoglie le metafore di base della condizione umana collegando (nel senso del *colligere*) ἀρχή e νῦν, origine e presente agiti e/o agitati, non si sa se da *concordia discors* o da *discordia concors*, e comunque ininterrotto racconto e insopprimibile memoria del presente nella sua eternità.

Platone, nel voler portare alla luce il contrasto e la discussione sull'*archegos* – ciò che è all'origine di tutto – e per sviluppare il ragionamento intorno alla realtà dell'essere, indica un'azione, e la individua nel *polemos*: per acquistare capacità di parola, di disporre del *logos*, bisogna avere il coraggio di ingaggiare una "battaglia". Il *polemos* esercita una funzione che produce forma, che consente di realizzare fino in fondo il compito di colui che vuole sapere, del *so-phòs* che aspira alla luce della verità: vincere la guerra con se stessi, per non trasformare in *doxa*, in soggettiva opinione, la tensione verso la conoscenza della verità, salire verso la luce dopo aver dimorato tra le ombre del vero nel buio della caverna platonica dove ciò che si vede è inganno.

«Πόλεμος (πόλεμος) è padre (πατήρ) di tutte le cose e di tutte re (βασιλεύς)» [5].

Così sentenziava Eraclito "l'oscuro" in uno dei suoi frammenti. L'aver tradotto *polemos* letteralmente con "guerra" ha mortificato non poco il senso più profondo del frammento di Eraclito che si è servito del mitico Pólemos, divinità della guerra, per significare il conflitto, la lotta, lo sforzo necessari per assecondare e cogliere il *logos* e assentire alla vocazione di *sophòs*. Infatti:

«Di questo logos che è sempre gli esseri umani sono incapaci di comprensione, né prima di aver sentito parlarne, né dopo aver sentito parlarne la prima volta; e anche se tutte le cose avvengono secondo questo logos (κατὰ τὸν λόγον) essi si mostrano inesperti, quando si cimentano in parole e in azioni, quali quelle che io presento, distinguendo ciascuna cosa secondo la propria natura, e spiegando come essa è. Ma gli altri uomini non sanno ciò che fanno da svegli, così come dimenticano ciò che fanno dormendo» [6].

È compito del sapiente ascoltare il *logos*, perché si possa seguire la legge divina manifestata in esso. Eraclito rende esplicito il concetto che l'approccio alla verità è la legge fondamentale che l'uomo deve seguire, e la filosofia stabilisce un rapporto essenziale con la vita. Una vita che può apparire contraddittoria, dove l'identità delle cose è il loro stesso essere diverse e opposte, e ciò che vi è di identico è la contrapposizione stessa di ogni cosa alle altre. In questa contesa le cose possono essere e divenire ciò che sono. Il *logos* appare come mediatore interno della relazione dialettica generata dal *polemos*; garante della fecondità del suo stesso *dis-correre* nella dinamica fedele alla sua stessa natura di legare e di raccogliere nella corrispondenza duttile alla sua polisemia polivera. Senza *logos* nessuna superiore e vitale ricomposizione della frattura simbolica votata al ritrovarsi, e semmai frantumazioni ulteriori, dis-soluzioni risolte nella polemomachia invece che in una polemologia. A causa del ritrarsi in sé delle parti in causa, in una illogica *a-logia*, in riduzione ontica e monadica, di fondamentalistica chiusura aperta solo alla guerra.

Ciò che adesso si intende dire è che il precipitare della dialettica di *polemos* che il *logos* garantisce verso il baratro mortale della "polemica" sterile e disfattiva, fino al fondo della reificazione armata di *polemos* in guerra cruenta e sanguinaria, è attribuibile in toto alla liquidazione del *logos* nella cultura occidentale, la cui nefasta conseguenza si è manifestata nelle innumerevoli guerre che l'Occidente ha combattuto dentro e fuori i propri confini a partire, almeno, da Alessandro Magno che pur ebbe come precettore Aristotele. Ma a voler essere più precisi, concausa non irrilevante del bellicismo occidentale è stata non tanto la nietzschiana "morte di Dio" già menzionata, quanto la falsificazione del cristianesimo nell'oblio del suo *mythos* e del suo *logos*. Gettando un necessario parallelismo si deve dire che anche l'islam fondamentalista ha equivocato lo sforzo dialettico, logico, spirituale, il *Jihād*, traducendolo in guerra cruenta di conquista. Per quanto riguarda il cristianesimo la domanda è: che valore si è attribuito e si attribuisce all'esordio del Prologo giovanneo che ha il *logos* per protagonista? È del tutto occasionale e fortuito che l'autore del quarto Vangelo, sia vissuto, morto e sepolto ad Efeso, la città di Eraclito? È difficile che lì si sia potuto imbattere negli scritti del filosofo che a noi sono giunti per frammenti, e abbia potuto riculturare e rielaborare nella sua raffinata teologia la dottrina del *logos*?

Giovanni vede il *logos sub specie aeternitatis*, come atemporalità dell'*archè*, ed in postura essenzialmente relazionale, nel suo *pròs ti*, ove la relazione è la stessa essenza divina:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Gv 1,1)

Contempla un *logos* rivolto "verso" Dio. Importante è la preposizione *πρὸς* per rilevare l'essenza relazionale del *logos* in Dio, essendo Dio ὁ λόγος. Qui il mito dell'origine è narrato nel linguaggio filosofico eracliteo e descrive il tra-scendimento del *logos* che, inglobando l'aspetto meramente razionale del suo essere Pensiero Ordinatore, parte dal cuore stesso di Dio e si manifesta, in Parola, quale relazione sussistente. Per la filosofia greca, per Aristotele in particolare, la «relazione» si trova ai margini dell'essere; non è «sostanza», è un «accidente», anzi sta all'ultimo posto, perché presuppone che una realtà sia già costituita, prima, in se stessa, e solo dopo si apra allo spazio delle sue «relazioni». E tale è la visione che anche oggi è prevalente nella nostra cultura; si fa fatica a pensare che la «relazione» sia costitutiva del nostro esistere. Per sant' Agostino invece la «relazione» viene prima di tutto, è anzi costitutiva dell'essere, è «relazione che fa essere», l'essere consiste nel rapportarsi. Esistenza come relazione. *Relatio ut subsistens*. Così il *mythos* cristiano può raccontare che tale ontologia relazionale è inscritta anche nella natura *physis* e dunque nel composto umano cui l'antropologia biblica dà il nome di "carne". Insistendo sul *logos* il *mythos* dice:

«Tutte le cose per mezzo di lui (il *logos*) sono state fatte, e senza di lui non ne fu fatta neppure una sola»: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν (Gv 1,3).

L'atto della creazione così continua sino al suo vertice, l'uomo di "carne", per ravvivare l'impronta *logica* in una umanità chiamata a rispondere e conformarsi alla logica altra ed alta del *logos*:

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Gv 1, 14)

All'utopia filosofica succede la mitica esistenziale che narra dell'epifania del *logos* nei *dicta, acta, facta* di Gesù di Nazareth evidenziandone l'esemplarità come luce della vita, nella simbolica giovannea:

ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (Gv 1, 4)

Avendo detto che il mito ha descritto il tra-scendimento del *logos* nel suo essere Principio Ordinatore che "parte" dal cuore stesso di Dio, si è inteso dire, nel contempo, che tale Principio rimanda ad un Principio Personale dato nella relazione, e si sottintende che si sta considerando il principio spirituale, che Dio cioè è Spirito (Gv 4,24: πνεῦμα ὁ θεός) e che la relazione sussistente che lo costituisce è amore (1 Gv 4,8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν) e che amore non è il semplice sentimento più o meno descrivibile, ma nel suo etimo è *a-mors*, assenza di morte, ossia vita. Il mito echeggia di un Principio Ordinatore che si *tra-scende*, si abbassa in quel movimento kenotico che nel cristianesimo designa l'incarnazione, e si epifanizza nell'ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν: «pose la tenda fra noi» (Gv 1,14) come il mito focalizza, vivendo in noi; echeggia inoltre che la relazione vitale sussistente nel πρὸς è Spirito in quanto vita/a-mors eterna, imprincipiata dell'ἀρχὴ trascesasi nel mondo φύσις fino all'umanità assunta dallo stesso *Logos*. Dice bene Vito Mancuso quando afferma che «questo amore è sorgente e meta dell'essere» in quanto sussiste nell'idea che

«il Principio Ordinatore del mondo (il Logos) rimanda ad un principio personale (il Dio trinitario) [in quanto] il Logos impersonale immanente al mondo si è manifestato come persona, perché c'è stato un uomo, Gesù di Nazaret che l'ha perfettamente riprodotto in se stesso, ha perfettamente attuato in sé e fuori di sé la logica dell'armonia cosmica, la relazione ordinata che nel suo vertice si chiama amore. Lo ha fatto al punto tale che guardando a lui è possibile comprendere che il Principio Primo dell'essere è in sé stesso relazione (in questo senso è *trino*) ed è in sé stesso amore (in questo senso è *uno*)» [7].

Questo è il senso che la *mito-logia* giovannea ha consegnato all'Occidente. E qui ritorniamo ancora ad Eraclito che dice:

«Non comprendono queste cose molti di coloro che si imbattono in esse, e neppure le capiscono dopo che le hanno apprese, anche se credono di capirle» [8].

Quanto è valsa la mitica transignificazione teologica di una filosofia che si ordinò come visione della presenza del *logos* nel divenire dell'essere, immanente al principio del πάντα ῥεῖ, del "tutto scorre" eracliteo, pensando il carattere armonico e ordinato del reale? Il reale dove uno e molti sono poli paritetici di un unico legame dialettico, da cui si origina l'*armonia* del tutto: ἀρμονία come principio di unione, proporzione, ac-cordo, con-cordia, misura, musica, equilibrio relazionale, pace!

Il Prologo giovanneo è servito da pre-testo al dogma trinitario, mentre il mistero dell'incarnazione è stato presentato come prodigio irripetibile della condiscendenza divina. Dio è rimasto l'ente sommo della metafisica, che per Heidegger ha costituito l'imbarazzo della filosofia, mentre il messaggio esistenziale di Cristo è stato ridotto a dottrina determinata dagli stessi principi metafisici, nel

permanere di una concezione dualistica del reale dove fisico e metafisico si oppongono antitetivamente e se n'è dedotta sul piano pratico l'inconciliabilità, e la necessità della lotta tra lo spirituale e il carnale, il divino e l'umano e la vittoria del primo sul secondo. Chi non ha le caratteristiche dello spirituale, l'altro come *aliud*, *alieno*, diverso, straniero, infedele, nemico definito metafisicamente, deve essere combattuto e vinto e la lotta dialettica, invece di essere ricondotta ad armonia dialogica, s'è ridotta a livellante monotono monismo. Tale è stato l'errore di un Occidente cristiano che, riascoltando Eraclito «non ha compreso queste cose dopo averle apprese, anche se ha creduto di capirle». Non s'è capito che il Primo Principio Ordinatore dell'essere, nel suo sussistere interpersonale è Principio esistenziale e ordina l'armonia della vita personale, «di questa esistenza personale di noi esseri umani» [9]. Non si può che dare il nome di Pace a tale armonia.

L'equivoco occidentale è consistito nel considerare il *logos* unicamente sotto il profilo razionale, limitandosi al principio aristotelico di non contraddizione per cui il trascendente non può farsi immanente. Si è dichiarata l'impossibilità di tale *logos* a relazionarsi col *mythos*, che dice una parola diversa ma non contraria a quella detta dal *logos*; il *mythos* che ammorbidisce la rigidità concettuale del *logos* rammentandogli la sua vocazione relazionale-dialogale. Quando Aristotele descrive l'uomo come «animale razionale», in realtà dice testualmente che l'uomo è l'essere vivente, *zoon*, nel quale il *logos* transita, come in tutte le altre cose viventi. Non dice che l'uomo è il possessore del *logos*. Manca però nell'antropologia aristotelica quella dimensione che si esplicita peculiarmente nel mito giudaico-cristiano e che può definirsi "iconica". Come "immagine" di Dio che è Spirito, è immanente nell'uomo la dimensione spirituale che è ulteriore rispetto alla razionale e la impreziosisce superandola.

Per usare la felice immagine di Mancuso, «lo spirito è l'emozione dell'intelligenza» che dà luogo alla produzione artistica, alle intuizioni della ricerca scientifica, suscita la nobiltà della legge morale e la visione di unità e fratellanza del genere umano nel contesto dell'armonia dell'essere, la gioia di esserne parte e dà all'uomo la facoltà di poter contribuire con la propria vita, con l'esercizio spirituale della volontà e dell'intelligenza al mantenimento dell'armonia dell'ordine cosmico [10]. La poesia è sicuramente il modo più immediato di narrazione del reale. Pensiamo al *Cantico delle creature* di Francesco d'Assisi: lì troviamo la scoperta dell'emozione dello spirito che investe tutta un'esistenza umana sintetizzandola nel saluto offerto ad ogni prossimo come *alter*: pace e bene. Ma tutto parte da una ricerca interiore, del *logos spirituale*, fino alla scoperta dell'immagine autentica di sé. Ed è la vera fenomenologia dello Spirito, iniziata da Agostino con il «suo *in te ipsum redi*». Lo comprese bene, per altro "verso", anche Dante che descrisse il muoversi e il diffondersi dell'energia spirituale divina, come lavoro e movimento, nella prima terzina del primo canto del suo Paradiso:

*La gloria di colui che tutto move
per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.*

Non è forse l'uomo il luogo dove questa gloria è stata infusa in maniera più abbondante? Lo narra chiaramente il mito genesiaco quando vede l'infusione dello Spirito di Dio nel composto di fango; la divina *Rûah*, "soffio vitale" che pervade la biosfera, espandendosi ovunque nello spazio e costituendo una realtà cosmica invisibile ma concreta. È mediante questo "spirito vitale" che il Dio trascendente manifesta la sua presenza nel mondo e negli esseri viventi, concedendo il "respiro" della vita agli uomini e anche agli animali [11], cioè a tutti gli esseri provvisti di "anima" (in ebraico *nepheš*, con il significato "che respira"). È in tal senso che va compresa la concezione antropologica che caratterizza la parte più antica della Bibbia, secondo la quale l'essere umano è indicato come *basâr* (cioè "carne", in gr. "*sárx*"), *nepheš* ("anima", in gr. "*psyché*"), e *Rûah*, ("spirito", in gr. "*pneûma*") laddove l'insieme dei tre termini indicano l'intera persona vivente, che è tale per il fatto che Dio le dona il "soffio vitale" della *Rûah* (Cf. Gen 2,7), mentre l'anima spirituale ("*psyché*") è l'organo sensore della *Rûah* e distingue l'uomo dagli altri animali. «Il Dio della pace –

dice san Paolo – vi santifichi totalmente e il vostro essere, spirito, anima, corpo (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα), siano custoditi irreprensibili» (1 Ts 5,23).

Ma è sempre chiara questa percezione? La storia ci dice di no. Ci dice che l'uomo in quanto essere divino può regredire dal vertice creaturale ponendo a capo di tale condizione la ragione non fecondata dallo spirito. Già Kant aveva individuato i fondamenti non razionali della ragione quando, scandagliando la ragione e il congegno delle sue regole aveva scoperto la “fantasia”: non come una facoltà distinta dalla ragione ma come fondamento “vertiginoso”, in quanto senza fondo. L'abisso della fantasia rende irreali tutti i fondamenti ben fondati della realtà. Nella fantasia, possiamo dire, la ragione sfiora la follia, quando non si identifica con essa, per assenza di relazione tra *logos* e spirito. La ragione si assolutizza in quell'orgoglio “calcolante” teso all'aumento della gloria del proprio autismo, in quel tentativo fantasmatico di edificare, quasi la coatta fatica di Sisifo, la torre di Babele, anche a costo delle guerre sempre più terribili e sempre più numerose, senza chiedersi, come lucidamente fa Safranski, «se intanto non siano state irrevocabilmente distrutte le basi per la sopravvivenza delle generazioni future» per cui «è difficile fugare il sospetto che oggi la globalizzazione non sia in realtà che la forma di organizzazione dei consumatori finali» [12].

Neanche la lezione della storia ci basta. Celebriamo ogni anno compuntamente la Giornata della Memoria ma le istituzioni politiche che ipocritamente sembrano promotrici di tale manifestazione non traggono da quella tragedia epocale nessun insegnamento morale concreto. Non si può stigmatizzare polemicamente la celebre frase di Anna Arendt, «banalità del male», con cui la filosofa ha inteso contrassegnare quella maniera impersonale, fredda, burocratica e scrupolosa con cui uomini, di apparente normalità che tornando a casa suonavano Mozart, mettevano in moto una inumana macchina di morte. Non è forse così anche oggi quando rispettabili capi di Stato o di governo istruiscono guerre micidiali dal salotto buono dei loro palazzi? Riconsiderando l'esperienza terribile e funesta dell'Olocausto, e in particolare il fatto che il male fu commesso da molti, Timothy Snyder ha scritto:

«Forse immaginiamo che in una futura catastrofe noi faremo la parte dei salvatori. Ma se gli Stati venissero distrutti, le istituzioni locali sprofondassero nella corruzione, e l'omicidio incentivato economicamente, pochi di noi si comporterebbero bene. Non ci sono molte ragioni per pensare che siamo meno vulnerabili al genere di idee tanto efficacemente propagate e attuate da Hitler» [13].

Se la pace appartiene all'ordine dell'armonia, la guerra si caratterizza per ignoranza di *logos* e assenza di Spirito. Dobbiamo dunque continuare a fare l'elogio della follia, aggiungendo paradossi alla tagliente critica erasmiana alla cultura di un Occidente che si apriva alla “modernità” con le lotte fratricide per l'accaparramento delle terre del “nuovo mondo” appena scoperto, dove il calcolo per il dominio e la ricchezza economica venivano camuffati con le nobili intenzioni della “civilizzazione” e della “evangelizzazione” di quei popoli di antichissima cultura. Gli imperi d'Europa, impegnati per la promozione di un nuovo mondo “incivile e selvaggio”, scatenarono tra loro una lotta furibonda che insanguinò tutto il XVI secolo. Erasmo diede la parola alla follia:

«Non si può compiere nessuna azione di un qualche rilievo senza il mio stimolo, né sarebbero mai state inventate le nobili arti senza che io ne fossi l'artefice. Non è forse la guerra la fonte e il coronamento di ogni celebrato atto eroico? Cosa c'è di più folle dell'affrontare per motivi insignificanti uno scontro nel quale entrambe le parti traggono più danno che vantaggio? A proposito dei caduti, poi, non si spende neppure una parola» [14].

L'impegno di Erasmo che osservava la smania della follia che aveva invasato l'Europa si concentrò tutto nell'elaborazione di una *philosophia Christi* o *philosophia christiana*, una filosofia in cui entra in gioco con un ruolo decisivo non tanto l'intelletto, che si può pervertire anch'esso impazzendo, quanto il cuore, l'amore, fondandola sullo spirito di Cristo. Cristo che per venire in aiuto alla follia dei mortali si fa artefice di un'altra follia, che quella umana reputa folle:

«Si è fatto in qualche modo stolto, quando assunta la natura umana si è presentato sotto l'aspetto d'uomo [...] e non ha voluto curarci in altro modo che con la follia della Croce, per mezzo di Apostoli rozzi e ignoranti ai quali ha indicato la stoltezza come precetto fondamentale, stornandoli dalla sapienza quando li chiama a seguire l'esempio dei bambini» [15].

Questa follia cristiana per Erasmo ha per sfondo la proibizione genesiaca, «il fatto che Dio, architetto del mondo, proibisce di gustare il frutto dell'albero della sapienza, proprio come se la scienza fosse il veleno della felicità» [16].

Ma era da tempo che la cristianità, che Erasmo legge come corpo istituzionale e di potere incarnata al suo tempo dal papa guerriero Giulio II e dal cortigiano Leone X, aveva abiurato alla follia di Cristo preferendole quella dell'umanità. Una follia che prese corpo in uomini che sono passati alla storia come eminentemente spirituali, o che tali furono giudicati dal metro comune della follia diventata istituzione, dalla follia della *doxa* che si arrogò il titolo di "gloria". Lo psichiatra Vittorino Andreoli, nel suo libro *Follia e santità*, prende in carico una serie di santi e di sante noti per le loro bizzarrie, per atteggiamenti mistici ed estatici, e dopo attenta analisi ne redige le cartelle cliniche. Mette in parallelo due giganti «antitetici» della santità occidentale: Francesco d'Assisi che nel quadro della follia si collocò da solo e Bernardo di Chiaravalle, posto sin dalla sua epoca tra i grandi mistici, titolare di estasi e di visioni soprannaturali. L'uno noto per il famoso *Cantico delle creature*, l'altro per la smisurata produzione letteraria e per l'oratoria imbattibile, capace di radere al suolo la neonata Scolastica di Abelardo. Ebbene, mentre la diagnosi di Francesco approda ad una «organizzazione della personalità di tipo fobico-ossessivo» con accenti di bizzarria e di stranezza comportamentale [17], per Bernardo «non è stato messo in luce alcun elemento che possa essere considerato psichicamente rilevante», salvo la patente «contraddizione tra il teologo mistico, il sostenitore dell'ascetismo monastico, il poeta colto e ispirato da un lato e, dall'altro, l'impetuoso, veemente, intollerante, a tratti aggressivo propugnatore della lotta agli eretici, della crociata, della guerra santa» [18].

Francesco, il "folle in Cristo" che va a cercare pace dal Sultano a rischio della vita; Bernardo, il cantore del Verbo incarnato che si lancia nell'impresa militare della Crociata e istituisce una appendice del suo ordine monastico creando i Templari, monaci guerrieri, per i quali scrive un vero e proprio trattato di propaganda: *Liber de laude novae militiae ad Milites Templi*. Si sono forse rovesciate le posizioni o è che la "follia cristiana" è alimentata dallo Spirito e si lancia in imprese irrazionali ma positive che nessuna persona "normale" si sognerebbe di compiere, mentre quella umana, detta sapienza dei sapienti, seguendo una *ratio* estranea al *logos* spirituale, ma fedele al *politically correct* dello spirito del tempo, è causa di contrasti insanabili di cui le guerre sono il prodotto più marcio? Anche Erasmo osservava che il crescere della "civiltà" non corrispondeva ad una crescita in umanità, ad un incremento della concordia e della pace, mentre la follia di Dio viene derisa dagli uomini:

«La parola della croce infatti è stoltezza per quelli che vanno in perdizione,
ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti:

*Distruggerò la sapienza dei sapienti
e annullerò l'intelligenza degli intelligenti.*

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?» (1 Cor 1, 18-20).

Non è forse mancata e non manca, assolutamente e assordantemente, alla cultura occidentale la dimensione dello Spirito? Avendo l'Occidente sfinito quella razionale esasperandola nel «pensiero calcolante» come diceva Heidegger, non le rimangono più neanche i termini della dialettica, che già rappresenterebbe qualcosa, discorso opinabile e tendenzioso, come Socrate valutava quello di Gorgia, ma pur sempre parvenza di un discorso. Non si avverte la ricerca di un *logos spirituale* nei dibattiti

che pretendono di risolvere i problemi dell'umanità; né i più terribili, quali la fame dei popoli e le ingiustizie, vengono menzionati come vere cause delle guerre e ostacolo alla pace. Il dibattito si muove sui poli delle "ragioni assolute" delle parti in conflitto, e il conflitto infuria come agonismo di assoluti, aporetico, senza logica prospettiva. L'impossibilità del *dia-logos* è tutta da attribuire alla mancata considerazione del *logos* come Spirito, la manifestazione cioè nella *ratio* umana di una realtà ad essa superiore capace di creare l'inutile, il non calcolabile utile, consentendo invece di apprezzare l'inapprezzabilità dell'arte, della bellezza, della verità, della giustizia come emanazioni di quell'armonia di cui parlava Eraclito e che per Platone risiedeva nell'idea del bene.

Anche la Pace, in quanto armonia è inapprezzabile e disprezzata da una cultura come l'attuale che ha globalizzato la morte espellendo lo Spirito dalla vita con la dichiarazione stessa della "morte di Dio". Una dichiarazione presa alla lettera e con molta allegria, perché se Dio è morto tutto è possibile, come affermava Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*: siccome non c'è più Dio che pone la sua forza etica nella nostra coscienza, abbiamo la possibilità di fare qualsiasi cosa. In realtà con il suo proclama lo Zaratustra di Nietzsche alludeva al fatto che la filosofia ha preso atto di non poter afferrare con certezza il fondamento ultimo ed è rimasta "senza filo", scivolata nel baratro senza fondo del *nihil*. Per Gianni Vattimo, che è stato uno dei più raffinati interpreti di Nietzsche, questa morte annunciata, se letta nel senso giusto, costituisce una risorsa piuttosto che una catastrofe. Alla luce della nostra esperienza post-moderna, dice Vattimo,

«vuol dire: proprio perché il Dio fondamento ultimo, e cioè la struttura metafisica assoluta, non è più sostenibile, per ciò stesso è di nuovo possibile credere in Dio. Certo non nel Dio della metafisica e della scolastica medievale, che comunque non è il Dio della Bibbia, cioè del libro che proprio la metafisica razionalistica e assolutistica moderna aveva a poco a poco dissolto e negato» [19].

Si tratta, allora, di mettersi in ascolto del *mythos* che la tradizione biblica tramanda con le immagini «della creazione e della contingenza e storicità del nostro esistere» che tradotti in termini secolari e filosofici significano che

«in base all'esperienza del pluralismo post-moderno, noi possiamo pensare l'essere soltanto come evento e la verità non più come rispecchiamento di una struttura eterna del reale, ma come messaggio storico che si tratta di ascoltare e a cui siamo chiamati a rispondere» [20].

Anche il *mythos* a questo punto necessita dell'irrorazione dello Spirito, per indirizzarsi alla fede; e non immediatamente a una fede come credenza, ma a una fede come apertura alla consapevolezza della propria ignoranza, consapevolezza dell'infinito, del *mysterion*; fede come esperienza antropologica la più disarmante e per ciò rassicurante. Una fede che ha come *logos* l'interculturalità, poiché lo Spirito non è monopolio di una cultura o di una religione e ogni religione professa una fede plasmata da secoli nella cultura in cui tale fede si è incarnata rendendola credenza. Una fede anch'essa relazionale, che prenda sul serio quella dell'altro considerato non più né mai come *aliud*, esso, estraneo, ma *alter*, *alter ego*. La fede cristiana, la credenza cristiana come modo di esplicitare e vivere la fede, parla di amare il prossimo, l'*alter*, come se stessi, come *alter ego*. Bisogna fare pace con l'*aliud* e amarlo come *alter*.

Bisogna tornare alle religioni, allo Spirito di cui ogni religione vive e allo Spirito che vive in ogni religione. Proprio perché la religione è veicolo dello Spirito, l'*habitat* in cui può meglio manifestarsi come epifania nel *mythos*, nel suo linguaggio simbolico drammatizzato nel *rito*, creduto come *logos* nell'*ethos* che è fine e principio del suo invernamento, del suo radicarsi nel mondo, per ricreare sempre l'armonia del mondo. Il simbolo di tale virtuosa dinamica credo si possa trovare, ancora, nella famosa quanto difficile da tradurre, e perciò ritenuta oscura, espressione di Eraclito: *Ethos anthrópoi daimon* (ἦθος ἀνθρώπου δαίμων) [21], che comunemente è tradotta: «il carattere dell'uomo è il suo destino». Ma né "carattere" né "destino" sembrano traduzioni soddisfacenti. James Hillman, descrivendo *Il codice dell'anima* elabora una esaustiva esegesi che

conduce il *daimon* nel regno degli “Invisibili”, facendo del *daimon* «la sorgente dell’etica umana» che si imprime come “carattere” nell’essere umano determinando personalità; un “carattere” che proviene da un annuncio, date le diverse e convergenti traduzioni di *daimon* nelle diverse culture, e tutte denotanti il suo “carattere” spirituale, dal *genius* latino all’angelo custode della tradizione cristiana, passando per l’*ánghelos* greco [22] che nella narrazione evangelica è la «buona notizia» che viene da Dio: εὐαγγέλιον, il Vangelo che è stato ridotto all’insignificanza di un libro tra tanti altri, mortificandone il significato vero di annuncio lieto e sconvolgente.

Nell’esperienza di Socrate, narrataci da Platone il *daimon* costituiva per il filosofo una sorta di istanza divina, una dimensione superiore tesa a stabilire una relazione privilegiata tra la ragione e l’anima e tra l’anima e la divinità: l’*ethos* dello Spirito come *abito* (*mos-moris* in latino da cui morale) che riveste e che guida l’*antropo* al conseguimento della felicità. *Ethos anthrópoi daimon* è allora l’accoglienza dello Spirito nella vita dell’uomo tramite il desiderio, perché lo Spirito proviene dall’alto, *de-sidera*; lo Spirito che lo “caratterizza” nell’etica del bene, come la vita di Socrate ha mostrato, con la coerenza fino alla morte, per non rinnegare il principio spirituale che lo abitava; e non diversamente nel cristianesimo, che crede nella presenza totale dello Spirito nella vita di Gesù di Nazareth, in virtù della relazione sussistente di cui abbiamo parlato. In virtù dello Spirito Gesù è “unto” Cristo e il suo *ethos* diventa il paradigma di una vita nuova come possibilità di compimento e pienezza dei miti profetici che vedono «giustizia e pace baciarsi» (Sal 85,11), pre-visione di una umanità nuova. Socrate e Gesù rappresentano due luci nella tradizione occidentale, l’una come luce dell’intelletto illuminato dallo Spirito, prevede e precorre, a suo modo, il pieno brillare nella tenebra umana di una vita/luce completamente abitata dallo Spirito, quella di Gesù che in quanto Cristo ne ha fatto dono all’umanità, irradiando le tenebre che cercano di soffocarla:

καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. (Cf. Gv 1, 5).

Il Prologo giovanneo delucida la relazione osmotica *logos-mythos*: per il potere del *logos* l’*antropo* diviene consapevole del suo *mythos* e questo recede alla valenza di postulato pragmatico, dell’esserci «nelle tenebre e nell’ombra della morte»; mentre il *λόγος /φῶς*, come «sole che sorge» dirige i passi dell’umanità «sulla via della pace» (εἰς ὁδὸν εἰρήνης) come riecheggia il mito lucano (cf. Lc 1, 78-79). Ogni mito evangelico ha intenzionalità soteriologica, di guida luminosa nella situazione esistenziale dell’antropo.

Il mito, inoltre, della tradizione profetica, non disgiunge mai la pace dalla giustizia, ed è così che deve essere tramandato con forza dalle Chiese, dalle religioni e da quanti percepiscono una voce nella coscienza che reclama tale congiunzione, relazionale anch’essa come nel mito greco di *Eirene*, senza la quale non si può parlare di pace: perché *Eirene* viene tradita con le sue sorelle, *Eunomia* e *Dike*, in quanto è ritenuto giusto che la legge della guerra legittimi l’omicidio. Dall’oracolo di Isaia: «L’opera della giustizia sarà la pace e l’azione della giustizia tranquillità e sicurezza per sempre» (Is 32, 17) all’enunciato di Giacomo: «Per coloro che fanno opera di pace viene seminato nella pace un frutto di giustizia» (Gc 3, 18), la biunivocità tra pace e giustizia deve “evangelizzare” ogni sproloquio sulla pace e deve convertirne l’orientamento. Tale biunivocità deve rendere possibile un nuovo linguaggio e un nuovo pensiero in ordine al dialogo interculturale quanto mai urgente in un momento come l’attuale in cui la guerra, frutto della babelica incomprendimento tra le culture, rischia di risolversi nella conflagrazione planetaria. Da questo punto di vista si rende necessario un disarmo culturale, anzitutto, come suggerisce la riflessione di Raimon Panikkar, il filosofo, teologo e poeta cristiano che ha coniugato nella sua vita la cultura occidentale con quelle orientali [23], sviluppando il suo pensiero nell’ottica di una interculturalità che rappresenta una sfida per la globalizzazione omologante e una *chance* per il transito da Babele (una sola lingua senza Spirito) a Pentecoste (tante lingue un solo Spirito) [24]. Il disarmo culturale esige anzitutto un processo di demitizzazione:

«l’interculturalità mette in discussione i miti prevalenti dello *status quo* attuale, de-assolutizza le nostre convinzioni più profonde e rischia di farci affondare in un relativismo mortale o di portarci ad una relatività

liberatrice, a patto di tenere il terzo occhio aperto alla realtà mistica che ci fa superare ogni assolutismo. Per dirla in altre parole, l'interculturalità ci invita a scoprire l'universale nell'approfondimento del concreto» [25].

I "tre occhi", spiega Panikkar, sono una specialità tibetana, ma anche Ugo da San Vittore parlava, nel medioevo cristiano, di «*oculus carnis, oculus mentis, oculus spiritus*», tre finestre o tre porte che abbiamo per entrare in contatto con la realtà [26]. Ciò dimostra che alcuni miti sono in partenza interculturali, si incontrano e si intrecciano. Gli apologhi buddisti, i miti greci o indiani, i racconti africani e le parabole dei Vangeli, la ragione dell'Illuminismo, gli archetipi della psiche umana e le novelle della letteratura «hanno un passaporto timbrato con molti visti culturali e sono essenzialmente polisemici, ma non possono rivendicare una validità universale». Alcuni, in virtù del "terzo occhio" vanno demitizzati, anche se sono duri a morire: come la «persistenza del *mythos* che spinge ad annientare il male eliminando il presunto colpevole»; è il mito del "capro espiatorio" esaustivamente smentito e smontato da René Girard: ma il pericolo sta nel consenso popolare di questo mito che una certa propaganda continua a reiterare: «Il nazismo ha voluto eliminare gli zingari e soprattutto gli ebrei e attualmente l'antiterrorismo vuol vincere il terrorismo eliminando qualsiasi terrorista sospetto. Il *mythos* perdura» [27].

Il disarmo culturale per Panikkar deve essere contestuale ma anche precedente l'eliminazione delle armi. Le culture sono spesso bellicose, trattano gli altri come nemici, come barbari, «selvaggi, primitivi, pagani, non credenti, intolleranti, non sviluppati. Inoltre in molte culture la ragione stessa è usata per vincere, anche se si dice con-vincere». Ciò dipende dalla mancata distinzione tra *aliud* e *alter* di cui abbiamo parlato e che connota in maniera fondante la riflessione di Panikkar sull'interculturalità e il pluralismo; è la mancata attenzione al riconoscimento dell'alterità «la quale implica la mia stessa essenza [...] L'altro può essere il mio nemico, per quanto sempre con un volto umano, un tu e non un esso, un'anonima entità sotto le nubi e dentro la casa o il rifugio che io bombardo» [28]. Sembra impresa ardua operare questo transito, questa Pasqua della cultura: si potrà demitizzare, almeno nella cultura occidentale e prevalente, il mito del "sé" (*self*) che ormai permea il nostro linguaggio quotidiano con cinquecento e più composti (*self-control, self contempt, self-satisfaction...*) secondo il *New Oxford English Dictionary*, ciò «che ha reso l'occhio moderno cieco agli Invisibili», osserva Hillman, con l'affermarsi del razionalismo frutto dell'Illuminismo? [29].

Il mito del *self* pare riassuntivo di tutte le assolutizzazioni culturali e delle ideologie religiose che nella storia conosciuta hanno provocato guerre e distruzioni. Producendo gli 8.000 trattati di pace censiti e puntualmente disattesi, fino al presente. La vittoria di una cultura su di un'altra non ha mai condotto alla pace. «La natura umana è più forte della volontà umana» osserva Panikkar e «la distruzione del nemico non distrugge l'inimicizia. Se si brucia la zizzania si brucia anche il grano (Mt 13, 29-30)». L'annientamento del nemico risveglierà

«gli archetipi repressi che reclameranno "compensazione". Senza l'antisemitismo non si può capire lo Stato di Israele, senza l'antica Indocina non si spiega la resistenza del Vietnam, come senza la guerra del Golfo non si spiega il cosiddetto "terrorismo musulmano" e non va dimenticato che l'America precolombiana non è ancora morta, il mondo colonizzato non ha ancora presentato la sua "fattura" ed è da temere che lo faccia violentemente» [30].

Ciò che abbiamo sottratto, rubato, adesso viene reclamato. Solo la spontanea restituzione, con gli interessi, potrà rasserenare gli animi e condurre alla pace.

Sembra un resoconto veridico quello del mistico filosofo Raimon Panikkar, viandante tra Oriente e Occidente seguendo il filo logico dell'interculturalità per una *philosophia pacis* e osservatore, col "terzo occhio", dei miti religiosi fondanti le civiltà; sempre attento a non scadere in un sincretismo livellante, mantenendo la sua identità cristiana, ma in ascolto della voce dello Spirito risuonante nelle altre religioni con uno stesso significato: Libertà e Amore, l'immanenza-trascendenza che anima la Vita, il vento che «soffia dove vuole», inafferrabile, ineffabile, che si può solo amare, servire, seguire senza mai pretenderne il possesso. La relazione filosofia-religione come *logos pneumaticòs* deve

configurare il mito della pace che si profila già in crescita nel nostro tempo e che va trattato con molta delicatezza, evitando che diventi un'altra bandiera o uno slogan pubblicitario di cui ogni astuto sofista si può appropriare. La filosofia deve ritrovare il suo *thauma* originario nella scoperta dell'uomo e la Religione il suo tratto rivoluzionario che la pone nel mondo come occasione di salvezza.

Non si può sperare in un immediato ripensamento della politica, ormai completamente votata all'adorazione del profitto e alla causa dei plutocrati del pianeta che pontificano nei templi delle loro banche. Non si trovano più tra i politici uomini spirituali del calibro del Mahatma Gandhi o di Giorgio La Pira. Adesso soltanto nani, e per giunta scesi dalle spalle dei giganti che hanno snobbato. La filosofia può invece impegnarsi in una metafisica della luce, che non ha fondamento pur essendo fondamento, e rivisitare la fenomenologia dello Spirito scendendo nella coscienza dove abita la Verità, secondo l'intuizione di Agostino. Le Religioni devono rivedere gli equilibri relazionali tra i quattro elementi che le costituiscono: *mito*, *rito*, *logos* ed *ethos*; basta un niente, una pur lieve accentuazione di uno di essi per cadere nel fondamentalismo, nel dogmatismo, nella superstizione, nel moralismo, nell'idolatria. Per il dialogo tra le religioni Hans Küng formulava questo assioma: «Senza pace tra le religioni, guerra tra le civiltà. Ma non c'è pace tra le religioni senza il dialogo tra di esse. Non c'è dialogo tra le religioni senza lo studio dei loro fondamenti» [31]. Sarà perché i fondamenti spirituali delle religioni sono stati sommersi sotto le loro elefantiasi istituzionali e dogmatiche che gli uomini e le donne del nostro tempo le hanno abbandonate? Sostituendole con gli alcolici e le droghe con cui si illudono di trovare un mondo spirituale?

L'approccio interculturale per l'edificazione del mito della pace deve consistere in una critica radicale del pensiero, delle religioni, delle culture con le loro istituzioni, rilevando che tutti questi ambiti hanno legittimato un "sistema mondo" oggettivamente ingiusto. L'unico dato oggettivo rilevabile è questo: il mondo vive nell'ingiustizia e questa lo sta distruggendo con la guerra. Mentre la pace è opera della giustizia la guerra lo è dell'ingiustizia. Intraprendere il difficile lavoro per la pace è urgente, ma non sarà immediatamente risolutivo; la posta in gioco è un mutamento antropologico epocale. Chi intraprende questo lavoro sappia che è come colui che semina, mentre altri raccoglieranno i frutti. Così è la fede di «chi è nato dallo Spirito» come dice il mito.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] U. Galimberti, *Idee: il catalogo è questo*, Feltrinelli, Milano 1992: 153.

[2] Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b

[3] R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2021²: 18.

[4] R. Safranski, *Il male*, Longanesi, Milano 2006: 11.

[5] Eraclito, *frammento* 22DKB53.

[6] *Id.* 22DKB1

[7] V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2007: 134.

[8] Eraclito, *frammento* 22DKB17.

[9] V. Mancuso, *cit.*: 133.

[10] Cf. *Ivi*: 64.

[11] Cf. Gen 6,17; 7,15; Ez 37,10; Sal 104,29-30.

[12] R. Safranski, *cit.*: 109.

[13] T. Snyder, *Black Earth: The Holocaust as History and Warning*, The Bodley Head, London 2015: 320.

[14] Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, edizioni Paoline, Milano 2004: 175

[15] *Ivi*: 290.

[16] *Ivi*: 291

[17] V. Andreoli, *Follia e santità*, Rizzoli Milano 2010: 193-195

[18] *Ivi*: 160

[19] G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, Garzanti, Milano 2002: 9

[20] *Ivi*: 10

[21] Eraclito, *frammento* 22DK119.

- [22] Cf. J. Hillman, *Il codice dell'anima*, Adelphi, Milano 1997: 317-322
- [23] Raimon Panikkar Alemany (Barcellona 1918-Tavertet, 2010) è stato filosofo, teologo, presbitero e scrittore spagnolo, di cultura indiana e spagnola. Intellettuale dal sapere vastissimo.
- [24] Cf. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit.: 287.
- [25] *Ivi*: 285-286.
- [26] R. Luise, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, San Paolo ed., C. Balsamo 2014: 253.
- [27] Cf. R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit.: 282-284.
- [28] *Ivi*: 39-40.
- [29] J. Hillman, *Il codice dell'anima*, cit.:319.
- [30] R. Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, cit.: 292-293.
- [31] H. Küng, *Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2005⁴:773.
-

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 Colombrino, il volume *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto Arte e Storia* (2006). L'ultimo suo volume è un saggio biografico su Thomas Merton: *Il romanzo di Thomas Merton. Un umanista cristiano nell'era postcristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (2018).

La fine del “paradigma Oslo”



Oslo, 13 settembre 1993

di *Mattia Giampaolo*

Introduzione

All'indomani del 7 ottobre del 2023 è tornata con una certa forza al centro del dibattito la questione palestinese. Con una certa insistenza, al di là della retorica, i grandi media e la politica tutta sono impegnati a dibattere su come implementare la ‘Pace in Medio Oriente’. Tuttavia a guardare bene le cose ci si accorge sempre di più che già da tempo la Palestina e i palestinesi hanno messo un punto definitivo a quello che è stato conosciuto come ‘il processo di pace in Medio Oriente’.

Nonostante la retorica sulla formula dei ‘due popoli e due Stati’ continua ad avanzare inesorabile del colonialismo di insediamento israeliano nella Cisgiordania occupata e le operazioni militari contro la Striscia di Gaza. Congiuntamente, le mobilitazioni di questo ultimo decennio in Palestina hanno dimostrato che nulla è rimasto della storica stretta di mano tra Yasser Arafat, leader dell’Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) e il premier israeliano Yitzhak Rabin. Sono crollati di fatto quei paradigmi che erano alla base di quel processo. Regole, quasi assiomi, che erano tutte figlie di un’epoca in cui le grandi ideologie prendevano la via del tramonto e la grande potenza militare, economica e politica, quali erano gli Stati Uniti, tentava l’affondo finale per risolvere il più lungo e duraturo conflitto del XX secolo.

Il neo-liberismo alla base degli accordi, già all’inizio del 2000, iniziava ad essere messo in discussione e che, con la cosiddetta Primavera Araba, veniva fortemente criticato proprio dai grandi movimenti che si erano messi in moto a partire dalla grande crisi finanziaria del 2008. In Palestina, la nascita con

Oslo della Autorità Nazionale Palestinese (ANP) non aveva cambiato molto sul terreno, anzi gli insediamenti israeliani nella Cisgiordania occupata continuavano ad aumentare. L'OLP, un tempo rappresentante del popolo palestinese, limitata dalla presenza del quasi-Stato palestinese, cedeva sempre più spazio ai movimenti islamisti e quelli che furono i protagonisti della lotta di liberazione si trasformavano gradualmente in burocrati semi-statali che nulla potevano (o volevano) contro l'occupante. L'aumento della violenza da parte dell'esercito israeliano e la costruzione di 'barriere di protezione' (il muro) e checkpoint in ogni angolo della Cisgiordania, insieme all'isolamento sempre più pesante della popolazione di Gaza, hanno provocato una serie di reazioni portando la popolazione palestinese, non solo a rivoltarsi contro queste forme oppressive, ma a mettere in dubbio fino a farlo crollare quello che qui chiamiamo *paradigma Oslo*.

Tra internazionale e locale: origini e implicazioni di Oslo

Ci sono due immagini che hanno caratterizzato gli anni '90 del XX secolo: la prima è la stretta di mano nel giardino della Casa Bianca tra il leader dell'OLP, Yasir Arafat e il primo ministro israeliano Yitzhak Rabin con al centro Bill Clinton; la seconda è quella dell'abbraccio di due bambini, uno con la tradizionale kūfiyya (generalmente chiamata *kefiah*) e l'altro con la Kippah, su una delle colline della città di Gerusalemme ^[1]. Entrambe le immagini rappresentavano, per utilizzare le parole di Bill Clinton, «un momento che per tanto tempo è risultato impossibile anche da immaginare» (Archives, Records Administration, and of the Federal Register 1994).

Un accordo che fu il risultato di più di venticinque anni di sforzi diplomatici di quello che, a partire dalla metà degli anni '70, venne definito 'processo di pace in Medio Oriente' (Quandt 2010; Guazzone and Pioppi 2010) e che affonda le sue radici storiche all'indomani della sconfitta araba del 1967 nella *Guerra dei sei giorni*. Questo processo vide gli Stati Uniti come i protagonisti indiscussi nell'intavolare un primordiale dialogo tra le parti. L'utilizzo dello strumento diplomatico da parte USA è in parte spiegabile dalla volontà di evitare un secondo teatro di conflitto dopo il Vietnam. Se sino a quel momento gli Stati Uniti non ebbero un ruolo di primo piano rispetto al conflitto israelo-palestinese (Quandt 2010), lo scoppio della terza guerra arabo-israeliana aprì l'opportunità per un cambio di strategia della politica statunitense nella regione.

È in questo periodo che gli Stati Uniti appoggiarono in modo netto i vari governi israeliani e, allo stesso tempo, promossero un'azione diplomatica volta a favorire un processo di negoziato per assicurare a Israele sicurezza e pace (Guazzone and Pioppi 2010). Tale esigenza nasceva dal fatto che, secondo molti collaboratori dell'allora presidente Johnson (in primis il Segretario di Stato Eugene Rostow), la tensione bellica, poi sfociata nella guerra dei Sei Giorni, fosse una tattica dell'Unione Sovietica per impegnare gli Stati Uniti su più fronti e indebolirli in Vietnam (Quandt 2010: 24).

Tali sospetti, nonostante le cause della guerra furono ben altre, si alimentarono anche per tutto il decennio successivo portando l'amministrazione Reagan a considerare Israele non solo un 'semplice' partner locale, ma un alleato strategico degli Stati Uniti e una 'risorsa' della nuova 'crociata antisovietica' (Guazzone and Pioppi 2010: 39). Non è un caso dunque che gli accordi di Oslo (nome ufficiale Dichiarazione di principi sugli accordi di autogoverno ad interim) furono il risultato di un particolare momento storico nel quale la combinazione di diversi fattori ideologici, politici, economici e culturali conversero tra gli attori chiave: Stati Uniti, Israele, l'OLP in esilio a Tunisi e la leadership palestinese nei Territori Occupati (Haddad 2016: 36). Gli Accordi furono un modo per raggiungere una serie di obiettivi, basandosi sull'equazione di 'terra in cambio di pace' (Hilal 2007; Guazzone and Pioppi 2010; Quandt 2010), un meccanismo che non fu nient'altro che la posizione israeliana e poi americana sviluppatasi dopo il 1967.

La formula 'terra in cambio di pace', infatti, fu menzionata per la prima volta dal presidente americano Johnson, diventando poco dopo il punto di partenza della risoluzione 242 delle Nazioni Unite (Guazzone and Pioppi 2010; Quandt 2010): «Israele non deve essere costretta a restituire territorio occupato se non in cambio di pace, sicurezza e riconoscimento da parte degli arabi»

(Guazzone and Pioppi 2010: 38). Fu dunque la convergenza degli interessi israeliani, che puntavano a mantenere un certo controllo nei territori palestinesi, e quelli americani, volta a garantire allo Stato ebraico la sicurezza di cui necessitava, che portò alla strutturazione dei meccanismi di Oslo e tradurre le reali intenzioni statunitensi e israeliane in elementi, solo apparentemente, progressivi per le aspirazioni palestinesi. Fu proprio il carattere non definito di questa formula che portò le due parti al dialogo e a una prima accettazione delle proposte di accordo. Parti che si ritrovarono attorno al tavolo in un momento molto particolare per gli equilibri politici globali e per la regione stessa.

Gli accordi, infatti, arrivavano in un momento in cui si stavano verificando enormi cambiamenti negli equilibri di potere locali e globali, ma soprattutto si stava aprendo una nuova fase che avrebbe cambiato non solo gli equilibri politici, ma che avrebbe visto il trionfo su larga scala della globalizzazione e della dottrina neo-liberale (Hobsbawm 1994; Gill 1995). Un processo che, per usare le parole dello storico Eric Hobsbawm, «presenta per la prima volta nella storia un'unica, crescente economia mondiale integrata e universale che opera in gran parte al di là delle frontiere statali e quindi sempre più al di là dell'ideologia statale» (Hobsbawm 1994: 287). È in questo contesto che si delinea in maniera decisa il *paradigma Oslo*, un assioma rappresentato dal fatto che le sue basi ideologiche, al di là della durabilità nel tempo, sono rimaste inattaccabili sotto il punto di vista del dibattito politico. Questo paradigma si rafforza all'interno del contesto delle relazioni internazionali, la caduta dell'Unione Sovietica e la fine dei *due blocchi* ha portato con sé l'emergere su scala globale dell'egemonia americana.

Il crollo dell'URSS non significava, infatti, soltanto la scomparsa di un pericolo contro-egemonico, ma un radicale cambiamento nel pensare la politica, l'economia e la cultura stessa. Stava emergendo un nuovo *zeitgeist* il quale, annientato il pericolo sovietico, avanzava senza alcun apparente ostacolo dando la possibilità agli Stati Uniti di diventare «il solo architetto del sistema capitalistico globale» (Ahmad 2004). È la *Fine della Storia* di Francis Fukuyama (Sela 2009: 105) e il trionfo del motto TINA (*There is no alternative*) della Thatcher, ove al declino dell'economia pianificata del socialismo reale, l'unica soluzione percorribile restava l'economia di mercato e la democrazia liberale su scala globale. Non fu un caso che gli accordi di Oslo furono uno dei primi esperimenti nella creazione artificiale di strutture istituzionali funzionali al neo-liberismo. Con il beneplacito degli Stati Uniti, istituzioni finanziarie internazionali e le Nazioni Unite, gli Accordi avrebbero dovuto portare alla luce una «entità di governo centrale e funzionale che rispettasse le pratiche democratiche e l'approccio liberale dell'economia e che rappresentasse l'esercizio nel pieno spettro dei valori liberali, essendo di fatto la miglior opportunità per la pace e la sicurezza» (Haddad 2016: 86).

Il carattere paradigmatico degli Accordi di Oslo risiede, in prima istanza, nell'idea della *pace neo-liberale* ovvero ne «l'importanza dei guadagni materiali assoluti nel generare la pace, che porta ad adottare il libero mercato e la liberalizzazione dell'economia» (Rynhold 2009). Tale meccanismo avrebbe portato a un'integrazione economica e istituzionale che avrebbe scoraggiato il conflitto, aprendo a maggiori possibilità che uno Stato, una società eviti la guerra (Ibid.). La pace liberale, come afferma criticamente Toufic Haddad, avrà successo solo quando riuscirà a costituire le basi dello Stato neo-liberale e strutturarsi sull'ordine politico-economico neo-liberale (Haddad 2016: 26). Era opinione comune sia per gli israeliani che per i palestinesi che gli strumenti della *pace liberale* fossero la condizione sufficiente e necessaria per una pace giusta e duratura e che questi, sarebbero dovuti passare attraverso la «costituzione di un'entità di governo centralizzata che rispettasse le pratiche democratiche e l'economia liberale» (Ibid.: 86).

Se dal lato prettamente strutturale dell'economia, il carattere paradigmatico di Oslo fu uno dei tanti casi di restaurazione/istaurazione neo-liberale, dall'altro esso introduceva alcuni caratteri politico-ideologici che nel tempo risulteranno fatali per i palestinesi. Il primo effetto fu quello di una graduale depoliticizzazione degli scontri che avevano animato il periodo post-coloniale in favore di una pace sociale internazionale all'interno della quale i nuovi paradigmi giocavano un ruolo fondamentale (Cornish 2014). Se fino all'inizio degli anni '80 l'OLP di Arafat avrà un atteggiamento, almeno in termini retorici, critico verso ad esempio le risoluzioni dell'ONU e verso il ruolo degli Stati Uniti e dell'Occidente in generale, a partire dalla metà degli anni '80 la leadership palestinese sarà costretta

a rivedere non solo le rivendicazioni del popolo palestinese, ma anche a ripensare la propria impostazione ideologico-politica (Sayigh 1997).

L'illusione di Oslo e le criticità storiche

In questo quadro, nonostante gli Accordi di Oslo fossero fortemente penalizzanti per i Palestinesi, per impostazione ideologico-politica, essi includevano alcuni elementi 'progressivi' che concorrono, ancora oggi, a considerare gli Accordi come un passo in avanti rispetto al passato. Come primo elemento paradigmatico e progressivo vi è il fatto che gli Accordi avrebbero messo sullo stesso piano OLP e lo Stato israeliano, rappresentando un punto di rottura rispetto alla posizione subalterna dei palestinesi rispetto agli israeliani. Questa impostazione se da un lato poteva rappresentare una vera e propria svolta per l'OLP, dopo anni di esilio e repressione israeliana, dall'altro celava la strategia israeliana di mettere alle strette la stessa leadership palestinese (Hilal 2007; Guazzone and Pioppi 2010). Infatti, non risulta difficile immaginare l'asimmetria strutturale e legale tra i due attori al negoziato (Gallo and Marzano 2009): da una parte uno Stato con un delimitato territorio, con tutte le sue istituzioni e apparati coercitivi e dall'altro una delegazione con poca esperienza diplomatica e privi di un apparato istituzionale stabile (ibid.: 40).

Era questo uno dei sotto-obiettivi di Oslo e dell'amministrazione israeliana, ovvero quello della «creazione di un quadro internazionale basato su un'illusoria parità delle due parti in conflitto e quindi sull'occultazione dei rapporti di forza fra potenza occupante e popolazione sotto occupazione» (Guazzone and Pioppi 2010: 17). Fu lo stesso Mahmud Abbas (Abu Mazen), attuale presidente dell'Autorità Palestinese, a riconoscere che «nei negoziati di Oslo non avevamo fatto rivedere il testo ad un esperto legale per paura che uscissero fuori informazioni segrete... avevo provato a sfruttare quello che avevo appreso, sotto il profilo legale, durante i miei studi in legge all'università di Damasco, ma non potevo, allo stesso tempo, farci troppo affidamento» (Abbas 1997: 162).

Questo è confermato dal fatto che «concetti vuoti come il riconoscimento dell'OLP da parte israeliana e l'autonomia dei palestinesi, furono usati solo per rafforzare la convenienza di tale approccio a una soluzione. La realtà sul campo era un'entità non ben definita il cui 20% era sotto indiretta occupazione israeliana, mentre lo si spacciava come la realizzazione della soluzione dei due Stati [...]» (Pappé in Hilal 2007: 57). Inoltre, tali riconoscimenti generavano allo stesso tempo, alcune convinzioni di metodo del negoziato che hanno finito per cancellare elementi storici di primaria importanza per la risoluzione definitiva del conflitto e che costituiranno un secondo elemento paradigmatico: il 1967.

La centralità del 1967 come data spartiacque nel processo di pace in Medio Oriente ha assunto nel tempo una rilevanza storico-politica che ha influenzato negativamente un serio e stabile accordo di pace. Con Oslo, il 1967 diventa di fatto *l'inizio della Storia*, considerando la nascita dello Stato ebraico nel 1948 come un processo assodato di cui non tenere conto (Carminati 2021:155). Scompare dalla cronologia storica il 1948, la *Nakba* (in arabo, la catastrofe), ovvero l'esodo di migliaia di palestinesi dalle loro case e la costituzione dello Stato d'Israele (Pappe 2007; Pappé in Hilal 2007). Le iniziative lanciate nel periodo antecedente agli accordi di Oslo e in quelli successivi, tenevano in considerazione soltanto i profughi del 1967 della *Guerra dei Sei Giorni*. Questo era esplicitato dai colloqui, nati in seno al processo di Madrid del 1991, del Refugee Working Group (RWG) all'interno del quale la questione dei profughi del 1948 non era stata presa in considerazione (Zureik 1994). Infatti, nei documenti finali dell'iniziativa dei cinque incontri del RWG si puntava più a migliorare le condizioni di vita nei campi profughi interni ai territori e nei Paesi arabi confinanti che ad una soluzione definitiva (Giordania, Siria, Libano) (Ibid.).

Il ritorno dei profughi palestinesi, a ridosso degli Accordi di Oslo, voleva dire, inoltre, mettere in discussione due priorità del governo israeliano: coprire i crimini sionisti che avvennero nel 1948 e mantenere una particolare attenzione alla demografia interna ai territori israeliani (Klein 1998; Hilal 2007). Aprire il vaso del 1948 significa(va) mettere in cattiva luce Israele dalla concezione internazionale che considera(va) lo stato sionista 'l'unica democrazia del Medio Oriente'. A proposito di Oslo e della questione dei profughi, per Pappé uno dei presupposti di Israele per aprire un tavolo

negoziale era proprio quello di assolvere lo Stato ebraico dalle «accuse di pulizia etnica rivolte nel 1948 e che la questione non doveva più essere menzionata dentro un futuro piano di pace» (Pappé in Hilal 2007: 57).

Le responsabilità dell'esodo palestinese, per la storiografia israeliana, erano da attribuire alle violenze della guerra di cui erano responsabili allo stesso modo israeliani e Paesi arabi. In questo senso, la proposta israeliana al secondo incontro del RWG fu quella di accordare un ipotetico diritto al ritorno a patto che venisse concordato un risarcimento per gli ebrei cacciati dai Paesi arabi (Zureik 1994). Tale proposta fu respinta dai palestinesi i quali reagirono dicendo che non avrebbero dovuto pagare loro il prezzo dell'espulsione degli ebrei dai Paesi arabi (Ibid.). Il ritorno dei palestinesi avrebbe significato un mutamento di equilibrio a livello demografico che avrebbe fatto cambiare i rapporti di forza all'interno del neonato Stato ebraico e messo in pericolo la sicurezza di Israele stessa (Klein 1998; Hilal 2007). Anche in questo caso la soluzione per gli israeliani guardava ai vicini arabi e proponeva che ai profughi palestinesi venisse riconosciuta la cittadinanza e pieni diritti ai Paesi confinanti che ospitavano gli esuli (Giordania, Siria, Libano e, in minor misura, l'Egitto) (Zureik 1994).

L'unica apertura di un ipotetico ritorno dei profughi fu avanzata da Israele per coloro che erano fuggiti a causa della guerra del 1967, a loro lo Stato ebraico avrebbe consentito, tramite un *sistema quote anti-litteram*, il ritorno nelle sole zone della Cisgiordania e Gaza (Ibid.). Legato a doppio filo alla questione del ritorno dei profughi è, inoltre, il ruolo dell'OLP all'interno degli accordi. La creazione, dopo la firma di Oslo, dell'Autorità Nazionale Palestinese nei Territori Occupati ha limitato l'azione del legittimo rappresentante dei palestinesi in diaspora (Guazzone and Pioppi 2010). Se l'OLP, almeno sino alla metà degli anni '80 rivendicava con forza il ritorno dei profughi palestinesi, a partire dal 1988 durante il diciannovesimo Consiglio Nazionale Palestinese (CNP) tale punto assunse sempre più caratteri vaghi e poco espliciti (Klein 1998). In uno dei passaggi del CNP si legge: «[...] tra i diritti nazionali del popolo arabo palestinese quello del diritto al ritorno, il diritto all'indipendenza, il diritto alla sovranità nel territorio e nella madrepatria».

Si intravedeva, implicitamente, di come l'inizio della Storia nel '67 era ormai penetrata all'interno delle élite palestinesi che avrebbero successivamente firmato gli accordi di Oslo. Questa svolta era direttamente collegata alle condizioni materiali e politiche in cui si ritrovava, nel caso specifico, l'OLP di Arafat soprattutto quelle legate al contesto internazionale. Il ritorno dei profughi e il cambio di approccio dell'OLP verso tale questione non era nient'altro che un più ampio cambiamento legato in modo indissolubile con il nuovo spirito del tempo. Un cambiamento che costringerà di fatto l'OLP a sposare in toto i nuovi paradigmi politici e spingeranno il leader palestinese ad accettare, nel 1988, per la prima volta la risoluzione 194 delle Nazioni unite; lo fece durante la cosiddetta Dichiarazione di Stoccolma nel cui documento finale si leggeva che: «per una soluzione della questione dei rifugiati in accordo con la legge e le prassi internazionali e le risoluzioni ONU relative, incluse quelle del diritto al ritorno e alla compensazione dei danni» (Klein 1998: 6)

Tale scelta venne poi formalizzata all'interno della conferenza di Madrid del 1991, organizzata e promossa dalla Spagna e appoggiata dagli Stati Uniti. Al di là della valenza politica della mossa di Arafat, ciò che è importante sottolineare è il fatto che l'OLP formalmente iniziava la sua lunga corsa verso quello che sarà il riconoscimento dell'*inizio della Storia* al 1967. Infatti, uno dei principali consiglieri politici della delegazione presente a Madrid, confermava che il diritto al ritorno, così come confermato e formalizzato da Haidar 'Abd al-Shafi' (capo delegazione a Madrid), si riferiva al ritorno dei profughi all'interno dei territori del 1967 e non al completo diritto al ritorno dei palestinesi della cosiddetta Palestina storica (oggi Israele) (ibid.). Si stavano formalizzando quei passaggi politici che avrebbero definito quelli che successivamente saranno gli Accordi di Oslo. Accordi, che metteranno al centro ancora più forza e legittimità internazionale un altro pilastro del processo di pace, ovvero quello della soluzione dei 'due popoli e due Stati'.

Il tempo che ruba lo spazio: l'ambiguità diplomatica

Un ultimo elemento che renderà paradigmatici gli Accordi, sarà quello relativo alla tecnica di negoziazione imposta dagli Stati Uniti all'intero processo, ovvero quella dell'*ambiguità costruttiva* (Kittrie 2003; Weinberger 2007). Tale approccio sarà la base che darà lustro al carattere paradigmatico di Oslo e della soluzione finale al conflitto israelo-palestinese. L'*ambiguità costruttiva* è stata una tecnica negoziale ideata negli anni '70 dal politico e diplomatico americano, Henry Kissinger, che consiste nell'uso deliberato di un linguaggio vago, equivoco o ambiguo che può essere interpretato da ciascuna delle parti in favore dei propri interessi in campo (Klieman 1999; Singer 2020). Secondo questo approccio, tutte le questioni più spinose venivano di fatto messe da parte favorendo piccole fasi che creassero, in una certa maniera, fiducia tra le parti. Evitare la polarizzazione politica era lo scopo principale degli Accordi che rappresentavano, secondo la diplomazia, soltanto la prima fase di un più lungo processo negoziale che sarebbe durato cinque anni (Sayigh 1997; Buchanan 2000; Weinberger 2007).

In un articolo comparso su Brookings nel 2014 dal titolo *When ambiguity is destructive* (Quando l'*ambiguità* è distruttiva) l'analista e politologo Khaled Elgindy, affermava, all'indomani delle numerose visite dell'ex Segretario di Stato Americano John Kerry in Medio Oriente per rigenerare il processo di pace in Medio Oriente, che «nel contesto dei negoziati israelo-palestinesi, l'*ambiguità costruttiva* è riuscita solo a produrre confusione e a erodere la fiducia tra le parti. Nel corso del processo di Oslo degli anni Novanta, i disaccordi su come interpretare le varie disposizioni hanno portato a ritardi infiniti, nonché alla rinegoziazione e alla mancata attuazione degli accordi firmati» (Elgindi 2014).

I principali sostenitori di questa metodologia negoziale, soprattutto da parte israeliana e americana, erano convinti che con tale metodo si sarebbe raggiunta nel minor tempo possibile la pace. Joel Singer, legale che prese parte al team diplomatico di Oslo per lo stato d'Israele, affermava che «di solito [...] si concorda un quadro generale che comprende l'accordo di base delle parti sugli elementi fondamentali della loro controversia, lasciando ad accordi successivi tutti i dettagli dell'attuazione dell'accordo quadro di base. L'Accordo di Oslo è stato strutturato in modo inverso. È pieno di dettagli riguardanti la gestione quotidiana di un periodo di transizione di cinque anni, lasciando aperta la porta a un accordo successivo la questione più importante della soluzione definitiva della controversia israelo-palestinese» (In Kittrie 2003: 1669).

Al di là degli effetti concreti che tale approccio avrà sulla negoziazione, ciò che è necessario sottolineare è la capacità americana e israeliana di depoliticizzare e rendere innocue le questioni che saranno centrali per i palestinesi: il ritorno dei profughi, lo status di Gerusalemme, il territorio del futuro Stato palestinese e lo status finale dello stesso (Said 1993; Weinberger 2007; Hilal 2007; Guazzone and Pioppi 2010; Pappé 2007). L'*ambiguità costruttiva*, insieme al *gradualismo aperto* (questioni non risolte oggetto di nuovi negoziati), saranno le armi diplomatiche che gli israeliani e americani utilizzeranno dal 1994 fino ad oggi. Contrariamente a quanto si possa pensare, gli accordi non avevano alcun effetto vincolante nei confronti di Israele, questo era dimostrato soprattutto dalla continua occupazione di Israele di terre palestinesi proprio durante il periodo di Oslo (Guazzone and Pioppi 2010). Dall'altro lato, la leadership palestinese, seppur anch'essa non vincolata ufficialmente, era di fatto legata a doppio filo all'accordo poiché, trovandosi in posizione subordinata, dovette procedere a rispettare tutti i dettami imposti dal negoziato. Inoltre, gli Accordi risultavano estremamente positivi per Israele soprattutto in relazione allo spazio e al tempo. Lo stesso Shimon Peres afferma che «invece di tentare di tracciare una mappa di un territorio autogovernato ... abbiamo suggerito un calendario definitivo. Sebbene questa proposta non abbia la chiarezza di una mappa, offre l'impegno di un calendario» (In Shlaim 1994: 14).

Oltre il 7 ottobre: una conclusione

Molti, in questi ultimi tempi stanno mettendo al centro gli eventi accaduti il 7 ottobre. Eventi che sono iniziati con un commando di Hamas, gruppo islamista della resistenza palestinese, il quale, eludendo i controlli israeliani ai confini con Gaza, è riuscito a rompere il muro di separazione ed

entrare in territorio israeliano. L'impatto dell'attacco di Hamas, soprattutto per l'alto numero dei civili morti, ha riportato al centro del dibattito politico occidentale, dopo anni di congelamento e mantenimento dello status quo, la questione palestinese. Questo fa emergere la totale inadeguatezza dei dibattiti che si stanno susseguendo soprattutto a livello internazionale e sui media, di fatto rimasti fermi a quel lontano 1993 nel giardino della Casa Bianca.

Già un decennio fa l'intera regione, con le cosiddette Primavera Arabe, metteva in dubbio, al di là del caso specifico palestinese, tutta l'impalcatura di sviluppo delle politiche neo-liberali messe in atto dai regimi al potere sotto la pressione delle potenze e istituzioni finanziarie occidentali (Bayat 2017; Del Panta 2019). Le piazze di Tunisi e del Cairo, insieme a quelle di Dara'a in Siria, Sana'a in Yemen e Benghazi in Libia avevano dimostrato, seppur in maniera disorganizzata, la volontà di un cambiamento radicale e la rottura con lo status quo. La Palestina, a sua volta, non è rimasta a guardare. La natura sempre più repressiva dell'ANP e il dilagare della corruzione tra i ranghi politici palestinesi, avevano generato un comune malcontento (Haddad 2015; Hanieh 2016). A questo si aggiungeva la presenza del potere coloniale israeliano che proprio negli anni successivi agli Accordi di Oslo da un lato aumentava il numero di colonie in Cisgiordania e dall'altro rendeva l'Autorità Palestinese sempre più dipendente politicamente ed economicamente (semmai non lo fosse stata) (Hilal 2007; Rynhold 2009; Dana 2019). Nonostante l'assenza di una rivendicazione strategica di liberazione nazionale, a livello di movimenti dal basso si è sviluppata, nel tempo, tutta una serie di organizzazioni della società civile e comitati popolari indipendenti che hanno smontato attraverso azioni collettive le strutture politiche, istituzionali e ideologiche alla base di Oslo.

A partire dall'ultimo decennio, ad essere presa di mira da queste organizzazioni, composte soprattutto dalla cosiddetta generazione di Oslo (giovani cresciuti nell'epoca di Oslo) (Hawari 2023), è stata la stessa ANP che, incapace di far valere anche il minimo diritto per i palestinesi sotto occupazione è stata duramente attaccata e criticata per la sua 'collaborazione' con Israele soprattutto in ambito securitario. Infatti, uno dei punti di Oslo era proprio il coordinamento della sicurezza con le forze di occupazione. Questo si rafforzava con l'accordi di Oslo II e con la divisione in tre zone della Cisgiordania: A (sotto il controllo totale palestinese), B (amministrazione palestinese e sicurezza in condominio con le forze israeliane) e C (amministrazione palestinese e controllo della sicurezza israeliano) (Hilal 2007; Kittrie 2003; Said 2002). Tutto questo ha provocato una crescente frustrazione dei palestinesi, soprattutto della Cisgiordania, che si sono ritrovati all'interno di un sistema doppiamente oppressivo: da un lato l'occupazione israeliana e dall'altro la repressione, sotto richiesta israeliana, della polizia palestinese.

Oltre a ciò, le grandi questioni irrisolte degli Accordi mettevano in moto tutta una serie di iniziative, come la Grande Marcia del Ritorno del 2018. Un'iniziativa promossa dai comitati popolari durata due anni e tenutasi ogni venerdì soprattutto al confine con la Striscia di Gaza (Mezan 2021). Tale marcia rappresenta(va) di fatto la forte volontà rivendicativa del ritorno dei profughi nelle terre che un tempo appartenevano ai palestinesi, una richiesta che non era stata esaudita dagli accordi di Oslo se non per pochissimi eletti e, per una buona parte, legati all'OLP in esilio a Tunisi.

In questi ultimi anni, inoltre, anche i palestinesi all'interno della Palestina storica, hanno iniziato a rivendicare una ritrovata centralità all'interno della questione palestinese. Da sempre considerati come cittadini di serie B, i palestinesi all'interno di Israele sembrano ormai soggetti integrati e assimilati alla società israeliana. Se da un lato questo potrebbe risultare vero, considerando la presenza di palestinesi all'interno delle istituzioni israeliane e l'ormai perfetto bilinguismo degli stessi, dall'altro essi sono relegati a un sistema di discriminazione, soprattutto nei luoghi di studio e lavoro. Infatti, la maggior parte dei palestinesi in Israele (chiamati arabi d'Israele, per sottolineare la diversità con gli israeliani, ma non considerati palestinesi), non ricoprono posizioni di spicco all'interno dei luoghi di lavoro, ma sono impiegati principalmente in piccole attività commerciali oppure all'interno di quei settori legati al settore edile, manifatturiero e agricolo.

Tutta questa serie di attività dal basso e contraddizioni economico-sociali che si sono consumate in questi ultimi decenni hanno portato a diverse esplosioni di protesta e mobilitazione che hanno visto il culmine nel maggio 2021. Questa data, probabilmente molto di più del 7 ottobre, ha rappresentato

la fine della grande illusione del processo di pace. Le proteste, iniziate nel quartiere di Gerusalemme di Shaykh Jarrah, a causa della cacciata di diverse famiglie dalle loro case ha dato vita a quella che è stata definita dai palestinesi stessi *l'Intifada dell'unità*. Una vera e propria mobilitazione di massa che ha interessato non solo la Cisgiordania occupata, ma anche la Striscia di Gaza (con conseguente operazione militare), i palestinesi nei campi di Giordania e Libano e, per la prima volta dal 1936-39 (anni della grande rivolta palestinese, anche i palestinesi della Palestina storica).

Le masse al confine con Giordania e Libano che tentavano, seppur simbolicamente di rientrare in Palestina, così come la bandiera palestinese innalzata nella città di al-Lud in Israele, oltre agli scioperi dei commercianti del porto di Haifa (Israele) e le proteste in tutte le piazze della Cisgiordania hanno dimostrato il totale fallimento dei tentativi americani e israeliani del cosiddetto processo di pace. Interessante, per concludere, il manifesto dei comitati popolari diffuso durante le proteste nel quale si descriveva la questione e la situazione dei palestinesi (tutti i palestinesi) come una serie di prigionie:

«Così Israele ci ha sbattuto dentro prigionie isolate dal resto del mondo. Una di esse nella Sponda Occidentale (Cisgiordania) ed è la 'prigione di Oslo'. Una dentro i territori del 1948 ed è quella della 'prigione della cittadinanza'. un'altra, caratterizzata con la guerra e con la crudeltà perenni, che è quella di Gaza. Poi ce n'è un'altra, isolata da parte di un processo di ebraizzazione, ovvero Gerusalemme. E un'ultima, cacciata e sparpagliata in tutte le parti della terra.

In questi giorni stiamo scrivendo un nuovo capitolo. Il capitolo dell'intifada dell'unità che perseguirà un solo e unico scopo: il ritorno dell'unità della società palestinese in tutte le sue peculiarità e in tutti i suoi campi. Il ritorno per unire le aspirazioni politiche e le lotte per far fronte al sionismo in tutta la Palestina» (Giampaolo 2021).

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] I bambini in fotografia, come racconta la fotografa americana Ricky Rosen, sono in realtà entrambi israeliani ed è stata commissionata dal direttore della rivista canadese Maclean. Si veda: https://www.huffingtonpost.it/2014/12/08/foto-bambini-israeliani-fake-_n_6288684.html (al 16/02/2022).

Riferimenti bibliografici

- Abbas, Mahmud. 1997. *Through Secret Channels: The Road to Oslo: Senior PLO Leader Abu Mazen's Revealing Story of the Negotiations with Israel*. Reading: Garnet Pub Ltd.
- Ahmad, Aijaz. 2004. *Imperialism of Our Time*. Socialist Register. London: Merlin Press.
- Archives, National, O F R Records Administration, and Office of the Federal Register. 1994. *Public Papers of the Presidents of the United States, William J. Clinton, 1993, Book 1, January 20 to July 31, 1993*. U.S. Government Printing Office.
- Bayat, A. 2017. *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring*. Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Buchanan, Andrew S. 2000. "The Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements: An Analysis." In *Peace with Justice: A History of the Israeli-Palestinian Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements*, 161–220. London: Palgrave Macmillan UK.
- Carminati, Diana. 2021. "Il Progetto Sionista d'insediamento Coloniale in Palestina. Il Contributo Degli Studi Di Settler Colonialism." *América Crítica* 5 (2): 159–69.
- Cornish, By Sara. 2014. "Imposing the Liberal Peace : State-Building and Neo-Liberal Development in Timor-Leste."
- Dana, Tariq. 2019. "The Prolonged Decay of the Palestinian National Movement." *National Identities* 21 (1): 39–55. <https://doi.org/10.1080/14608944.2017.1343813>.
- Elgindi, Khaled. 2014. "When Ambiguity Is Destructive." *Brooking Institute*, 2014. <https://www.brookings.edu/opinions/when-ambiguity-is-destructive/>.
- Gallo, Giorgio, and Arturo Marzano. 2009. "The Dynamics of Asymmetric Conflicts: The Israeli-Palestinian Case." *Journal of Conflict Studies* 29.

- Giampaolo, Mattia. 2021. “Per Una ‘Intifada Dell’Unità’: In Italiano Il Manifesto Distribuito Nello Sciopero Generale Palestinese.” *La Voce Delle Lotte*. 2021. <https://www.lavocedellelotte.it/2021/05/19/per-una-intifada-dellunita-in-italiano-il-manifesto-distribuito-nello-sciopero-generale-palestinese/>.
- Gill, Stephen. 1995. “Globalisation, Market Civilisation, and Disciplinary Neoliberalism.” *Millennium* 24 (3): 399-23.
- Guazzone, Laura, and Daniela Pioppi. 2010. *Il Conflitto Israelo-Palestinese 1993-2010 Vincitori e Vinti Senza Pace*. Bologna: I Libri di Emil.
- Haddad, Toufic. 2015. “Neoliberalism and Palestinian Development: Assessment and Alternatives.” *Birzeit University*, 33–64.
- . 2016. *Palestine Ltd.: Neoliberalism and Nationalism in the Occupied Territory*. London: Bloomsbury Publishing.
- Hanieh, Adam. 2016. “Development as Struggle: Confronting the Reality of Power in Palestine.” *Journal of Palestine Studies* 45 (4): 32–47. <https://doi.org/10.1525/jps.2016.45.4.32>.
- Hawari, Yara. 2023. “For Generation Oslo, ‘Peace’ Is an Empty Promise.” *Al-Shabaka*. 2023. <https://al-shabaka.org/op-eds/for-generation-oslo-peace-is-an-empty-promise/>.
- Hilal, Jamil. 2007. *Palestina. Quale Futuro? La Fine Della Soluzione Dei Due Stati*. Di Fronte e Attraverso. Milano: Jaca Book.
- Hobsbawm, Eric J. 1994. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Michael Joseph.
- Kittrie, Orde F. 2003. “More Process than Peace: Legitimacy, Compliance, and the Oslo Accords.” Edited by Robert L Rothstein, Khalil Shikaki, Moshe Ma’oz, Michael Watkins, and Susan Rosegrant. *Michigan Law Review* 101 (6): 1661–1714. <https://doi.org/10.2307/3595328>.
- Klein, Menachem. 1998. “Between Right and Realization: The PLO Dialectics of ‘The Right of Return.’” *Journal of Refugee Studies* 11 (1): 1–19.
- Klieman, Aaron S. 1999. *Constructive Ambiguity in Middle East Peace-Making*. Research Report Series. Tel Aviv University, Tami Steinmetz Center for Peace Research.
- Mezan. 2021. “Attacks on Unarmed Protesters at the ‘Great March of Return’ Demonstrations.”
- Panta, Gianni Del. 2019. *L’Egitto Tra Rivoluzione e Controrivoluzione: Da Piazza Tahrir Al Colpo Di Stato Di Una Borghesia in Armi*. Studi e Ricerche (Il Mulino): Politica. Il mulino. <https://books.google.it/books?id=390NxQEACAAJ>.
- Pappe, Ilan. 2007. *The Ethnic Cleansing of Palestine*. 1st ed. London: Oneworld Publications.
- Quandt, W B. 2010. *Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since 1967*. Third Edit. Berkeley CA: University of California Press.
- Rynhold, Jonathan. 2009. “Liberalism and the Collapse of the Oslo Peace Process in the Middle East.” *The Whitehead Journal of Diplomacy and International Relations* 10 (1): 19-31.
- Said, Edward W. 1993. “The Morning After.” *London Review of Books* 15 (20).
- . 2002. *Fine Del Processo Di Pace. Palestina/Israele Dopo Oslo*. 1st ed. Milano: La Feltrinelli.
- Sayigh, Yezid. 1997. *Armed Struggle and the Search for State: The Palestinian National Movement, 1949-1993*. Oxford: Clarendon Press.
- Sela, Avraham. 2009. “Difficult Dialogue: The Oslo Process in Israeli Perspective.” *Macalester International* 23: 11.
- Shlaim, Avi. 1994. “Prelude to the Accord: Likud, Labor, and the Palestinians.” *Journal of Palestine Studies* 23 (2): 5–19. <https://doi.org/10.2307/2538227>.
- Singer, Joel. 2020. “The Case of Constructive Ambiguity in Israel-Arab Peace Negotiations.” In , 305–47. Leiden, The Netherlands: Brill | Nijhoff. https://doi.org/https://doi.org/10.1163/9789004440555_013.
- Weinberger, Peter. 2007. *Co-Opting ThePLO: A Critical Reconstruction of the Oslo Accords 1993-1995*. United States: Lexington Books.
- Zureik, Elia. 1994. “Palestinian Refugees and Peace.” *Journal of Palestine Studies* 24 (1): 5–17.

Mattia Giampaolo, laureato magistrale in Lingue e civiltà orientali con una tesi in Storia Contemporanea dei Paesi arabi con focus sui partiti politici egiziani nella rivoluzione 2011-12, dal 2017 collabora con il CeSPI (Centro Studi di Politica Internazionale) all’interno dell’osservatorio Medio Oriente e Mediterraneo. Si occupa di Libia, Egitto, Tunisia e Palestina. È dottorando in Studi Politici presso il Dipartimento di Scienze Politiche all’università di Roma La Sapienza con una ricerca sugli Accordi di Oslo in chiave gramsciana.

Tutte le guerre sono una sconfitta



Guernica, di Picasso (part.)

di Vincenzo Guarrasi [*]

“Considerate la vostra semenza:
fatti non foste per viver come bruti...”
(Inferno, Canto XXVI)

Qualcosa di umano

La guerra è qualcosa di umano. Gli alberi non si fanno la guerra. Gli animali non si fanno la guerra. Cosa vuol dire allora che “la guerra è qualcosa di umano”? Che essa appartiene alla natura umana? No, la guerra non appartiene alla natura, neppure alla natura umana. E allora? Se non appartiene al mondo naturale, non può che appartenere alla sfera della cultura. Qualcosa di appreso – ovvero, non trasmesso geneticamente – che impariamo nel corso della storia. Qualcosa che impariamo gli uni dagli altri. La violenza genera odio, l’odio genera violenza. Ecco come si attiva la spirale della guerra. Ecco come la guerra genera guerra [1].

Sul vocabolario Treccani leggiamo: «La guerra è un conflitto *armato* tra due e/o più *comunità politiche sovrane* che si svolge secondo una precisa *linea di demarcazione* tra *interno* e *esterno*». Ho evidenziato le parole-chiave di questa definizione: un *conflitto armato* presuppone la presenza di eserciti e un’economia volta alla produzione, circolazione e consumo di armi; come la storia ci insegna, la guerra presuppone il conflitto tra comunità politiche sovrane (Città-stato, Imperi, Stati nazionali), che esercitano ciascuna la sovranità sul proprio territorio, ovvero una porzione della terra, delimitata da una frontiera, cioè una precisa linea di demarcazione. Al di qua e al di là di tale linea si suole pensare che ci siano popolazioni umane dotate ciascuna di una distintiva identità culturale, soprattutto da quando parliamo di Stati nazionali. Quindi interno e esterno si contrapporrebbero in virtù di una netta distinzione tra identità e alterità: noi e gli altri. Nell’affrontare la questione, come il lettore avrà inteso, ho fatto spesso ricorso all’uso del condizionale, perché ritengo sulla scorta della letteratura più avvertita (Bhabha, 1997) che a fondamento dell’idea stessa di “nazione” operi un dispositivo impregnato di un potente immaginario, capace di influenzare il sentire profondo di vaste comunità umane e dei loro rispettivi referenti politici: l’invasione dell’Ucraina da parte della Russia e il conflitto israelo-palestinese ne costituiscono la più drammatica evidenza contemporanea.

La Palestina e il paradosso della storia

Nel caso del conflitto israelo-palestinese ci troviamo in presenza di un vero e proprio paradosso della storia: in un mondo scandito e articolato in un mosaico di Stati nazionali, una tessera del mosaico ha uno statuto del tutto eccezionale. Sono tante le porzioni del pianeta terrestre contese tra diverse comunità politiche, tante le cosiddette “nazioni senza stato” (pensiamo ad esempio ai Curdi), tanti, purtroppo, i conflitti in atto ma quello, di cui intendiamo occuparci adesso, ha una specificità tale da indurci a parlare di unicità. In esso persino la geografia e la storia – le discipline sorelle – sembrano entrare in contrasto l’una coll’altra. Due comunità politiche distinte e contrapposte aspirano a esercitare la propria sovranità sul medesimo territorio, considerandosene ciascuna legittimamente titolare: una, gli israeliani, per esserne stati scacciati a forza due millenni fa, gli altri, i Palestinesi, per essere stati sempre lì.

Gli Imperi e l’arbitrio del potere

La frattura tra la storia e la geografia, nel caso della Palestina, è stata determinata da atti di arbitrio territoriale che sono consentiti solo agli Imperi: fu un Impero, quello Romano, infatti, nel Settanta d. C. a distruggere il Tempio di Gerusalemme e a cacciare gli Ebrei da quel territorio, dove erano approdati dopo secoli di lunghe e travagliate peregrinazioni. E fu un altro, Impero, quello britannico, che con un gesto egualmente arbitrario, si è arrogato il diritto, dopo la caduta dell’Impero Ottomano

e aver esercitato sulla zona il suo protettorato, di assegnare agli ebrei una porzione di territorio, espellendone ad un tempo un altro popolo. Un evento che da una parte viene ricordato come la creazione dello Stato di Israele e dall'altra come Nakba, l'esodo forzato della popolazione araba palestinese. Da allora, si snoda una tragica successione di eventi, che inevitabilmente genera due narrazioni distinte e contrapposte.

Un'asimmetria insostenibile

Le guerre contemporanee sono caratterizzate da un tratto così marcato, l'asimmetria, che facciamo persino fatica a chiamarle guerre. Ciò è drammaticamente evidente nel rapporto tra Palestina e Israele. È in atto una guerra? Tale è lo squilibrio tra le forze in campo che parlerei piuttosto di una carneficina. Ma c'è un altro motivo, per cui l'asimmetria attuale è insostenibile: stiamo assistendo al declino sempre più evidente dell'unica potenza mondiale superstite a quello che è stato chiamato "equilibrio del terrore" [2] (Viola, 2000): gli Stati Uniti d'America. Anche l'aggressione russa nei confronti dell'Ucraina sarebbe stata impensabile se non si tenesse conto dello stato agonico dell'egemonia armata degli USA (e della NATO) sul mondo. Nessuna altra potenza appare in grado oggi di sostituirsi agli Stati Uniti. Ci viene in mente la Cina di Xi Jinping, lo so, ma non ci siamo proprio. Un discorso a parte merita l'attuale tentativo dei BRICS di modificare l'asse dei rapporti internazionali a loro favore. Su questo processo è ancora presto per giudicare.

La storia dell'altro, ovvero le due narrazioni inconciliabili

Ed è proprio da qui che vorrei partire. Da questa frattura insanabile nel flusso della storia. Chi lavora per la pace e persegue la via dei negoziati raccomanda sempre, lo so, che andare indietro nel tempo non è costruttivo ai fini della pace e della convivenza. Si afferma che, sottolineando ciò che avvenne nel passato, si rischia di radicare sempre più ogni contendente nella "verità" della sua ricostruzione dei fatti. Eppure, secondo me, il percorso della riconciliazione passa proprio per l'ascolto della narrazione dell'altro. Per questo, attribuisco un grande significato al lavoro svolto dal *Peace Research Institute in the Middle East* quando ha costruito un manuale per le scuole con due narrazioni, due "verità" che corrono parallele nella stessa pagina: l'impresa straordinaria di un gruppo di insegnanti israeliani e palestinesi.

«Il fatto essenziale e nuovo, assolutamente nuovo, è l'esistenza stessa di questo testo. – dice Pierre Vidal-Naquet nella prefazione – I professori che hanno redatto queste pagine l'hanno fatto nel rispetto reciproco dell'altro. [...] Gli autori hanno scelto tre momenti di questa lunga storia: la dichiarazione Balfour che, nel novembre 1917, ha dato inizio alla realizzazione dell'utopia sionista, che si concretizza poco a poco fino al Libro bianco del 1939 che, in una data drammatica, segna una battuta d'arresto; la guerra del 1948, che è per gli uni una guerra di Indipendenza e, per gli altri, l'anno della Catastrofe; terzo momento infine, l'Intifada che, dal 9 dicembre 1987, ha scosso i Territori occupati e comportato gli accordi precari di Oslo.

C'è in ogni storia nazionale qualcosa di irrimediabilmente soggettivo e sarebbe infantile stupirsi e, ancora di più, indignarsene. Per quale ragione il vissuto dei due popoli non sarebbe incompatibile? Per i Palestinesi, questa storia è quella di una conquista di cui sono stati vittime, di una doppia espulsione, quella del 1948 e quella del 1967, sventura che è senza dubbio un po' facile attribuire a una cospirazione, ma che non è per questo meno reale e drammatica. Per gli Israeliani, non si tratta di una conquista ma di un ritorno. Sento ancora Golda Meir alla fine del giugno 1967 ripetere instancabilmente: "When we came back", quando siamo tornati, come se niente fosse successo fra l'antica diaspora ebraica e il "ritorno" dopo più di 2000 anni di "erranza", come se niente fosse successo se non un lungo soggiorno nella "valle del pianto". [...] Sarebbe puerile chiedere loro di scrivere la stessa storia. È già ammirevole che accettino di coesistere in due racconti paralleli» (Vidal-Naquet, 2003).

La via della riconciliazione è un percorso accidentato, in certi frangenti disastroso. Quando rullano i tamburi della guerra, le parole di pace hanno scarsa probabilità di giungere al cuore di chi è

direttamente coinvolto in tale tragedia. Eppure non vi è altra alternativa praticabile. Questa è l'unica strada da perseguire. Nel processo che portò nel 1948 alla costituzione dello Stato di Israele e alla nascita della questione palestinese vi è un forte coinvolgimento, sin dall'inizio, della comunità internazionale. Nessuno è innocente. Non lo è l'Occidente, che ha legittimato, fuori tempo massimo, quella che agli occhi di tanti osservatori, compreso il già citato Pierre Vidal-Naquet, appare come un'impresa dal forte carattere coloniale. Non lo sono gli stati arabi del Medio Oriente che hanno a lungo giocato un ruolo di grande ambiguità, sostenendo la causa palestinese solo al fine di contrastare, senza successo, l'ascesa politica e militare dello Stato d'Israele e, puntualmente, lasciando i Palestinesi al loro destino, quando essi apparivano massimamente bisognosi del loro sostegno.

La cosa non sorprende perché, com'è tipico di tutto ciò che accade nel mondo contemporaneo, il conflitto si sviluppa su più piani – con una forte refluenza della dimensione mediatica sul piano della realtà – e su più scale: dal locale (Israele vs Palestina) a quella regionale (Medio Oriente) e globale (geopolitica planetaria; competizione per la leadership; Nazioni Unite, ecc.). A quest'ultimo livello, di grande interesse sono le ripercussioni in sede ONU, su cui ritorneremo in seguito.

Brandelli di storia

La storia degli ebrei è così peculiare che essa può essere raccontata soltanto facendo ricorso a parole come diaspora, Sionismo, ghetto, Shoah. Sono parole a tutti note, ma così intrise di tragedia da suscitare in ciascuno di noi una ridda di emozioni, arricchita e alimentata da fiumi di inchiostro e di pellicole cinematografiche atti a tratteggiare un destino che appare unico e irripetibile [3].

Basta in effetti la parola “Sionismo” per riportare una vicenda così peculiare, come quella degli ebrei, entro il solco della storia. Perché il Sionismo altro non è che l'aspirazione degli ebrei a riconoscersi come nazione tra le nazioni. E, in effetti, tale aspirazione comincia ad affermarsi proprio nell'epoca del trionfo del nazionalismo a scala europea [4]. Theodor Herzl al Congresso di Basilea del 1897 ebbe ad affermare: «Gli ebrei devono difendersi da soli, avere un esercito, assurgere a nazione tra le nazioni» (Viola, 2000).

Possiamo dunque affermare che il nazionalismo sionista altro non sia che il frutto tardivo di un processo di affermazione degli Stati nazionali, progressivamente diffusosi dall'Europa al mondo intero. Altrettanto tardivo viene considerato il nazionalismo all'interno della cultura araba. La riscossa delle disperse tribù arabe animata dalla diffusione del primo islamismo era stata orientata per secoli, piuttosto, verso un accentuato universalismo. Tale è la *Umma*, la comunità dei credenti. La nascita di un vero e proprio nazionalismo è stata promossa da figure leggendarie come Lawrence d'Arabia, e fu dapprima una reazione alla dominazione dell'Impero Ottomano, per poi tramutarsi in un'efficace azione di contrasto opposta all'espansione dell'imperialismo britannico.

Il momento di conflagrazione tra questi due nazionalismi avviene proprio in occasione del repentino processo di formazione dello Stato di Israele, cui si accompagna una serie di guerre arabo-israeliane finalizzate da una parte a contrastare il passo degli Israeliti nella regione e da questi ultimi orientate ad affermare nel Medio Oriente un nuovo protagonismo. In gioco non c'era allora soltanto, per gli uni e per gli altri, la supremazia a livello regionale, ma anche le sorti di vecchi e nuovi imperialismi a scala globale. Avviene così che gli israeliani da oppressi, nel contesto specifico, divengono a loro volta oppressori ed espressione regionale degli interessi anglo-americani:

«Come Berlino Ovest, Israele diventò un elemento centrale per il controllo del Medio Oriente» (Viola, 2000: 267). Non sfugge agli storici più avvertiti la sincronia di eventi lontani nello spazio come l'aggressione israeliana, francese e inglese nei confronti dell'Egitto di Nasser, che avviene, proprio nel 1956, in corrispondenza dell'invasione sovietica dell'Ungheria:

«La potenza ebraica era diventata oggetto di ostilità da parte del blocco socialista e dei Paesi ‘non allineati’ oltre che dei Paesi arabi ... quindi della grande maggioranza delle Nazioni Unite. Ma allo stesso tempo si trasformava in un avamposto degli Stati Uniti. Il suo esercito divenne uno dei meglio armati e efficienti del mondo e da allora dotato di armamento nucleare. [Per converso] La questione palestinese non era un problema

limitato allo scontro tra due nazionalismi in lotta per una stessa terra, ma uno dei grandi scenari del conflitto tra capitalismo e ‘antimperialismo’» (Viola, 2000: 433).

Così leggiamo in *Novecento* di Paolo Viola e più avanti lo stesso autore esplicita il ruolo dei Paesi arabi a contorno:

«Tanto quanto Israele i Paesi del nazionalismo arabo non avevano alcun interesse a risolvere pacificamente il problema palestinese. Al contrario, il loro prestigio internazionale, la loro possibilità di ricevere aiuti dall’Unione Sovietica si fondava sullo stato di tensione con la potenza ebraica» (Viola, 2000: 434).

È forse ingenuo, ma sconvolgente, osservare che pur al cambio dei regimi politici i pezzi sulla scacchiera e i loro movimenti reciproci sono improntati ora come allora alle stesse logiche: Stati Uniti d’America, Russia, ONU, Paesi arabi giocano un ruolo tale da mantenere lo status quo favorevole a Israele e che ha portato al progressivo isolamento dei palestinesi. Comprendiamo così perché Edward Said, uno dei più grandi intellettuali del secolo scorso, ebbe a sottolineare in modo sconsigliato nel suo *La questione palestinese* «la tragedia di essere vittima delle vittime» (2020: quarta di copertina) e un’altra grande intellettuale contemporanea, Judith Butler, nel suo *La forza della non violenza* richiama la nostra attenzione sugli «schemi razziali che presiedono alla grottesca distinzione tra le vite che contano (e dunque sono degne di lutto se muoiono) e le vite che non contano» (2020). Lo Stato di Israele, in effetti, si comporta come se alla morte di un israeliano debba corrispondere la morte di decine di palestinesi. La stessa logica pare presiedere persino allo scambio di prigionieri: quando essa è avvenuta, essi non sono mai stati in numero pari [5].

La risoluzione ONU n. 242

La Risoluzione dell’ONU n. 242 nel 1967 prescriveva il diritto di tutti gli Stati della regione, Israele compreso, a vivere “entro confini sicuri” e di tutti i popoli, compreso quello palestinese, ad autogovernarsi. Agli Israeliani l’ONU ingiungeva di ritirarsi dai territori occupati ed è rimarchevole il fatto che dopo un’altra guerra, nel 1973, il successore di Nasser, Anwar al-Sadat, ebbe il coraggio di proporre la pace, proprio sulla base della Risoluzione ONU 242, ma non convinse né la Siria né l’Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP).

Come più volte è accaduto e accadrà in un contesto così avvelenato dalla logica della guerra, Sadat nel 1981 fu assassinato [6]. Nel 1970 i guerriglieri palestinesi dell’OLP tentarono con le armi di prendere il potere in Giordania. Negli anni seguenti, cercarono di prendere il controllo del Libano, dove erano stati espulsi. E ciò spiega in qualche misura la diffidenza che i Paesi arabi confinanti hanno storicamente espresso nei confronti di questo popolo in armi. Nelle loro fila la guerra di liberazione si trasformò progressivamente in gesti di puro terrorismo nei confronti dello Stato di Israele (razzi sparati oltre il confine, bombe sugli autobus e nei mercati). Progressivamente si è così indebolita la leadership dell’OLP e si sono creati spazi per l’estremismo islamico entro una popolazione, connotata piuttosto da un prevalente laicismo.

Gli Israeliani, a loro volta, hanno via via accentuato la repressione anche a discapito di alcune acquisizioni della civiltà giuridica: il rispetto della persona umana, la presunzione di innocenza, il rifiuto della responsabilità collettiva. Finendo persino con il legalizzare la tortura e la demolizione delle abitazioni palestinesi (Viola, 2000: 436). Se leggiamo certe pagine di Edward Said, scritte nel 1992 e ripubblicate nel 2011, riscontriamo i tratti di una sorprendente continuità del comportamento israeliano nei confronti dei Palestinesi:

«La politica israeliana degli attacchi punitivi (o, più esattamente, la pratica del terrorismo di Stato) sembra consistere nel cercare di uccidere dai cinquanta ai cento arabi per ogni vittima ebraica. La devastazione dei campi profughi libanesi, degli ospedali, di scuole, moschee, chiese e orfanotrofi; gli arresti arbitrari, le deportazioni, la distruzione di case, le mutilazioni e le torture inflitte ai palestinesi della Cisgiordania e di

Gaza; l'uso di una retorica disumanizzante e velenosa da parte di politici israeliani, alti ufficiali, diplomatici e intellettuali per bollare come atti di terrorismo qualunque forma di resistenza e presentare così i palestinesi come esseri non umani ('scarafaggi', 'cavallette', 'parassiti a due gambe', ecc.); tutto ciò unito al gran numero di morti, alle enormi perdite materiali e alle privazioni politiche, fisiche e psicologiche subite, supera di gran lunga i danni causati dai palestinesi agli israeliani» (Said, 2011: 31).

Lo schema razziale e l'asimmetria nei rapporti di forza tra israeliani e palestinesi appaiono come una costante e ci riportano brutalmente all'attualità: le vittime palestinesi dal gennaio 2008 al settembre 2023 sono state, infatti, 6407 contro 308 vittime israeliane. A fronte di quanto è stato detto appare superficiale e rozza la rappresentazione di Hamas *tout court* come di una formazione terroristica [7]. La sua realtà e la sua relazione con il popolo palestinese e con il contesto regionale, in cui opera, è molto più complessa. Come ha dimostrato inequivocabilmente Paola Caridi nel suo volume dal titolo *Hamas. Dalla resistenza al regime* (2023): ci troviamo in presenza di un'organizzazione politica e militare palestinese, islamista, sunnita e fondamentalista fondata nel 1987, nel pieno della prima Intifada: «Hamas [8] non è un movimento terrorista, bensì un movimento che ha usato il terrorismo, soprattutto in una particolare fase della sua storia ormai ventennale» (Caridi, 2023: 16-7). Ed ecco di seguito spiegato il rapporto tra gli eventi del 7 ottobre e quelli immediatamente successivi e la nuova edizione di un libro che era apparso nel 2009:

«... questo libro cresciuto e aggiornato su cui ho lavorato in questi ultimi due anni tornando di nuovo in Israele/Palestina. Un libro su cui il 7 ottobre 2023 è piombato all'improvviso, come tutte le cesure della storia. Il 7 ottobre, l'attacco dei miliziani di Hamas e del Jihad islamico dentro Israele, nelle zone confinanti con la recinzione e il muro che cinge Gaza, il massacro di millequattrocento israeliani e di altre nazionalità, la massima parte civili, il ferimento di migliaia di persone, la cattura come ostaggi di almeno duecentoquaranta israeliani e stranieri, secondo i numeri di fonte israeliana. Terrorismo, crimini di guerra. E l'immediata reazione di Israele su Gaza: i bombardamenti a tappeto sulle zone residenziali, la distruzione di interi quartieri, le migliaia di civili uccisi o dispersi sotto le macerie dei palazzi, bambini, donne, anziani, uomini, il trasferimento forzato di oltre un milione di palestinese. Crimini di guerra» (Caridi, 2023: 12-3).

Ho preferito lasciare a lei la parola perché si tratta di materiale incandescente che necessita di mani esperte per essere trattato in modo appropriato. L'espressione usata da Caridi, "cesura della storia" ci pone, infatti, immediatamente sull'avviso. Tale cesura separa una guerra a bassa intensità, che colpevolmente la comunità internazionale ha finto di ignorare, e il crescendo attuale il cui epilogo tragico non è ancora dato prevedere.

Non possiamo ignorare, comunque, il fatto che, come afferma Mhawish su l'*Internazionale* «Israele conduce una guerra contro il popolo palestinese da più di settant'anni attraverso la pulizia etnica, l'occupazione, l'apartheid e l'assedio a Gaza [e che, quando regna la calma a Gaza] Gaza è bombardata, mentre i villaggi e le città del resto delle nostre terre sono invase, le case demolite, i giornalisti uccisi, le ambulanze attaccate, le moschee vandalizzate[9], le scuole colpite con i lacrimogeni e i palestinesi massacrati» (2023: 29).

Tutto questo avviene in un territorio, la Striscia di Gaza, di appena 360 kmq, abitato da più di due milioni di persone, di fatto sotto assedio dal 2007 e passato sotto il controllo dell'autorità nazionale palestinese quando «l'11 settembre 2005 fu ammainata l'ultima bandiera israeliana sulla Striscia di Gaza. Dopo aver mandato via i coloni che si erano stabiliti lì, le truppe dello Stato ebraico abbandonarono quel territorio, conquistato nel 1967 durante la guerra dei Sei Giorni» (Barthe, 2023: 22). Ma cosa avviene tra il 2005 e il 2007? Ce lo ricorda Paola Caridi:

«Negli anni precedenti, erano scomparsi i due leader riconosciuti per i palestinesi, prima sheikh Ahmed Yassin, ucciso a Gaza in un omicidio mirato extragiudiziale compiuto dagli israeliani nel marzo 2004, e nel novembre dello stesso anno era morto in un ospedale di Parigi Yasser Arafat. Hamas aveva deciso di partecipare alla transizione politica e di candidare una sua lista alle elezioni per il Parlamento dell'Autorità nazionale palestinese (ANP) nel territorio palestinese occupato, cioè in Cisgiordania, Gerusalemme Est e Gaza: era il

gennaio 2006, aveva vinto in maniera sorprendente anche per i membri del movimento islamista. La comunità internazionale, compresi i Paesi occidentali, aveva aiutato, sostenuto e benedetto quelle elezioni, e mandato persino molti osservatori internazionali. Eppure c'era Hamas, e questo non era stato un problema. La comunità internazionale decise, però, troppo rapidamente, di avviare un braccio di ferro con i nuovi arrivati al potere. E di stabilire, altrettanto rapidamente, l'embargo politico ed economico» (2023: 11).

La successione degli eventi è micidiale: Israele abbandona la Striscia nel 2005; vittoria di Hamas alle elezioni del 2006 e successivo embargo politico ed economico da parte della comunità internazionale; dal 2007 assedio di fatto da parte di Israele dei palestinesi della Striscia di Gaza. Anche le mosse di Hamas sono per certi versi imprevedibili e dimostrano, come osserva Caridi, una certa duttilità politica: lascia di fatto la Cisgiordania sotto il controllo di un esausto leader, Mahmud Abbas, ormai privo di consenso e legittimazione popolare, e concentra la sua azione sulla Striscia, dove con un colpo di mano afferma il proprio potere.

Siamo ben lontani, come risulta evidente, dalla logica imposta dall'ala militare di Hamas alla stessa ala politica del Movimento, tenuta all'oscuro, come pare, di quanto si ha in animo di fare il 7 ottobre. Avviene così che a partire dal 7 ottobre, da una parte e dall'altra si restringono gli spazi della dialettica politica e democratica e assumono il comando delle operazioni gli apparati militari: all'azione di Hamas risponderà il Gabinetto di Guerra, istituito in Israele a sostegno anche in questo caso di un leader esausto in termini di consenso e di credibilità politica, Benjamin Netanyahu intendo, destinato a sopravvivere a se stesso finché sarà in atto questo dirompente conflitto bellico a senso unico. Tale è la disparità delle forze in campo che l'uso della parola "guerra" risulta del tutto inappropriato.

Il conflitto in atto, la logica della forza e della violenza e l'assordante propaganda bellicista hanno già lasciato sul terreno, oltre alle innumerevoli perdite umane, due vittime: la democrazia e le pratiche ispirate alla non violenza e alla pace.

L'efferato attacco di Hamas e il trionfo della logica della guerra

Anche il massacro del 7 ottobre rappresenta qualcosa che non può essere spiegato alla scala regionale se non lo si concepisce all'interno del tentativo di rivalse delle autocrazie (dall'Iran alla Russia) nel momento di massima fragilità degli assetti politici ed economici mondiali. È stata, piuttosto, la cieca esplosione di violenza da parte dello Stato di Israele^[10] a rischiare di compromettere seriamente l'intero assetto degli equilibri alla scala planetaria. Quanto è avvenuto in sede ONU non ha precedenti. Mi riferisco all'equilibrato discorso di Antonio Guterres, presidente dell'Organizzazione delle Nazioni Unite e alla susseguente richiesta delle sue dimissioni da parte del Rappresentante dello Stato di Israele.

Dopo averli deprecati in modo inequivocabile, Guterres ha affermato che: «...gli attacchi di Hamas non sono arrivati dal nulla...» ed è bastato questo per fare saltare i nervi ai rappresentanti politici dello Stato di Israele. Anche quanto è successo dopo alle Nazioni Unite non è altro che la manifestazione di una crisi profonda dell'ordine mondiale: veti incrociati di americani e russi sulle rispettive mozioni e, infine, l'approvazione a maggioranza della mozione presentata dalla Giordania (con astensione, tra gli altri di Stati Uniti e Italia).

Nulla nella storia umana viene mai dal nulla

Ciò mi pare evidente. Anche se c'è un vuoto della politica da rimarcare. A livello mondiale, intendo. Sulla questione palestinese, abbiamo tutti voltato lo sguardo da un'altra parte. L'esplosione di violenza attuale da parte di Israele, che ha portato alcuni osservatori ad usare la parola "genocidio" non sarebbe comprensibile se non si tenesse conto del permanente stato di oppressione – e di compressione nello spazio – di cui da decenni soffre il popolo palestinese.

Lo scontro Israele-Guterres all'ONU

Il Segretario generale dell'ONU, Antonio Guterres ha suscitato una forte e risentita reazione da parte degli esponenti israeliani, affermando che gli attacchi di Hamas contro Israele «non sono arrivati dal nulla» in quanto il popolo palestinese è stato sottoposto a 56 anni di soffocante occupazione. Le sofferenze del popolo palestinese non possono giustificare gli spaventosi attacchi di Hamas ma neanche questi attacchi possono, a loro volta, giustificare la punizione collettiva dell'intero popolo palestinese. La posizione espressa dal Segretario generale ha indotto l'ambasciatore israeliano all'ONU, Gilad Erdan, a chiedere le dimissioni del Segretario generale, sostenendo che il suo intervento di fatto costituirebbe una sorta di giustificazione “scioccante” del terrorismo e dell'omicidio, dimostrando come egli sia stato «completamente disconnesso dalla realtà della nostra regione». Quest'ultima argomentazione merita una sottolineatura: non è permesso a nessuno discostarsi dalla “realtà della nostra regione”, cioè nella nostra visione delle cose, dalla narrazione fondativa dello Stato di Israele. Pur essendo chiara da parte di Guterres la condanna dell'esecrabile attacco di Hamas del 7 ottobre, ciò non è sufficiente agli occhi degli israeliani, che tendono piuttosto a stravolgere la sua posizione e a chiederne la rimozione dal prestigioso incarico.

Il sì alla risoluzione giordana sulla tregua

La divaricazione tra gli intendimenti dell'ONU e la strategia politica e militare di Israele si accentua quando l'Assemblea generale perviene all'approvazione della bozza di risoluzione proposta dalla Giordania a nome di un gruppo di 22 Paesi arabi per un “cessate il fuoco a Gaza” al fine di garantire l'ingresso degli aiuti umanitari nella Striscia. La mozione viene approvata con 120 voti a favore, 14 contrari (tra cui USA e Israele) e 45 astenuti (tra cui l'Italia). La bozza votata il 27 ottobre non corrisponde però a quella originale. Invece del cessate il fuoco vi appare l'espressione «tregua umanitaria immediata, duratura e prolungata che conduca alla cessazione delle ostilità». È significativa la posizione espressa dal Canada, che in qualche modo riflette anche quella degli Stati Uniti, secondo la quale la mozione non possa essere votata perché non contiene due parole chiave, “Hamas” e “ostaggi”, finendo per autorizzare con tali omissioni la brutalità di Hamas (Angieri, 2023).

L'allarme di Guterres e il ricorso all'Art. 99 delle Nazioni Unite

Coerente con la sua posizione iniziale il Segretario generale dell'ONU, Antonio Guterres fa appello all'articolo 99 dello Statuto delle Nazioni Unite per invocare un intervento deciso della comunità internazionale prima che il conflitto si estenda ulteriormente nella regione e giunga a destabilizzare gli equilibri geopolitici alla scala globale: «È la prima volta durante il mio mandato da Segretario generale» ha sottolineato Antonio Guterres in un post su X in cui dà notizia di aver invocato l'articolo 99 dello Statuto delle Nazioni unite. «Il Segretario generale – recita l'articolo – può richiamare l'attenzione del Consiglio di sicurezza su qualunque questione che a suo avviso possa minacciare il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale». Nella sua lunga lettera al presidente di turno del Consiglio – l'ecuadoregno José Javier De La Gasca Lopez Domínguez – Guterres ricapitola quanto ha più volte ripetuto in questi due mesi di guerra: la condanna dell'attacco di Hamas al sud di Israele, la cattura degli ostaggi, le «agghiaccianti» violenze sessuali subite dalle donne israeliane (a cui l'Onu ha prestato attenzione con grande ritardo). Per poi invocare l'intervento della comunità internazionale sul «rischio del collasso umanitario» a Gaza che sotto «bombardamento continuo delle Idf (*Israel Defence Forces*)» va incontro, scrive Guterres, a «condizioni disperate in cui anche la fornitura di aiuti umanitari minimi diventerà impossibile». Potrebbe seguire una situazione «ancora peggiore», incluso lo scoppio di epidemie e «sfollamenti di massa nei Paesi vicini».

All'appello di Guterres – a cui Israele ha prontamente risposto che è lui la minaccia alla stabilità internazionale – si sono subito uniti l'Alto rappresentante per gli affari Esteri dell'Unione Europea, Josep Borrell, e Tedros Ghebreyesus, direttore generale dell'Organizzazione mondiale della sanità. Il

portavoce della Commissione UE ha indirettamente risposto a Tel Aviv affermando «non sono a conoscenza di alcun Paese membro dell'UE che sia contrario al segretario generale» (Branca, 2023). Ma ancora una volta, l'azione di Guterres verrà stoppata del veto espresso dagli Stati Uniti in seno al Consiglio di Sicurezza, evidenziando una volta di più l'elemento di debolezza e di anacronismo dello Statuto dell'ONU, che continua a riservare una posizione privilegiata a un ristretto numero di Paesi.

La democrazia impossibile in un mondo dominato dalla logica della guerra

Un regime veramente democratico non è compatibile con un mondo – o con un Paese – dominato dalla logica della guerra. Ne registriamo tante evidenze: dalla Russia di Putin alla stessa Ucraina di Zelenski, dallo Stato di Israele Benjamin Netanyahu alla Palestina in mano ad Hamas. L'Occidente stesso, a mio giudizio, ha prosperato sulla base del terrorismo atomico, ma non ha potuto dispiegare tutto il potenziale di una vera democrazia. Con riferimento alle nostre, parlerei piuttosto di democrazie imperfette. Non sorprende, comunque, l'impetuosa avanzata delle destre più estreme in Italia e un po' dovunque nel mondo. Rattrista purtroppo l'omnicida impermeabilità delle frontiere attuali, espressione evidente, esse stesse, della logica della guerra (Guarrasi, 2023).

La pressione della forza e la violenza hanno avuto, come abbiamo visto, un effetto devastante sulla dialettica democratica nella Palestina occupata, determinando la crisi della leadership di Mahmud Abbas (per noi, Abu Mazen) e di Fatah, la sua organizzazione politica, la trasformazione di una forza di resistenza come Hamas in un regime e, infine, il predominio dell'ala militare su quella politica all'interno di quel movimento. Qualcosa di analogo, in forme più gravi, accade anche nel caso di Israele. Nel suo caso Alessandra Algostino parla di quattro veri e propri cortocircuiti:

«Il primo cortocircuito della democrazia in Israele è nella tensione presente nella Dichiarazione di Indipendenza, laddove lo Stato è definito “ebraico e democratico”[11].

Il secondo cortocircuito è nella negazione dell'essenza della democrazia, l'uguaglianza. In Israele e nei territori occupati vigono regimi differenti, che concretizzano la definizione di apartheid come di colonialismo, sia in relazione alla legislazione e giurisdizione sia nelle discriminazioni in materia di diritti. (dagli espropri ed assegnazioni delle terre alla libertà di circolazione al riconoscimento della cittadinanza all'allocatione delle risorse per servizi e diritti sociali alle privazioni arbitrarie della libertà personale). E poi, come può definirsi democratico un sistema che esercita poteri di governo senza riconoscimento di diritto di voto ai governati (come è per i 5.5 milioni di persone, su 14.5 milioni, che risiedono nei territori occupati)?

Il terzo cortocircuito è reso dall'assenza del concetto di limite. Non vengono riconosciuti limiti per quanto riguarda il territorio (occupazioni, insediamenti, frammentazione delle terre palestinesi, il muro in Cisgiordania dichiarato illecito dalla Corte Internazionale di Giustizia); non è rispettato il limite del diritto internazionale [12].

Infine, il quarto cortocircuito, la guerra. La guerra è violenza, distruzione e sopraffazione, sempre; la guerra condotta contro Gaza (quanto sta accadendo è una guerra contro gli abitanti di Gaza non solo contro Hamas) è una violenza cieca ad ogni rispetto dell'umano. La violenza bellica, la sua disumanizzazione, l'arruolamento e la repressione di ogni dissidenza, si riverberano, offuscandole anche sulle democrazie più solide: laddove la democrazia sia già minata, o, più correttamente, negata, da ossimori come democrazia identitaria, etnica, coloniale, resta il buio, il buio che avvolge Gaza. La speranza è che, come tante voci si sono levate in Israele a difendere la democrazia contro la riforma giudiziaria, così si levino a chiedere un immediato cessate il fuoco e la fine di violente politiche coloniali» (Algostino, 2023).

La martoriata Palestina e le forme della resistenza non violenta

Il Presidente Esecutivo Rete italiana Pace e disarmo, Mao Valpiana, parla della sconfitta della non-violenza incompiuta:

«C'è stato un tempo in cui la nonviolenza abitava in Palestina. Dal 1983 il *Palestinian Centre for the Study of Nonviolence* (PCSN) ha agito nella tradizione della lotta di liberazione gandhiana e sulla scorta degli studi del politologo Gene Sharp, individuando 120 tecniche nonviolente di resistenza all'oppressione israeliana. I coloni

sradicavano ulivi centenari, e gruppi misti di palestinesi e israeliani nonviolenti di notte ne ripiantavano il doppio. In questo modo migliaia di acri furono salvati dall'occupazione. La nonviolenza aveva finalmente trovato una via nuova per radicarsi nel mondo arabo, proseguendo la straordinaria esperienza di Abdul Ghaffar Khan, il Gandhi musulmano, capo indiscusso dei pashtun che nel 1929 fondò un esercito nonviolento di centomila Servi di Dio contro il colonialismo britannico. I suoi testi furono tradotti in arabo e diffusi a Gaza dove molti musulmani apprezzavano il fatto che la nonviolenza fosse parte integrante dell'Islam.

Nel 1987 le autorità israeliane accusarono Mubarak Awad, il leader del Centro palestinese per lo studio della nonviolenza, di violare le leggi del Paese incitando alla rivolta e organizzando la disobbedienza civile; gli fu intimato di lasciare il Paese e venne espulso. Oggi vive negli Stati Uniti e si è rivolto ai leader di Hamas e al governo di Tel Aviv chiedendo loro di "accettare un cessate il fuoco immediato, compresa la cessazione degli attacchi missilistici contro Israele e degli attacchi militari contro Gaza". I semi di nonviolenza che erano stati piantati in Palestina quarant'anni fa, sembrano non essere più in grado di germogliare.

Il pessimismo è condiviso dalla palestinese Nivine Sandouka, direttrice esecutiva della Ong *Our Rights* di Gerusalemme: "56 anni di occupazione e 15 anni di assedio a Gaza, hanno fatto crescere enormemente la radicalizzazione, e tolto spazio all'umanizzazione: la maggioranza dei giovani guarda a chi dice di difenderli con le armi. Ma l'unica nostra possibilità – prosegue Sandouka – è dimostrare che solo il dialogo e la pace difenderanno davvero i diritti della Palestina"[13].

La via d'uscita è nelle mani di chi romperà la spirale di odio, rifiutando la logica perversa della guerra. Solo i civili israeliani e palestinesi che sceglieranno la via della nonviolenza, dell'agire comune per la pace, potranno ridare speranza al futuro della regione.

L'organizzazione mista israelo-palestinese *The Parents Circle – Families Forum* (PCFF), riunisce più di 600 famiglie in lutto che hanno avuto vittime nel conflitto; ha pronunciato parole inequivocabili: "I nostri cuori sono spezzati. È un tempo di grande dolore. Il costo della violenza non si conta con i numeri, si conta in sogni frantumati. È il momento per tutte le parti coinvolte di riflettere sull'insensatezza di questo conflitto e riconoscere l'umanità condivisa che ci lega tutti".

Siamo arrivati all'oscenità macabra della solidarietà misurata in numero di morti, come se un cadavere contasse meno di dieci cadaveri. Come se 1400 vittime identificate avessero più dignità di 8000 vittime anonime.

L'unica conta dei morti possibile è la somma per denunciare quante vite spezzate produce il mostro della guerra. I 3018 i bambini morti nei primi giorni di guerra dall'attacco del 7 ottobre, sono di Israele, Gaza, Cisgiordania. Ogni ora crescono. Quei bambini non hanno bandiere, solo un sudario bianco. La guerra è questo: che sia guerra santa per la jihad, o guerra per l'esistenza milchamà, guerra di difesa o guerra di attacco, la catena va spezzata. Non è la lotta del bene contro il male. È odio contro odio. Solo la pace è il bene, per tutti, e la guerra è il male assoluto. Benedetto quel bambino che risponderà all'odio con umanità, che non ucciderà, che ci permetterà di ricominciare la conta dei vivi» (Valpiana, 2023).

Le voci che si levano in difesa della pace e della convivenza dei popoli non possono essere ridotte al silenzio. Di particolare rilievo è ai nostri occhi l'appello scritto in forma di Lettera Aperta da un gruppo di intellettuali ebrei (vedi Appendice). Si tratta di più di mille scrittori, giornalisti, attori, artisti e attivisti tra cui Judith Butler, Keith Gessen, Nan Goldin, David Grossman, Naomi Klein, Adam Shatz. Il tono è perentorio fin dall'incipit, che riportiamo:

«Siamo scrittori, artisti e attivisti ebrei che respingono l'idea diffusa che qualsiasi critica a Israele sia intrinsecamente antisemita. Israele e i suoi difensori usano da tempo questa tattica per sollevare il Paese dalle sue responsabilità, nobilitare l'investimento multimiliardario degli Stati Uniti nell'esercito israeliano, oscurare la micidiale realtà dell'occupazione e negare la sovranità palestinese. Ora questo insidioso bavaglio alla libertà di espressione è usato per giustificare i continui bombardamenti su Gaza e mettere a tacere le critiche della comunità internazionale».

Le angherie quotidiane di cui soffrono nel West Bank come nella Striscia di Gaza da parte dei coloni e dell'esercito israeliano trapelano soltanto grazie alle testimonianze di operatori e delle organizzazioni non governative che operano con gravi rischi su un campo così travagliato (penso al CISS di Palermo, ad esempio, e agli accompagnatori dell'Operazione Colomba) (cfr. *Sarura – Il futuro è un luogo sconosciuto*).

Conclusioni

In un post di Domenico Gallo leggiamo:

«Siamo entrati nella terza settimana di guerra e la tempesta di fuoco scagliata da Israele contro la Striscia di Gaza non accenna a diminuire, anzi si intensifica con l'ingresso di mezzi corazzati e truppe di terra. Non si riesce a comprendere quale disegno politico guidi la reazione di Israele al di là dello spirito di vendetta per i massacri subiti dalla sua popolazione il 7 ottobre. Certamente non aiuta a capirlo quanto affermato da Netanyahu nella sua prima conferenza stampa dall'inizio del conflitto. Il 29 ottobre Netanyahu ha dichiarato che si tratta di “una battaglia del bene contro il male”. La guerra sarà lunga ma si concluderà con la vittoria del bene. Gli obiettivi ufficialmente perseguiti sono due: “demolire Hamas e riportare indietro gli ostaggi”. Il secondo obiettivo è meramente di facciata perché non è coerente con il primo. In realtà se si pretende di demolire Hamas, vuol dire che si è deciso di abbandonare gli ostaggi al loro destino [14].

La parola genocidio è troppo pesante per essere utilizzata a cuor leggero, anche perché sovente è strumentalizzata dalla politica e quindi banalizzata. Tuttavia, se l'obiettivo perseguito è quello della guerra per distruggere Gaza, identificata come il male assoluto, la condotta di Israele, anche in senso tecnico-giuridico, rientra nel concetto di “genocidio” come definito dalla Convenzione Onu del 9 dicembre 1948 per la prevenzione e repressione del delitto di genocidio [15]. Quello che qualifica come genocidio è l'intenzione di distruggere in tutto o in parte un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, quali sono indubbiamente gli abitanti che popolano la striscia di Gaza.

Orbene è per tutti evidente che non si può invocare il diritto di difesa di Israele per giustificare attacchi così massicci ed estesi a un gruppo nazionale che possono sfociare in un genocidio. Non ha senso progettare ipotetiche Conferenze internazionali di pace per invocare un'ancora più ipotetica soluzione del conflitto fondato sul principio “due popoli, due Stati”, quando non si ha il coraggio di chiedere il cessate il fuoco perché bisogna lasciare libero Israele di continuare la sua punizione collettiva contro la popolazione di Gaza».

Fermiamo il genocidio in atto. Nessun'altra espressione ci appare appropriata. Aderiamo all'Appello promosso da Emergency, dal Laboratorio ebraico antirazzista, da Mediterranea e da Assopace Palestina e firmato da tanti cittadini italiani e tante altre associazioni della società civile:

«La fragile tregua ottenuta per Gaza è il frutto di una lunga mediazione internazionale, ma servono un cessate il fuoco permanente e una vera soluzione politica per una prospettiva concreta di pace e giustizia.

Il 7 ottobre Hamas ha ucciso e rapito civili inermi nelle loro case, per strada, a un festival sottraendoli alle loro famiglie. È stato un attacco che ha colpito prevalentemente civili ebrei israeliani, tra cui bambini, anziani, attivisti storici per la pace e contro l'occupazione ma anche lavoratori migranti, palestinesi con passaporto israeliano o residenti in Israele. Sono seguite settimane di bombardamenti indiscriminati da parte del governo israeliano contro la popolazione di Gaza, con scuole ed ospedali divenuti cimiteri. Più di un milione di palestinesi è stato costretto a lasciare le proprie case per dirigersi nel sud di Gaza, che non è più un luogo sicuro.

Non ci sono corridoi umanitari adeguati, acqua, cibo, energia. In Cisgiordania è cresciuta esponenzialmente la violenza da parte di coloni armati contro la popolazione civile palestinese [...].

Rivendichiamo il diritto e il dovere di guardare la guerra sempre dal punto di vista delle vittime, perché sono loro l'unica certezza di ogni conflitto.

La protezione dei civili, senza distinzione di nazionalità, residenza o religione, e degli ospedali, deve essere il primo obiettivo di un'azione diplomatica della comunità internazionale e delle forze della società civile.

Chiediamo la fine definitiva del massacro a Gaza, l'avvio di corridoi umanitari adeguati e la liberazione di tutti gli ostaggi. In Israele oltre mille palestinesi sono trattenuti in detenzione amministrativa, tra cui centinaia di minori, di cui chiediamo il rilascio. È necessaria una soluzione politica a partire dalla fine del regime di apartheid e delle politiche di colonizzazione e di occupazione militare israeliane. Non potrà mai esserci sicurezza – per i palestinesi, per gli israeliani, per nessuno di noi, – senza eguaglianza, diritti e libertà»

o riportato integralmente l'Appello in Appendice perché ritengo che sia utile firmarlo e diffonderlo in ogni sede finché non cessi il fuoco e si affermi la necessità di una soluzione politica, equa e solidale.

Chiudo queste poche, sofferte, pagine con una nota personale. Il lettore avrà notato che man mano il discorso andava avanti ho preferito cedere sempre più ad altri la parola. Devo confessare che più vedevo affermarsi la logica della guerra senza esclusione di colpi e aumentare il massacro di civili, più la mia mente e il mio cuore vacillavano. Considerate questo testo niente più che una preghiera laica offerta alla lettura di pochi amici partecipi. Di fronte all'orrore che provo, le scarse parole che riesco a mettere insieme, sono veramente poca cosa. La mia piena solidarietà va al popolo palestinese e al suo dramma incommensurabile. Ma il mio cuore batte da una parte soltanto e sono tutte le vittime di questo conflitto e di ogni guerra. Pochi fotogrammi di questa immane tragedia mi rimbalzano ossessivamente nella testa: due bambini molto piccoli che fuggono i bombardamenti, un maschietto e una femminuccia, il maschietto ha una bandiera bianca in mano. Salviamo quei bambini, fermiamo questa guerra prima che si ottunda in noi ogni lume di ragione. Prima che si estingua ogni barlume di umanità.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] La scrittura di questo testo è stata molto impegnativa per me. Ringrazio, oltre a Giovanna Soffientini, custode di emozioni e pensieri condivisi, gli amici Antonino Cusumano, Maria Rosaria Di Giacinto, Chiara Giubilaro, Annibale Raineri e Cecilia Francaviglia, Ola Söderström e Riccardo Talamo per la lettura partecipe e i preziosi consigli. Il testo è stato chiuso il 15 dicembre 2023.

Note

[1] La guerra ha una logica, non dimentichiamolo, un'economia fondata sulla produzione e il consumo di armi, una cultura ed esprime una politica ad esse conforme. Contrastarla vuol dire non soltanto interromperla, quando esplode, ma soprattutto fondare un'altra logica, un'altra economia, un'altra cultura, ecc.

[2] Le bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki il 6 e il 9 agosto del 1945 non hanno segnato la fine della seconda guerra mondiale – di fatto, essa era già finita – ma l'inizio di una nuova epoca, quella del terrore atomico, in cui due blocchi, entrambi dotati di armamenti nucleari, si fronteggiavano, senza mai dare luogo a conflitti aperti, alimentando piuttosto una miriade di conflitti locali o regionali.

[3] Si tratta, per la verità, di un'illusione ottica e ciò è confermato dall'ampio ricorso ad esempio dell'uso della parola "ghetto" per descrivere tutti i fenomeni di emarginazione urbana e di segregazione territoriale, così diffusi nel mondo intero, o della parola "diaspora" per parlare dei tanti fenomeni di espulsione e di esodo forzato, che hanno interessato vaste aree di continenti come l'Asia e l'Africa.

[4] L'idea di nazione è, come sappiamo, un costrutto tipicamente europeo che si è diffuso dal Vecchio Continente a scala globale attraverso il veicolo del colonialismo, che ha finito poi per animare una serie di movimenti di indipendenza nazionale, come reazione generalizzata di rigetto degli oppressori europei, ma impregnata proprio degli ideali, che questi ultimi avevano contribuito a propagare. Il 1960 sarà l'anno in cui tale movimento di ribellione e d'indipendenza raggiungerà la sua acme, segnando di fatto la fine di un'epoca.

[5] Il caso più clamoroso è stato lo storico scambio tra Gilad Shalit, il giovane soldato israeliano sequestrato dal 2006 al 2011, e ben 1027 prigionieri palestinesi. In quell'occasione fu liberato tra gli altri Yahya Sinwar, uno degli attuali capi di Hamas. Ciò spiega ulteriormente perché la questione degli ostaggi costituisca un vero e proprio trauma nella storia israeliana (Bacque, Gurrey, 2023).

[6] Una trattazione a parte meriterebbero gli accordi di Oslo del 1993, siglati da due leader, che per questo atto sono stati insigniti del Premio Nobel per la Pace per il 1994: Yitzhac Rabin e Yasser Arafat. In questa sede, mi preme evidenziare che anche Rabin è stato assassinato come Sadat.

[7] Annibale Raineri a commento di questo testo, esprime un giudizio su Hamas e sull'attacco del 7 ottobre in piena assonanza con il mio pensiero in proposito: «Hamas è speculare al governo di Israele, il loro terrorismo, come quello dello stato ebraico serve anzitutto a garantire il potere interno, a bloccare qualsiasi trasformazione della coscienza delle persone, qualsiasi messa in discussione delle legittimità del loro "potere sovrano". Un gruppo politico che diventa regime. A Gaza le donne non sono obbligate a portare il velo. Ma fino a quando se i gruppi fondamentalisti prendono, grazie alla guerra che loro stessi fomentano, come Israele, tutto lo spazio di pensiero. Non solo quindi dobbiamo criticare Hamas per la crudeltà del 7 ottobre, dobbiamo farlo per la logica che lo costituisce, la logica di guerra che mira a fondare un impossibile stato: Un solo apparato militare-

burocratico centralizzato, un solo territorio, un solo popolo. Con lo sguardo delle vittime tutto questo perde di senso, resta solo la disposizione all'ascolto dell'altro, per provare a costruire un'altra convivenza».

[8] «" Hamas è l'unico movimento che si richiama all'Ikhwan a usare la violenza. E non potrebbe essere altrimenti: Hamas deve affrontare un'occupazione. Tutti gli altri movimenti nazionali dei Fratelli musulmani hanno scelto da decenni la non-violenza", così mi spiegava nel 2007 la specificità di Hamas – con una semplicità disarmante quanto precisa – uno dei leader più importanti dell'Ikhwan egiziano, il dottor Abdel Moneim Abul Futouh, poi protagonista della rivoluzione di Tahrir del 2011 e, come uno dei prigionieri politici più importanti, vittima della controrivoluzione di Abdel Fattah al Sisi. È proprio questa filiazione ineludibile, cioè il legame ideologico e programmatico di Hamas alla famiglia dei Fratelli musulmani, a rendere del tutto semplicistica la chiave interpretativa secondo la quale il movimento islamista palestinese è soltanto una organizzazione terroristica, null'altro. La lettura a tutto tondo della storia di Hamas, del Mujamma al Islami, dei Fratelli musulmani palestinesi dice, invece, anche altro. Ed è quanto emerge dalla letteratura scientifica che è ormai la più accreditata a livello globale» (Caridi, 2023: 359)

[9] In proposito, Alberto Stabile segnala un episodio di guerra occorso a Jenin, particolarmente ripugnante per l'impudenza dei militari in azione: «Alcuni soldati israeliani, in assetto di guerra, entrano in una moschea di Jenin e dal microfono collegato con gli altoparlanti esterni intonano canzoni e levano preghiere tipiche della festa dell'Hanukkah, che si concluderà il 15 dicembre. Hanukkah celebra la conquista di Gerusalemme e la consacrazione di un nuovo altare nel Tempio. Per cui sarebbe facile vedere nell'azione sconsiderata di quei militari un parallelismo, un richiamo con le drammatiche tensioni che attraversano il mondo ebraico e quello islamico in questi giorni. Il microfono aperto nel video messo in rete, a quanto pare, da un battaglione di riservisti, evidenzia il dileggio implicito nelle risatine di altri soldati sullo sfondo del sonoro e lo scopo intimidatorio del messaggio rivolto alla popolazione di Jenin, laddove afferma che «Israele non è disposta a tollerare oltre la presenza di terroristi in città. Con questo pretesto, la città martire per eccellenza dei Territori palestinesi sotto occupazione, sta subendo da tre giorni un attacco feroce che ha già prodotto 11 morti. Morti che si aggiungono ad altre decine di vittime (circa 289, oltre a 4000 arresti in tutta la West Bank, dal 7 ottobre) in quella che appare come la versione non dichiarata della guerra scatenata non soltanto contro Hamas nella Striscia di Gaza, ma anche contro i palestinesi della Cisgiordania in risposta al gravissimo attacco condotto da Hamas contro le comunità israeliane al confine con la Striscia di Gaza. Attacco al quale le formazioni militanti della West Bank sono rimaste del tutto estranee» (2023).

[10] «[...] è un fatto che ben prima del 7 di Ottobre, a conferma della stretta nei confronti del movimento nazionale palestinese imposta dal nuovo governo di estrema destra guidato da Netanyahu, le forze di sicurezza avevano lanciato un'offensiva contro le formazioni armate della West Bank provocando 250 morti in meno di sei mesi ed effettuando centinaia di arresti. Operazioni spesso collegate alle aggressioni dei coloni nazionalisti e religiosi contro civili palestinesi, compiute per vendicarsi di attacchi subiti, o per spingere gli stessi civili palestinesi ad abbandonare i loro villaggi. Un fenomeno che ha assunto dimensioni talmente vaste e preoccupanti che persino la Casa Bianca, solitamente ben allineata e coperta alle posizioni israeliane, ha dovuto minacciare sanzioni contro i coloni, moltissimi dei quali godono anche della cittadinanza americana, e sono pertanto, da questo punto di vista, inattaccabili. Insomma, un'altra superflua esercitazione di indignazione puramente verbale da parte di Biden» (Stabile, 2023).

[11] Un'affermazione affinata in senso identitario ed escludente con la legge fondamentale del 2018, Israele, lo Stato-nazione del popolo ebraico, che insiste sul rafforzamento dell'«insediamento ebraico» e afferma che «l'esercizio del diritto all'autodeterminazione nazionale dello Stato d'Israele appartiene solamente al popolo ebraico». Una democrazia etnica e identitaria che si fonda sulla distinzione e l'espulsione dell'altro (il nemico) è una contraddizione in termini laddove la democrazia ha nei suoi geni l'uguaglianza e il pluralismo.

[12] Debole è il limite al potere della maggioranza (un contesto nel quale il potere giudiziario è un rilevante contrappeso, non a caso difeso da partecipate mobilitazioni contro la volontà riformatrice e accentratrice di Netanyahu); la logica dell'emergenza è utilizzata senza soluzione di continuità per legittimare la violazione dei limiti di uno stato democratico. Sono elementi che convergono emblematicamente nell'assenza di una costituzione (la cui ragione è la limitazione del potere): Israele non ha una costituzione ma solo alcune Leggi fondamentali (*Basic Laws*).

[13] Eran Nissan, attivista israeliano per la pace che vive a Jaffa, leader dell'organizzazione progressista Mehazkim, dice che la maggioranza dei suoi concittadini sono consapevoli che la soluzione non potrà essere militare ma politica: «Dopo il 7 ottobre, in Israele i partiti del controllo e dell'apartheid hanno fallito la loro narrazione, ora c'è la possibilità per il partito dell'uguaglianza, che è cresciuto enormemente con grandi

manifestazioni maggioritarie, di offrire una via d'uscita, la coesistenza, per una terra che deve essere condivisa tra i due popoli».

[14] Il dichiarato intento di eradicare Hamas e di eliminare tutti i suoi miliziani è un obiettivo impossibile e assurdo. Impossibile perché non vi è un forte di Hamas da espugnare, non vi sono delle divisioni da affrontare e sconfiggere sul campo di battaglia. I miliziani di Hamas sono rifugiati in una selva che è la sfortunata popolazione della Striscia. Per eliminarli tutti bisognerebbe disboscare la selva. È quello che Israele sta facendo, distruggendo in modo massiccio le abitazioni, facendo fuggire la popolazione più a sud (dove peraltro continua a bombardare), togliendo il cibo, l'acqua, l'energia, anche agli ospedali, e spegnendo le comunicazioni. Non si può eradicare Hamas senza compiere un vero e proprio genocidio. È un obiettivo assurdo perché, dopo aver inflitto delle sofferenze così atroci, nulla può escludere che i giovani sopravvissuti alle bombe israeliane, alla fame, alla sete, alle malattie, alla morte dei loro genitori o dei loro coetanei, non sentano il bisogno di prendere le armi e di rimpiazzare i miliziani eliminati. Gli obiettivi politici perseguiti dal Governo di Israele sono imperscrutabili, ma il discorso di Netanyahu costituisce autorevole conferma di quanto dichiarato da Dror Eydor, ex ambasciatore di Israele a Roma dal 2019 al 2022: «L'obiettivo è distruggere Gaza, questo male assoluto».

[15] L'art. 2 della Convenzione recita: «Nella presente Convenzione, per genocidio si intende ciascuno degli atti seguenti, commessi con l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, come tale: a) uccisione di membri del gruppo; b) lesioni gravi all'integrità fisica o mentale di membri del gruppo; c) il fatto di sottoporre deliberatamente il gruppo a condizioni di vita intese a provocare la sua distruzione fisica, totale o parziale [...]».

Riferimenti bibliografici

- Algotino, A., “Il cortocircuito della democrazia in Israele”, *Il Manifesto*, 31 ottobre 2023.
- Angieri, S., “Assemblea generale ONU, sì alla risoluzione sulla tregua”, *Il Manifesto*, 28 ottobre 2023.
- Bacque, R., Gurrey, B., “Gli ostaggi sono un trauma nella storia israeliana”, *Internazionale*, 27 ottobre 2023: 26-29.
- Barthe, B., “Senza scampo”, *Internazionale*, 20 ottobre 2023: 22-3.
- Bhabha, H. K., *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma, 1997
- Butler, J., *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, Nottetempo, Milano, 2020.
- Caridi, P., *Hamas. Dalla resistenza al regime*, Nuova edizione, Feltrinelli, Milano, 2023.
- Cozzo, A., *La logica della guerra nella Grecia antica*, Palermo University Press, Palermo 2023.
- Cruciati, C., “Nel mirino ci sono i campi profughi. ONU: Rischio genocidio” *Il Manifesto*, 3 novembre 2023.
- Gallo, D., “Gaza: non è difesa, è genocidio”, *Volere la luna*, ottobre 2023.
- Guarrasi, V., “Mediterraneo, mare della speranza”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 64, novembre 2023.
- Kaye, D., D., “Se il conflitto si allarga”, *Internazionale*, 27 ottobre 2023: 22-26.
- McCann, *Apeirogon*, Feltrinelli, Milano, 2020.
- Mhawish, “Nella Striscia di Gaza sotto assedio”, *Internazionale*, 13 ottobre 2023: 29.
- Peace Research Institute in the Middle Est, *La storia dell'altro. Israeliani e palestinesi*, con prefazione di P. Vidal-Naquet, Una Città edizioni, Forlì, 2003.
- Salerno, E., “L'alternativa palestinese non salirà mai sui carri armati di Netanyahu”, *Il Manifesto*, 31 ottobre 2023.
- Salih, R., “Gaza e Israele; Ripensare l'umano tra guerra, violenza e trauma coloniale” in *Global Project*, 10 ottobre 2023.
- Said, E., *La questione palestinese*, Saggiatore, Milano, 2011.
- Sarura – *Il futuro è un luogo sconosciuto* in streaming gratuito presso la piattaforma Open DDB.
- Sonnet, J.-P., *La città dove ogni uomo è nato*, Marietti, Bologna, 2023.
- Stabile, A., “La morale della guerra” in *Facebook*, 14 dicembre 2023.
- Stefanini, A., “Stiamo normalizzando un genocidio?”, *Gli asini*, 24 ottobre 2023.
- Valpiana, M., “La sconfitta della non-violenza incompiuta”, *Il Manifesto*, 2 novembre 2023.
- Viola, P., *Il Novecento*, Einaudi, Torino, 2000.
- Yiftachel, O., *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006.

APPENDICE

Un gruppo di intellettuali ebrei ha scritto una lettera aperta per respingere l'idea che criticare Israele sia antisemita

Questa lettera è stata firmata da più di mille scrittori, giornalisti, registi, attori, artisti e intellettuali ebrei, tra cui Judith Butler, Keith Gessen, Nan Goldin, David Grossman, Naomi Klein, Adam Shatz. L'elenco completo è su nplusonemag.com

Siamo scrittori, artisti e attivisti ebrei che respingono l'idea diffusa che qualsiasi critica a Israele sia intrinsecamente antisemita. Israele e i suoi difensori usano da tempo questa tattica per sollevare il paese dalle sue responsabilità, nobilitare l'investimento multimiliardario degli Stati Uniti nell'esercito israeliano, oscurare la micidiale realtà dell'occupazione e negare la sovranità palestinese. Ora questo insidioso bavaglio alla libertà d'espressione è usato per giustificare i continui bombardamenti su Gaza e mettere a tacere le critiche della comunità internazionale.

Condanniamo i recenti attacchi contro i civili israeliani e palestinesi e questa straziante perdita di vite umane ci rattrista profondamente. Ma pur nel nostro dolore, ci fa orrore vedere che la lotta all'antisemitismo è usata come pretesto per crimini di guerra con un dichiarato intento genocida.

L'antisemitismo è un aspetto terribilmente doloroso del passato e del presente della nostra comunità. Le nostre famiglie sono scampate a guerre, vessazioni, *pogrom* e campi di concentramento. Abbiamo studiato la lunga storia di persecuzioni e violenza contro gli ebrei e non sottovalutiamo il vero antisemitismo che mette a repentaglio la loro stessa sicurezza in tutto il mondo. A ottobre cadeva il quinto anniversario del peggior attacco antisemita mai commesso negli Stati Uniti: l'uccisione di undici fedeli nella sinagoga L'Simcha, a Pittsburgh, compiuto da un uomo armato convinto che gli ebrei fossero responsabili dell'arrivo dei migranti centroamericani. Così facendo disumanizzava entrambi i gruppi. Rifiutiamo l'antisemitismo in tutte le sue forme, anche quando si maschera da critica al sionismo o alle politiche di Israele. Ma riconosciamo anche che, come scriveva il giornalista Peter Beinart nel 2019, "l'antisionismo non è intrinsecamente antisemita e affermarlo sfrutta la sofferenza ebraica per cancellare quella palestinese".

Troviamo questa retorica contraria ai valori ebraici, che ci insegnano a riparare il mondo, a mettere in discussione l'autorità e a difendere gli oppressi contro l'oppressore. È proprio in base alla dolorosa storia dell'antisemitismo e alle lezioni dei testi ebraici che difendiamo la dignità e la sovranità del popolo palestinese. Rifiutiamo la falsa scelta tra la sicurezza ebraica e la libertà palestinese; tra l'identità ebraica e la necessità dell'oppressione dei palestinesi. In realtà, crediamo che i diritti degli ebrei e dei palestinesi vadano di pari passo. La sicurezza di ognuno dei due popoli dipende da quella dell'altro. Non siamo certo i primi a dirlo, e ammiriamo coloro che portano avanti questa linea di pensiero nonostante tanta violenza.

Alla minima obiezione

Capiamo perché spesso le critiche a Israele o al sionismo si confondono con l'antisemitismo. Per anni decine di paesi hanno abbracciato le definizioni di antisemitismo dell'International Holocaust Remembrance Alliance. La maggior parte degli undici esempi di antisemitismo fatti da questa organizzazione riguarda commenti sullo stato di Israele, alcuni dei quali sono così aperti a varie interpretazioni da limitare le possibilità di una critica accettabile. Anche l'Antidefamation League classica l'anbook del 2022 in cui citava il primo pilastro dell'islam. I leader europei hanno vietato le manifestazioni a favore della Palestina e l'esposizione della bandiera palestinese. A Londra un ospedale ha tolto i disegni fatti dai bambini di Gaza dopo che un gruppo filoisraeliano aveva dichiarato che facevano sentire i pazienti ebrei "vulnerabili, perseguitati e vittimizzati". In qualche modo, anche i disegni dei bambini palestinesi erano accompagnati da un'allucinazione di violenza.

I politici statunitensi hanno accolto con favore l'opportunità di confondere ulteriormente la sicurezza degli ebrei con l'incondizionato e indiscusso finanziamento militare a Israele, senza alcuna intenzione di favorire la pace. Il 13 ottobre il dipartimento di Stato ha di uso una nota interna in cui esortava i funzionari a non usare espressioni come "deescalation/cessate il fuoco", "fine della violenza/dello spargimento di sangue" o "ripristino della calma". Il 25 ottobre il presidente statunitense Joe Biden ha messo in dubbio il bilancio delle vittime palestinesi, definendolo il "prezzo" della guerra contro Israele. Questa logica assurda continuerà a favorire sia l'antisemitismo sia l'islamofobia. Il dipartimento per la sicurezza nazionale di Washington si sta preparando a un aumento dei crimini d'odio contro ebrei e musulmani, che sono già cominciati.

Potere e sfruttamento

Per ognuno di noi l'identità ebraica non è un'arma da impugnare nella lotta per il potere dello stato, ma una fonte di saggezza generazionale che dice: la giustizia, la giustizia sempre cercherai. *Tzedek, tzedek, tirdof*. Ci opponiamo allo sfruttamento del nostro dolore e alla riduzione al silenzio dei nostri alleati. Chiediamo il cessate il fuoco, una soluzione per il ritorno a casa in sicurezza degli ostaggi che sono a Gaza e dei prigionieri

palestinesi in Israele, e la ne dell'occupazione israeliana. Chiediamo inoltre ai governi e alla società civile degli Stati Uniti e di tutto l'occidente di opporsi alla repressione delle manifestazioni di sostegno alla Palestina. E ci rifiutiamo di permettere che queste richieste urgenti e imprescindibili siano ignorate in nostro nome. Quando diciamo mai più, lo diciamo sul serio.

Antisionismo come antisemitismo, nonostante i dubbi di molti dei suoi stessi esperti. Queste definizioni hanno favorito i rapporti del governo israeliano con le forze politiche antisemite di estrema destra, dall'Ungheria alla Polonia agli Stati Uniti, mettendo in pericolo gli ebrei della diaspora. Per contrastarle, nel 2020 un gruppo di studiosi dell'antisemitismo ha pubblicato la Dichiarazione di Gerusalemme, o rende linee guida più specifiche per distinguere l'antisemitismo dalle critiche e dai dibattiti su Israele e il sionismo.

Accusare di antisemitismo chiunque faccia anche la minima obiezione alla politica del governo israeliano ha permesso a lungo a Israele di sostenere un regime che organizzazioni per i diritti umani, studiosi, avvocati e associazioni palestinesi e israeliane considerano apartheid. Queste accuse continuano ad avere effetti politici spaventosi, come la repressione a Gaza e in Cisgiordania, dove il governo israeliano confonde l'esistenza del popolo palestinese con l'odio per gli ebrei in tutto il mondo. Nella propaganda rivolta ai propri cittadini e all'occidente, il governo israeliano afferma che le proteste dei palestinesi non hanno a che fare con il diritto alla terra, alla mobilità, con i diritti umani e la libertà, ma con l'antisemitismo. Nelle ultime settimane, i leader israeliani hanno continuato a strumentalizzare la traumatica storia degli ebrei per disumanizzare i palestinesi. In Israele le persone sono arrestate o sospese dal lavoro per aver pubblicato un post sui social media in difesa di Gaza e i giornalisti temono conseguenze se criticano il governo.

Se qualsiasi critica diventa una forma di antisemitismo, nell'immaginario popolare Israele si confonde con tutto il popolo ebraico. Nelle ultime due settimane abbiamo visto sia i democratici sia i repubblicani statunitensi difendere l'identità ebraica per giusti care il sostegno a Israele. Una lettera piuttosto vaga firmata da decine di personalità e pubblicata il 23 ottobre ripeteva a pappagallo la dichiarazione del presidente Joe Biden in difesa del popolo ebraico. Quando il centro culturale 92NY ha rinviato un incontro con lo scrittore Viet Thanh Nguyen, che aveva recentemente firmato un appello in cui chiedeva la fine degli attacchi israeliani a Gaza, nel comunicato ha messo in primo piano il fatto di essere un'"istituzione ebraica". Come anche altri hanno osservato, i tentativi di inserire in un contesto storico gli attacchi del 7 ottobre sono giudicati come un ripudio della sofferenza ebraica piuttosto che un elemento necessario per capire e mettere fine alla violenza.

L'idea che tutte le critiche a Israele siano antisemite alimenta la percezione che palestinesi, arabi e musulmani in genere siano intrinsecamente sospetti e debbano essere considerati agenti dell'antisemitismo, a meno che non neghino apertamente di esserlo. Dal 7 ottobre i giornalisti palestinesi stanno subendo una repressione senza precedenti. Un palestinese con cittadinanza israeliana è stato licenziato dall'ospedale in cui lavorava per un post su Facebook.

[tratto da *Internazionale* 1538, 17 novembre 2023]

Per un cessate il fuoco permanente e una soluzione politica

ISRAELE/PALESTINA. L'appello di 4mila traintelletuali, giornalisti, artisti, diplomatici e associazioni italiane

29/11/2023

La fragile tregua ottenuta per Gaza è il frutto di una lunga mediazione internazionale, ma servono un cessate il fuoco permanente e una vera soluzione politica per una prospettiva concreta di pace e giustizia.

Il 7 ottobre Hamas ha ucciso e rapito civili inermi nelle loro case, per strada, a un festival sottraendoli alle loro famiglie. È stato un attacco che ha colpito prevalentemente civili ebrei israeliani, tra cui bambini, anziani, attivisti storici per la pace e contro l'occupazione ma anche lavoratori migranti, palestinesi con passaporto israeliano o residenti in Israele. Sono seguite settimane di bombardamenti indiscriminati da parte del governo israeliano contro la popolazione di Gaza, con scuole ed ospedali divenuti cimiteri. Più di un milione di palestinesi è stato costretto a lasciare le proprie case per dirigersi nel sud di Gaza, che non è più un luogo sicuro.

Non ci sono corridoi umanitari adeguati, acqua, cibo, energia. In Cisgiordania è cresciuta esponenzialmente la violenza da parte di coloni armati contro la popolazione civile palestinese.

Davanti a questi orrori, l'opinione pubblica internazionale in Europa si è polarizzata, con il ritorno di gravissimi episodi di antisemitismo e islamofobia, riportandoci alla retorica dello scontro di civiltà che ha fatto danni enormi negli ultimi decenni.

La lotta contro l'antisemitismo non può essere né una mossa ipocrita per cancellare il retaggio del fascismo, né un'arma in più per reprimere il dissenso e alimentare xenofobia e pregiudizio antiarabo. Deve invece essere parte integrante della lotta contro ogni forma di razzismo. Questa logica binaria – da una parte o dall'altra – è la trappola a cui è necessario sottrarsi in questo momento. Non si può cancellare l'orrore del 7 ottobre, ma si può fermare la strage a Gaza. Un crimine di guerra non ne cancella un altro: alimenta solo l'ingiustizia che prepara il terreno ad altra violenza.

Rivendichiamo il diritto e il dovere di guardare la guerra sempre dal punto di vista delle vittime, perché sono loro l'unica certezza di ogni conflitto.

La protezione dei civili, senza distinzione di nazionalità, residenza o religione, e degli ospedali, deve essere il primo obiettivo di un'azione diplomatica della comunità internazionale e delle forze della società civile.

Chiediamo la fine definitiva del massacro a Gaza, l'avvio di corridoi umanitari adeguati e la liberazione di tutti gli ostaggi. In Israele oltre mille palestinesi sono trattenuti in detenzione amministrativa, tra cui centinaia di minori, di cui chiediamo il rilascio. È necessaria una soluzione politica a partire dalla fine del regime di apartheid e delle politiche di colonizzazione e di occupazione militare israeliane. Non potrà mai esserci sicurezza – per i palestinesi, per gli israeliani, per nessuno di noi, – senza eguaglianza, diritti e libertà.

* * * Promotori: Emergency, Laboratorio ebraico antirazzista – LeA, Mediterranea e Assopace Palestina; Sottoscritto da tante altre associazioni, tra cui Amnesty International Italia, Arci, Libera, Gruppo Abele, AOI, Un Ponte per, Beati i costruttori di pace, Lunaria, Associazione SenzaConfine, Articolo 21... e per ora sono circa 4.000 quelli che hanno sottoscritto, tra questi 400 personalità del mondo accademico, del mondo dello spettacolo, giornalisti e diplomatici, tra cui: don Luigi Ciotti, Miguel Benasayag, Goffredo Fofi, Marco Damilano, Michele Serra, Pier Francesco Favino, Alessandro Bergonzoni, Carlo Ginzburg, Fiorella Mannoia, don Albino Bizzotto, Lisa Clark, Toni Servillo, Ferzan Ozpetek, Luca Zingaretti, Elio Germano, Ascanio Celestini, Greta Scarano, Fabrizio Gifuni, Sonia Bergamasco, Vittoria Puccini, Giorgio Diritti, Mario Martone, Alba Rohrwacher, Alice Rohrwacher, Saverio Costanzo, Caterina Guzzanti, Paola Cortellesi, Edoardo Winspeare, Enzo Traverso, Carlo Rovelli, Tommaso Di Francesco, Alessandro Gilioli, Francesca Fornario, Stefano Nazzi, Alberto Negri, Nico Piro, Andrea Capocci, Alessandro Calascibetta, Ali Rashid, Alessandro Robecchi, Giulia Blasi, Donald Sassoon, Loredana Lipperini, Annamaria Testa, Raffaele Alberto Ventura, Luciana Castellina, Nicola Lagioia, Sandro Veronesi, Christian Raimo, Maurizio Braucci, Teresa Ciabatti, Mario Ricciardi, Giorgia Serughetti, Marco Revelli, Alessandro Portelli e tantissimi altri....

* Per l'elenco completo dei firmatari, individuali e collettivi, e per sottoscrivere al seguente sito: <https://cessateilfuoco.org/>

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.

«De tregua et pace». Considerazioni sulla illiceità della guerra e sulle dinamiche della pace nella canonistica classica



La colomba della pace indossa il giubbotto antiproiettile, di Banksy

di Antonio Ingoglia

Sulla guerra nella dottrina canonistica dell'epoca "d'oro": da Graziano a Rufino

Al suo primo affermarsi come *religio* pubblica, il cristianesimo si trovò di fronte al problema della liceità del ricorso alle armi da parte dei *fideles* contro i propri simili, che erano sovente anche correligionari. Già alcuni esponenti della patristica dei secoli in cui era cessata la persecuzione, s'industriarono ad affrontare l'accusa in realtà non nuova di indebolire, con il loro costante richiamo al principio evangelico della pacifica convivenza "*quae est effectum charitatis*", l'ordine costituito dell'Impero [1]. Indubbiamente l'esistenza della tragica realtà della guerra, nella quale il potere secolare trascinava di frequente la *societas* divenuta in gran parte cristiana, influì notevolmente sulla considerazione del ricorso alla forza come un male *minore* e «un fatale risultato della corruzione della natura umana» [2]. Così, la tesi precedentemente avanzata da Lattanzio, alla quale possiamo aggiungere quella di Tertulliano [3], apertamente contraria alla guerra e alla attività militare, ebbe un diverso sviluppo e una ulteriore elaborazione con Gerolamo e Agostino. Soprattutto quest'ultimo, nella linea del pensiero stoico-ciceroniano arricchito dalla spiritualità cristiana, giustifica il ricorso alla guerra solo se causata da un illecito altrui e quando si prospetti come unico mezzo per garantire la pacifica convivenza che sia stata ingiustamente turbata: «Iniquitas enim partis adversae justa bella ingerit gerenda sapienti» [4].

Tale affermazione, che potrebbe sembrare ardita, non vuole essere una condiscendenza verso la guerra, ma una presa di posizione a tutela della pace, vista come condizione di stabilità di ogni consorzio umano, e definita dal medesimo come «ordinata concordia hominum» [5], la quale può talora venire minacciata dalla ingiusta aggressione altrui. Sicché, pur biasimando l'uso della forza militare, Agostino non esclude che la stessa possa configurarsi come un mezzo per assicurare la pace, la quale non coincide unicamente con l'assenza di guerra, ma con la «tranquillitas animi» [6] di ciascuno nel rispetto di tutti, e cioè di una *pax ab intus* spiritualmente motivata da un moto di fraterno affetto per il prossimo, chiunque esso sia.

L'evoluzione successiva, quanto alla dottrina sulla guerra, sarà contrassegnata dal progressivo dispiegamento in atto dei principi agostiniani, giungendo fino al cuore del Medioevo ed alla cosiddetta "epoca d'oro" del diritto canonico, nel corso della quale si abbozza l'ideale di una società cristiana ordinata [7], e in cui si elabora un vero e proprio *corpus* giuridico sul ricorso all'uso legittimo della forza. Una prima esposizione sistematica della materia si trova in un'opera che sarà di capitale importanza per tutto lo sviluppo seguente della *scientia canonum*, ossia il *Decretum* o *Concordia canonum discordantium* redatto dal monaco camaldolese Graziano, che ebbe tanta notorietà da meritare, com'è risaputo, di essere ricordato nella Commedia dantesca come colui «che l'uno e l'altro foro unì sì che piace in Paradiso» [8].

Quest'ultimo, affrontando la questione della guerra lecita e dei testi patristici ad essa attinenti, mentre esalta la disponibilità alla carità vicendevole, frutto di «patientiae in preparatione cordis», prevede che il ricorso all'uso della forza possa trovare un fondamento lecito nella urgenza di «recuperare i beni sottratti» e «ob iniuriam repulsandam», statuendo appositi canoni anche sulla legittimità per i fedeli cristiani di fare parte della *militia*, la quale «non ostentatione coporis est», ma uno strumento di cui lo Stato cristiano si serve, sul terreno temporale, per garantire l'ordinata convivenza, e porre un freno alla naturale malizia e alle umane bramosie [9].

La stessa concezione è del resto evidente in alcuni *decretisti*, ossia nei commentatori, che soprattutto attraverso le *glosse* svilupparono i contenuti della riflessione graziana sulla guerra trasfusa nel *Decretum*, e fra i quali ultimi spicca Rufino, canonista tra i più sensibili del proprio tempo al tema in questione. Nella *Summa decretorum*, un'opera rinomata, a giudicare dai costanti richiami che ad essa si fecero nei secoli successivi, questi non esita nel ritenere la illiceità di qualsiasi intervento bellico che non sia «pro pace iustitia tuenda», ritenendo consentita solo la guerra che si fonda su un titolo giuridico valido, come quello di una ingiusta aggressione [10].

Risulta di massima portata in questa dottrina scorgere un elemento che costituirà la base dell'accezione della guerra nella odierna realtà internazionale, la quale può costituire un'opzione lecita solo di fronte ad un'aggressione ingiusta, per ristabilire l'ordine che una potenza belligerante è responsabile di avere violato. Nella pratica politica tanto equivaleva a dire, secondo il paradigma offerto da Rufino, e ripreso da altri *decretisti* come Stefano di Tournay e Ugucione da Pisa, che ogni azione bellica che non si restringesse a siffatta ragione di restaurazione dell'ordine vigente contro un trasgressore, e non avesse dunque un carattere effettivamente riparatorio, mancherebbe in realtà di qualsiasi fondamento giuridico, sicché in tal caso «absolute iustum bellum esse non potest» [11].

Enrico da Susa, l'interposizione del “superior” nei conflitti armati e la “tregua Dei”

Al vertice della riflessione canonistica sulla guerra, impegnata in un primo tempo ad individuare il discrimine tra “bellum iustum” et “iniustum”, sta il pensiero del cardinale Enrico da Susa, l'Ostiense, cui si riconosce comunemente il merito di avere, nel titolo *De tregua et pace* della sua *Summa aurea*, gettato le basi canonico-giuridiche del ricorso alla trattativa come alternativa all'uso della forza per risolvere i conflitti, a prescindere dai motivi che li giustificano. Significativa si prospetta, sotto questo profilo, l'asserzione dell'Ostiense secondo cui una guerra potrebbe essere “illecita” non solo «quoad substantiam», per l'assenza di valide motivazioni giuridiche, ma anche qualora essa «pur incardinata su una giusta causa di diritto sostantivo, venga però mossa senza avere riguardo a certe speciali competenze a certe speciali procedure»[12], quali appunto la definizione in via equitativa da esperirsi nella fase preliminare del conflitto, o senza che lo stesso sia stato adeguatamente intimato dall'autorità competente all'altro contendente. «Iustum bellum est quod ex edicto geritur», e sempre che il «legitimus superior” proceda “interponendo auctoritatem suam» [13].

Si chiarisce così e si afferma un principio fondamentale, che influenzerà nei secoli a seguire anche lo sviluppo della teorica sulla guerra, e cioè che essa possa dirsi lecita solo se si fonda su due postulati: si può avere il diritto di ricorrere all'azione di forza (*ius ad bellum*) soltanto in quanto essa sia dichiarata formalmente dall'autorità alla quale spetta provvedere alla difesa dell'ordine violato; arbitro di tale decisione, pertanto, non è che il legittimo principe o l'autorità gerarchicamente competente in virtù del suo ufficio. Quest'ultimo, specialmente nella fase delle schermaglie iniziali, è tenuto sempre nella logica gerarchica a richiedere l'interposizione di una “auctoritas superior” o della “auctoritas iudicis” in grado di vagliare le ragioni del contendere e interporre i buoni uffici per la composizione “de plano” del contenzioso in atto, onde si riteneva che «nulli enim licet arma sumere ad alium impugandum sine auctoritate iuris vel iudicis» [14].

Sebbene non si abbiano notizie di maggior dettaglio sulla procedura segnalata dall'Ostiense circa questa “interposizione” da effettuarsi *in limine litis*, essa sembra seguire in ogni caso lo schema tipico del contenzioso giudiziale, mediante una vera *vocatio in iudicio* di entrambi i contendenti, con conseguenze negative per quello tra i due che risultasse contumace: «hi tamen proprie hostes non sunt, sed quod de suo ad nos pervenit nostrum fit de iure, quod autem de nostro ad ipsos pervenit ipsorum fit de facto» [15]. Ne seguiva che solo a seguito della decisione resa dal “superior” (e sempre che non fosse possibile ricorrere in appello ad un'autorità diversa) si poteva attivare «il meccanismo della guerra, inteso come estremo rimedio praticabile», ovvero in altre parole «quale ultima risorsa, cui ricorrere le volte che fosse stato invocato inutilmente (o fosse rimasto senza effetto) ogni altro procedimento autoritativo di attuazione coercitiva»[16].

A queste affermazioni dell'Ostiense, ancora vaghe anche se importanti, sulla fase prebellica se ne unisce un'altra che concerne la sospensione temporanea delle ostilità, una volta che esse siano divenute effettive: quella che riguarda la denominata “tregua Dei” fatta coincidere, generalmente, con periodi di festività liturgiche o giorni di particolare rilievo ecclesiastico. Tali interventi, sebbene destinati a porre dei limiti temporali alle operazioni belliche, non escludevano (ed anzi vi erano talora preordinati) un accordo più stabile di pace tra i contendenti, specialmente ove il conflitto fosse insorto “inter catholicos”, ovvero tra poteri secolari afferenti alla “societas christiana”. In tutto questo è poi centrale l'ingabbiamento della violenza militare dei *milites* entro una rete di divieti circa il ricorso a

determinate armi (“balistae” e “arcus”) e a particolari tecniche di guerriglia (“insidiae”), anche se non mancano deroghe notevoli al loro concreto utilizzo.

In questa prospettiva si guardava alla “tregua Dei”, come al preludio di una vera e propria “pax Dei”, istituto quest’ultimo nel quale si richiedeva l’intermediazione della Chiesa e quella dei prelati locali, e di cui vi erano già stati in passato precedenti assai significativi, culminati nell’indizione dei denominati “concili di pace” (più verosimilmente di appositi sinodi particolari o regionali). Tra questi ultimi spicca in particolare, quello convocato nel 989 a Charroux in Francia, destinato a rivendicare alle strutture curiali un generale potere di supplenza dell’autorità imperiale nel dirimere controversie insorte tra i signori locali e le loro milizie armate, e quello del 1054 a Narbone in cui l’opera di intermediazione si dispiega fino a ricomprendere veri e propri accordi territoriali con cui le autorità signorili si impegnano a limitare l’esercizio della “vindicatio” e a reprimere le violenze nell’ambito della propria giurisdizione, con la garanzia e l’aggiunta di sanzioni di tipo spirituale comminabili ai trasgressori di quanto veniva dedotto “in pactum” [17].

Del resto quello di prendere il posto dell’autorità cesarea, le volte che fosse necessario supplire alle negligenze di quest’ultima nell’assicurare l’ordine e la pacifica convivenza, sarà un portato della *plenitudo potestatis* dell’autorità pontificia che troverà più tardi la sua compiuta formulazione dottrinale nella bolla *Ineffabilis amoris*, con cui Bonifacio VIII affiderà al Papato il ruolo di intermediario nelle contese in atto tra Inghilterra, Francia e Germania, la cui soluzione, «coinvolgendo questioni peccaminose», doveva considerarsi affidata (non dai poteri secolari, né dalla gerarchia, ma da Cristo stesso) alla sua competenza [18].

Ovviamente l’opera di intermediazione ecclesiastica si poneva a diversi livelli e in diversi termini, a seconda che venissero in considerazione le contese tra autorità e unità politiche minori, oppure si trattasse di attività belliche tra potentati nazionali e di più alto rango gravitanti nell’orbita imperiale, i quali fossero comunque disponibili a riconoscere un potere di supremazia suo proprio (*ratione peccati*) all’autorità di vertice della Chiesa cattolica.

Il dibattito tra Vitoria e Sepúlveda intorno al “bellum iniustum” e le ricadute sull’ordine globale

Al tema della illiceità della guerra, quale si è venuto sviluppando nella canonistica del periodo classico, guarderà con particolare interesse il Vitoria, cui si ascrive il merito di essere intervenuto nel dibattito precedente inquadrando la questione su nuove basi, esaminandola cioè «da un angolo visuale diverso, con prospettive più ampie che abbracciano anche considerazioni fondamentali sul bene comune del mondo intero» [19]. La sua posizione, trasfusa nella *Relectio de jure belli* [20], si contestualizza infatti in un tornante storico del tutto peculiare, connotato dalle scoperte geografiche e dall’allargamento al Nuovo Mondo dei tradizionali confini della cristianità, la cui unità risultava peraltro messa a rischio in Europa dalla riforma protestante, e dal sempre incombente pericolo dei turchi, accentuato «dal definitivo tramonto dell’ideale crociato» [21].

In contrasto con Sepúlveda (con cui, insieme al canonista Las Casas, intreccia un’acre ed aspra polemica a distanza circa l’allora attualissima questione dei nativi americani), il Vitoria ribalta la percezione negativa di tali popoli, che erano stati definiti barbari, e quindi privi «della naturale capacità ad esercitare il dominio sulle loro terre» [22], e condanna i metodi usati da *conquistadores* ed *encomenderos* per assoggettarli al loro dominio. Egli quindi supera, nello sforzo di vedere riconosciuta la dignità degli originari amerindi, sia la cosiddetta dottrina giuridica della conquista, che affidava agli imperi ispano-portoghesi i diritti esclusivi sui territori raggiunti dalle loro scoperte [23], sia la liceità della guerra mossa contro gli stessi, per affermare che neppure il fatto che essi siano estranei alla civiltà cristiano-occidentale giustifica la violenza perpetrata a loro danno.

Per quanto il suo sia un messaggio che l’Europa del Cinquecento, impegnata nelle guerre di espansione coloniale, non è ancora in grado di fare interamente proprio, esso tuttavia otterrà l’adesione dei vertici ecclesiastici, i quali fin dal 1537, sulla scia della bolla *Veritas Ipsa* emanata da

Paolo III e indirizzata al cardinale di Toledo, mutano il tradizionale appoggio alla *conquista*, contrastando con quanti negavano ai nativi americani la dignità di persona umana [24]. È segno più che evidente di questo mutamento, in particolare, il divieto di riduzione in schiavitù e l'affermazione circa l'invalidità di ogni contratto redatto in tal senso, contenuti nel breve che accompagna la suddetta bolla, insieme a parole di inusitata forza nei riguardi delle carenze morali dei *conquistadores* iberici e delle virtù naturali dei nativi delle Indie occidentali che venivano invece esaltate e messe in rilievo:

«ad ipsum ovile toto nixu exquirimus, attendentes Indos ipsos, ut pote veros homines, non solum christianae fidei capaces existere, sed ut nobis innotuit ad fidem ipsam promptissime currere, ac volentes super his congruis remediis providere, predictos Indos et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem christianam existant, sua libertate ac rerum suarum dominio huiusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere».

Di tutt'altro avviso Sepúlveda il quale, nell'*Apologia pro libro de iustis causis belli* [25] pubblicata nel 1550, distanziandosi dalle argomentazioni degli scrittori salmaticensi (e fra essi dello stesso Las Casas, cui si deve peraltro la denuncia degli eccessi e delle crudeltà dei coloni ispanici, nonché una perorazione accorata per l'evangelizzazione pacifica degli indigeni [26]), si fa propugnatore della sottomissione di questi ultimi con ogni mezzo, coniando il concetto di un *bellum iustum contra Indios*, sviluppato teoricamente in accordo con i principi aristotelici [27], e basato sulla naturale propensione alla servitù di tali popoli, che egli riduce peraltro alla categoria di *similitudini hominis*. È nel contesto di questo dibattito che, a parere di Vitoria, occorre rivisitare la questione della liceità della guerra, il ricorso alla quale è consentito unicamente «dopo che siano state esaurite tutte le forme di persuasione pacifica, non solo a parole, ma anche attraverso fatti concreti che mostrino la volontà pacifica degli spagnoli di instaurare un rapporto con i nativi americani su basi di reciproca utilità» [28]. La guerra contro tali popolazioni è vista quindi non solo come un'*extrema ratio*, ma può considerarsi lecita, unicamente ove essa rivesta un carattere prevalentemente difensivo,

«Quod si reddita ratione barbari nollent acquiescere, sed vellent vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia quia vim vi repellere licet. Et non solum hoc, sed si aliter fieri non posset, possunt artes et munitiones aedificare. Et si acciperent iniuriam, illam auctoritate principis bello persequi et alia belli iura agere» [29].

Altrove poi, lo stesso precisa che sebbene talora sia lecito muovere guerra come difesa all'altrui provocazione, possa rappresentare un vero e proprio obbligo opporvisi quando questa, malgrado «la sua utilità per una provincia causerebbe un danno all'Universo e alla cristianità» [30], valutandone gli effetti e le ricadute, come si accennava, nell'ambito delle relazioni tra tutti i soggetti che costituiscono la comunità dei popoli, allora gravitanti nell'orbita della *societas christiana*. Può risultare importante ricordare, a questo proposito, come tuttavia egli si fosse lasciato alle spalle «gli universalismi medioevali, incentrati sulla figura dell'imperatore e del papa», ai quali negava un potere specifico nel dichiarare le guerre, al di fuori della comunità *totius orbis*, tanto da ritenere che l'indizione delle medesime potesse effettuarsi unicamente «*iure gentium et orbis totius auctoritate*» [31].

Senza entrare nel merito delle differenti valutazioni sull'apporto di Vitoria alla riflessione sul tema della guerra nel moderno diritto internazionale, a proposito del quale vi è una varietà di posizioni [32], va ascritto a suo merito certamente l'aver ricondotto entro termini più ampi la valutazione circa la liceità del ricorso all'uso della forza, sicché mentre nel Medioevo si riteneva che gli altri popoli potessero rimanere estranei all'azione promossa dai belligeranti, mantenendo uno stato di indifferenza, il giudizio sulla opportunità della guerra, secondo il nostro, si allarga fino a ricomprenderne le ricadute sulla *universalis respublica*, intesa come rappresentativa di tutto il genere umano e retta dallo *jus gentium*, dimodoché il ricorso ad essa si giustifica unicamente «*ex fine et bono totius orbis*».

Si tratta certamente di una visione che presenta molti aspetti innovativi e che, sebbene risulti problematico estendere alla odierna realtà internazionale, ci sembra non si discosti assai dalla posizione oggi divenuta prevalente, secondo la quale il ricorso all'uso (anche unilaterale) della forza e alle azioni coercitive armate, non possa consentirsi se non per il conseguimento degli interessi comuni dei popoli, fermo restando che ciò rimane un'ipotesi del tutto residuale, esercitabile unicamente allorché siano stati esperiti tutti i rimedi alternativi, volti a gestire gli inevitabili conflitti della convivenza, all'interno comunque del sistema di sicurezza collettiva e globale.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

- [1] F. Hübler Petroncelli, *Considerazioni sul diritto di guerra nella dottrina cattolica*, LSE, Napoli, 1969: 9.
- [2] O. Giacchi, *Lo Stato laico*, in *Vita e Pensiero*, I, 1978: 23. Per una sintesi ed una valutazione critica della dottrina sulla guerra come "male minore" nella riflessione patristica v., tra gli altri, W. Regout, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, Pedone, Paris, 1935; Y. (de) La Brière, *Le droit de juste guerre*, Parigi, Pedone, 1938; P. Bellini, "Bellum inter catholicos". *Considerazioni canonistiche sulle contese militari fra i Principi della Repubblica cristiana*, in *Raccolta di scritti in memoria di Raffaele Moschella*, Grafica ed., Perugia, 1985: 553-56; Id., *Il gladio bellico, Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell'età classica*, Giappichelli, Torino, 1989.
- [3] Per gli scritti di Tertulliano (*De Corona et de Idolatria*) e di Lattanzio (*Divinae institutiones*) v. J. P. Migne, *Opera Omnia, Patrologia Latina*, voll. VI e VII, *Auctorum omnium alphabeticus*.
- [4] *De Civitate Dei*, XIX: 7.
- [5] *Ivi*: 13.
- [6] *Ivi*, XIX: 14.
- [7] L. Musselli, *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*, Giappichelli, Torino, 1992: 11 ss.
- [8] *Paradiso*, Canto X, 104-105.
- [9] *Decretum*, Qu. I, C. XXIII. Inoltre Qu. I, C. VII, dove si afferma "Ex his omnibus colligitur, quod militare non est peccatum".
- [10] *Summa decretorum*, Qu.2, c.23.
- [11] *Ibidem*.
- [12] P. Bellini, *Il gladio bellico, Il tema della guerra nella riflessione canonistica dell'età classica*, cit.: 75.
- [13] *Summa Aurea*, tit. *De tregua et pace*, n.4, folio 59 r-b.
- [14] *Ibidem*
- [15] *Summa Aurea*, tit. *De tregua et pace*, n.3 folio 58 v-b.
- [16] P. Bellini, *Il Gladio bellico*, cit.: 84-85.
- [17] Voce "Tregua di Dio", in: *Dizionario storico della Svizzera (DSS)*, versione del 05.03.2015 (traduzione dal tedesco). Online: <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/008952/2015-03-05/>. Inoltre, E. Bollati, *Di un inedito documento sulla tregua di Dio*, Stamperia Reale, Torino, 1878.
- [18] C. Cardia, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Il Mulino, Bologna, 1996: 83. In argomento, per approfondimenti cfr. M. Rizzi, *Plenitudo potestatis*: "dalla teologia politica alla teoria dello stato assoluto", in *Annali di storia moderna e contemporanea*, 16, 2010: 153-164; nonché C. Cardia, *Universalità della funzione petrina (ipotesi ricostruttive), I: Fondamento e sviluppo storico del primato. II: Funzione petrina, modernità, era globale*, in *Ius Ecclesiae*, 23, 2011: 33-55; A. Marongiu, *Alle favolose origini di un potere legislativo pontificio unico ed esclusivo*, in *Ephemerides iuris canonici*, 45, 1989: 309-322; C. Fantappiè, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2011: 89-101.
- [19] F. Hübler Petroncelli, *Considerazioni sul diritto di guerra nella dottrina cattolica*: 15.
- [20] Per il testo v. *Relectio de jure belli. Escuela española de la paz. Primera generación 1526-1560*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela Española de la Paz, Madrid, 1981.
- [21] Cfr. C. De Frede, *Cristianità ed Islam, Tra la fine del medio evo e gli inizi dell'età moderna*, 2 ed. riv., De Simone, Napoli, 2002: 17 ss.; M. Pellegrini, *La crociata nel Rinascimento. Mutazioni di un mito (1400-1600)*, Le lettere, Milano, 2014: 33 ss.
- [22] P. Costa, "Classi pericolose" e "razze inferiori": la sovranità e le sue strategie di assoggettamento, in *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Cesena, 2007: 12 ss.

[23] Sulla denominata dottrina “della scoperta” la bibliografia risulta assai ampia. Per un approccio generale cfr. A. Piroto, *La bula de Alejandro VI como título a la conquista de América*, in *Segundo Congreso Internacional de Historia de América*, Academia Nacional de la Historia, Vol. IV, Buenos Aires, 1938: 331-339; A. Antunes de Moura, *La posesión de la mer dans les Bulles d’Alexandre VI*, in *Actes du XXVIIIe Congrès International des Américanistes*, Musée de l’Homme-Société des Américanistes, Paris, 1947: 149 ss.; M. Giménez Fernández, *América, ‘Ysla de Canaria por ganar’*, in *Anuario de Estudios Atlánticos*, 1, 1955: 309-336; A. Garcia Gallo, *Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en Africa e Indias*, in *Annario de Historia del Derecho español*, vol. 27-28, 1957-1958: 461-829; A. De La Hera, *La Santa Sede e l’evangelizzazione dell’America*, in L. Vaccaro (a cura di), *L’Europa e l’evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Centro Ambrosiano, Milano, 1995: 71-86; A. Fernández de Córdova Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Università della Santa Croce, Roma, 2005: 489 ss.

[24] Conosciuta anche col nome di *Sublimis Deus* o di *Excelsus Deus*, la bolla papale risolve la questione sulla natura degli indigeni americani e quindi sulla loro capacità a ricevere i sacramenti. Per il testo F. J. Hernaez, *Collección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de America y Filipinas*, Kraus, Bruselas, 1879:102-103

[25] L’opera venne stampata, si presume non senza l’avallo ecclesiastico, a Roma per i tipi di “Valerium Doricum & Ludovicum fratres”, nel 1550. Per la restante produzione letteraria dello stesso autore cfr. A. Losada, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario y nuevos documentos*, CSIC, Madrid, 1949; U. Castilla Urbano, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda: Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2013.

[26] Per una bibliografia sugli scritti di Las Casas, nei quali denuncia gli eccessi e le crudeltà di *conquistadores* ed *encomenderos*, vedi, in particolare, D. C. Gutierrez, *Fray Bartolomé de las Casas, sus tiempos y su apostolado*, Fortanet, Madrid, 1878; A. M. Fabié, *Vida del P. Fray B. de L. C.*, in *Collección de doc. inéditos*, Vol. LXX, Ginesta, Madrid, 1879; M. Brion, *B. de L.C., père des Indiens*, ed. Plon, Parigi, 1927; G. Gutiérrez, *Dio o l’oro. Il cammino di liberazione di Bartolomé de Las Casas*, Queriniana, 1991; L. Iglesias Ortega, *Bartolomé de las Casas: Cuarenta y cuatro años infinitos*, Siviglia, Fundación José Manuel Lara, 2007.

[27] Si veda G. Tosi, *La teoria della schiavitù naturale nel dibattito sul Nuovo Mondo (1510-1573)*, “Veri domini” o “servi a natura”?, in *Studio Dominicano*, 1, 2018: 9-13.

[28] M. Geuna, *La teoria della guerra giusta e il dibattito sulla conquista in Francisco de Vitoria*, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, 2006, in [juragendum.org](http://www.juragendum.org).

[29] *De Indis*, I, 3, 5: 83

[30] *De potestate civili*, n.3

[31] M. Geuna, *Francisco de Vitoria e la questione della guerra giusta*, in G. Daverio (a cura di), *Dalla concordia dei greci al bellum iustum dei moderni*, University Press, San Marino, 2013: 145.

[32] Per un approccio alla questione cfr. BERTI, Enrico, *Francisco de Vitoria nell’interpretazione di Carl Schmitt*, in “L’universalità dei diritti umani nel pensiero cristiano del ’500”, contributi al 47”, *Convegno di studi di Gallarate*, R. & Sellier, Milano, 1995: 139 ss.

Antonio Ingoglia, è professore Associato presso il Dipartimento di giurisprudenza dell’Università degli Studi di Palermo, dove insegna Diritto ecclesiastico italiano e comparato e Diritto matrimoniale canonico. Ha conseguito l’abilitazione scientifica all’Ordinariato per il settore scientifico IUS/11. È stato coordinatore scientifico del master di II livello in “Gestione e valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici” e del master di I livello in “Welfare migration”. Ha diretto il *summer course* internazionale su “Fenomeni migratori, diritti umani e libertà religiosa”, organizzato in partenariato con l’Università autonoma di Madrid e con l’Università di Alcalá de Henares. Ha pubblicato in Italia e all’estero numerosi articoli scientifici ed è autore di alcune monografie: *La partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi ispano-americani* (Giappichelli, 2001), *La separazione tra coniugi in diritto canonico. Profili processuali* (Giuffrè, 2004); *Ut filii habentur*. *La rilevanza canonica della filiazione adottiva* (Aracne, 2017), e infine *L’America dei Concordati. Sistemi pattizi e di cooperazione nel subcontinente* (Liberiauniversitaria, 2020). È anche curatore dei volumi *Fenomeni migratori, diritti umani e libertà religiosa* (Liberiauniversitaria, 2017) e *Governo della Chiesa e Curia Romana. Tra riformismo e tradizione* (Pellegri, 2023).

La Pace è scritta nella parola Islàm



Il Corano

di Massimo Jevolella

Un equivoco fatale

Papa Francesco ha ripetutamente condannato l'uso strumentale della religione fatto dagli estremisti che fomentano e scatenano guerre e azioni terroristiche invocando il nome di Dio. «La verità – ha scritto il Pontefice nell'enciclica *Fratelli tutti*, § 282 – è che la violenza non trova base alcuna nelle convinzioni religiose fondamentali, bensì nelle loro deformazioni». Il termine “deformazioni” ha l'apparenza di un giudizio abbastanza morbido, ma a ben riflettere non lo è affatto: si tratta in realtà di una condanna severa e radicale, perché le strumentalizzazioni della Parola divina costituiscono il

peccato forse più grave che si possa commettere contro lo Spirito («Qualunque peccato e bestemmia saranno perdonati agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata»: *Matteo*, 12, 31).

Una prova evidente, ma anche sconcertante, di ciò che sto cercando di dire si trova in *Esodo*, 20, 7, laddove la Legge mosaica pone a fondamento del Decalogo le parole: «Non pronunzierai invano il nome del Signore tuo Dio». E perché dico “sconcertante”? Perché forse mai come nel caso di questo comandamento i fedeli delle religioni abramitiche sono perennemente caduti in un equivoco fatale. Nei nostri dizionari, e nel nostro comune sentire, l'avverbio “invano” viene fatto equivalere a “senza costruito, senza giustificazione o utilità alcuna”. Ma se noi andiamo a indagare sul testo ebraico dell'*Esodo*, possiamo renderci conto che il senso del comandamento è totalmente diverso da quello che immaginavamo: la locuzione *la-šâv'* (לֹ-שָׂוֹא) che la *Vulgata* latina traduce come *in vanum*, nell'ebraico biblico ha infatti principalmente il significato di “con inganno”, “con falsità”, “con malizia”¹. Nulla a che vedere dunque con l'idea di una leggerezza, di un uso futile, ingiustificato e privo di utilità alcuna del santo nome. Ben al contrario! Pronunziare il nome di Dio invano significa proprio “utilizzare” la divinità, strumentalizzarla, piegarla ai propri interessi e anche ai fini più biechi e perversi. Come, appunto, quello di giustificare le uccisioni e di scatenare le guerre. E non è questo il senso autentico della bestemmia? Bestemmiare non vuol dire “lasciarsi scappare futilmente il nome di Dio”, ma significa profanare il nome di Dio strumentalizzandolo. Ed è a quest'idea che certamente si riferisce Papa Francesco nel denunciare la “deformazione” dei principi di fede che conduce alla violenza.

Ma come non pensare allora ai terroristi cosiddetti “islamici”, che gridano il nome di Allah per dare a se stessi la giustificazione e la forza di commettere i crimini più efferati? Le fasce che portano sulla fronte recano scritta la *šahāda*, la professione di fede dell'Islām (*lā-ilāha illā-llāh wa Muḥammad rasūlu-llāh*, Non v'è Dio se non Iddio, e Muḥammad è il suo Inviato), ma le parole che gridano e le azioni che commettono sono la profanazione e l'assoluta negazione dei valori della fede che essi credono di professare.

La prova essenziale di quello che sto affermando è contenuta con chiarezza nella stessa parola *islām*, e nei termini *muslim* e *muslima* (musulmano e musulmana) che dalla parola *islām* derivano come forme sostantivate di un participio attivo: *muslim* è colui che compie l'atto di abbandono fiducioso (*islām*, appunto) nelle mani di Dio². Solo per estensione di significato, quell'atto si identifica immediatamente in una forma di assoluta sottomissione alla volontà divina. Ma il senso di base, quello dell'abbandono fiducioso, è già per se stesso un atto profondo di pace, di sollievo, di salute sia spirituale sia fisica, perché *muslim* e *islām* derivano dalla stessa radice araba *slm* (سلم) che implica le idee di pace e salute. L'affidamento nelle mani di Dio dona quindi pace e salute: *salām* in arabo, esattamente come *šalôm* in ebraico, che viene dalla stessa radice semitica. Il fine dell'Islām è dunque essenzialmente un fine di pace.

Ma gli islamofobi, e in genere tutti coloro che non accettano una visione irenistica del Corano, forti dell'orrore di quel grido, *Allahu Akbar* (Allah è il Più Grande), che sempre risuona sulle labbra dei terroristi assassini, nutrono la convinzione che l'Islām sia in realtà una religione di guerra e di violenza. Una fede inconciliabile proprio con l'idea della pace.

Dirò subito che smontare questo preconcetto, senza cadere appunto nei luoghi comuni di un facile irenismo, non è compito semplicissimo. Il Corano, che i musulmani credono essere l'eterna parola di Dio, suggerita al Profeta Muḥammad con la mediazione dell'angelo Gabriele, è in realtà un testo estremamente complesso, composito, variegato nei temi e negli stili; un testo che nei secoli ha dato adito a molteplici e spesso contrastanti interpretazioni da parte sia dei dottori della legge islamica ortodossa nelle sue varie scuole giuridiche, sia dei teologi razionalisti, sia dei filosofi aristotelico-neoplatonici come Avicenna e Averroè, sia dei mistici *ṣūfī* che appassionatamente cercarono il senso esoterico, interiore e spirituale della parola divina.

Compiere una scelta

Per non perdersi in questo vasto labirinto, occorre perciò in via preliminare compiere una scelta. Per spiegarmi meglio, vorrei portare un esempio che mi permetto di trarre dalla mia esperienza personale. Alcuni anni fa, trovandomi al Cairo, mi misi una mattina a conversare con uno studente universitario musulmano nella hall di un hotel. Erano i tempi dell'Isis, e si giunse subito a discutere dell'estremismo islamista. Io gli ricordai che il primo versetto del Corano in cui si parla della guerra è il numero 190 della seconda sura. Esso dice: «Combattetevi sul sentiero di Allah coloro che vi combattono, ma non superate i limiti, perché invero Allah non ama gli eccessivi». Questa mi pare, gli dissi, una chiara condanna di ogni forma di estremismo. Ma il giovane egiziano respinse quasi con rabbia la mia interpretazione, e replicò affermando che per lui gli “eccessivi” (*al-mu'tadīn*, المعتدين) non potevano essere altri che... gli israeliani!

Un caso limite, si dirà. Quasi un'assurdità. Eppure, è proprio così che le cose funzionano nelle menti di chi, accecato dall'odio e dall'ignoranza, tende a “deformare” (per tornare all'espressione del Papa) il messaggio dei testi sacri. Sarà dunque banale doverlo ammettere, ma la prima scelta da fare per tentare di avvicinarsi a un'interpretazione non deformante, ossia giusta o almeno plausibile della parola coranica, è quella di schiarire la mente da ogni nebbia o fumo ideologico, da ogni preconcetto, e di “osservare” il testo come in una fenomenologica “sospensione del giudizio”. Considerare la parola con semplicità di cuore, con ingenua onestà direi, per quanto ciò sia possibile nel procedere su un terreno che i più rigorosi tra i musulmani considerano inviolabile, soprattutto da parte di chi musulmano non è.

E allora, torniamo a quel versetto 190 della seconda sura. Che cosa dice esattamente? Dice di combattere “coloro che vi combattono”, innanzi tutto. E questo significa, evidentemente, che il Corano non incita i fedeli a lanciarsi in guerre di aggressione, ma li invita soltanto a combattere per difendersi da chi li aggredisce. Questo è il primo punto, che mi pare inequivocabile. Il secondo punto, che ben conferma il primo, sta in quel chiarissimo monito a “non superare i limiti”, perché: “Allah non ama gli eccessivi”. E lo conferma in duplice maniera: da un lato, perché condanna l'estremismo (e qui sarebbe bello aprire un capitolo sui ripetuti inviti del Corano alla moderazione in ogni campo: ma il discorso ci porterebbe lontano)³, e dall'altro, perché la radice *'dw* (عدو), da cui deriva il termine *mu'tadīn*, comprende dei significati complementari assai importanti: indica cioè anche le azioni di “aggredire”, “agire ingiustamente verso qualcuno”, “commettere una sopraffazione, un attentato, un atto di brutalità o di barbarie”.

In tal modo, il cerchio si chiude: la cosiddetta “guerra santa” (locuzione che in realtà nel Corano nemmeno esiste) può essere solo un'azione di moderata autodifesa. Azione che comporta non già un atteggiamento barbarico, di fanatica aggressività, ma solo un duro “sforzo” per seguire la “via di Allah”. Una violenta opera pia, potremmo dire, senza timore di sfidare l'ossimoro. E infatti il celebre termine *ḡihād*, che erroneamente si continua a immaginare come sinonimo di “guerra santa”, altro non vuol dire in arabo che “sforzo”. A tal punto che Muḥammad, in uno dei suoi detti più famosi (e uno dei più amati e ripetuti dai mistici *ṣūfī*) volle distinguere tra “piccolo *ḡihād*” e “grande *ḡihād*”, identificando nel primo la guerra difensiva materiale, e nel secondo quella morale e spirituale, ossia lo sforzo sulla via della perfezione interiore, di gran lunga più gradito agli occhi di Dio di quello che si realizza impugnando la spada sui campi di battaglia.

Ripeto: questo tipo di scelta interpretativa non è forzatamente irenistico. Semplicemente, è proprio uno sforzo, un vero *ḡihād*, se mi è permesso di rubare al Corano questo termine, sul sentiero di quella pace, *salām*, che come s'è visto è scritta nel cuore stesso della parola Islām. Ed è la stessa scelta che un giorno non lontano (era il 2011, se ben ricordo) sentii fare con serena decisione da un gruppo di giovani *muršidāt* (le donne-*imām* marocchine) della Scuola coranica della Grande Moschea di Rabat. Le interrogavo sul senso del versetto 59 della sura 33, celebre col nome di “versetto del velo”: quello che i fondamentalisti citano sempre come prova del fatto che Allah obbligherebbe le donne a coprirsi integralmente, nascondendo del tutto anche i loro volti. Ebbene, quelle giovani religiose, dopo aver letto il versetto parola per parola, osservarono concordi e quasi divertite: «Ma dove mai qui è scritto che le donne devono coprirsi i volti? Qui è scritto soltanto: *O Profeta, di alle tue mogli e alle tue figlie, e alle donne dei credenti, di lasciar cadere su di loro le loro vesti. Questo è il modo più*

appropriato per far sì che esse siano riconosciute, senza essere molestate. E Iddio è indulgente, misericordioso». E poi, sorridendo, una di loro aggiunse: «E poi mi vengano a dire, certi signori un po' troppo severi, come potrebbe una donna essere riconosciuta, col volto coperto da un velo nero?».

Buon senso e armonia

Come ben si evince da quest'ultimo esempio, la scelta interpretativa che poc'anzi definivo semplice, onesta, ingenua, in fondo altro non è che una scelta di buon senso. Si tratta di intendere le parole per quello che sono, o che maggiormente sembrano essere, senza togliere o aggiungere nulla ai testi in base a preconcetti o a fantasie di qualsiasi sorta. Anche perché, e questo occorre dirlo, non di rado il Corano offre brani di una luminosità straordinaria. Brani che solo una mente perversa potrebbe equivocare. Un esempio su tutti: il meraviglioso “versetto della luce” della sura 24, che si potrebbe scolpire a lettere d'oro nel marmo come simbolo religioso della pace universale. Lo riporto qui per intero:

Iddio è la luce dei cieli e della terra, somiglia la sua luce a una nicchia in cui v'è una lampada, la lampada è in un cristallo, il cristallo è come una stella splendente, arde d'un albero benedetto, un olivo né orientale né occidentale, quasi il suo olio illumina benché non lo tocchi fuoco, luce su luce, guida Iddio alla sua luce chi vuole, e propone Iddio gli esempi agli uomini, e Iddio di ogni cosa è sapiente ⁴.

Dunque, l'olio che alimenta la luce divina è frutto di un olivo “né orientale né occidentale”. E questa è l'idea che i mistici dell'Islàm posero a fondamento del loro sogno di pace. Come il persiano Rumi, o l'indiano Akbar, che giunsero a cancellare le divisioni confessionali perché, come Rumi ebbe a scrivere in una delle sue odi mistiche:

*Non giudeo sono, né cristiano, né son ghebro o musulmano!
Né orientale né occidentale, né terrestre né marino...
Il mio luogo è l'Oltrespazio, il mio segno è il Senza segno,
non è anima, non corpo: solo sono dell'Amato! ⁵*

E questa pace che il Corano invoca, questa pace che esclude gli eccessi, i fanatismi, le idolatrie identitarie, in fondo non è che un sogno di armonia. Perché il Creatore regge l'universo nell'armonia, e nulla si sottrae alla bilancia della sua giustizia, sia nelle cose grandi o immense, sia nelle più piccole o perfino in quelle che sfuggono alla nostra percezione. E questo avviene perché ogni essere e ogni aspetto del creato non sono altro che segno e simbolo del Creatore. Ogni minima parte della realtà manifestata, dagli astri del cielo fino agli insetti più minuscoli, riflette la gloria e la perfezione del Principio che in essa si manifesta. Perciò, è responsabilità dell'uomo non infrangere con i suoi comportamenti questo principio di armonia. E questo vuol dire amare la pace. Abbandonarsi nelle mani di Dio: *islàm*. Vivere nella pace: *salàm*. E non può essere un vero *muslim* colui che non intende e non segue questa chiarissima via.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Il termine *šâv'*, “inganno”, è usato anche per indicare la “diceria” e la “falsa testimonianza”. Lo scivolamento di significato nel testo biblico verso l'idea del “futile” sembra derivare dalla versione dei LXX: «Forse la traduzione latina *vanus* oppure *vanitas* derivata dal greco *μάταιος* è all'origine della nostra interpretazione moderna»: E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1982, vol. 2°, pp. 796-797. Interessante notare, aggiungerei, che anche nella versione araba della Bibbia copta, evidentemente figlia dello stesso testo greco, avviene l'identico errore di traduzione: *la-šâv'* è reso con *bāṭilan* (باطل), dove il termine *bāṭil* (باطل) ha lo stesso significato di “futile”, e “privo di utilità”.

[2] *Islàm* è il modo infinitivo del verbo *aslama*, derivato come quarta forma dalla radice *slm*.

[3] Con certezza, stando a tutte le tradizioni della vita e dei detti del Profeta dell'Islàm, si può dire che la moderazione sia stata la caratteristica fondamentale dello stile di vita di Muḥammad. Ve ne sono esempi anche molto divertenti. Come quello, famoso, che vide un giorno il Profeta trovarsi insieme ad alcuni compagni in una valle deserta e silenziosa. Presi dall'esaltazione religiosa, i compagni si diedero a recitare la professione di fede con voci smodatamente forti. Infastidito da quel chiassoso fanatismo, Muḥammad li rimproverò: «O gente, calma! Moderatevi un po'. Non state invocando né un sordo, né uno che non c'è»; cit. in: *Deti e fatti del Profeta dell'Islàm*, Torino 1982: 391.

[4] Dall'antologia *Corano, libro di pace*, a cura di Massimo Jevolella, Milano 2013: 295.

[5] Gialal ad-Din Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di Alessandro Bausani, Milano 1980: 63.

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).

“Un razzo non è niente”. Condividere il dolore oltre i confini tra Israele e Gaza, all’inizio della guerra



di *Alexander Koensler*

Arazim

I muri di cemento grezzo tremavano di tanto in tanto. Quando l’allarme funzionava bene, avevamo 90 secondi per scendere una piccola scala di metallo nel rifugio. Quando invece l’allarme non funzionava, era il tonfo delle detonazioni a mettere fretta. Il 7 ottobre, all’inizio degli attacchi e massacri di Hamas, mi trovavo in un rifugio di una guesthouse nella periferia di Yafo, a sud di Tel Aviv in Israele. Insieme a me c’erano alcuni abitanti della zona, giovani e anziani, palestinesi e israeliani, arabi ed ebrei, non sembrava aver molta importanza. La maggioranza seguiva in silenzio le notizie online, qualcuno cercava conforto negli sguardi altrui. Piccoli gesti, un sorriso forzato, un abbraccio, rendevano l’attesa più facile.

In questo contributo [1] racconterò alcuni momenti di questi giorni, necessariamente parziali, sperando che possano offrire una prospettiva più intima, ma anche più complessa dell’attacco di Hamas e della guerra che ne segue. Alle rappresentazioni mediatiche della guerra seguono a volte le guerre ideologiche tra gli spettatori distanti e quindi qui vorrei offrire uno sguardo dietro le quinte, uno sguardo forse scomodo ma necessario. Quel giorno, l’immagine di Ofir Libstein ucciso nei primi scontri nel kibbutz Kfar Aza è tra quelle che mi ha colpito maggiormente. Era il presidente della Provincia Shar Ha’Negev adiacente alla recinzione della Striscia di Gaza. Anni fa avevo sentito Ofir presentare il suo progetto più ambizioso, la zona industriale di Arazim. Uno spazio avveniristico sul territorio israeliano che avrebbe dovuto offrire almeno diecimila posti di lavoro agli abitanti di Gaza, oltre a varie opportunità di formazione professionale e a un centro medico condiviso.

Arazim avrebbe dovuto avere dimensioni doppie rispetto alla vecchia zona industriale israelo-palestinese congiunta di Erez, la quale era stata chiusa e infine demolita nel 2004, in seguito alle

sempre più frequenti infiltrazioni di attentatori durante la seconda Intifada. Il socialista e comunardo Libstein aveva creduto invano che lo sviluppo economico transfrontaliero avrebbe potuto evitare il terrore. Quest'uomo, semplice e informale, svelto e instancabile, era soltanto una delle tante persone con attitudini simili che avevo conosciuto negli ultimi decenni di ricerca negli spazi ibridi israelo-palestinesi.

Ora di molti di loro mancavano le notizie. Tra le più famose figure che più tardi sarebbe stata dichiarata uccisa a Gaza, c'era anche l'attivista pacifista e femminista Vivian Silver. Forse l'energia instancabile di queste persone derivava proprio dalle condizioni avverse in cui si adoperava, ma anche da un senso di urgenza immaginando il cambiamento. Mentre la Striscia di Gaza è conosciuta come una "prigione a cielo aperto", meno frequentemente si conoscono i tentativi di aprirla. Il 7 ottobre ancora circa 18 mila abitanti di Gaza tenevano un permesso di lavoro in Israele [2], oltre a quelli che sono rimasti negli ospedali israeliani a Tel Aviv o Gerusalemme. Negli anni Ottanta ci si poteva andare a Gaza per farsi una birra e gli abitanti di Gaza lavoravano in tutta la regione, ma man mano la situazione si è deteriorata. Una ragione, in particolare, dopo la seconda Intifada nel 2001-02 per rendere i confini più impermeabili, è stata la frequenza di attentati in Israele da parte di terroristi infiltrati da Gaza o dalla Cisgiordania. I tentativi di riapertura, come quella proposta da Liebstein, e la storia dello smantellamento delle colonie israeliane nel 2006 sono rimasti meno conosciuti e il loro significato sembra essere meno incisivo rispetto ai tentativi di chiudere i confini. Entrambi i tentativi, sia quelli di chiusura sia quelli di apertura, sembrano in un certo senso falliti.

«Un razzo non è niente»

Sono rimasto bloccato per una settimana in questo rifugio. Mi ero fermato qui per incontrare alcuni colleghi e frequentare un circolo culturale israelo-palestinese, prima di dover continuare il viaggio per un convegno internazionale nel deserto del Negev sul futuro delle società israelo-palestinesi. Non sono del tutto estraneo alla situazione: in passato ho vissuto con una famiglia beduina palestinese con cittadinanza israeliana in uno sgangherato container proprio nel deserto del Negev, ho condiviso la vita comunitaria in un piccolo kibbutz socialista, ho vissuto per un anno in uno squallido appartamento di un quartiere arabo-ebraico della periferia di Be'er Sheva e ho insegnato per due anni in un programma di pace e protezione ambientale rivolto a palestinesi, giordani e israeliani. Si trattava di un programma unico al mondo, promosso dagli istituti di studi sul deserto dell'Università Ben Gurion del Negev e dall'Istituto Arava, nello sperduto campus di Sede Boqer, un po' addormentato e un po' hippy, immerso tra i canyon aspri e rocciosi dell'ampio deserto.

Il periodo del mio volontariato nel kibbutz coincideva con la seconda Intifada e mi ero assuefatto alle misure di sicurezza, all'ansia e alla polarizzazione politica che segue ogni ondata di violenza. Come per molte antropologhe e antropologi che portano avanti ricerche per decenni, le mie vicende personali e accademiche si intrecciano; ho amici e colleghi israeliani, palestinesi e beduini. Alla luce della natura porosa e permeabile delle frontiere, di cui quella israelo-palestinese è solo uno dei possibili casi, ritengo fondamentale confrontarsi non soltanto con una, ma diverse narrazioni, ordini morali e costruzioni di realtà delle appartenenze e delle società nello spazio israelo-palestinese.

In questi giorni, nell'arco di poche ore nel nostro rifugio si è sviluppata un'arcana atmosfera di condivisione, di intimità, di vicinanza, forse legata alla sensazione di condividere lo stesso destino. Alcune persone avevano origini arabe o palestinesi, altri erano ebrei e altri ancora provenivano da qualche altra parte. Tuttavia, l'appartenenza non sembrava avere molta importanza qui, sotto la superficie terrestre. Abbiamo presto imparato a distinguere il tonfo della cupola di ferro dall'impatto dei razzi che invece avevano "bucato" il sistema di difesa.

Le notifiche dell'applicazione del "Comando del fronte interno", usata da tutti i cittadini israeliani e palestinesi, fa suonare i cellulari senza sosta. Il numero di razzi lanciati solo durante questa prima mattina supera quota tremila, dicono. Gli allarmi sono destinati a continuare, sono brevi le interruzioni nelle settimane successive, in tutta la zona meridionale e centrale di Israele. Dopo una delle prime detonazioni particolarmente forti, una giovane donna di origine polacca, volontaria di un progetto

educativo, chiede intimorita: «Avete sentito questa bomba? Era qui vicino?». Una giovane ragazza ebrea la corregge. «Quello che cade qui non sono bombe. Sono razzi. O meglio, di solito sono pezzi dei razzi distrutti. Una bomba fa una detonazione più forte, mentre un razzo cade e basta. La benzina del razzo serve soltanto per alimentare il suo volo. Ciò che invece cadrà da ora in poi a Gaza saranno bombe, quelle distruggono interi edifici. Qui questo non accade». Segue un momento di silenzio. «Un razzo non è niente», aggiunge poi con voce spezzata, non appena si rende pienamente conto della differenza.

Quando sono giunte le notizie dei primi bombardamenti a Gaza, uno scultore ebreo che condivideva il nostro rifugio ha contattato un suo conoscente palestinese per scoprire se il *roof-knocking*, termine usato dall'esercito israeliano per descrivere la pratica di anticipare i bombardamenti sulle case civili palestinesi, era ancora in uso: sembrava sollevato dal leggere che l'esercito continuava a lasciar cadere volantini dagli aerei per avvisare gli abitanti dell'imminente bombardamento. Mi mostra sul suo telefonino il crollo di uno dei primi palazzi, a poche decine di chilometri di distanza da noi, il "Palestine Tower" che presumibilmente ospitava gli appartamenti residenziali di lusso appartenenti ai leader di Hamas.

Ma che cosa si può sapere veramente? In ogni caso, la cosiddetta "metro", la rete di tunnel stimati circa 500 chilometri, riservata ai combattenti di Hamas, sembra contenere riserve di petrolio e di armi che permettono di continuare il lancio massiccio fino al giorno in cui scrivo, nonostante i bombardamenti dell'esercito e del blocco delle forniture. Hamas, oltre a un movimento legato all'Islam politico, costituisce di fatto anche il governo della Striscia di Gaza che ha implementato una dittatura che lascia pochi spazi di libertà individuale, come ricordano i suoi critici interni. La differenza tra la vita in superficie e quella nei sottofondi di Gaza rappresenta una certa distanza tra Hamas e la popolazione, una distanza tra una vita in superficie esposta alle temperie della guerra e una vita sotterranea tenuta segreta.

La scala

Avere accesso ad un rifugio come il nostro costituiva sicuramente una certa fortuna. In un momento che mi sembra essere tranquillo, decido di fare una breve passeggiata per le strade vuote di Yafo. I bassi edifici giacciono in silenzio, scatole di cemento di due piani, le arterie dove di solito si susseguono le code infinite di macchine, le vie che di solito pullulano di cittadini di tutti i mondi. Un amico che si era sintonizzato sulla radio di Hamas mi aveva avvertito: «La sera potrebbe riprendere». Ma già nel tardo pomeriggio, all'improvviso, il tonfo di una detonazione interrompe il silenzio. Il mio corpo si contrae come sotto elettroshock. Immediatamente partono gli allarmi, poi si sentono le sirene delle ambulanze. Corro verso uno degli edifici bassi vicini; sembrano abbandonati, sacchi di immondizia e pezzi di metallo, di mobili lasciati per strada, mi ostacolano la corsa.

Vedo un uomo con un cane intrufolarsi rapidamente in uno dei palazzi all'altro lato della strada. Per un attimo si gira e i nostri sguardi si incrociano. Con una mano mi tiene aperta la porta di vetro. Entro nel buio del sottoscala. Non siamo soli. C'erano già altre tre persone sui trent'anni, ammassate una sopra l'altra. Una giovane donna, capelli fitti che cadono sopra un vestito viola largo, piange mentre stringe il telefono in mano. A terra, due barattoli di yogurt vuoti ricordano momenti più innocenti. Forse per imbarazzo, forse per allievare la tensione chiedo: «Che cosa fate qui?». «Studiamo la vita», mi risponde l'altra giovane donna ironicamente seria. Silenzio. La donna con il telefono aggiunge: «Per me la vita non significa niente». Il palazzo è scosso dai rombi. «La porta, la porta» dice l'uomo con il cane. «La porta cosa?», chiedo, mentre una detonazione fa tremare il palazzo e tutti gli altri sono già saliti al primo piano, dove lo spazio è ancora più stretto. Se dovesse cadere un pezzo di razzo, il vento potrebbe gettare i frantumi di vetro su di noi. Il traballare del palazzo mi fa rabbrivire. «Era molto vicino?», chiedo. «No» risponde l'uomo. «Sì», replica la donna. «Una mia amica è appena rimasta uccisa al festival», spiega la donna con il telefono in mano. Nessuno risponde. «E ci sarei dovuta andare anch'io», aggiunge. Le sirene delle ambulanze che sfrecciano rendono impossibile ogni ulteriore conversazione.

Doversi arrampicare sotto le scale di un edificio che vacilla è diverso dalla comodità del nostro rifugio. Aspettiamo per mezz'ora al primo piano, prima di tentare di uscire. Quando raggiungo il nostro rifugio, le luci abbaglianti di un'ambulanza creano un'atmosfera spettrale. Persone corrono avanti e indietro. Una donna urlante col viso segnato dal terrore mi tira dentro l'edificio. «È caduto lì dietro», dice e scompare al bagno. Dentro qualcuno prepara caffè per tutti, ma il nervosismo è troppo per apprezzare la generosità del gesto; manca il tempo per elaborare le emozioni; gli eventi accadono come se fossero in un film, distanti e irreali dalla vita che fino a poco fa sembrava normale.

«Un po' di aria sana»

Il mio elenco di chi era meno fortunato si allunga di ora in ora. Un pomeriggio chiedo all'insegnante di yoga perché era venuta qui a Yafo. «In tutto questo sfacelo, volevo respirare un po' di aria sana», mi dice. «Lo sai, no? Qui a Yafo c'è una vera coesistenza tra arabi ed ebrei», aggiunge. Oltre a Yafo, esiste un numero limitato di città condivise tra cittadini arabo-palestinesi ed ebreo-israeliani, come per esempio Akko, Haifa o Nazareth [3].

Una delle mattine successive, all'ombra del cortile, la donna trova il coraggio di raccontare come era arrivata da noi. L'atmosfera al festival era stupenda, dice, il luogo incantevole. Non le era sfiorato minimamente per la testa la vicinanza di Gaza. Quando ha sentito i primi spari ha pensato a uno scherzo, ma con le urla e le persone che iniziavano a correre disordinatamente con il panico scritto sul volto, anche lei ha iniziato a correre, terrorizzata. Seguiva un gruppo che cercava di fuggire verso la lunga fila di macchine parcheggiate, ma lei era troppo lenta. Al termine della fila di macchine un gruppo di apparenti poliziotti israeliani si comportava molto stranamente, iniziando a sparare sulle macchine. A questo punto si fermava; le era chiaro che si trattava di jihadisti di Hamas mascherati. Con i suoi sessant'anni sulle spalle era stata troppo lenta a raggiungere le macchine in tempo, ma sufficientemente veloce da sfuggire al primo massacro. Più tardi, un mio collega mi racconta in che modo, in alcuni casi, i terroristi rintracciavano gli abitanti nascosti in garage o rifugi, filmando le loro crudeltà e postandole su internet, dove iniziavano a girare tra parenti e amici delle vittime. Ci vuole del tempo per ritrovare le persone nascoste, una a una, ci vuole una diligenza particolare, un piano elaborato. In uno dei video che mi mostra, un militante di Hamas offre diecimila dollari a ogni residente che torna con un ostaggio.

In un altro video breve, si vede un giovane ragazzo palestinese scaricare una giovane donna ebreo-israeliana dalla sua motocicletta. Si trovano in un paesaggio desolato di sabbia e recinzioni rotte. Il ragazzo le offre una maglietta per coprirsi. Si vede come la donna si mette la maglietta, un po' confusa, un po' incredula. Infine, il ragazzo le fa segno di allontanarsi. Si vede il viso della donna che non sembra comprendere che è libera. Il mio collega mi fa vedere questo video e commenta con tono quasi entusiasta: «Guarda, le offre perfino la maglietta; è il senso del pudore». Un video che illustra un momento di umanità, di resistenza individuale all'uso di violenza; per il mio collega ispira speranza, dimostra la capacità di essere umani anche in situazioni estreme. Condividere l'esperienza di questo immenso dolore sembra difficile; è possibile soltanto creando un muro tra il vissuto e le parole; la sensazione è quella di parlare a un muro bianco, come se esistesse una divisione che rende comunque incomprensibile condividere il dolore. Le risposte di chi cerca di offrire "contestualizzazioni", giudizi o meta-narrazioni sembrano cadere nel vuoto, sembrano eludere l'empatia oppure inquadrare eventi complessi in uno schematismo che evita i momenti in cui si intravede un senso di umanità condivisa.

Fantasie etno-tribali

Una domanda che sorge è: che cosa Hamas si era aspettato in risposta all'"inondazione di Al-Aqsa"? Non aveva anticipato forse la reazione di una violenza scatenata e brutale? Una risposta si trova nell'intervista dell'emittente saudita Al-Arabyia a Khaled Mashaal, membro dell'ufficio politico di Hamas, quando afferma che nella stanza del suo albergo in Qatar: «I vietnamiti hanno sacrificato 3,5

milioni di persone. (...) Nessuna nazione è stata liberata senza sacrifici» [4]. A differenza del primo intuito, l'enfasi sui sacrifici risulta qui calcolata e di carattere strategico, ma meno chiaro rimane che tipo di contributo concreto e realistico all'indipendenza di uno Stato palestinese possa dare "l'inondazione di Al-Aqsa". L'unico risultato tangibile sembra la crescita del numero di vittime civili che favorisce ulteriori polarizzazioni politiche. Mentre i difetti della coalizione di estrema destra del governo Netanyahu sono stati ampiamente percepiti, il sospetto che i leader di Hamas non avessero la stessa lungimiranza di altri leader come Nelson Mandela, Mahatma Gandhi o Yassir Arafat rimane il più delle volte inespresso.

Un'altra domanda frequente è: come poteva essere infranto un confine considerato tra i più sorvegliati al mondo? Mentre nei primi momenti regnava confusione sul modus operandi, man mano i dettagli della professionalità con cui agiva Hamas sono venuti alla luce. L'assalto via terra era stato anticipato da una massiccia ondata di razzi. Al contempo droni tagliavano le linee di comunicazione dell'esercito, per esempio nelle torri di controllo. Successivamente venivano assalite le basi e il comando delle forze che controllavano il confine. Soltanto successivamente veniva distrutta la recinzione in una decina di punti diversi, mentre alcuni professionisti attraversavano la frontiera con mini-deltaplani. I varchi permettevano l'entrata di centinaia di persone che probabilmente non erano mai usciti dalla Striscia. Va da sé che questa è stata ovviamente un'azione preparata da anni, con una consulenza militare professionale. Inoltre, la calma apparente negli anni precedenti aveva fatto abbassare il livello di guardia. I leader di Hamas avevano comunicato l'impressione a osservatori israeliani di essere interessati a una pace negoziata [5]. L'esercito aveva quindi sospeso le intercettazioni sistematiche di Hamas perché considerate "uno spreco di denaro". Inoltre, il governo israeliano aveva facilitato il trasferimento di circa 30 milioni di dollari in contanti, aiuti umanitari e criptovalute all'anno, proveniente in gran parte dal Qatar e dall'Iran. Infine, anche i singoli villaggi al confine avevano abbassato la guardia; le telecamere di sorveglianza rotte non venivano sostituite. Un abitante di un villaggio al confine mi ha raccontato come loro tenessero sempre meno fucili fino a rimanere solo con uno che neanche funzionava.

Iran, Libano, Qatar

Si pone molta attenzione al rapporto tra il governo israeliano e quello americano, riducendo le relazioni politiche a volte conflittuali all'idea che riduce le complesse vicende che portarono all'odierna società israeliana ad un avamposto dell'Occidente coloniale in un Oriente in qualche modo anticoloniale (Sasnal 2019; Tapper e Sucharov 2019). Questa lente di interpretazione si nutre anche di concezioni essenzializzanti che confondono Hamas con la Resistenza palestinese, concependoli come genericamente "dal basso" e quindi in qualche modo come "autentica" o "locale". Questa lettura delle asimmetrie, a volte sostenute da fantasie etno-tribali come nelle immagini sui social che ritraggono deltaplani accompagnati da citazioni di Frantz Fanon, si contrappone all'esperienza vissuta di alcuni settori centristi della società israeliana. Qui si pone l'enfasi sui legami transnazionali tra Iran, i gruppi para-militari di Hezbollah, Hamas, ribelli Ba'athisti in Siria e "partigiani di Allāh" degli Houthi in Yemen. Hezbollah, in particolare, viene rappresentato uno "Stato nello Stato" libanese con un esercito e armamenti ben più professionali di quelli di Hamas. In contrapposizione all'Arabia Saudita, l'Iran intende promuovere la sua egemonia in Medio Oriente attraverso il finanziamento di organizzazioni di beneficenza e di armamenti dei gruppi para-militari. In breve, i legami transnazionali nel Medio Oriente non si fermano all'alleanza tra Stati Uniti e Israele e sono sempre non lineari.

Una nutrita corrente di pensiero politico securitaria, primariamente quella che fa leva sull'elettorato della destra religiosa e di ebrei di origini arabe (*mizrahim* o *sefardim*), evoca l'immagine emblematica di questi rapporti transnazionali: la piazza Palestina a Teheran. Al margine dell'immenso spazio di cemento della piazza è appeso un grande orologio, forse unico del suo genere. Esso si prefigge di contare i giorni rimasti per l'"esistenza" dello Stato di Israele, attualmente circa settemila giorni. La piazza è decorata con immensi manifesti che ritraggono foto di bambini uccisi a Gaza, di case

distrutte, di bandiere che bruciano, esposizioni di razzi decorati con slogan antisraeliani e antiamericani. Nei canali televisivi israeliani si vedono le folle che festeggiano i massacri del 7 ottobre in piazza, alternate alle immagini dell'élite di Hamas barricata in alberghi di lusso nel Qatar. In altre parole, il problema principale percepito qui non è la creazione di un eventuale Stato palestinese, ma le minacce derivate dall'attuale governo iraniano e dei suoi alleati regionali.

Di fronte a queste immagini, molti cittadini seguono con attenzione e comprendono come la promessa della fine di Israele costituisca una "ragione di Stato" per l'Iran, ma sono anche consapevoli che si tratta di una propaganda mirata a distrarre la popolazione. Tuttavia, questo sguardo attento alle pratiche di demonizzazione di "Israele", concepito come un attore unico, da parte dell'attuale governo iraniano contribuisce a creare una particolare sensazione di accerchiamento e isolamento nel piccolo Stato israeliano. In questo contesto si inserisce anche l'attenzione al programma atomico iraniano. Le coordinate del conflitto, in quest'ottica, non sono soltanto quelle di un popolo che si solleva contro una forza percepita come colonizzatrice, ma quello di Paesi arabi che strumentalizzano la sofferenza palestinese a fini politici, distraendo la popolazione dalla grande falda di divisione che vede opposti Arabia Saudita e Iran.

Quando i portavoce del governo iraniano hanno celebrato l'"asse della Resistenza", composta da Iran e i suoi alleati, il principe saudita bin Mosaad l'ha definita "una grande bugia", accusando il governo dell'Iran di strumentalizzare la causa palestinese per estendere il raggio della propria influenza in Medio Oriente [6]. Questa è soltanto una delle costellazioni transnazionali tendenzialmente sottovalutate dal nuovo essenzialismo che emerge in alcune interpretazioni semplificate delle filosofie decoloniali. Mentre le critiche alla "soluzione militare", la promessa illusoria di "distruggere" Hamas, sono ampiamente conosciute, una serie di appelli al cessate il fuoco non offrono nessuna risposta concreta su come possano essere liberati gli ostaggi oppure come possa essere evitato il riarmo di Hamas.

Il ritorno del paradigma coloniale: limiti e prospettive

Nei dibattiti internazionali, la rivitalizzazione del paradigma interpretativo del "colonialismo da insediamento" (cfr. Wolfe 1999; Pappe 2015) per comprendere i conflitti arabo-sionisti ha conferito una nuova visibilità alla causa palestinese ed è stato in grado di costruire nuove alleanze tra palestinesi e le lotte indigeni globali in Paesi come l'Australia, la Nuova Zelanda e gli Stati Uniti (Busbridge 2018). Essa ha anche contribuito a un maggiore apprezzamento della dimensione vissuta da parte di molti residenti palestinesi della Cisgiordania e della Striscia di Gaza, soprattutto rispetto ad altre spiegazioni come quella del presunto conflitto di "due popoli per una terra" oppure quella di una perenne violenza dell'Islam politico.

Tuttavia, il successo globale di questa lente interpretativa ha anche rafforzato una lettura dicotomica delle relazioni israelo-palestinesi, riducendole alla polarità tra colonizzati e colonizzatori. Per quanto siano diverse le condizioni della guerra di indipendenza algerina da quella israeliana, autori come Frantz Fanon (1996) vengono chiamati in causa per spiegare le dinamiche psico-politiche con cui si perpetua la violenza negli ambienti rappresentati come subalterni, eludendo le stratificazioni interne ad ogni società. Queste spiegazioni, a volte applicate in modo riduttivo, tendono a legittimare la violenza degli "oppressi", anche in relazione allo jihadismo e alla violenza dell'Islamismo politico (Sasnal 2019) [7].

Il cliché secondo il quale "gli oppressi di ieri diventano gli oppressori di oggi" è uno dei più perduranti nella storia del conflitto israelo-palestinese, ma non trova riscontro in un confronto storiografico approfondito che piuttosto evidenzia un continuo spostamento delle coordinate del conflitto (cfr. Morris 2003; Vercelli 2023). Inoltre, esso si fonda sull'assunzione essenzializzante degli attori collettivi e interpreta intere società come singoli attori personalizzati, una falla concettuale superata da tempo nelle scienze sociali (Brubaker 2004). Le vicende raccontate qui eludono quindi un'interpretazione schematica che vede oppressi e oppressori nettamente opposti, in quanto portano alla luce il carattere situato di ogni esperienza storica, le divisioni interne e le comunanze trasversali.

Fiori di primavera

Per anni, Ezra è stata in prima linea nella promozione di attività di coesistenza tra arabi ed ebrei nel Negev, per i diritti umani di palestinesi e israeliani. Sembrava spinta da un'energia illimitata e smisurata. L'avevo incontrata a numerose manifestazioni, a raccolte fondi per la ricostruzione di case demolite, ai cineforum dei gruppi di estrema sinistra, ad attività di solidarietà e alle sedute di Corte quando difendeva i diritti beduini. Aveva lavorato a lungo come unica donna e unica ebrea negli uffici delle ONG per la difesa dei diritti dei beduini palestinesi del Negev. Era diventata una protagonista della mia ricerca sui movimenti di solidarietà israelo-palestinesi (Koenler 2015). Che fine aveva fatto? Non si era trasferita di recente a Kissufim, uno dei kibbutzim adiacenti alla recinzione con la Striscia, sposando un docile allevatore di mucche?

Mentre al piano di sopra si sentono cadere i pezzi dei razzi distrutti, cerco il suo contatto su Facebook. Mi imbatto in una foto particolare, una donna con un velo colorato al margine del kibbutz Be'eri, scattata appena dopo il massacro. La particolarità dell'immagine è che la donna velata porta una cornice di legno che tiene una grande fotografia. La foto rappresenta due donne che si abbracciano. Una è la donna araba dell'immagine e l'altra è Ezra. «Questo è il mondo in cui vorrei vivere, in pace e in amore», si legge in una descrizione della foto. Ezra e la sua amica arabo-palestinese erano andate a Be'eri per contribuire ai primi soccorsi, per mostrare solidarietà ai sopravvissuti. È uno dei primi segnali di solidarietà trasversale che noto, che schivano il terrore sublimandolo in speranza.

Lo stesso pomeriggio decido di uscire. Sul cartellone del menu di un bar abbandonato di fretta si legge la scritta "Fate l'amore ... e solo amore". Un altro piccolo segnale. Trovo un negozio aperto e compro una tazza di caffè anche se non ne ho bisogno. Dietro il banco trovo una signora sui sessant'anni in uno stato leggermente confuso. Mi dice: «Non ho cervello, da sabato non ho più il mio cervello». Prende una carta colorata e impacchetta la tazza con cura. La sua lentezza mi preoccupa, avrei preferito facesse in fretta. Sto per fermare la signora per correre via, quando sparisce sotto il bancone per cercare qualcosa. Quando riemerge, mi dice: «Fiori di primavera. Per te». Rimango sbalordito e commosso: un gesto così semplice, generoso, umano. Infine, aggiunge un bigliettino che recita in inglese: «Love is a unifying force, the force of gravity by virtue of which the entire universe exists». Il suo gesto semplice mi fa rientrare a passi svelti, ma pieno di una gioia inedita in questi momenti cupi.

Inondazioni di solidarietà

Queste prime scintille di affetto universale segnalano che non era la logica della guerra o dell'odio che si era imposta nelle persone che incontravo, ma una fragile e timida consapevolezza di un nuovo senso di umanità universale, una umanità che non conosce divisioni nei tempi di crisi. «Non ho più il cervello», mi aveva detto la rivenditrice sconvolta – ma ella ascoltava evidentemente il suo cuore. Aveva tenuto il suo negozio aperto per diffondere uno spirito di speranza. E in poco tempo mi accorgo che la signora non è l'unica. Il numero di iniziative, azioni individuali o collettive di questo tipo intorno a me diventano innumerevoli. Pochi giorni dopo, Ezra fonda i "guardiani della solidarietà" che portano pacchi di cibo nei villaggi beduini, dove molti hanno perso il lavoro ed è difficile muoversi in sicurezza sotto le ondate di razzi.

Il "Forum per la coesistenza e l'uguaglianza civica nel Negev" cerca volontari per distribuire pacchi alimentari nelle comunità beduine remote. L'Istituto Arava per gli studi ambientali del Negev offre delle sessioni Zoom per tenere in contatto la loro rete di cittadini giordani, palestinesi e israeliani. Un gruppo di geografi pubblica una lettera chiedendo la realizzazione di campi sicuri per i profughi della Striscia di Gaza sotto il controllo della Mezzaluna araba, anche sul territorio israeliano se necessario. Una coalizione di ONG arabe, palestinesi ed ebreo-israeliani pubblica un comunicato in cui racconta come sta lavorando su numerosi fronti, tra cui anche un appello sobrio e chiaro per una soluzione

politica [8]. L'inondazione di Al-Aqsa ha scatenato anche un'inondazione di nuove forme di solidarietà, a volte trasversali, a volte sperimentali, a volte limitate, ma spesso indispensabili.

Alcuni giorni più tardi mi trovo su un convoglio dell'Ambasciata tedesca sulla strada per Amman, passando per strade secondarie, attraversando l'apparentemente idilliaco paesaggio della valle del Giordano con il suo verde rigoglioso e i monti del deserto all'orizzonte. Come tutti i passeggeri, mi sento sospeso tra l'immenso sollievo e il grande senso di colpa per aver lasciato indietro un mondo denso e carico di dolore, solidarietà e resistenza alla violenza. Con me viaggiano gli impiegati dell'ambasciata tedesca e i loro famigliari. Molti di loro si coprono frequentemente il viso in attacchi di pianto dietro le mani o fazzoletti, sembrano spaventati o sotto shock. Dietro di me siedono tre donne velate, evidentemente residenti palestinesi ma con passaporto tedesco. Come molti, avevo fatto diversi tentativi di raggiungere l'aeroporto. L'autobus era spazioso, caricato soltanto per un terzo del suo spazio. Un militare dell'esercito tedesco in abiti civili aveva spiegato le regole. «Se ci sono delle sirene o delle detonazioni, noi non seguiamo la procedura ordinaria, cioè quella di fermarsi, scendere dal veicolo e sdraiarsi a terra. Noi andiamo il più velocemente verso il confine giordano». Tuttavia, aveva aggiunto che comunque avrebbe potuto essere necessario abbandonare l'autobus. In questo caso avremmo dovuto lasciare tutto, ad eccezione del passaporto. L'apparente contraddittorietà delle sue spiegazioni non tranquillizzava: bisognava prepararsi alla discesa oppure alla corsa veloce? La confusione era il risultato del nuovo modus operandi: un'ondata di razzi poteva non essere fine a sé stessa, ma fungere da preludio di un attacco via terra.

La sera prima di partire un amico di Gerusalemme, che a volte si sintonizzava sulla televisione di Hezbollah, "per sicurezza", come precisava, mi aveva inviato un messaggio. Aveva sentito che Hezbollah aveva inviato dei militanti che avrebbero bombardato sia Tel Aviv che l'aeroporto alle ore 21.00. Che fare? Ne ho parlato con le persone accanto a me. Molti dei vicini della zona dormivano e mangiavano direttamente al pianterreno sopra il rifugio in un accampamento perenne. Si crea una confusione e agitazione, ma decidiamo di bussare alle case dei vicini che venivano soltanto occasionalmente per chiamarli nel rifugio. Poco dopo, la stessa notizia girava anche sulle televisioni israeliane, ma eravamo già seduti ad aspettare le ore 21.00. Tensione. Silenzio. Non era successo niente? «Forse sono in ritardo?» ha chiesto un ragazzo. «Siamo in Medio Oriente, sempre in ritardo», borbottava qualcuno sdraiato al muro. Aspettavamo le 22.00. Silenzio. Molti cercavano freneticamente delle notizie online sui loro cellulari. Niente. Più tardi tutto ciò che è accaduto è stato un semplice allarme per i razzi da Gaza.

In questo momento di profonda incertezza, aspettando Hezbollah con il bigliettino sull'amore in mano, cerco di afferrare l'importanza di rompere le assunzioni di base delle meta-narrazioni su Stato-nazioni e popoli come attori livellati, per poter riscoprire un senso di umanità transfrontaliero e più universale. Rompere queste assunzioni di base, le certezze ideologiche, produce una nuova ansia, ma i tentativi di credere in un amore più universale, di costruire una zona industriale per i residenti di Gaza e le attuali inondazioni di forme di solidarietà trasversali, mettono in discussione alcuni elementi fondanti della meta-narrazione secondo cui l'unica liberazione possibile sia attraverso lo Stato-nazione con popoli omogenei. Una ancora timida ma emergente letteratura sullo spazio israelo-palestinese cerca di contribuire ad un immaginario alternativo, un immaginario politico che mette l'accento su identificazioni reciproche, storie condivise e vicinanza ai margini delle disegualianze sistemiche. In modo potente, Gil Hochberg (2007) mette in discussione l'"immaginario separatista" basato su una partizione netta tra arabi ed ebrei attingendo a racconti letterari che dimostrano gli spazi ibridi in cui si sciolgono le differenze senza annullare disegualianze. Il caso più eclatante è forse costituito dal volume *What Is a Palestinian State Worth?* di Sari Nusseibeh (2012), professore di filosofia e ex-preside dell'Università Al-Quds a Gerusalemme Est, in cui l'autore pone domande scomode sul prezzo da pagare per la liberazione nazionale, distinguendosi per una visione globale del conflitto israelo-palestinese che supera i confini terrestri. Chi ha fatto che cosa a chi? Chi dovrebbe pagare? Chi ha il diritto di rimanere e chi no? In un conflitto crudele quanto cinico, queste domande perdono il loro significato di fronte alle voci di chi vive nel dolore e nell'immensa ondata di

solidarietà trasversale di esperienze concrete, di chi cerca di aprire la strada verso un senso di umanità più universale e più empatico.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Questo contributo contiene alcuni paragrafi in modo revisionato di un articolo pubblicato con il titolo *Novanta secondi. Violenza e affetto in zone ibride israelo-palestinesi durante la guerra tra Hamas e Israele* su “Antropologia medica”, vol. 24, n. 56. Ringrazio Giovanni Pizza e Claudia Terragni per una revisione linguistica.

[2] Fabian, Emanuel, *Israel okays 1,500 more entry permits for Gaza workers, bringing total to 17,000*. The Times of Israel, 22/09/2023, (<https://www.timesofisrael.com/israel-okays-1500-more-entry-permits-for-gaza-workers-bringing-total-to-17000>, consultato il giorno 2/11/2023).

[3] Oltre alle città di carattere “binazionale”, molti altri cittadini palestinesi abitano tradizionalmente nelle zone israeliane periferiche della Galilea oppure del Negev, dando vita ad una geografia stratificata degli spazi (Rabinowitz 1997; Yiftachel 2001), anche se più di recente la tradizionale separazione sembra attenuarsi (Koenler 2015, 2019; McKee 2016).

[4] Khaled Mashaal, su Al Arabiya, October 19, riportato da Arab News, <https://www.arabnews.com/node/2394966/middle-east>, consultato il giorno 10 novembre 2023.

[5] Il capo-negoziatore dello scambio di prigionieri tra Hamas e Israele nel 2011 racconta in diverse interviste come Ghazi Hamad, il portavoce di Hamas, avesse esclamato alla fine del negoziato con entusiasmo. «E la prossima volta negoziamo la pace!». Purtroppo, la fiducia in queste supposizioni risultò fatale per tutti i civili dello spazio israelo-palestinese.

[6] “Saudi prince blasts Nasrallah, says Iranian ‘Axis of Resistance’ is a big lie”, All Arab News (<https://allarab.news/saudi-prince-blasts-nasrallah-says-iranian-axis-of-resistance-is-a-big-lie>, consultato il giorno 7 novembre 2023).

[7] Dal punto di vista dell’antropologia politica contemporanea, la critica dettagliata di Michael Herzfeld (2005) alla lettura dicotomica tra oppressi e oppressori in James Scott e i suoi lavori sull’intimità e sulle “dinamiche disordinate, confuse” (Herzfeld 2015) tra chi resiste e chi no, hanno messo in evidenza l’importanza di andare oltre una polarità netta in cui un gruppo etnonazionale viene considerato indiscriminatamente come oppresso e l’altro come oppressore.

[8] “A joint Jewish-Arab declaration for peace”, https://my.zazim.org.il/petitions/a-joint-jewish-arab-declaration-for-peace?source=facebook-share-button&time=1699281968&utm_source=facebook&share=97494a7d-8dec-4178-9605-61a3e6a85aea&fbclid=IwAR3Fe8q8RTWzYRD57eMgoD65Kh2dvq-6CidjGwBugfLvhcJlyYfNILEmgmE, consultato il giorno 11 novembre 2023).

Riferimenti bibliografici

- Brubaker, R. (2004), *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge.
- Busbridge, R. (2018), *Israel-Palestine and the Settler Colonial ‘Turn’: From Interpretation to Decolonization*, “Theory, Culture and Society”, Vol. 35(1): 91-115.
- Fanon, F. (2007), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- Herzfeld, M. (2005), *Political Optics and the Occlusion of Intimate Knowledge*, “American Anthropologist”, Vol. 107(3): 369-376.
- Herzfeld, M. (2015), *Anthropology and the inchoate intimacies of power*, “American Ethnologist”, Vol. 42(1): 18-32.
- Hochberg, G. Z. (2010), *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton University Press, Princeton.
- Koenler, A. (2015), *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms*, Routledge, London.
- Koenler, A. (2016), *Acts of Solidarity: Crossing and Reiterating Israeli-Palestinian Frontiers*, “International Journal of Urban and Regional Research”, Vol. 40(2): 340-356.
- Koenler, A. (2019), *Affective Borderlands: Experiences in Practice of the Neo-Zionist Settling Enterprise in the Israeli Periphery*, “Journal of Contemporary Ethnography”, Vol. 48(5): 700-725.

- Malm, A. (2021), *How to Blow Up a Pipeline*, Verso, London.
- McKee, E. (2016), *Dwelling in Conflict: Negev Landscapes and the Boundaries of Belonging*, Stanford University Press, Stanford.
- Morris, B. (2003), *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano.
- Nusseibeh, S. (2012), *What Is a Palestinian State Worth?*, Harvard University Press, Boston.
- Pappé, I. (2015), *La pulizia etnica della Palestina*, Fazi Editore, Roma.
- Rabinowitz, D. (1997), *Overlooking Nazareth. The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sasnal, P. (2019), *Arendt, Fanon and Political Violence in Islam*, Taylor & Francis, London.
- Shafir, G., & Peled, Y. (2005), *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tapper, A. J. H., & Sucharov, M. (2019), *Social Justice and Israel/Palestine: Foundational and Contemporary Debates*, University of Toronto Press, Toronto.
- Tarquini, A. (2019), *La sinistra italiana e gli ebrei: socialismo, sionismo e antisemitismo dal 1892 al 1992*, Società editrice il Mulino, Milano.
- Vercelli, C. (2023), *Israele. Storia dello Stato*, Giuntina, Firenze.
- Wolfe, P. (1999), *Settler Colonialism*, Bloomsbury Academic, London.
- Yiftachel, O. (2001), *The Power of Planning: Spaces of Control and Transformation*, Springer, Amsterdam.
- Yiftachel, O. (2006), *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
-

Alexander Koensler, (PhD Università di Siena 2009) è Professore associato di antropologia culturale all'Università degli Studi di Perugia. Ha svolto attività didattiche e di ricerca presso la Queen's University Belfast, l'Università di Münster (Germania) e gli *Institutes for Desert Research* della Ben Gurion University of the Negev (Israele). Tra le sue pubblicazioni, *Antropologia dell'alimentazione* (2019, con Pietro Meloni), *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms* (2015), *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele* (2008). Ha pubblicato articoli per *American Anthropologist*, *Ethnic and Racial Studies*, *Cultural Politics*, *L'homme et la société*, *Zeitschrift für Ethnologie* e molte altre riviste scientifiche internazionali.

Autunno 2023 (d.C. o e.v.)

RIMASTERIZZATO in ALTA DEFINIZIONE

DVD
VIDEO

WESTERN
CLASSIC COLLECTION

JOHN WAYNE *i* COMANCEROS

STUART WHITMAN

LEE MARVIN

INA
BALIN

BRUCE
CABOT



DOPPIAGGIO ORIGINALE D'EPOCA

di *Vincenzo Meale*

Giorni fa stavo rivedendo un vecchio western con John Wayne: *I Comancheros*. Da bambino i western erano tra i miei preferiti: i cattivi indiani massacravano innocenti famiglie di contadini ma poi morivano come mosche davanti agli eroici coloni. C'erano anche indiani buoni, ma spesso erano un po' scemi e pronti a mendicare un po' di tabacco e, soprattutto, whisky.

Ma ora non ho potuto finirne la visione: mi faceva star male perché non potevo non vedere attraverso la filigrana del film le scene odierne dei "terroristi" palestinesi e dei "necessari" bombardamenti israeliani su strutture civili, e persino su rifugi gestiti dall'ONU, mentre, in Cisgiordania, i coloni rinverdivano le "glorie" dei loro omologhi statunitensi dei secoli passati. E mi sono chiesto: quanto tempo dovrà passare perché i discendenti dei vincitori ammettano che ai discendenti dei vinti, ormai sparsi nel mondo in un definitivo esilio, si debba almeno riconoscere la pari dignità?

Semiti o europei?

Intanto, per qualche settimana, nell'informazione, accanto alle notizie su Gaza, ha occupato molto spazio il ripetersi in Europa di episodi di imbrattamento dei simboli della Shoah. Persistendo il ricordo dell'Assemblea in corso all'ONU, in cui la delegazione israeliana ha applicato sulle proprie giacche la stella gialla, simbolo della persecuzione nazi-fascista, per dire che l'ONU si starebbe comportando con gli ebrei come i nazisti, mi assale il dubbio che questi episodi facciano comodo alla propaganda israeliana per minare l'effetto delle manifestazioni contro i bombardamenti indiscriminati su Gaza, provando a far passare l'idea che non sono contro la politica di Israele nei confronti dei palestinesi ma contro gli ebrei in quanto tali.

Ma l'antisemitismo in questo contesto è ridicolo: i palestinesi non possono essere antisemiti per il semplice fatto che essi stessi sono semiti come tutti coloro che hanno come madre lingua l'arabo o l'ebraico, entrambe lingue semitiche. I palestinesi si confrontano con gli israeliani perché li considerano espressione del colonialismo europeo che nell'arco di settantacinque anni ha espulso dalle loro case e dai loro campi più di un milione e mezzo di palestinesi sfollati nei campi-profughi dei territori occupati e degli Stati confinanti (spesse volte conservando per mezzo secolo e oltre le chiavi della vecchia casa per dire a se stessi che prima o poi a casa si torna), e il governo israeliano continua a favorire l'espansione degli insediamenti dei coloni in Cisgiordania soffocando lentamente la società palestinese per arrivare ad eliminare il motivo per cui non ha ancora annesso la Cisgiordania: l'ancora troppo grande numero degli abitanti arabi avrebbe alterato la composizione dello Stato che invece deve restare a maggioranza ebraica.

Ecco quindi che esiste un intero popolo sotto occupazione militare, che non ha diritto a tribunali civili, ma anche per lievi reati viene processato da tribunali militari, i quali in caso di reati gravi contro coloni o contro l'esercito di occupazione applicano la legge barbara della responsabilità collettiva: la famiglia del condannato subisce la perdita della casa e della terra. Qualcuno obietterà che non era così a Gaza; ed era vero: dentro la "striscia" i palestinesi erano liberi, come si è liberi in un enorme campo di concentramento da cui non si può uscire senza il permesso del carceriere, dalla cui concessione inoltre si dipende per cose essenziali come l'acqua potabile e il combustibile. Anni fa la mia comunità pensò di fornire a un ospedale attrezzature per ottenere energia da fonti rinnovabili e accumulatori in modo che almeno il reparto cardiologico non corresse il rischio di dover interrompere l'attività in caso di mancanza di combustibile. Eppure anche per questo ci furono difficoltà: le attrezzature rimasero ferme al confine con l'Egitto alcune settimane in attesa dell'autorizzazione israeliana.

L'Europa, questa enorme penisola del Vecchio Continente che nella sua superbia si considera, da sola, un continente ... Ricordo ancora che, quando insegnavo, la prima cosa che facevo, entrando in una classe che iniziava a studiare con me quella cosa che va sotto il nome di "geografia", era chiedere

la definizione di continente. E quando, alla risposta scontata di “una grande terra completamente circondata dal mare”, chiedevo cosa fosse l’Europa, arrivava immediatamente la risposta: “un continente!”. Era facile far notare l’incongruenza e permettere l’approccio non ideologico a una materia di studio contaminata profondamente dalla sua storia di ancella del potere di popoli su altri popoli, di studio di territori prima sconosciuti per trovare meglio il modo di dominarli e di sfruttarli passando sopra i bisogni di chi li aveva popolati già da millenni.

Quando recentemente un membro del governo italiano ha sostenuto che bisognava proteggere l’etnia italiana, mi sono chiesto se io fossi da difendere o da espellere, perché il cognome dice chiaramente che il mio sangue è in parte (quella maschile che per secoli ha tramandato il cognome) arbereshe, di antenati arrivati nell’Italia meridionale (nel caso dei miei antenati, in Molise) secoli or sono per fuggire dall’Albania preda dell’esercito ottomano. Quanto al ramo femminile posso solo fare ricorso a ricordi d’infanzia, quando le donne della famiglia della mia nonna materna la sera attorno al focolare vantavano vaghi cenni di nobiltà spagnola.

Penso che molti italiani abbiano un problema simile; per cominciare penso a chi conserva la lingua di un Paese confinante (valdostani, alto-atesini, sloveni) o lingue locali millenarie; poi penso ai primi anni del Regno d’Italia, quando, per reprimere il brigantaggio esploso nel sud dopo il crollo della monarchia borbonica, fu usato il nuovo esercito italiano che però da molti meridionali era percepito come “i piemontesi, falsi e cortesi” (tornando ai racconti intorno al focolare, quando si raccontavano storie di briganti percepivo una qualche equidistanza da briganti e “piemontesi”).

L’Europa da millenni è percorsa da ondate migratorie che nel mescolamento, talvolta pacifico ma spesso violento, hanno forgiato (e continuano a forgiare) gli attuali popoli europei, ma anche tanti popoli del resto del mondo giacché, da quando sono state scoperte terre lontane, l’Europa ha mostrato di saper estroflettere i propri problemi: spesse volte la componente più debole ha cercato la soluzione non cambiando la realtà locale ma fuggendo verso terre che l’ideologia dominante indicava come abitate da selvaggi incapaci di governarsi e poco numerosi. Così nacque l’epopea dei Padri pellegrini, cristiani inglesi poco accettati ad altri cristiani inglesi, che nella ricerca di un luogo di pace e libertà avviarono nel diciassettesimo secolo il popolamento europeo del nord-America sovrapponendosi, il più delle volte con la violenza, alla popolazione preesistente, portata spesso all’estinzione.

L’esperienza israeliana mi pare molto simile: europei discriminati in patria per motivi religiosi (o pseudoreligiosi) e desiderosi di avere una propria terra dove dar vita a una nuova nazione ripercorrendo il cammino di un antico popolo, sicuramente di origine semitica ma che, sparso in mezzo ad altri popoli per duemila anni, con quei popoli ha interagito diventando altro, mentre quelli che discendono da coloro che rimasero in patria hanno assorbito il modo di pensare arabo (mi chiedo quanti tra i palestinesi vessati dai coloni o sottoposti ai bombardamenti a Gaza portino ancora tracce dell’antico sangue ebraico). Se non si parte da qui non si può capire l’origine della tragedia riapparsa sui nostri schermi il 7 ottobre.

Lingua e pensiero

Logos in greco significa parola ma anche pensiero. Il popolo ebraico ha articolato il pensiero con una lingua che esprimeva la vicinanza culturale a una serie di altri popoli insediatisi nel vicino Oriente migliaia di anni or sono. Ma gli ebrei provenienti dall’Europa che hanno costituito il nucleo fondativo di Israele erano culturalmente ancora semiti? Nel progresso culturale non può non aver avuto un peso enorme la fuoriuscita dalla terra dei padri, spargendosi in mezzo ad altri popoli. Esistono differenze culturali tra chi proviene dall’Europa e chi porta nel proprio bagaglio culturale secoli di tradizioni nordafricane o addirittura etiopi (sono note le difficoltà di adattamento dei falascià etiopi che il governo israeliano invitò a tornare nella patria considerata d’origine, ritorno che rese possibile con ponti aerei tra il 1984 e il 1991).

E in Europa la lingua dei padri è rimasta per quasi due millenni lingua per le funzioni religiose (come era il latino nelle funzioni religiose cattoliche fino agli anni sessanta del secolo scorso), ma nella vita di tutti i giorni era sostituita dalle lingue locali, o addirittura da una propria nuova lingua (l’esempio

più famoso è l'yiddish nato in Europa dalla mescolanza di lingue europee con l'ebraico). E chi non era particolarmente religioso non conosceva neppure l'ebraico tradizionale. La lingua ebraica moderna è figlia del riscatto ebraico dalle vessazioni cristiane nell'Europa ottocentesca delle nazionalità, ed è opera soprattutto di un ebreo russo, Eliezer Ben Yehuda, filologo e giornalista, nato col cognome Perlman nel 1858 nell'Impero Russo ed emigrato a Gerusalemme nel 1881, che con un lavoro enorme aggiornò la lingua antica alle novità di quasi duemila anni di vita quotidiana attingendo ad altre lingue incluso l'arabo.

Quindi siamo di fronte a una lingua che cerca di amalgamare con un linguaggio semitico moderno percorsi culturali molto diversificati ma dando voce a una cultura prevalentemente europea, perché contemporaneamente al lavoro linguistico di Ben Yehuda prendeva forma, sempre in Europa, il movimento sionista, fondato da Theodor Herzl, un intellettuale ebreo, suddito austro-ungarico, e che tenne il suo primo convegno a Basilea, in Svizzera.

Il sionismo quindi è sorto in Europa nel 19° secolo, nell'Europa in cui i movimenti nazionali stavano disintegrando gli imperi; il problema dei sionisti, però, era che sentivano di essere nazione ma con un popolo privo di continuità territoriale perché sparso in mezzo ad altri popoli di cui spesso si sentivano parte ma dai cui pregiudizi altrettanto spesso si sentivano respinti, per cui, ragionando da europei, si sono chiesti in quale delle colonie fuori dell'Europa, tra popoli privi di potere e di legame con la terra (secondo uno stereotipo europeo!), ci si potesse riunire e costituire una nazione. E prevalse alla fine la Palestina, sia per legami ideologici con la terra della tradizione, sia poi per opportunità politica poiché la Gran Bretagna, che durante la Prima Guerra mondiale, grazie all'aiuto arabo, nel 1917 aveva preso il controllo della Palestina sottraendola all'impero turco, nel novembre di quell'anno si impegnò con il movimento sionista a favorire «la costituzione in Palestina di un focolare nazionale per il popolo ebraico»). Quindi si restava nella tradizione europea: è stato ripreso l'esempio dato nel 17° secolo dai Padri pellegrini quando avviarono nell'America del Nord il popolamento europeo che nell'arco di tre secoli ha portato alla scomparsa di molti dei popoli nativi, qualche volta mediante guerre, ma più spesso mediante l'opera dei coloni che rosicchiavano terra ai nativi, rendendo sempre più difficile la loro autonomia economica. Coloni: negli ultimi decenni quante volte abbiamo sentito questa parola nei notiziari dalla Palestina?!

La responsabilità di chi scrive e di chi sacralizza

Dal Deuteronomio (il 5° libro della Torah ebraica e della Bibbia cristiana)

20,10-17 Se ti avvicinerai a una città per combattere contro di essa, la inviterai alla pace. Se ti risponderà pace e ti aprirà, allora tutto il popolo che sarà in essa sia tuo tributario e ti serva, ma se non farà pace con te e ti farà guerra, cingila d'assedio. Il Signore, tuo Dio, te la darà in mano; allora passa ogni suo maschio a fil di spada, ma le donne, i bambini, le bestie e tutto ciò che sarà nella città, tutto il suo bottino, prendilo per te... Fa così a tutte le città molto lontane da te ... Però delle città di quei popoli che il Signore, tuo Dio, ti dà in eredità, non lasciare nessuno in vita, ma votali allo sterminio: gli Etei, gli Amorrei, i Cananei, ...

Il Deuteronomio, databile intorno al 7° secolo a.C. (o a.e.v.), fa parte della Torah ed è considerato d'ispirazione divina anche da molti cristiani, inclusi, da quel che mi risulta, i vertici delle Chiese. A me invece pare il progetto costituzionale di uno Stato ferocemente identitario ben diverso da come era descritto l'antico regno davidico, in cui un eteo come Uria poteva essere uno dei comandanti dell'esercito, e la vedova, Betsabea, poteva sposare Davide e generare il suo successore. Qui invece gli etei sono nell'elenco dei popoli da sterminare eliminandone anche le donne e i bambini.

Possiamo veramente pensare che questo testo sia d'ispirazione divina? So bene che i fedeli ebrei e cristiani che ho conosciuto nel corso della vita mi avrebbero risposto che no, che si tratta d'un testo scritto millenni or sono, quando le guerre si facevano così perché gli uomini di allora avevano un cuore più duro. Ma oggi, di fronte a questa guerra, in questo autunno del 2023, in quella terra che ancora oggi siamo abituati a chiamare santa, quando due armate si affrontano con diversità di strategie

e di strutture ma, da quel che si vede, con la stessa sete di vendetta e determinatezza, non solo a vincere, ma persino ad eliminare il nemico e a impedire che si riproduca?

Oggi, di fronte al ripetersi di simili orrori, non è giunto il momento di dichiarare che simili parole non possono essere d'ispirazione divina? La morte di tanti innocenti non merita almeno questo? In particolare, rivolgendomi alle Chiese cristiane, domando come sia stato possibile che Chiese, nate dalla predicazione di un ebreo che aveva considerato superato questo testo (ricordo in particolare l'amore per i nemici, la relativizzazione dei 10 comandamenti superati appunto dall'amore, e il ruolo della donna come appare nella genealogia di Gesù scritta da Matteo, nel confronto tra Marta e Maria e nell'episodio della cosiddetta adultera) e per questo era stato condannato come bestemmiatore, lo abbiano poi considerato sacro? Quale enorme responsabilità si assume chi continui ad affermarlo!

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Vincenzo Meale, laureato in Scienze Politiche, per trenta anni ha insegnato geografia economica negli Istituti tecnici commerciali e professionali per il commercio. Partecipa da sempre alla vita della comunità cristiana di base di San Paolo, di cui è stato uno dei fondatori assieme all'abate Franzoni e a tanti altri.

Due popoli, due Stati: Dio non lo vuole



di *Enzo Pace*

Si è tornati a parlare dell'ipotesi di due popoli e due Stati per la soluzione del conflitto israeliano-palestinese. La domanda che molti di noi si pongono è se tale programma sia ancora realistico. Se ne parla da quasi novanta anni, da quando la commissione Peel (dal nome del suo Presidente) ridisegnò la mappa del territorio palestinese, allora sotto mandato britannico: una terra rispettivamente per lo Stato d'Israele e un'altra per quello della Palestina. Gerusalemme avrebbe avuto uno statuto internazionale.

C'è molto scetticismo oggi rispetto a chi ripropone la soluzione dei due Stati. Soprattutto tra le due popolazioni interessate, se dobbiamo dare retta ai sondaggi effettuati tra ottobre e novembre da alcuni istituti di ricerca americani (riportati in modo scarno da *The Guardian* il 18 ottobre scorso). È calato molto, non c'è da stupirsi, il numero di quanti ci credevano sino al 7 ottobre. Del resto le forze in campo, sia tra gli israeliani sia tra i palestinesi apertamente ostili a tale soluzione, hanno occupato sempre più la scena politica e quella militare, lottando in ogni modo per chiudere ogni possibile strada per un negoziato tale da pacificare l'area e porre le premesse per realizzare l'ipotesi dei due Stati. Il fattore-religione ha contribuito in entrambi i fronti a radicalizzare le rispettive posizioni, rendendo ancor più complicato uno scenario di guerra permanente, che dura a fasi alterne da settantacinque anni.

Le riflessioni che seguono cercano di *pesare* quanto conti tale fattore nell'attuale ripresa del conflitto armato sia per quanto riguarda il già disunito fronte palestinese sia per quanto attiene alla polarizzazione crescente tra partiti nazional-religiosi e partiti democratici in Israele. In particolare, in questo secondo campo, il sionismo religioso si configura come un movimento etno-nazionalista che

considera i territori della Palestina parte integrante e inalienabile di *Eretz Israel*, la biblica Terra promessa. Non c'è spazio, allora, per uno Stato palestinese. Per i palestinesi l'alternativa, secondo il sionismo religioso intransigente, che oggi è al potere in Israele, è "togliere la terra sotto i piedi" a chi è considerato indesiderato (e ormai odiato) nemico in patria, stabilizzando sempre più un regime di *apartheid* (più volte e da tempo paventato da David Grossman, come nell'intervista del 10 dicembre del 2021 al *Jerusalem Post*), di segregazione in ristrette aree supercontrollate militarmente dall'esercito israeliano di quanti volessero ancora restare come ospiti guardati a vista e con sospetto. Un paradosso storico per un popolo come quello ebraico che ha vissuto l'esodo, la diaspora, i ghetti, la persecuzione, la pulizia etnica e, infine, la Shoah.

L'irruzione del fattore-religione nel conflitto è segnata dalla guerra dei Sei Giorni (1967); segna uno spartiacque. I territori occupati dall'esercito israeliano dalla Cisgiordania sino a Gaza, dal Sinai egiziano sino alle Alture del Golan siriano non sono solo il prezzo a tutt'oggi pagato dai vinti (i palestinesi), ma sono diventati negli ultimi trenta anni un luogo speciale nella mente di gruppi di ebrei che avevano sino ad allora ritenuto *empio* lo Stato d'Israele. Per una minoranza di ebrei della diaspora, infatti, il progetto politico del movimento sionista di fondare uno Stato secolare e non confessionale appariva un grave tradimento rispetto alla Terra promessa da Dio al suo popolo. Tant'è che alcuni gruppi di ebrei si rifiutarono di *tornare* in Israele all'indomani della creazione dello Stato nel 1948. Inizieranno a farlo dopo vittoriosa guerra del 1967. Altri, pur avendo lottato assieme ai sionisti della prima ora per realizzare il sogno di uno Stato per gli ebrei in Palestina, avevano contestato l'idea di Ben Gurion e dei maggiori leader sionisti di scrivere una Costituzione. Perché redigere una carta fondamentale, quando l'unica vera costituzione, sostenevano questi ebrei, era la Torah, i libri sacri che facevano memoria della parola divina?

Lo Stato d'Israele ancor oggi non ha una Costituzione; continua ad aver valore il compromesso raggiunto nel 1948 (lo *status quo*), in base al quale i sionisti laici concessero ai gruppi di ebrei intransigenti il riconoscimento pubblico da parte dello Stato dello *shabbat* (che prevede che tutte le attività quotidiane siano sospese, compreso l'uso degli ascensori e gli spostamenti in auto), l'esenzione dal servizio militare per i giovani che frequentano le scuole rabbiniche e la possibilità di rivolgersi ai tribunali religiosi in materia di diritto matrimoniale.

Dunque, lo Stato d'Israele nasce diviso: tra chi intende modellarlo come una democrazia laica e moderna, inclusiva e pluralista e chi, invece, sogna uno Stato ebraico, dove diventa labile il confine tra identità nazionale e identificazione religiosa. Per chi questo confine non lo sente affatto è il sionismo nazional-religioso. I movimenti che si rifanno a tale visione ideologica hanno iniziato presto a colonizzare i territori occupati dopo il 1967. Per la precisione, nel 1974 nascerà il Gush Emunim (lett. *Il Blocco dei Fedeli*, sottinteso di coloro che sono fedeli alla Terra Promessa), ispirato da un rabbino di origini russe, rav Yehuda Kook e vicino a quello che è stato uno dei primi partiti dichiaratamente religiosi (che oggi si sono moltiplicati e rafforzati nelle ultime elezioni del Parlamento israeliano), il Mafdal. I militanti di tale movimento costruiranno i primi insediamenti nella West Bank, a Gaza e nelle Alture del Golan.

Almeno metà dei duecento villaggi sino a oggi edificati è stata voluta dal Gush Emunim. Spesso tirati su illegalmente (non solo in base alle risoluzioni dell'ONU, ma anche rispetto alle leggi dei governi israeliani o delle decisioni prese dalla Corte Suprema che, per inciso, il governo Netanyahu ha in animo di limitarne i poteri). La frastagliata geografia dei villaggi (*kfar*) edificati in tutti questi anni nei territori occupati riflette una mappa cognitivo-religiosa di ebrei osservanti e intransigenti. Si potrebbe dire una mappa escatologica oltre che pratica di espansione territoriale per una popolazione che, soprattutto negli ambienti degli ebrei ortodossi, continua a crescere a un ritmo nettamente superiore alla media nazionale di figli per donna. Nel 2019, a fronte di un tasso di fertilità mediana di 3,1 della popolazione totale, le comunità degli ebrei ortodossi hanno fatto registrare 6,5 (dieci anni, 7,5).

Il territorio occupato e colonizzato, a macchia di leopardo, nella Cisgiordania (ma anche a Gaza prima che nel 2005 Ariel Sharon imponesse lo smantellamento dei ventuno insediamenti, spostando con la forza quasi quindicimila persone), per i militanti del Gush è l'avvio di quel processo tanto agognato di ricomposizione dei confini biblici della Terra Promessa (*Eretz Israel*) cui farà seguito la

riconversione di tutti gli ebrei all'osservanza dei 613 precetti (*mizvot*) della Legge di Dio. Quando tutto ciò si compirà, sarà il tempo dell'arrivo del Messia e della redenzione finale. Come si comprende, con tale aspettativa messianica non c'è compromesso che possa essere raggiunto con la controparte palestinese. I palestinesi vivono su una Terra santa, cara agli ebrei, come stranieri e non possono rivendicarne nemmeno un lembo per l'eventuale loro Stato.

Tredici anni dopo la nascita del Gush Emunim, veniva creato nei campi profughi di Gaza il movimento Hamas (lett.: movimento della resistenza islamica, *Harakat al-Mukawama al-Islamiyya*). Nel 1987, un infermo (paraplegico dall'età di 14 anni) e inerme maestro spirituale (uno *sheykh*), Ahmed Yassin lanciava con successo l'idea di un movimento che, ispirato dall'ideologia dei Fratelli Musulmani (che Yassin aveva conosciuto da vicino quando era stato all'università Al-Azhar al Cairo per iniziare i suoi studi di scienze religiose), unisse la lotta per la liberazione della Palestina al progetto di costruzione di uno Stato islamico. La Palestina era considerata, come si legge nello Statuto del movimento, terra donata da Dio al suo popolo, dunque, sacra, inviolabile e indivisibile. Nessuno poteva arrogarsi il diritto di negoziarne la cessione di una sola zolla pur di ottenere la pace con l'odiato nemico sionista. Lo Stato d'Israele, perciò, andava distrutto. Yassin faceva appello al dovere religioso dello *Jihad* che gravava su ogni credente, incitando a formare milizie di combattenti pronti al sacrificio della propria vita. Il corpo del martire diventava così un'arma, non impropria, per colpire indiscriminatamente la popolazione civile. Non potendo competere militarmente con un esercito più potente, l'ideologia militarista di Hamas ha così adottato sin dalla sua nascita il metodo *terroristico* di fare la guerra.

Tale pretesa che ha guadagnato proseliti sino alla vittoria di Hamas alle elezioni del 2006 (le prime uniche celebrate in terra palestinese, due anni dopo la morte di Arafat e l'eliminazione fisica di Yassin con un missile lanciato dall'esercito israeliano sulla sua auto mentre rientrava dalla moschea), ha prodotto sino a oggi due importanti conseguenze traumatiche nel fronte palestinese. In primo luogo, oltre alla divisione profonda e violenta che si è verificata al suo interno, il movimento ha sempre contestato la natura unitaria e laica dell'OLP. Nel nome stesso, questo movimento *parla* di islam e si configura come un movimento etno-religioso alla pari di quello che è comparso dagli inizi degli anni Settanta nel fronte israeliano. In secondo luogo, Hamas, come il Gush Emunim, ideologicamente affida al fervore (che in arabo si dice *hamas*, appunto, alludendo alla passione eroica per il sacrificio e il martirio) la funzione di compensare le frustrazioni e le oppressioni subite, accusando di fallimento politico prima l'OLP di Arafat e ora l'Autorità Nazionale di Mahmoud Abbas.

Hamas, così come il Gush Emunim, sono le avanguardie politico-religiose delle contraddizioni profonde vissute sia dai palestinesi sia dagli israeliani. Apparentemente entrambi hanno interpretato in modo radicale la volontà di prendere possesso della terra di Palestina, dal Giordano al mare. Nel confronto armato ci sono oggi i vincitori (gli israeliani) e i vinti (i palestinesi). I primi sono in disaccordo su come arrivare a una soluzione negoziale. Essi sono divisi fra chi crede ancora all'ipotesi di due popoli e due Stati, chi si richiama allo spirito degli accordi di Oslo del 1993, chi pensa non sia più ripetibile l'esperienza di pacificazione avviata da Rabin (ucciso per le sue scelte politiche da un estremista ebreo, appartenente a un gruppo di ultraortodossi nazionalisti, che accusò allora Rabin di essere un traditore della causa di Dio) e chi, infine, giudica ogni compromesso sulla terra (*cessione* di una parte della Palestina in cambio di pace duratura) un atto empio ed eretico. Ma anche i secondi – i palestinesi – sono polarizzati su posizioni sinora inconciliabili, tra chi sostiene la lotta armata a oltranza sino alla distruzione del nemico israeliano e chi, invece, ritiene che si debba trattare con quest'ultimo.

Nel frattempo, è cresciuto il fronte dei partiti nazional-religiosi nel Parlamento israeliano. Il sistema proporzionale puro in vigore non consente allo storico partito di centro-destra, il Likud, di formare governi di maggioranza. Netanyahu, che ha ricordato più volte, nei giorni della distruzione di Gaza, di aver contribuito a bloccare il processo di pace avviato con gli accordi di Oslo, ha così costruito una maggioranza in cui i leader di alcuni dei partiti intransigenti del sionismo religioso controllano ministeri chiave. Itama Ben Gvir del partito sionista religioso è ministro della Sicurezza nazionale e il più giovane leader del partito della Casa ebraica, Bezalel Smotrich (dal nome di una città ucraina,

dove vivevano i suoi antenati, mentre lui è nato in un insediamento in Cisgiordania) è diventato ministro delle Finanze. Quest'ultimo ha sempre sostenuto che l'unica soluzione della questione palestinese è la cacciata definitiva dalla terra di Dio dagli stranieri che la contaminano.

Nel campo palestinese, il quadro politico è altrettanto inquietante. Da più parti si afferma la necessità di rafforzare l'autorità nazionale palestinese. Non è un mistero per nessuno, tuttavia, che l'attuale classe dirigente, stretta attorno all'anziano Mahmood Abbas, è molto debole. Allo stesso modo, che cosa resterà dopo la distruzione delle infrastrutture belliche e l'eliminazione del gruppo dirigente di Hamas in corso a Gaza e Cisgiordania? Nessuno oggi lo sa realisticamente immaginare. La sconfitta non è detto che scoraggerà milioni di giovani palestinesi, che hanno vissuto direttamente l'esperienza della distruzione delle loro case nella striscia di Gaza, a ricandidarsi appena possibile quali future reclute di nuove brigate di combattenti pronti a tutto, che si chiami Hamas o con un altro modo. I palestinesi, anche questa volta sperimenteranno amaramente come ormai la loro "questione" non mobiliti più né le masse arabe né soprattutto gli Stati arabi. Le reazioni verbali più ferme e quelle militari – limitate – vengono sinora da due Stati non arabi, la Turchia e l'Iran. Come la crisi siriana ha già mostrato, l'Iran, che ispira le azioni degli Hezbollah libanesi e degli Houthi yemeniti, può contare sulla solidarietà della Russia.

Il pessimismo della ragione prevale, dunque, sull'ottimismo della volontà. Le ragioni che spingono a considerare improbabile la formazione di uno Stato palestinese sono, infatti, a questo punto della storia di una nuova lunga guerra di quasi cento anni, molte e troppo gravi per sperare che il sonno della ragione finisca presto.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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

Una personale nota sulla Questione Palestinese



di *Antonino Pellitteri*

I tragici avvenimenti che riguardano la Palestina a partire dallo scorso mese di Ottobre 2023 ripropongono la questione palestinese in tutta la sua drammaticità, quale questione centrale nel Mondo arabo e islamico e nel bacino meridionale del Mediterraneo.

Una novità è costituita dalla posizione assunta dai governi dell'Unione europea, che ad eccezione di pochi Paesi, come la Spagna e l'Irlanda, tendono a negare i fatti storici a favore di una geopolitica asservita ad interessi d'oltreoceano. Per la prima volta nella storia dell'Europa occidentale, come si è formata all'indomani del Secondo conflitto mondiale, nessuno dei grandi Paesi dell'UE può svolgere un ruolo di mediazione nel conflitto che insanguina Gaza e la Palestina tutta. Non lo può fare l'Italia, che da anni non ha una politica estera mediterranea, che era nel passato, come è noto, una caratteristica nazionale, nonostante la partecipazione dell'Italia alla Nato e i legami con le Amministrazioni americane. Non tenere conto della storia è fatto che lo si è già visto a proposito del conflitto in Ucraina, e le conseguenze sono la creazione di nuovi muri, di incomprensioni e nello stesso tempo di totalitarismi e del cosiddetto pensiero unico che poco hanno a che vedere con la storia, anche recente, delle società europee.

Altra novità, questa positiva, concerne la grande mobilitazione popolare nei Paesi della Unione e negli stessi Stati Uniti contro i genocidi a Gaza e a sostegno della Resistenza palestinese. Fino a qualche mese fa sembrava una drammatica normalità quanto accadeva nei territori palestinesi

occupati in fatto di repressione, di pulizia etnica e colonizzazione sionista. Sembrava che la cosiddetta primavera araba del 2011 avesse relegato la questione palestinese in secondo piano e che la normalizzazione delle relazioni tra alcuni ricchi Paesi arabi del Golfo e il governo di Tel Aviv spianasse la strada verso una pacificazione nel Vicino Oriente e quindi nella Palestina occupata. Ma i recenti e tragici fatti dimostrano che così non è e che non si può barattare la normalizzazione con una pretesa sicurezza regionale, senza costruire una pace giusta che tenga conto dei diritti storici dei popoli della regione e innanzitutto del popolo arabo di Palestina.

Quindi torniamo al ruolo fondamentale della Storia. La Palestina ha una storia antichissima, per cui consiglio la lettura di un bel saggio dal titolo *La Palestina. Storia di una terra. L'età antica e cristiana, l'Islam. Le questioni attuali* (Editori Riuniti, Roma 1987), i cui autori italiani sono grandi specialisti: A. Giardina, M. Liverani, B. Scarcia. La conquista islamica avvenne nel VII secolo dell'era cristiana e la Palestina fu da allora considerata territorio meridionale della Siria storica e/o naturale (Bilad al-Sham).

Fu così fino al secolo scorso, ossia fino al Primo conflitto mondiale, quando Siria e Palestina erano province ottomane. Le società che abitavano e abitano questa regione, sono composite dal punto di vista etnico e confessionale, dove musulmani di diverse scuole giuridiche, cristiani di diverse tendenze e comunità israelite, rimaste nella regione dopo la fine delle guerre giudaiche al tempo dell'imperatore romano Tito (I secolo d.c.), o arrivate successivamente dopo l'espulsione degli Ebrei dall'Andalusia (sec. XV) sotto protezione islamo-ottomana, basavano la loro esistenza su una sostanziale convivenza (in arabo ta'ayush).

Il grande mutamento si ebbe agli inizi del sec. XIX ad opera delle potenze coloniali europee, Impero britannico e Francia. Nel 1916 vennero firmati gli accordi segreti Sykes-Picot tra Inghilterra e Francia, secondo cui l'Asia arabo-islamica andava divisa in zone di influenza tra le due potenze coloniali a seguito del crollo dell'Impero ottomano nella Grande Guerra mondiale. Nel 1917 la Gran Bretagna fece proprie le istanze del sionismo (Dichiarazione Balfour), nazionalismo ebraico nato in Europa alla fine dell'Ottocento, che rivendicava un focolare nazionale ebraico nella Palestina, che, come si è detto, era amministrata dalla Sublime Porta come territorio meridionale della Siria storica. Va detto che le pretese dei sionisti europei e la stessa ideologia sionista, vennero osteggiate non solo dai palestinesi e dagli arabi, ma dalle comunità ebraiche ortodosse in Europa, in America e nel Mondo arabo-islamico. Secondo queste comunità il nazionalismo sionista non era confacente con l'ebraismo dei padri e avrebbe prodotto disastri per le stesse comunità israelite sparse per il mondo. Tra gli ebrei antisionisti si ricorda il celebre fisico Albert Einstein (m. 1955), di cui qui propongo copia della lettera significativa da lui inviata agli amici americani favorevoli allo Stato di Israele in Palestina.

Nel 1948 venne fondata in Palestina l'entità statale ebraico-sionista (Israele) con l'ausilio della Gran Bretagna, che aveva ottenuto il Mandato sulla Palestina nel 1920. La fondazione di Israele, sostenuta dall'Occidente, venne rifiutata dai palestinesi e dagli Arabi, sconfitti nella guerra di quell'anno, nota col nome di Nakba o disastro dagli Arabi, guerra di "liberazione" dai sionisti. Alla guerra seguì l'espulsione di migliaia di palestinesi dalle loro case e terre; nota è in Occidente – anche grazie al romanzo dello scrittore palestinese Ghassan Kanafani (m. 1972, ucciso a Beirut da agenti del Mossad israeliano) dal titolo *Ritorno a Hayfa* – la pulizia etnica operata a Hayfa nel Nord della Galilea, dove centinaia di famiglie furono costrette dai gruppi armati sionisti spalleggiati dagli Inglesi ad abbandonare la città in cerca di rifugio negli attuali Libano e Siria.

A tale proposito va ricordato che il 9 aprile del 1948 vi era stato il massacro a Deyr Yasin, villaggio palestinese vicino a Gerusalemme, che contava allora circa 600 abitanti. 120 combattenti sionisti appartenenti all'Irgun e alla Lehi (comunemente nota come "banda Stern"), di cui uno dei capi era Y. Shamir dal 1944 (poi primo ministro israeliano) attaccarono il villaggio. Gli abitanti resistettero all'attacco terroristico, che si risolse in una lotta casa per casa e nell'uccisione di centinaia di civili, tra cui donne e bambini. I superstiti furono espulsi.

Sarebbe lungo raccontare la storia del conflitto arabo-israeliano e della questione palestinese, anche se l'entità statale israeliana in Palestina è recente. Lo Stato di Israele infatti venne fondato, come si è accennato, nel 1948. Mi preme ribadire che la fondazione di questa nuova entità statale in Palestina

e nel Vicino Oriente arabo-islamico si è fondata sull'ideologia sionista, nata in Europa, e sull'immigrazione nella terra di Palestina – che non era il vuoto, come si riconosce nella stessa Dichiarazione Balfour del 1917 – di migliaia di israeliti provenienti dall'Europa (i cosiddetti ebrei askenazi). Ciò naturalmente, come si è visto, ha prodotto una “democrazia” che ha teso ad emarginare gli Arabi palestinesi, musulmani e cristiani, abitanti originari della Palestina, rimasti nella loro terra (detti Arabi del '48), ad espellere con la forza tutti gli altri che hanno trovato rifugio nei Paesi arabi vicini, soprattutto in Libano e Siria, dove esistono i più grandi campi profughi palestinesi, oggetto, come in Libano, di massacri e violenze da parte di Israele, dei suoi servizi segreti e/o dai suoi alleati (vedi la strage di Sabra e Shatila nel 1982 durante l'occupazione israeliana di Beirut).

Ma non solo, la cosiddetta democrazia israeliana-sionista non ha mai considerato con pari diritti le comunità ebraiche ortodosse avversarie dell'ideologia nazional-sionista, preesistenti in Palestina o immigrate. Così come molti israeliti sefarditi, provenienti dai Paesi arabi e, più recentemente, dall'Etiopia (falashà) sono visti dai coloni sionisti e dai gruppi ebraici privilegiati come cittadini israeliani di secondo rango. A tale proposito va detto che la gran parte delle élites politiche, economiche e culturali di Israele appartengono alle comunità ebraiche provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti.

Basti muoversi a Tel Aviv o nella parte occidentale di Gerusalemme per notare le differenze politiche, socio-economiche e culturali all'interno della società israeliana, come d'altra parte dimostra la mobilitazione degli israeliani di questi mesi contro le politiche del governo Netanyahu. Sono politiche dello Stato ebraico-sionista che favoriscono da un lato i ceti più benestanti della società israeliana, dall'altro, politiche che hanno accentuato la repressione del Movimento di Resistenza dei palestinesi contro la occupazione militare, favorendo la colonizzazione sionista dei territori occupati in Palestina e nel Golan siriano con la guerra del 1967, occupazione e colonizzazione che l'Onu considera illegittime, e la conseguente pulizia etnica.

Ma si tratta di vicende ben note, come la storia recente ci racconta della striscia di Gaza, da tempo sotto assedio israeliano e oggi oggetto di aggressione armata inaudita, di massacri e di genocidio, che nulla hanno a che fare con la cosiddetta autodifesa dello Stato israeliano. Si dimentica infatti che i Palestinesi non hanno uno Stato, che gli Arabi di Palestina subiscono dal 1948 una feroce occupazione di tipo coloniale e la pulizia etnica. Stando così le cose, per il diritto internazionale Israele se si vuole difendere deve togliere l'occupazione e la colonizzazione delle terre occupate. I Palestinesi sempre per il diritto internazionale, sancito dall'Onu, hanno il diritto di resistere all'occupante con ogni mezzo. Riporto pertanto una dichiarazione di Hudà Hijazi, una donna ferita durante un bombardamento israeliano nel Sud del Libano nel Novembre scorso: «Fear Is Not in Our Vocabulary». La Hijazi ha aggiunto: «We are the owners of this land, and we will soon expel you». «To the enemy I say: You killed me in my land. I will kill you in my land as well...the land that you have stolen... the land of Palestine... in Al-Quds, where we will pray».

In conclusione, vorrei precisare alcuni concetti. Il 7 Ottobre 2023 rappresenta solo un momento tra i più drammatici di uno scontro che ha inizio nel 1948. Gaza è Palestina e il Movimento Hamas, acronimo di Ḥarakat al-Muqāwama al-Islāmiyya, fondato nel 1987, che le Amministrazioni americane hanno voluto inserire nella lunga lista delle organizzazioni terroriste a loro uso e consumo, è parte della più generale Resistenza palestinese, piaccia o non piaccia a coloro che in Occidente pensano che sia una organizzazione di “destra” e islamista e di conseguenza “terrorista”.

La battaglia degli Arabi e dei Palestinesi non è contro l'ebraismo, ma contro il nazionalismo sionista, sostenuto dagli Usa e oggi anche, e purtroppo, dall'UE. Quindi, nessuna guerra di religione è in corso, cosa che il sionismo internazionale vorrebbe far credere.

La soluzione? Non credo che sia possibile il piano dei “due Stati e due popoli”. Gli accordi di Oslo del 1993 sono carta straccia, perché così hanno voluto i governi israeliani, non ritirandosi dai territori palestinesi occupati e intensificando la colonizzazione sionista in Cisgiordania e attorno a Gaza. Basta dare una occhiata alla carta geografica oggi per capire che uno Stato palestinese indipendente è praticamente impossibilitato ad esistere. La cosa più sensata, giusta e veramente risolutiva sarebbe quella di rifondare in Palestina una entità statale basata sulla ricomposizione multiconfessionale e

multietnica nel rispetto dei diritti di tutti e innanzitutto dei diritti dei Palestinesi. Quindi fine dell'occupazione e della pulizia etnica, sradicamento da Israele e dalla Palestina occupata dell'ideologia sionista. Se solo la comunità internazionale lo volesse, non sarebbe impossibile. Già la cosiddetta comunità internazionale è stata l'artefice della creazione di Israele in Palestina nel 1948. D'altra parte molti ricorderanno che la fine dell'apartheid in Sudafrica nel 1994 rese fattibile un dato che sembrava impossibile da realizzare, e che soprattutto le migliaia di bambini uccisi a Gaza e in Palestina lo chiedono.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Antonino Pellitteri, ordinario di Storia dei Paesi Arabi e Islamistica presso l'Università di Palermo, si occupa principalmente degli sviluppi storico-culturali del Mondo arabo-islamico nel periodo moderno e contemporaneo. Ha curato la traduzione italiana di *Storia della Arabia Saudita* di Al-'Uthaymin (Sellerio 2001), ed è autore, tra l'altro, di *Damasco dal profumo soave* (Sellerio 2004) e *Introduzione alla storia contemporanea del Mondo arabo* (Laterza 2008). Un suo recente articolo, "Al-dawla al-fatimiyya. Politics, history and the reinterpretation of Islam" è stato pubblicato in *The Journal of North African Studies* (vol.16, n.2, June 2011). Ha poi pubblicato *La formazione del pensiero nazionale arabo. Matrici storico-culturali ed elementi costitutivi* (FrancoAngeli 2012), e più recentemente, per la stessa casa editrice, *Sicilia e Islam. Tracciati oltre la storia* (2016).

Bukhara: quando i musulmani preservano la memoria ebraica



di *Chiara Sebastiani*

La Via della Seta dal Mediterraneo alla Cina

Arrivo a Bukhara in una mite soleggiata giornata di novembre, lasciandomi alle spalle per un paio di settimane le drammatiche notizie che arrivano dalla Palestina: lasciandomi alle spalle anche il linguaggio dei media troppo spesso parziale, approssimativo, raramente capace di fornire strumenti di comprensione storica. E mi imbatto in una piccola storia che fa parte di una storia più grande e che offre un altro sguardo su quello che succede dalle nostre parti, o dalle parti che percepiamo come nostre.

Qui, nel cuore dell'Asia, quello che succede sulle sponde del Mediterraneo sembra lontano. Sembra lontanissimo quel lembo estremo del Mediterraneo orientale, le cui terre sono state chiamate di volta in volta "Asia Anteriore" o "Levante", o Vicino Oriente o Medio Oriente. A lungo ci siamo dimenticati del Mediterraneo che bagna le sponde asiatiche e che unisce non solo il Nord al Sud ma anche l'Ovest all'Est. Ci siamo dimenticati della Via della seta e dei viaggi di Marco Polo. Ci siamo dimenticati che il baricentro del mondo era da quelle parti, tra Baghdad e Samarcanda e Costantinopoli, e che fino alla scoperta delle Americhe l'ovest era periferia (Frankopan 2015) Viaggiando in quelle regioni, incontriamo una storia che abbiamo a malapena studiato sui banchi di scuola, e rispolveriamo dai recessi della nostra memoria nomi che ci sembrano appartenere alla mitologia più che della storia: Harun al Rashid, il califfo di Baghdad, lo conosciamo grazie alle Mille e una Notte, Tamerlano, l'emiro di Samarcanda, lo conosciamo grazie a Fabrizio de André.

Gli stan post-sovietici

A ricordarci quei nomi e quei luoghi, tirandoli fuori dal cassetto del nostro immaginario e proiettandoli nella loro dimensione storica e geografica è giunta la dissoluzione dell'Unione Sovietica. Essa ha fatto riemergere un mosaico di territori, culture, lingue e tradizioni che in Europa, nel parlare corrente come in quello politico-diplomatico della guerra fredda, venivano indicati con l'espressione "Paesi dell'Est". Paesi i quali – secondo la narrativa occidentale – erano tutti uguali, grigi e tristi. Ai tempi di questa narrativa solo gli specialisti accademici – gli orientalisti, gli islamologi

– conoscevano il patrimonio millenario della cultura locale. Ciò del resto era la conseguenza tanto della propaganda occidentale quanto della chiusura delle frontiere orientali che rendeva il turismo difficile e raro.

Poi la Cortina di ferro è caduta e le vecchie repubbliche incorporate nell'Unione delle Repubbliche socialiste sovietiche hanno proclamato, l'una dopo l'altra, l'indipendenza, mantenendo tuttavia i moderni confini nati dalle politiche sovietiche. Così all'era sovietica risalgono i confini dell'attuale Uzbekistan. In precedenza su quelle terre si erano succedute dinastie persiane, mongole e turche che dominavano un sistema di province autonome e governanti locali con caratteristiche ancora in gran parte feudali, attraversate dalla via della seta e punteggiate dai centri urbani che ne costituivano le tappe, tra cui quelle di Samarcanda e Bukhara. Neppure il controllo dell'impero zarista, nel 19° secolo, cambiò completamente queste strutture il cui crollo definitivo risale solo al 1924 quando i bolscevichi conquistarono i khanati di Bukhara e di Khiva. Ma solo nel 1929 l'Uzbekistan, diventando Repubblica socialista, assunse i propri confini odierni in particolare con la separazione, dopo un passato plurisecolare, dal Tajikistan di cui rimangono tracce importanti sia nella popolazione di origine tagica, sia nel milione di persone circa che parlano il farsi, sia soprattutto in una forte e orgogliosa identificazione familiare e culturale con le proprie radici persiane.

Nel 1991 l'Uzbekistan diventa una repubblica indipendente: la transizione viene guidata da un leader locale (Islam Karimov) di osservanza sovietica che, come molti leader degli "stan" centroasiatici post-sovietici instaura un regime autoritario personalistico, un capitalismo oligarchico e mantiene le frontiere sostanzialmente chiuse come ai tempi dell'Urss. Le cose cambiano nel 2016 con l'avvento di un nuovo presidente della Repubblica ("soltanto grazie alla morte del precedente" come osserva ironicamente un giovane). Si tratta di Shavkat Mirziyoyev che la vox populi, al pari di obiettivi indicatori di performance economica, liberalizzazione politica e pacificazione internazionale considerano di gran lunga migliore del precedente. Tra i cambiamenti introdotti ve ne sono due che hanno un impatto notevole sulla vita quotidiana della gente: l'apertura delle frontiere e la liberalizzazione della pratica religiosa.

L'apertura delle frontiere ha fatto sì che in pochissimi anni si sia riversato nelle repubbliche dell'Asia centrale uno straordinario flusso di turisti in provenienza dai Paesi occidentali. A fronte di questa apprezzata novità oggi governanti e imprenditori hanno un solo timore: «La gente ci confonde con l'Afghanistan. Facciamo tutti gli sforzi possibili per spiegare che siamo due Paesi completamente diversi, che qui c'è la sicurezza totale ...» è frase che ho sentito ripetere da guide e albergatori. Verissima l'osservazione sulla sicurezza: la può toccare con mano anche una donna che viaggia da sola. «Tutti sono molto gentili, molto disponibili e anche molto musulmani» è la percezione riportata da una giovane italiana in trasferta. Per le generazioni più anziane, i baby boomers del dopoguerra, è invece la confusione tra Uzbekistan e Afghanistan a strappare un sorriso. Ai tempi della guerra fredda e della cortina di ferro, i Paesi dell'Asia centrale erano semplicemente "Russia". "I russi, gli americani" cantava Lucio Dalla alla fine degli anni Settanta: due popoli, due imperi, due visioni del mondo. Ma per il resto tutti uguali: tutti bianchi, stessa ricerca del benessere, stessa aspirazione ai beni di consumo, stesso culto della modernità. Atei materialisti i Russi, sulla via per diventarli gli altri. A nessuno sarebbe mai venuto in mente di confondere l'Uzbekistan con l'Afghanistan solo per via di quella desinenza -stan a cui nessuno badava.

Oggi invece ci si bada. Si è incominciato a prestare attenzione a quella desinenza nei Paesi a forte immigrazione: la cosa sembra partita dalla Gran Bretagna, dalla Londra multiculturale che negli anni Sessanta stava scalzando Parigi come baricentro del mondo, per indicare ironicamente quartieri o città con forte presenza di comunità di immigrati musulmani. La liberalizzazione della pratica religiosa in Uzbekistan sta portando alla luce del sole un fenomeno in realtà già da tempo in atto negli stan post-sovietici: la re-islamizzazione del Paese. Si tratta di un fenomeno soprattutto diffuso tra i giovani che le autorità, malgrado le recenti aperture, guardano con diffidenza. Così, al passaggio di frontiera tra Uzbekistan e Kazakistan, un piccolo dettaglio risveglia vecchie memorie. Sto viaggiando in treno e il passaggio è lungo. Prima sosta: entra nel compartimento l'ispettore di frontiera uzbeko. Cento metri più avanti il treno si ferma di nuovo: è la volta della guardia kazaka. Il primo indossa una

tuta mimetica comune ai militari di mezzo mondo; il secondo ha un berretto militare a larga visiera che sembra risalire ai tempi dell'Urss. Il primo è affabile, il secondo severo. Tutti e due mi chiedono di aprire la valigia. E tutti e due, mentre ispezionano, chiedono: "Libri?" Come libri? Siamo abituati a sentirci chiedere se abbiamo valuta, o prodotti soggetti a tasse doganali; siamo abituati ai cani che cercano droga (li hanno anche i due ispettori). Ma libri? Come in una falla temporale mi tornano in mente i miei viaggi in Unione Sovietica. Più tardi chiedo spiegazioni alle colleghe kazache. La risposta è semplice: «Cercano materiale di propaganda radicale islamica». Per la cronaca: l'uzbeko appena apro la valigia trova un quadernetto con dentro alcuni appunti in arabo e si commuove; il kazako non si scompone per la mia Lonely Planet né per una seconda guida turistica, poi prende in mano un libretto di Abu Hamid al-Ghazali (traduzione italiana), mistico sufi dell'11° secolo, sulla copertina è riprodotta una miniatura persiana. Alza le spalle: "Roba storica". E così finisce l'ispezione.

Nulla potrebbe essere più estraniante, per il visitatore europeo che si sta lasciando alle spalle il feroce conflitto in corso in quella terra di Palestina sentita come una estrema propaggine dell'Europa stessa, di queste regioni dell'Asia centrale post-sovietica nelle quali apertura all'Occidente e re-islamizzazione vanno di pari passo. Ed è un sentimento che si accentua quando il visitatore occidentale ingenuo si imbatte in una storia sorprendente: quella della sposa ebrea di Bukhara.

Bukhara e l'islam

L'odierna Bukhara risale a tempi antichissimi: nel 1997 un convegno internazionale organizzato dalle autorità uzbeke ne commemorava i 2500 anni dalla nascita. Una valorizzazione archeologica forse un po' estensiva, stante ad altri studiosi, e da inquadrare negli slanci di costruzione dell'identità nazionale che accomunano tanti Stati post-sovietici e non solo gli -stan. Non c'è dubbio invece sul fatto che Bukhara conobbe il suo massimo splendore con l'arrivo degli Arabi in Asia centrale nel IX secolo, agli inizi di quella che viene chiamata l'età d'oro dell'Islam. Bukhara conosceva già allora una agricoltura fiorente, una importante produzione tessile, ed era un rinomato centro commerciale e carovaniero sulla Via della seta. Tuttavia l'arrivo dell'islam ne fece non soltanto una capitale ma un crocevia di vita culturale e intellettuale, sede della più grande biblioteca del mondo islamico. Bukhara ha dato i natali a Muhammad ben Ismail al-Bukhari (810-870 dC) il cui nome è familiare ad ogni musulmano per il suo *Sahih*, una delle più autorevoli raccolte di *hadith* (detti e azioni del Profeta Muhammad) su cui si basa la tradizione islamica, ma vi sono vissuti anche studiosi più noti in Occidente come Ibn Sina (Avicenna) e al-Biruni (matematico e astronomo).

Sul motivo per il quale Bukhara sia diventata un centro culturale e non solo mercantile una spiegazione interessante viene fornita dal grande iranologo Richard N. Frye (1998). A Bukhara gli Arabi si sarebbero installati nella città, abitando nelle stesse case dei locali – i cui gruppi più ricchi e influenti erano al contempo mercanti e locatori – anziché disperdersi nei villaggi circostanti in insediamenti su base tribale. In altri termini, uno dei fattori dello straordinario sviluppo culturale è ravvisabile nel fatto che qui gli Arabi abbandonarono la loro organizzazione tribale per appropriarsi di una cultura prettamente urbana – un processo che troviamo anche nella costruzione della polis ellenica. L'altro fattore, secondo Frye, sta nella precoce adesione all'Islam da parte degli abitanti autoctoni di Bukhara, soprattutto attraverso matrimoni misti tra la popolazione locale e musulmani arabi e persiani. Bukhara divenne così la "cupola dell'islam". Questa tradizione intellettuale tipicamente urbana – che ricorda quella delle nostre città medievali – ha lasciato tracce permanenti. Dentro alla fortezza dell'Ark, il responsabile del museo di calligrafia, realizzato in quella che era una delle moschee della cittadella, ci mostra una piccola pagina calligrafata del Corano, impreziosita da dorature: «Gli artigiani delle diverse corporazioni, non i calligrafi soltanto ma anche quelli delle altre corporazioni, come i falegnami, i fabbri, prima di recarsi al lavoro trascrivevano alcune righe del Corano, tutti i giorni. Quando avevano terminato una copia la regalavano alla moschea. Chi inizia la giornata con questo atto sarà in pace per tutto il giorno perché esso significa che quello che fa è solo per Allah».

Oggi, nel dedalo di stradine è un susseguirsi di bed and breakfast o guest house. «Vent'anni fa a Bukhara c'erano solo dieci alberghi, per far dormire la gente, l'estate, mettevamo i materassi nel cortile» racconta il manager del mio albergo. Adesso invece, l'uno dopo l'altro, sono tutti “boutique hotel” come li chiamano qui, in Francia li chiamerebbero “hotel de charme”: con l'esplosione del turismo Bukhara rischia di fare la fine di tante città storiche italiane: le case private sostituite dai bed and breakfast, le vecchie trattorie da un pullulare di locali nuovi tutti simili, i residenti dai turisti. Ancora non è così però. La città vecchia di Bukhara è un gioiellino ma al contempo è una città viva dove il vecchio e il nuovo convivono. A Samarcanda i meravigliosi complessi monumentali sono stati accuratamente delimitati e recintati; a Khiva è la città stessa che è diventata una sorta di parco tematico. Bukhara è diversa. Sulla secentesca piazza Lyabi-Hauz all'ingresso della città vecchia, al caffè di fronte alla vasca con fontana siedono amiche, donne anziane, famiglie con bambini, a bere tè e mangiare *samosa*, gli involtini locali di pasta sfoglia farciti di carne e verdure. Anche la mia guida, Nureddin, abita nella città vecchia, non lontano dal mio albergo, e così pure i suoi genitori. Lui ha ventisei anni, è sposato, con figli. Come ovunque in questo Paese i nonni aiutano i figli. La famiglia di origine è modesta ma lui ha studiato. Come molti giovani da queste parti è un musulmano praticante.

Bukhara e la memoria ebraica

Entro nella città vecchia, chiedendomi dove hanno prenotato la mia stanza. Ad una giovane tour operator locale di mia conoscenza avevo chiesto: «un albergo nel centro storico, dove si possa passeggiare a piedi, in un quartiere dove abitano anche i locali, con un budget contenuto» All'inizio di una stradina che si diparte dalla piazza un grande cartello annuncia orgoglioso: “Old Jewish House”. Forse un museo? La mia guida entra proprio lì. L'albergo è dentro una vecchia casa ebraica. La mia stanza è la più semplice di tutte quelle in cui alloggioro durante il mio viaggio. Ha un sapore di vecchia casa borghese. Il soffitto è ancora un vecchio soffitto con listelle di legno, sulla parete una pittura naive con tema orientale: carovane, cammelli, colori vivaci. Tutto è vintage ottocentesco: i mobili, i lampadari. Con qualche tocco più moderno: il bagno è grande, come usava una volta. La sera il vicolo è tranquillo, l'illuminazione fioca. A pochi passi dall'albergo mi imbatto nella sinagoga, il portone di legno è chiuso ma tutto mostra che la sinagoga è in uso. Risale a 400 anni fa, come la piazza. Raccontano che il califfo per costruire la vasca della piazza Lyabi_Hauz voleva comperare le case degli ebrei. Solo una donna rifiutò dicendo: «Se vendo la mia casa qui non resterà più un solo membro della comunità».

L'albergo fa parte di un complesso di stanze e locali costruiti intorno ad una grande corte con giardino, fontana, piante rampicanti, alberi e cespugli in abbondanza. Un ballatoio, cui si accede con una ripida scala, corre intorno alla corte lungo tutto il primo piano e su di esso si affacciano le camere. Pilastri snelli di legno intagliato sorreggono la tettoia anch'essa di legno scolpito. In mezzo al cortile due ripide scale portano al sottosuolo. Con una si accede ad una taverna con volta di pietra che funge da sala da pranzo per gli ospiti dell'albergo. L'altra, circondata da una ringhiera di legno lavorato, è sormontata da un cartello con la dicitura: “Old Jewish Cellar 250 Years Old” e “Gallery of Bukharan Jews”. In fondo al cortile, una targa di ottone indica l'accesso ad un “19th Century Jewish Summer Hall” dalle vetrate colorate.

Il manager dell'albergo – un posto a gestione familiare, quando non c'è lui a ricevere i clienti, a guidarli alle stanze o alla taverna dove si consuma la prima colazione, a controllare gli impianti o rispondere alle domande c'è il figlio adolescente con un suo amico, mentre in cortile il nonno su una scala sta potando i rampicanti e commenta: “Tempo di prepararsi all'inverno”. Il proprietario dell'albergo ha dato ad esso il nome del figlio: «L'albergo prima si chiamava Hotel Nodirbek poi, quando il ragazzo è cresciuto, è diventata Grand Nodirbek, eccolo qui» spiega Sherzod Shodiev, manager del Grand Nordibek Hotel di Bukhara, accennando ad un ventenne gentile che è appena comparso nella hall.

«Siamo nella strada ebraica» prosegue Sherzod. Parliamo in inglese: “The Jewish street” è l’espressione che usa. In realtà è la strada principale del vecchio quartiere ebraico a cui si accede da un arco a pochi passi dalla piazza Lyabi-Hauz è che porta dritto all’antica sinagoga. «Questo albergo riunisce cinque vecchie case di ebrei. Le case le abbiamo comperate, con la parte meno pregiata abbiamo fatto l’albergo, il resto lo abbiamo conservato. Abbiamo conservato le parti storiche – tra cui il salone estivo, le sale, la cantina – e nel resto abbiamo ricavato l’albergo. Queste case degli ebrei sono esattamente dello stesso stile di quelle dei musulmani, solo ci trovi la stella di Davide», prosegue mentre mi accompagna attraverso il piccolo complesso storico museale, indicandomi sulle porte intarsiate, e tra gli stucchi che decorano le nicchie, la stella di Davide. Le varie sale conservano i vecchi soffitti a trave, i grandi lampadari di cristallo. La cantina invece ospita un ampio spazio con suolo in pietra e moderno soffitto a listelli di legno a disegno geometrico in cui sono incastonate lampade fluorescenti che illuminano a giorno lo spazio. Le pareti sono occupate da file di ritratti fotografici; ci sono vari oggetti tra cui un servizio da tè e un pc per i video. «Questa galleria l’abbiamo aperta tre mesi fa» dice Sherzod con orgoglio. E inizia a raccontare la storia.

«Quest’anno, nel mese di maggio, è arrivata una signora di settantatré anni, da Israele. Entra nella sala accanto al salone, quella degli abiti tradizionali, dove sono esposti due scrigni porta-gioielli e una cassapanca per abiti, e incomincia a piangere. Dice che tanti anni fa era entrata in quella casa da giovane sposa: quegli scrigni e la cassapanca erano quelli del suo corredo, la sua dote. È rimasta qui tre giorni, carezzando la cassapanca, ricordando, piangendo. Poi mi ha chiesto di aprire una Galleria degli Ebrei di Bukhara. Ci è sembrata una buona idea. Abbiamo creato uno spazio museale nella cantina, con abiti, oggetti di artigianato, un servizio per il tè tradizionale Uzbeko, e poi una galleria di ritratti. Abbiamo fatto tutto prestissimo, in quaranta o cinquanta giorni. Le fotografie in parte erano nelle case che abbiamo comperato, in parte le abbiamo cercate su internet, in parte ci sono state date dal Centro della comunità ebraica, alcune ce le ha date il rabbino – guarda, c’è la sua foto con sua moglie, e quest’altra è la foto dei suoi genitori. Nell’agosto di quest’anno abbiamo aperto la Galleria. Abbiamo informato la signora. Mi ha detto che sarebbe venuta in novembre o dicembre, avremmo girato un video sulla storia di questa casa».

Erano più di 22 mila gli Ebrei a Bukhara negli anni Novanta. «Poi è arrivato il 1991». Sherzod dice semplicemente “il 1991” che qui significa una cosa solo: il crollo dell’Unione Sovietica. «Gli Ebrei hanno incominciato ad emigrare». In realtà l’emigrazione era incominciata alcuni anni prima, quando l’Urss aveva dato il via libera all’emigrazione in Israele, ma i numeri erano rimasti contenuti. Con il 1991 è arrivato l’esodo. «È stato favorito dalle politiche israeliane per l’immigrazione ebraica» (la aliyah). «E dal richiamo dei parenti che dall’America li invitavano a raggiungerli. Ma il fattore determinante è stato la disastrosa condizione economica del Paese».

L’ho sentito dire tante volte, e non solo da Ebrei. Dopo il collasso dell’Unione Sovietica nelle ex repubbliche socialiste tutti quelli che potevano – che riuscivano in un modo o nell’altro ad ottenere un visto per un posto o l’altro – sono partiti: era una questione di pura sopravvivenza. Poi c’è stata la seconda ondata. «Così hanno prima preso informazioni, poi hanno incominciato a vendere i loro beni, da ultimo hanno venduto le case». E adesso qualcuno è anche tornato. «Tornano ogni anno, gli ebrei di Bukhara emigrati. Vengono dall’America, da Israele. Quando vengono qui sono felici, fanno grandi feste con i loro amici. Qui di ebrei ne sono rimasti solo duecento ma gli emigrati si ritrovano con i loro vecchi compagni di scuola, i vecchi amici di qui, per grandi pranzi in comune. Molti vorrebbero tornare, sono i loro figli a non volere. Alcuni stanno comprando case».

Non sempre tutto fila liscio. Con gli Israeliani per esempio. Non gli ebrei emigrati da Bukhara che tornano a visitare quello che considerano a tutti gli effetti il loro Paese ma quelli che in Israele sono nati. «Sono arrivati, un gruppo, arroganti, volevano entrare gratis nel museo. “È roba nostra!” dicevano. Gli ho detto: “È gratis solo per i clienti dell’albergo. Andatevene! Non vi faccio entrare nemmeno per mille dollari. Abbiamo comperato queste case e le abbiamo preservate, dovrete

ringraziarci». Aggiunge: «È un'impresa totalmente privata, non abbiamo ricevuto fondi da nessuna parte».

La storia sembra quasi una parabola. Sto visitando Bukhara tre settimane dopo il 7 ottobre. Tocco cautamente l'argomento. «L'Uzbekistan è un centro islamico ma non ci sono mai state tensioni con la comunità ebraica. L'emiro di Dubai è stato qui. E il ministro delle Finanze». Ma i pogrom? «Sì, in Russia. Gli ebrei hanno sempre avuto problemi con i cristiani, non con i musulmani».

Ebrei d'Oriente e musulmani d'Asia: un'altra storia

Qualcuno direbbe che non è andata esattamente così. Eppure è difficile trovare conflitti di natura propriamente religiosa tra ebrei e musulmani, e meno che mai a base razziale: l'islam non ammette costrizione in materia religiosa, considera tutte le razze uguali e considera gli ebrei “gente del Libro”: si possono condividere i loro pasti (la cucina ebraica di Bukhara è del tutto simile a quella dei musulmani), gli uomini possono sposare le loro donne (non il contrario però). Se la minoranza ebraica ha conosciuto momenti alterni di favore e di discriminazione questi sono strettamente legati alle politiche dei governanti di turno i quali peraltro – si tratti degli emiri del vecchio khanato o dei bolscevichi degli anni Venti o di Stalin – sono spesso passati dall'uno all'altro e viceversa. Non solo nei confronti degli ebrei: sotto Karimov erano presi di mira soprattutto i musulmani cui era vietato pregare fuori dalle moschee o dare una educazione religiosa ai figli.

Si tratta di una storia controversa difficilmente depurabile dalle componenti ideologiche. Appare certo invece che la storia della “Vecchia Casa Ebraica” trasformata in un museo in cui vengono preservate amorevolmente e con orgoglio le vestigia della comunità ebraica di Bukhara è una storia tutta costruita dal basso. Lo testimonia il racconto di Sherzod ma ne fa fede anche la semplicità artigianale, il carattere talvolta ingenuo dell'allestimento. «Abbiamo fatto tutto con le nostre mani» sottolinea Sherzod. Perché lo fanno? «Perché la storia della comunità ebraica fa parte della nostra storia».

A Bukhara – per quanto alcuni facciano risalire la loro presenza al tempo degli Assiri, dopo la fine dell'esilio di Babilonia – gli Ebrei sono arrivati verosimilmente intorno al XIII secolo e sono aumentati nel 14° secolo quando Tamerlano invitò gli artigiani ebrei alla sua corte a Samarcanda. Si dice fossero ventimila a Bukhara alla vigilia della dissoluzione dell'Unione Sovietica, oggi non arrivano a duecento. In ogni caso gli “ebrei di Bukhara” costituiscono una distinta minoranza etnico-religiosa nella ricca galassia dell'ebraismo mondiale.

Quattro anni fa una giovane donna ebrea di Bukhara, madre di tre figli con un quarto in arrivo, di professione agente immobiliare si dichiarava ottimista in una intervista al *Guardian*: «Ho un sacco di amici che vogliono investire a Bukhara adesso. Perché altri Ebrei non vorrebbero tornare qui? Metà anno qui, metà in Israele» (Roth 2019). Di questa intervista colpisce una parola: “Tornare”. Allora gli Ebrei hanno altri luoghi in cui tornare? Ebrei che hanno fatto la aliyah pensano a Bukhara come un luogo di ritorno? Un articolo uscito sull'*Economist* appena un mese prima del 7 ottobre usa un altro termine che fa riflettere oggi, dopo il 7 ottobre: “diaspora”. «La diaspora degli Ebrei di Bukhara oggi conta forse oltre 200 mila membri divisi tra Israele e America» (s.a. 2023). Diaspora? «Dispersione in varie parti del mondo di un popolo costretto ad abbandonare la sua sede di origine» recita la definizione dell'Enciclopedia Treccani. Dove tornano gli Ebrei di Bukhara? Qual è la loro sede di origine? Sono domande che evocano la storiella ebraica citata da molti (tra gli altri Antoine de Saint-Exupéry e Claudio Magris) dell'ebreo che dice ad un altro ebreo: «Vai laggiù? Sarai lontano!» E l'altro ebreo gli risponde: «Lontano da dove?»

Nelle steppe dell'Asia centrale il viaggiatore occidentale scopre che gli ebrei non sono tutti israeliani e i musulmani non sono tutti arabi malgrado ciò che i discorsi dei media e dei politici gli fanno credere. Forse lo scoprono anche alcuni israeliani e alcuni arabi. Ma che fare di questa scoperta? È dicembre, l'anno sta finendo, la sposa ebrea non è ancora tornata e non c'è bisogno di chiedere perché. Apprendo tuttavia da Sherzod che hanno fatto ulteriori lavori di restauro nell'albergo. La stanno aspettando.

Riferimenti bibliografici

Frankopan, Peter (2015), *The Silk Roads*, London, Bloomsbury.

Frye, Richard N. (1998), “Early Bukhara” in *Cahiers de l’Asie Centrale*, nn. 5/6: 13-18.

Roth, Andrew (2019), “Last Jews of Bukhara fear their community will fade away”, *The Guardian*, 24 December. <https://www.theguardian.com/world/2019/dec/24/jews-bukhara-uzbekistanfear-community-will-fade-away>

s.a. (2023), “Uzbekistan’s Bukharan Jews are Disappearing”, *The Economist*, September 7th, <https://www.economist.com/asia/2023/09/07/uzbekistans-bukharan-jews-are-disappearing>

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.

Brevi note su giudizio e opinioni in margine alla guerra di Gaza



di Roberto Settembre

Preliminarmente desideriamo precisare che queste riflessioni non vengono dall'intento di screditare, o contestare o contrapporsi a due stimolanti (e inquietanti) articoli apparsi sul numero di novembre di *Dialoghi Mediterranei*, prezioso luogo di dibattito culturale (d'altronde *Nomen omen*), atteso che il dialogo, appunto, è lo strumento principe attraverso il quale si confrontano le idee, luogo di confronto, dunque, e non di scontro.

Detto questo siamo altrettanto persuasi che prima di trarre significative conclusioni dalla lettura di articoli tanto pregnanti per le conseguenze che hanno sul lettore privo di pregiudizi, sia indispensabile svolgere alcune considerazioni metodologiche, senza le quali il lettore rischierebbe di venir investito dal frastuono delle opinioni e del giudizio mescolati o consapevolmente ad arte (ma escludiamo che sia questa la ragione) o per effetto di un genuino sentimento di appartenenza a uno dei due campi in lotta. Per questo motivo riteniamo opportuno cercare di fare chiarezza su due diversi atteggiamenti cognitivi, presenti sia sulla carta stampata sia nella comunicazione tele-visiva, quando contengono un alternarsi indifferenziato di giudizio e opinioni, con effetti destinati (o forse finalizzati) a trasformarsi in credenze, e solo dopo in fittizia conoscenza, mentre dovrebbe avvenire il contrario.

Molto più complesso sarebbe parlare del funzionamento dei social sulla rete, sia per la loro peculiare e riteniamo talvolta pericolosa modalità di trasmissione dei contenuti, sia per i meccanismi percettivi dei loro fruitori, spesso vittime inconsapevoli, argomentazione a cui occorrerebbe uno spazio oggi in questa sede destinato altrimenti per affrontare il tema indicato in esergo.

Pertanto, sulla natura del giudizio e sulla sostanza delle opinioni cercheremo di svolgere una sintesi al termine di questo breve lavoro, limitandoci al momento a evidenziarne la differenza dirimente, dove il giudizio consiste nell'evento cognitivo a cui si giunge dopo un percorso logico razionale basato sulla conoscenza, per quanto più esaustiva possibile, dei fatti e delle loro premesse, sul cui presupposto si articola il processo cognitivo, privo di formulazioni qualificative, e senza la quale gli assunti rischiano di essere fuorvianti come ogni propaganda ideologica. Le opinioni, invece, o prescindono dal giudizio, e vi si affiancano, o spesso lo sostituiscono seminando il terreno dal quale

far emergere le conclusioni, o lo seguono come corollario necessario alla completa comprensione degli eventi.

Pensiamo dunque sia opportuna un'ulteriore premessa sulla valenza e sul significato di differenti oggetti, come legislazioni, libri, dichiarazioni, articoli giornalistici, convenzioni internazionali, trattati, tutti veicoli che attivano diversi fenomeni cognitivi attraverso la diversa efficacia del potere delle parole: la loro forza e la loro portata. Perciò, rimanendo in tema, intendiamo richiamare alcuni di questi veicoli comunicativi nei quali la forza e la portata delle parole non coincidono.

Parliamo, a titolo di esempio, dello Statuto di Hamas, nella formulazione del 1988 e in quella del 2017 e proseguiamo con la recente dichiarazione del ministro israeliano Amihay Eliyau, responsabile degli affari e del patrimonio che ha detto: "Sganciare una bomba atomica su Gaza è un'opzione", e quella del ministro della difesa che ha definito i palestinesi degli "animali"; con la progettualità genocida del Mein Kampf di Adolf Hitler pubblicato il 18 luglio del 1925; con la legislazione antisemita della Germania nazista tra il 1933 e il 1942; con Il Manifesto degli scienziati razzisti pubblicato sul Giornale d'Italia il 14.7.1938 e la Dichiarazione sulla razza del Gran Consiglio del fascismo del 6.7.38 pubblicato sul Foglio d'Ordine del PNF il 26.10.1938; coi trentaquattro provvedimenti legislativi italiani antiebraici emessi tra il settembre 1938 e il 28 febbraio 1945; con il libro *Lo Stato ebraico* di Theodor Herzl edito a Vienna nel 1896; con la Risoluzione n.181 dell'ONU circa la bipartizione della Palestina; con la Proclamazione di fondazione dello Stato di Israele del 14 maggio 1948; coi riconoscimenti de facto e de iure da parte di soggetti della comunità internazionale come l'Unione Sovietica, gli USA o la Svizzera; con la legge israeliana sul non ritorno e sulle proprietà del 1950; con le leggi sulle annessioni territoriali e quelle sulla natura dello Stato di Israele; con le Convenzioni internazionali in materia di diritti umani, come le quattro Convenzioni di Ginevra del 1949 conosciute come diritto di Ginevra, diritto sulle vittime di guerra, sui feriti e i prigionieri, i diritti dei civili in tempo e luoghi di guerra, e diritto internazionale umanitario, oltre ai Protocolli addizionali giunti fino al 2005, terminando con la Corte penale internazionale prevista dalla Carta delle Nazioni Unite istituita con lo Statuto di Roma del 1988, La Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 10 dicembre 1948, la Convenzione europea dei diritti dell'Uomo del 4 novembre 1950 e la Corte Europea dei Diritti dell'uomo (CEDU) del 1959. O i trattati di pace tra Israele ed Egitto del 1979 e quello con la Giordania del 1994.

A tutto ciò si devono aggiungere i numerosi trattati di pace e i provvedimenti legislativi nazionali e sovranazionali che hanno regolato in Europa (e non solo in Europa) i confini, le proprietà, gli spostamenti coatti di intere popolazioni, le cittadinanze, il riconoscimento giuridico dei diritti degli apolidi dopo le immani sciagure della Seconda guerra mondiale e il riconoscimento in termini di legittimità degli attori statuali sui teatri dove si giocò la guerra. Naturalmente questo lungo elenco, chiariamo, non è affatto esaustivo, ma riteniamo che sia utile per proseguire nell'argomentazione.

Ebbene, ognuno di questi oggetti linguistici, trattandosi appunto di fenomeni concreti, percepibili come tali, con effetti sul piano della comunicazione e sulle loro conseguenze nel mondo fenomenologico dal momento in cui sono venuti in esistenza, sono espressione, ognuno, di una grande forza argomentativa, tale da muovere o condizionare i sentimenti, le opinioni, le aspettative e le azioni dei loro destinatari, in un senso o nell'altro, ma ben diversa è la loro portata, poiché il potere della parola acquisisce una reale portata quando, da espressione di un pensiero, si trasforma in realtà concreta con effetti materiali sulla vita delle persone, delle collettività e delle nazioni.

Ecco allora che le parole dei ministri israeliani, quelle contenute nel libro di Theodor Herzl, quelle sui manifesti della razza del PNF, quelle contenute nel famigerato Mein Kampf di A.H. hanno una grande o grandissima forza tale da agire come veicolo ideologico e da venir introiettate, in senso positivo o negativo, dai loro destinatari, ma la loro portata è nulla, poiché ad esse non si accompagna alcun effetto giuridico, il solo che determina immediate conseguenze sul piano della realtà fattuale attraverso il potere esecutivo loro attribuito dalla forza dello Stato o dal riconoscimento che gli Stati firmatari riconoscono alle convenzioni e ai trattati sottoscritti.

Ne consegue, tornando al tema in esame, che ad esempio lo Statuto di Hamas, che non solo disciplina la condotta e i doveri a cui devono sottostare i suoi diretti destinatari, così come le varie legislazioni

antisemite sopra citate, e quelle che hanno disposto sui confini e sulle proprietà dei cittadini presenti e di quelli assenti, oltre a eventi fondativi come la proclamazione dello Stato di Israele, hanno effetti concreti, cioè hanno una materiale portata sul piano della realtà fenomenica.

Questa ampia premessa riteniamo sia indispensabile ogni volta che ci si approccia a un tema divisivo e drammatico come l'attuale guerra mediorientale, soprattutto perché su di esso si collocano tutte le posizioni che esprimono opinioni e giudizi partendo da alcuni assunti ineludibili: la legittimità dello Stato di Israele, e la legittimità delle forme di lotta o della lotta tout court per la liberazione della Palestina nonché la legittimità del diritto alla difesa o delle forme dell'esercizio di questo diritto da parte di Israele. Ma non solo, poiché questa legittimità promana dalla necessaria indagine su cosa sia, cosa sia stata e cosa sia diventata la Palestina, e da lì si riverbera sui dati di fatto che, nei due articoli presi in esame più avanti, e non solo, ma quasi ovunque durante questo tempo di accesi dibattiti, riteniamo siano conseguenza di eventi lontani.

Il punto è che l'odierno osservatore di accadimenti posti al di là del suo orizzonte esistenziale, anche per quanto attiene alla sua stessa permeabilità emotiva, non può e non deve prescindere dalla consapevolezza della diversa efficacia della forza delle parole contenute nei fatti normativi e nella narrazione di eventi concreti del passato come frutto della percezione di persone vissute e sopravvissute a quella temperie storica, che quegli eventi avevano attraversato. Ciò con la conseguenza che quelle persone, attraverso azioni materiali e la trasformazione del pensiero in fatti normativi, non solo modificarono la realtà, ma attribuirono a quelle modificazioni una portata tale da configurarne legittimità o illegittimità produttive di effetti permanenti nei tempi successivi, con un esito ancor più totalizzante: la trasformazione delle loro esperienze concrete nel tessuto sul quale erigere una legge morale diversa da quella che le precedeva, e che quelle persone ritennero intimamente di dover attualizzare. Si tratta cioè di un fenomeno mentale, con effetti concreti sulla realtà, conoscibile e interiorizzabile come realtà produttiva di effetti, solo ai contemporanei di quegli eventi, ma conoscibile senza poter essere interiorizzato da chi quegli eventi conosce solo attraverso la narrazione storica. E si pensi per un momento alle ragioni giuridiche del processo di Norimberga. Questo ragionamento, per essere corretto, ha però bisogno di evidenziare come i concetti di civiltà e di barbarie, e di diritto, rischino di intersecarsi con due concetti non compatibili tra loro, ma il cui interscambio valoriale genera gravi confusioni e conduce a cementare opinioni camuffate da giudizi. Si tratta della geopolitica e del diritto internazionale, la cui confusione ha come effetto quello di sviluppare argomentazioni opposte e alimentate dalla prevalenza del potere dell'ideologia sull'analisi storica razionale dei fatti. Dal che discende un ulteriore corollario, per cui il risultato di questa analisi razionale venga o no sottoposto alla lente del giudizio morale, che deve arrivare sempre dopo e non essere usato prima per consentire l'analisi razionale. Questo perché l'uso del giudizio morale in forma pregiudiziale muove da un dato di fatto, che l'attribuzione della cogenza alla legge morale difficilmente prescinde dalla percezione, più o meno consapevole, di ciò che è bene e di ciò che è male nello spazio della propria esperienza esistenziale. Ma questo riguarda la forza delle parole attraverso le quali si manifesta il pensiero di ciascuno, che non va confusa con la portata delle parole contenute nel tessuto normativo in vigore, anche quando la sua nascita si colloca in tempi e spazi della mente di chi è vissuto al tempo di questa nascita.

Detto questo, la storia dello Stato di Israele è percorsa da due letture, prima delle quali tuttavia dobbiamo sgombrare il campo dall'equivoco che vede la civiltà e la barbarie contrapporsi sul piano del senso morale, poiché l'esame della Storia mostra come popoli civilissimi abbiano costantemente infranto la legge morale anche in epoca moderna, dalle modalità delle guerre di religione, alla caccia alle streghe attraverso una raffinata e spietata procedura penale fino a codificare la tortura e il rogo, alle dinamiche mercantilizistiche della tratta degli schiavi, al colonialismo, fino agli orrori novecenteschi. No: l'unica differenza tra la civiltà e la barbarie attiene al principio romanistico su cui si fonda la ragione stessa del diritto: il "ne cives ad arma ruant", oppure, attualizzando il concetto, "Ne civitates" o, sul piano internazionale, "ne Res Publicae ad arma ruant". Questo significa che il diritto nasce come esigenza di ordine precostituito rispetto all'azione e agli eventi: la civiltà si mostra, rispetto alla barbarie, come l'ordine si mostra rispetto al caos, ma ciò non significa affatto che l'ordine

della civiltà sia meno violento o meno brutale del caos barbarico, poiché entrambi entrano in relazione con le idee di bene e di male, che non sono affatto estranee alla barbarie e alla civiltà, bensì alla legge morale, nell'accezione che abbiamo scelto.

Solo così possiamo prendere in considerazione gli aspetti valoriali del diritto, e solo partendo da questi presupposti possiamo esaminare gli altri due concetti, quali strumenti necessari per cercare di comprendere gli eventi storici, poiché la geopolitica è l'espressione del pensiero di ciascun attore internazionale, che muove il suo agire sullo scacchiere esterno al suo territorio, dove violenza, sopraffazione, interesse, sono temperati solo dalla forza eventuale che si contrappone alla forza del soggetto agente.

Viceversa il diritto internazionale è il prodotto dell'incontro fra il pensiero che guida l'azione dei singoli soggetti che cercano di trovare un *modus vivendi* nella relazione, disciplinando, o regolando, o armonizzando le diverse istanze geopolitiche in vista di una cristallizzazione o di una modalità diversa del gioco, anche quando questo gioco si esprime nella violenza con le varie forme della guerra o della lotta fra gli attori coinvolti. Ne consegue che l'idea di legittimità internazionale dipende soltanto dal riconoscimento o dal non riconoscimento sul terreno del diritto, rispetto al quale, ripetiamo, le categorie morali del bene o del male vi rimangono esterne sul piano operativo, attenendo al tessuto della forza delle parole ma non della loro portata.

Tornando quindi alle due letture a cui abbiamo testé accennato, la prima attiene all'ipotesi che lo Stato di Israele sia nato dalla vittoria nel conflitto coi Palestinesi; la seconda che sia nato dall'idea nazionalistica del sionismo esaminato nelle due declinazioni del sionismo laico e del sionismo messianico, e come si pongano queste due letture in termini di legittimità esistenziale, senza dimenticare l'efficacia giuridica della Risoluzione ONU n. 181 del 1948.

Allo stesso modo la mancata nascita dello Stato di Palestina può dipendere dalla sconfitta con lo Stato d'Israele, o dal mancato e/o tardivo riconoscimento del nazionalismo palestinese, visto, anch'esso, nella doppia declinazione laica o messianica, da parte degli altri attori della regione medio orientale e non solo, che sembrano, e molti tuttora, incapaci di cogliere il senso della Risoluzione ONU n. 181 del 1948. E parimenti, specularmente, una parte non piccola dello stesso Israele che di questa Risoluzione si avvale solo per quanto attiene ai suoi desiderata.

È necessario cioè rispondere alla domanda sul come e sul perché il nazionalismo palestinese abbia o non abbia trovato ascolto tra gli Stati arabi. Questa domanda, che oggi ci limitiamo a porre senza pretendere di fornire una risposta esaustiva, e sulla quale sono state scritte migliaia di pagine desunte dalle narrazioni, dai documenti storici e dagli eventi, rileva, per quanto possiamo qui discutere, sul piano della forza delle parole usate nei due articoli appresso in esame, proprio perché è necessaria per giungere a un giudizio produttivo di opinioni, ma dalla quale riteniamo che non si possa ragionevolmente prescindere per evitare di trasformare l'opinione in giudizio.

Entrano quindi in gioco i meccanismi del revisionismo storico degli eventi, perché sia le modalità delle guerre nate dalla mancata accettazione di una soluzione giuridica (e quindi pacifica del problema), sia i suoi effetti, devono venir valutati all'interno della percezione collettiva delle modalità e degli effetti della guerra mondiale conclusasi da appena tre anni quando scoppiò la guerra arabo israeliana del 1948. L'importanza di tale considerazione discende, a nostro parere, dal fatto che tutti gli esseri umani ricavano dal senso degli eventi di cui sono diretti testimoni o protagonisti, impressioni così profonde da modificare le strutture morali delle facoltà cognitive, così come abbiamo accennato pocanzi. Vogliamo dire che il funzionamento delle facoltà cognitive non prescinde dalla conoscenza della distinzione tra il bene e il male, indipendentemente da cosa si intenda per bene e per male, e soprattutto dalla relazione tra i due, come accenneremo al termine di questo breve lavoro. Ci limitiamo invece a citare un fatto. Verso la fine di quel tremendo conflitto ci furono in Inghilterra alcuni opinionisti che sostennero la necessità di uccidere, dopo la totale disfatta del III Reich, tutti i tedeschi a partire dall'età di 8 anni, poiché contaminati in modo irreversibile dal male del nazismo! E questo progetto, che oggi non possiamo giudicare altrimenti che come una mostruosità morale, era descritto come un'azione dettata dalla coscienza morale.

Pertanto, premesso che non è questo il luogo dove ricostruire eventi tanto giganteschi da occupare la storiografia con milioni di pagine, è sufficiente rilevare come 60 milioni di morti e centinaia di milioni di vittime traumatizzate da persecuzioni, bombardamenti, ferite, fame, soprusi, stupri, torture, malattie, perdite di famigliari, amici, compagni, delle dimore, dei territori di appartenenza anche da generazioni, dell'identità nazionale, sopravvissuti al tornado della paura, dell'angoscia e del dolore fisico e psicologico, e i milioni di esseri umani in fuga volontaria o coatta attraverso il *Continente selvaggio* ben descritto da Keith Lowe nel suo denso volume edito da Laterza nel 2013, che era l'Europa (e non solo), coi confini stravolti, Stati irriconoscibili, imperi morenti come quello inglese o risorti come quello russo sovietico, il tutto sul cumulo delle macerie delle città, del patrimonio architettonico, delle infrastrutture, non poteva sfuggire alla percezione cognitiva di chi stava lottando per la propria collocazione o sopravvivenza nel mondo funestato dagli orrori indicibili delle carestie criminali come l'Holdomore ucraino che causarono milioni di morti, dalle fucilazioni di 800 mila persone da parte dei sovietici di Stalin, dagli internamenti della schiavitù omicidiaria dei Gulag (ben raccontato da Timothy Snyder in *Terre di sangue*, edito da Rizzoli), dalle atrocità commesse dall'impero giapponese nella conquista dei suoi domini, dalla Shoah, di cui omettiamo volutamente di parlare, poiché la sua natura di genocidio demoniaco o viene percepita non potendone eludere la valenza, o viene altrettanto volutamente negata, nonché sugli effetti materiali e psicologici dei bombardamenti atomici. E come tutto ciò si fosse riverberato sulla morale percepita nell'immediatezza di quei fatti, almeno in Italia, è stato acutamente osservato da Guido Crainz in *L'ombra della guerra*.

Ora, per quanto attiene al popolo arabo di Palestina, passato attraverso gli scontri con gli immigrati ebraici fin dai primi anni venti del secolo scorso, il cui rapporto col territorio abitato da generazioni soggette dal secolo XVI al dominio ottomano, e poi, dopo la Prima guerra mondiale sotto mandato britannico, aveva subito i traumi e le sconfitte conseguenti alle rivolte arabe nell'arco di un ventennio, è necessario considerare come si fosse trovato a confrontarsi, progressivamente, col nazionalismo sionista nel quale – a fronte delle difficoltà di integrazione con la popolazione residente spossessata delle terre vendute dai notabili arabi proprietari all'agenzia ebraica che effettuava gli acquisti per consentire l'Aliya dei ebrei in cerca del loro “focolare”, così come definito nella Dichiarazione britannica Balfour del 1917 – cresceva il sionismo messianico di una Heretz Israel dal mare al fiume Giordano, messianismo inteso come unico viatico di salvezza identitaria, a fronte del sionismo laico fautore di uno Stato ebraico capace di coesistere e di convivere con gli abitanti della Palestina; di quella Palestina che non era affatto “una terra senza popolo per un popolo senza terra” come racconterà soprattutto la vulgata dei “cristiano sionisti” e ripreso da quello messianico. Né ci si nasconde come nell'ideale del sionismo laico, tuttavia, albergasse un pregiudizio di supremazia culturale sul popolo palestinese destinato a una sorta di assimilazione civilizzatrice (Lorenzo Kamel, *Terra contesa*, Carrocci, 2022)

La Palestina in verità era una terra abitata da un popolo che stava progressivamente acquisendo una coscienza nazionale in modo analogo al fenomeno sociale innescatosi nell'Europa del XIX secolo. Coscienza nazionale tuttavia ancora ben lontana dall'ideale di uno Stato Palestinese, bensì strutturata nell'ideale nazionale della grande Siria, comprensiva di tutta la Palestina, e che respingeva come estranea e pericolosa la presenza ebraica. E fu in nome di quell'ideale, e non di un ideale strettamente palestinese, che venne combattuta la grande rivolta araba, scoppiata dopo la rappresaglia ebraica che uccise due arabi per l'uccisione di due ebrei del 15 aprile del 1936, durata tre anni, (Giovanni Codovini, *Storia del conflitto arabo israeliano palestinese*, Bruno Mondadori 2004), nella quale assunse un forte rilievo simbolico il predicatore guerrigliero Izz al-Din al-Qassam, caduto sul campo (James L. Gelvin, *Il conflitto israelo -palestinese*, Einaudi 2007). E si noti come Hamas abbia battezzato i razzi scagliati su Israele proprio col nome di questo combattente, e si rifletta ulteriormente come l'ideale bellico di al-Qassam escludesse alcun compromesso con il popolo ebraico, di cui progettava la distruzione, e di come quell'ideale permanga nell'ideologia di Hamas, come vedremo più avanti.

Detto questo, riprendiamo in considerazione un aspetto del concetto di sopravvivenza identitaria delle comunità nazionali, facendo l'esempio del III Reich e dell'attuale Germania federale, esaminando cosa accomuna queste due realtà statuali, lontanissime sul piano ideologico, ma pressoché identiche per territorio, lingua, religione, e popolo, o, altresì, l'attuale Polonia, per due terzi diversa per territorio e per comunità che le appartengono rispetto a quella ante Seconda guerra mondiale a causa delle amputazioni territoriali, degli spostamenti dei confini, e delle espulsioni e degli stermini subiti. Ebbene, all'osservazione di queste due realtà statuali, riteniamo di poter puntualizzare che, al termine di una guerra totale, la condizione psico sociale delle due comunità è molto diversa da quella che ha preceduto il conflitto, ma la percezione identitaria nazionale non è mutata. Questo perché con la parola "guerra" non si intende il mero significato semantico di un conflitto armato tra due o più attori, condotto attraverso l'uso della forza, coi suoi corollari della morte cruenta di esseri umani senzienti e ricchi del patrimonio cognitivo della memoria, dell'affettività e dei sogni, e concluso con un evento che ne ha comportato la fine, come la disfatta, l'armistizio, l'occupazione dei territori, l'eventuale sterminio dell'avversario, la fuga o l'espulsione degli abitanti, la pace coi suoi mutamenti delle strutture giuridico istituzionali, e di fatto.

Si tratta invece di esaminare il senso del binomio "termine della guerra", cioè del significato in fatto e in diritto di due diversi sintagma: il primo che attualizza in diritto l'evento appena concluso attraverso la complessità delle vicende che ne hanno accompagnato l'insorgere, lo sviluppo e la conclusione in senso culturale e geopolitico; il secondo attiene alla relazione tra gli attori coinvolti nella guerra come sopra intesa nel diritto internazionale, che non solo non dev'essere confuso con le dinamiche geopolitiche, ma neanche con le ragioni degli uni e degli altri che precedettero la guerra, poiché tali ragioni si scontrerebbero con le esigenze regolatrici del diritto internazionale finalizzato, tenendo conto della portata degli eventi bellici appena conclusi, se non a scongiurare, quantomeno a evitare il ricorso a una nuova guerra. In caso contrario ogni conflitto, a partire da Caino e Abele o dalla guerra di Troia, non finirebbe davvero mai.

Ecco perché, effettuando un parallelo tra le due guerre mondiali sullo scacchiere europeo, ritenute una sola guerra separata da due decenni di tregua, le tre guerre mediorientali del '48, del '67 e del '73 (escludendo quella del '56 di Francia, Inghilterra e Israele che occuparono il canale di Suez nazionalizzato da Nasser, motivata dal cambio di equilibri globali, per effetto dell'Egitto appena entrato nell'orbita geopolitica sovietica), e in un certo qual senso quella attuale di Gaza, pur asimmetrica non trattandosi propriamente di una guerra tra Stati, sono il proseguimento della stessa guerra da parte di attori che hanno conservato le strutture cognitive della morale dei sopravvissuti, senza riuscire ad approdare alla necessità di trasformare questa morale su un terreno aperto all'orizzonte di nuove regole di convivenza. Che altro non fu il rifiuto di Arafat alla proposta del premier israeliano Barak nel 2000, dopo gli accordi di Oslo, di restituire all'ANP l'87 % dei territori occupati dove edificare l'embrione dello Stato Palestinese, in cambio della sua smilitarizzazione, a cui Arafat rispose proclamando la prima Intifada? Per converso crebbe in Israele il consenso sul rifiuto dei due Stati. Ed è proprio per questo che riteniamo indispensabile sfuggire alla confusione tra opinioni e giudizio con cui abbiamo aperto questo breve lavoro.

Dopo quest'ampia premessa, necessaria e indispensabile per comprendere il senso e le conseguenze sul piano della comunicazione dei due articoli pubblicati sul numero di novembre 1923 di *Dialoghi Mediterranei*, intitolati "Il popolo palestinese jamas serà vencido?" di Aldo Nicosia e " Hamas e Israele sotto il segno di Lamech" di Giuseppe Savagnone, pensiamo sia utile evidenziare la relazione tra gli assunti da cui ciascun articolo muove le sue argomentazioni e le conclusioni in forma di giudizio a cui giunge.

Dei due articoli, quello di Giuseppe Savagnone, pur nella sua brevità, muove da un'affermazione basata su un'opinione in forma di giudizio che non mostra il suo fondamento in punto di fatto. Cioè che il massacro del 7 ottobre 23 (non dell'8 come erroneamente indicato) abbia «delegittimato la causa in nome della quale è stato messo in opera», sostenendo che Hamas abbia «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».

In realtà, se alcune affermazioni di principio proclamate dai commentatori c.d. “pro Palestina” mostrano la forza degli ideali di riscatto, la vera portata di quella causa sta nel contenuto dello Statuto di Hamas, che, partendo dalle parole del Profeta «L’ora finale non giungerà finché i musulmani non combatteranno contro gli ebrei e i musulmani li uccideranno» (la sentenza che decise il massacro di Medina del 624 ne è il punto di partenza), prescriveva la distruzione dello Stato di Israele e l’uccisione degli ebrei «dovunque si nascondano, anche dietro un albero», nella versione del 1988, integrato ma non riformato né abrogato dalla versione del 2017 che afferma, tra la congerie di principi e di progettualità a cui richiamiamo l’attenzione del lettore curioso e volenteroso, che «Sono considerati nulli e non validi la Dichiarazione Balfour, il Decreto del Mandato britannico e la Risoluzione delle N.U. (la n. 181 del 1948) sulla spartizione della Palestina e tutte le risoluzioni e le misure che ne derivano o che sono simili ad esse. L’istituzione di Israele è del tutto illegale». Altresì: «Non ci sarà alcun riconoscimento della legittimità sionista», «Il progetto sionista è nemico della Ummah araba», «Hamas rifiuta qualsiasi alternativa alla piena e completa liberazione della Palestina dal fiume al mare», «Afferma che gli accordi di Oslo e le loro integrazioni contravvengono alle regole del diritto internazionale in quanto generano impegni che violano i diritti inalienabili del popolo palestinese» e «respinge tutti gli accordi, le iniziative e i progetti di insediamento». Aggiunge infine che «La liberazione della Palestina è un dovere del popolo palestinese e in particolare della Ummah araba e islamica in generale». Si noti come quest’ultima affermazione chiami alla lotta non solo il popolo palestinese e gli arabi, ma tutta la comunità islamica del mondo.

Partendo da questi dati di fatto, nell’articolo in esame rileviamo che le parole «Se degli uomini arrivano a bruciare, uccidere, decapitare dei bambini, non c’è idea politica, motivazione etica, ragione storica che possa giustificare una simile azione», diventano un’opinione non supportata dai dati di fatto, poiché viceversa la strage del 7 ottobre è del tutto coerente con le sue premesse storiche, emotive, ma, e questo importa e dev’essere evidenziato, si tratta di una strage che non può essere contemplata in un giudizio di barbarie, essendo coerente con le sue premesse giuridiche (e si ricordi che lo stesso Corano non è un mero testo sacro, ma contiene prescrizioni che hanno valore di legge), cioè con la portata delle parole contenute nello Statuto del 1988 integrato da quello del 2017.

Ne consegue che laddove l’articolo di Savagnone prosegue argomentando sulla simmetria della violenza, opera ancora sul terreno della mescolanza tra l’assunto contenuto nel “diritto di Israele a difendersi” (che discende dal diritto internazionale) e le modalità di questa difesa. Infatti l’articolo, invece di esaminare da dove promani questo diritto, formula un giudizio attraverso l’assunto di un’opinione con cui vengono sia giudicate non tanto le modalità della difesa quanto le intenzioni che le muovono, sia l’esistenza del diritto di esercitarla. Sul punto viene detto: «Ma questa non è una difesa. E del resto da chi?». Potremmo rispondere che 5000 razzi Qassam sparati nel giro di 20 minuti contro il territorio israeliano prima dell’assalto e della strage, forse costituiscono una qualche ragione per esercitare il diritto di difesa. Inoltre, sulle modalità, una volta negata l’esistenza del diritto alla difesa, viene precisato: «E’ una furibonda *vendetta volta* purtroppo a *colpire* non i colpevoli del massacro, ma *i loro familiari e comunque il loro popolo*, esattamente come aveva fatto Hamas l’8 ottobre (rectius il 7) uccidendo migliaia di uomini, donne e bambini».

Non solo, l’articolo fa il rendiconto terribile del numero delle migliaia di morti (a tutt’oggi, dopo più di due mesi di combattimenti e bombardamenti oltre 18mila) e di decine di migliaia di feriti e analizza alla data della fine di ottobre la colossale distruzione delle infrastrutture civili e delle città della Striscia, ma senza accompagnare tale conto spaventoso con i numeri delle vittime israeliane (1200 o 1400 e 5600 feriti), assassinate in poche ore il 7 ottobre, e riportate al termine dell’articolo, con diverso effetto retorico, poiché questa successiva indicazione contiene un’opinione (sia chiaro legittima come ogni opinione, ma priva del fondamento del giudizio) sull’intenzione di Israele. Viene cioè detto: «Ciò che ora fanno gli israeliani, che ai loro 1300 cittadini morti hanno creduto di rendere giustizia uccidendo più di 4000 abitanti di Gaza... rendendo impossibile la vita agli altri 2 milioni». Quindi, nel corpo dell’articolo, viene fatto ricorso a un passo della Bibbia esaminato dallo scrittore René Girard in *La violenza e il sacro* sulla reciprocità assimilatrice della violenza, richiamando le parole di «Lamech, discendente di Caino (non a caso!)... che è allo stesso tempo un programma: -Ho

ucciso un uomo per una scalfittura e un ragazzo per un mio livido. Sette volte sarà vendicato Caino, ma Lamech settantasette».

E qui si fanno interessanti i messaggi impliciti che integrano l'opinione espressa nell'articolo, dove il "Non a caso!", necessariamente mette in relazione non solo le modalità della guerra di Israele con le sue motivazioni, ma sembra sottintendere una sorta di parallelismo fra la scalfittura e il livido di Lamech e la strage del 7 ottobre (poiché la Bibbia costituisce un punto di riferimento culturale e sociale del sionismo religioso), da un lato, e la vendetta di Lamech e quella esercitata sul popolo palestinese, dall'altro, come se queste parole fossero utili per giudicare le scelte operative del governo israeliano, scelte della cui illegittimità parleremo più avanti.

Desideriamo invece rilevare una sorta di confusione tra la forza delle parole del passo biblico, prive di portata giuridica, e l'assenza di alcun richiamo alla forza e alla portata delle parole del passo coranico, posto a fondamento dello Statuto di Hamas del 1988. Ma non solo, poiché l'argomentazione con cui viene formulata l'opinione in forma di giudizio sostiene non solo l'illegittimità della condotta bellica di Israele che starebbe infrangendo le regole della guerra, ragionevolmente condivisibile se vista all'interno della portata del diritto internazionale, ma che ad esso sia estranea, avendo come fine il progetto doloso di una folle corsa verso la distruzione dell'altro, e non verso la distruzione del nemico in armi, costi quel che costi. Infatti l'articolo non parla dei 240 ostaggi rapiti il 7 ottobre, che parrebbero (ma anche la nostra è un'opinione) non costituire per il governo di Netanyahu un vero ostacolo alla prosecuzione della guerra contro Hamas.

A questo punto, riteniamo evidenziare un passaggio dell'articolo in esame che rimanda al teatro europeo, e cioè una riflessione circa l'analogia della guerra di Gaza con quella russo/ucraina in atto in Europa, rispetto alla quale viene espressa ancora un'opinione in forma di giudizio: che la differenza stia nella natura dei contendenti nell'uno e nell'altro dei due scacchieri. A nostro parere c'è invece un punto in comune, e cioè, come abbiamo anticipato, la novità sorprendente della guerra russo/ucraina non consiste nelle modalità della guerra, connotata da brutalità e sopraffazioni, in violazioni del diritto bellico da parte di uno Stato dittatoriale aggressore di un altro Stato, bensì nel fatto che si tratta di riportare indietro le lancette della Storia, per usare una frase fatta, restituendo portata alla forza delle ragioni che precedettero le guerre mondiali e la disgregazione dell'impero zarista e dopo la Seconda guerra mondiale di quello sovietico. Vogliamo dire che rimettere in discussione i confini degli Stati europei attraverso l'uso delle armi con la scusa della modificazione dei regimi politici e delle loro alleanze dei Paesi limitrofi, in nome di principi para religiosi, filosofici, politici espressi in più ambiti, da quello amministrativo a quello scolastico, a quello militare, a quello della comunicazione politica, teologica, giornalistica, di piazza, è fenomeno analogo a quello, più circoscritto, espresso dagli attori mediorientali, quando non accettano le soluzioni politiche e rifiutano la legittimità del diritto internazionale in nome della sacralità dei loro principi, ogni qual volta non coincidono coi loro desiderata.

Ecco perché le opinioni in forma di giudizio espresse nell'articolo di Savagnone sulla giusta causa dell'attacco di Hamas (che come atto di guerra, se fosse stato solo un *atto di guerra* come invece ha scritto in prima pagina il Manifesto qualche settimana fa, raffrontandolo all'asserito "genocidio" perpetrato da Israele) ha come corollario la giusta causa del rifiuto del diritto internazionale, come la pace tra Egitto (Parte della Ummah arabo e islamica) e Israele stipulata da Sadat e Begin nel 1979, gli accordi di Oslo tra Rabin e Arafat del 28 settembre 1995 che diedero ai Palestinesi l'autogoverno di Betlemme, Hebron, Jenin, Nablus, Qalqilya, Ramallah, Tulkarm e altri 450 villaggi, e di qualunque altro accordo.

Ne consegue che rientrerebbe nella giusta causa anche l'uccisione di Sadat (tanto quanto sarebbe rientrata nella giusta causa degli integralisti religiosi della destra israeliana l'uccisione di Rabin) e la sconfitta di Arafat. E da lì, ogni ipotesi di soluzione binazionale, attribuendo alla distruzione di Israele il valore della giusta causa, esattamente come sostiene un Paese di enorme portata strategica e ideologica mediorientale come l'Iran, non arabo ma parte della Ummah islamica, così come contemplata nello Statuto di Hamas.

Ma da questo fatto discende un ulteriore corollario, e cioè la rilevanza della condanna di Hamas per i fatti del 7 ottobre, che sarebbe dovuta accompagnarsi alla richiesta di cessare il fuoco rivolta a Israele dalla recente Risoluzione dell'ONU. E da lì, ancora, i riflessi che da tutto ciò si irradiano sull'opinione in forma di giudizio circa l'intento genocida di Israele che bombarda la Striscia di Gaza, rispetto alla quale sarebbe altrettanto importante prendere in esame il diritto internazionale di guerra sulla legittimità di colpire obiettivi civili usati dal nemico come base per le azioni belliche, per cui anche una nave ospedale da cui partono cannonate, siluri e missili da obiettivo illecito si muta in obiettivo legittimo.

Questo significa che solo dopo un'indagine concreta potrà davvero formularsi un giudizio esaustivo sull'entità e la natura delle azioni belliche israeliane, cioè sulla liceità o illiceità della proporzionalità della reazione all'attacco del 7 ottobre, che, alla luce di quanto emerso sinora, pare pacificamente sproporzionato e incongruo coi propositi (anche contraddittori) proclamati dal governo dello Stato ebraico, quanto alla salvezza degli ostaggi superstiti nelle mani di Hamas (la cui morte il premier israeliano sembrerebbe aver già messo in conto), la distruzione di Hamas e dei suoi appartenenti, e la fumosa prospettiva sul futuro politico della Striscia.

Ma le nostre sono comunque opinioni. Viceversa è già parzialmente possibile formulare un giudizio sulle modalità dell'assedio che, impedendo la fornitura di ripari dalle intemperie alla popolazione costretta alla fuga, impedendo la fornitura di cibo, acqua, medicinali e carburante necessario al riscaldamento e al funzionamento delle strutture ospedaliere, integra il reato di crimine di guerra di cui gli artefici dovranno (dovrebbero, si spera) rispondere.

Ma da lì non si può correttamente transitare alla formulazione di un giudizio circa l'intento genocida connesso con la perpetrazione di una cruenta pulizia etnica, senza concreti elementi di prova, in oggi ancora incompleti, imprecisi e privi di reali riscontri probatori necessari per un giudizio vero, sebbene siano legittimi i sospetti che stiano prendendo sempre più forza le posizioni intransigenti su ipotesi di espulsione in massa dei palestinesi e una rioccupazione totale della Striscia. Ma si tratta appunto di sospetti su ipotesi e programmi certo non generalizzati nella società israeliana, pur traumatizzata dalla strage perpetrata in danno di persone che erano per lo più favorevoli ai due Stati e che contestavano la legittimità del governo di Netanyahu.

Leggermente diverso nei contenuti, ma non nelle conclusioni, è sia per la precisione argomentativa, sia per la natura delle informazioni contenute, l'articolo di Aldo Nicosia, che cita famosi scrittori, come Edward Said, arabo naturalizzato americano, autore di un libro importante come *Orientalismo* e Ilan Pappè, parte della comunità dei c.d. "nuovi storici" che, in forza della legge israeliana dei 30 anni, grazie alla quale è stato consentito accedere agli archivi nazionali, (uno dei quali è il meglio conosciuto Benny Morris, autore del monumentale *Vittime*), ha proceduto a una revisione storiografica dei miti fondativi di Israele.

Purtroppo non esiste una simile legge nei Paesi arabi, gelosi custodi dei loro archivi, il che si riflette sull'accuratezza mancata delle informazioni documentali della controparte di Israele. A titolo di esempio mancano dati concreti sull'invito rivolto agli arabi di Palestina da parte della Lega araba che mosse guerra allo Stato ebraico appena nato nel 1948, di lasciare case e villaggi in vista dell'offensiva che avrebbe liberato tutti i territori dalla presenza ebraica consentendo ai palestinesi di rientrarvi a pulizia etnica conclusa, occupando terre e abitazioni degli ebrei vittime della disfatta (Cfr. Codovini, *Storia del conflitto*, citato). Fuga spontanea posta in essere da minoranze di palestinesi, ma coatta da parte dell'esercito israeliano vittorioso. Né d'altronde è facile rintracciare recenti opere di storici del mondo arabo e tanto meno dei nuovi storici, così come ha acutamente osservato Antonino Pellitteri in *Dialoghi Mediterranei* nel. 32 del 2018, dopo il grande Edward Said scomparso nel 2003 a New York.

Sul punto, tuttavia, riteniamo di esprimere la nostra opinione, che, come tale, e come opinione è legittima ma priva dei connotati del giudizio. E cioè che dalla lettura dei testi dei nuovi storici israeliani quando affrontano gli eventi e le narrazioni che vi si accompagnarono nel corso degli anni nei quali si accavallarono le guerre citate, sembra non emergere la temperie culturale dominante in un Paese che, nelle tre guerre affrontate, dovette combattere per la propria sopravvivenza, e in specie

in quella del Kippur del 1973, vinta solo per un complesso di fortuite operazioni belliche, di azzardi tattici, e di sacrifici disperati, ma che portò alla pace del 1979 con l'Egitto e alla pace del 1995 con la Giordania del regno ashemita.

Tornando a confrontarci con l'articolo di Nicosia, notiamo che ivi vengono citati eventi diversi, con differenti portate e lontananze temporali, tali da condurre a esprimere opinioni in forma di giudizio, ma rendendo molto difficile al lettore non informato di formulare un giudizio fondato. Così viene citata la Dichiarazione Balfour del 1917, la cui grande forza infuse slancio e determinazione all'avventura sionista, pur essendo priva di portata giuridica; la Nakba, cioè il modo con cui viene narrata dal popolo palestinese la sua espulsione con la perdita di vite umane, di beni e proprietà nelle terre conquistate da Israele nel 1948; viene richiamato l'assunto della terra senza popolo per un popolo senza terra dei primi anni del XX secolo, che in verità risale al XIX; il diverso regime politico nella striscia di Gaza e nella Cisgiordania (senza precisarne le cause) dopo gli accordi di Oslo; le vergognose condizioni di vita degli abitanti sotto occupazione israeliana nella Striscia di Gaza (senza peraltro richiamare la Risoluzione dell'ONU del 2012 sulla Striscia come parte dello Stato di Palestina quale entità semiautonoma governata dall'ANP fino al 2006, quando Hamas ne confermò "manu militari" il governo dopo aver vinto le elezioni); il numero di abitanti (circa 2 milioni) ivi costretti a sopravvivere senza il riconoscimento di molti essenziali diritti umani, tra i quali si contano oggi le vittime, ora giunte a oltre 18 mila comprensive dei miliziani uccisi, ma con migliaia di bambini e minori che hanno perso la vita sotto i bombardamenti e per via dei combattimenti della guerra mossa da Israele; le precedenti azioni belliche contro Hamas (peraltro senza precisare come furono innescate dalle azioni di guerra, legittime, e terroristiche condotte contro lo Stato ebraico occupante) quali quella del 2008 ('Piombo fuso') e quella del 2014 ('Margine di Protezione') che causarono anch'esse migliaia di vittime tra i palestinesi; l'assedio attuale con le sue conseguenze tragiche sui civili inermi; la presenza di alcuni vertici di Hamas in altri Paesi; le opinioni di alcuni docenti italiani (Sibilio, Macchi, Finetti), tutti concordi nel giudicare le ragioni illecite del regime di apartheid imposto da Israele, sul suo progetto coloniale, sulla "costruzione del barbaro" da parte del mainstream pro Israele. Vengono infine richiamate le affermazioni del ministro della difesa israeliano da noi già citate, le parole di scrittori, romanzieri, comici sulle vicende mediorientali. Il tutto non solo privo del numero delle vittime israeliane, ma accompagnato da una considerazione inquietante, che esprime un dubbio fattuale e che rende per questo ragione dell'omissione ora indicata, e cioè che il 7 ottobre Israele muove una guerra a Gaza, giustificandola come reazione bellica immediata all'attacco di Hamas, le cui modalità e i cui effetti sono appunto messi in dubbio con le parole: «Qualcuno ha mai visto le reali immagini degli eventi del 7 ottobre?» e affermando che «la maggior parte degli italiani sta 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».

Ora, premesso che ogni giudizio sull'immediatezza di questa guerra dovrebbe tener conto del richiamo di 300 mila riservisti giunti anche da oltre oceano, del rimpasto del governo israeliano, e del tempo che ha preceduto l'invasione vera e propria, nonché delle problematiche sorte in seguito alla presa d'atto della gigantesca sottovalutazione delle notizie di Intelligence sui preparativi dell'assalto di Hamas, fatto sul quale le teorie complottistiche ormai dilagano in rete, riteniamo sia opportuno fare un'ulteriore osservazione. E cioè come tutto ciò offra all'articolo in esame lo spunto per esprimere ulteriori opinioni in forma di giudizio sulla potentissima propaganda sionista che si avvale della collaborazione «volontaria e prezzolata dei mass media dell'intero pianeta», messa in relazione con il «flop del famoso contrattacco ucraino e l'inevitabile rovinosa sconfitta degli amici di Biden e dei vertici dell'Unione Europea» col fine di «rafforzare la destra neocon mondiale sottraendo sempre più potere all'ONU e cercando di rendere inefficace il diritto internazionale».

In verità, in questa sede, va evitata alcuna polemica sterile che rischierebbe di spingere il confronto delle idee sul piano inclinato dello scontro. Quel che viceversa desideriamo sottolineare è che le opinioni in forma di giudizio, appunto perché prive di consistenti punti di forza fattuali, hanno talvolta bisogno di ricorrere a forme larvate di negazionismo (il 7 ottobre è un'invenzione? L'opinione

pubblica italiana e/o mondiale è indifferente alle uccisioni dei civili di Gaza?) o a narrazioni che esprimono certamente convinzioni legittime, come sulla stampa settaria e prezzolata da Biden, dai suoi amici e dai vertici della UE, ma che sono appunto opinioni che conducono il loro destinatario a ritenere che, viceversa, siano i nemici di Biden e della UE gli autentici alfiere della verità (Trump? I suprematisti bianchi? Kirill? Putin? L' Ayotallah Kamenei? Orban? Le Pen? Xi Jinping? La stampa di Pechino? La Pravda moscovita?).

Con tutto ciò chi scrive non intende affatto negare l'esistenza di narrazioni manichee, presenti in chi afferma di sostenere l'uno o l'altro degli attori di questo atroce conflitto attribuendo all'uno o all'altro l'esclusiva e buona ragione delle sue azioni (infatti, pur constatando che l'omessa condanna di Hamas costituisce un vulnus sull'equilibrio e il rispetto dovuti al diritto internazionale come espressione di civiltà regolatrice dei rapporti tra le soggettività internazionali aderenti alle N.U., salutiamo con favore la recente Risoluzione che ha chiesto a gran maggioranza il cessate il fuoco nella Striscia), ma desideriamo richiamare il lettore all'esercizio di una sana capacità di approccio critico agli eventi, sulla scorta, però, della consapevolezza di cosa è in gioco quando si tratta di distinguere tra l'opinione e il giudizio, sul quale spenderemo ancora qualche parola.

Ora, se tutti possono facilmente concordare sul significato e sul senso delle opinioni, attraverso le quali si esprime il sentire di ciascuno, alimentato dal complesso delle credenze intese come la luce che illumina i fatti sotto esame, e considerato che le credenze non sono l'espressione di pensieri maturati in mala fede, bensì la necessaria adesione a quanto si crede sia la verità in conseguenza dell'affidamento che ciascuno attribuisce alla fonte della credenza, ben diversa è la sostanza del giudizio, talché riteniamo pericolosa e fuorviante la confusione tra le due operazioni cognitive. Questo soprattutto quando, come abbiamo anticipato in apertura, l'opinione viene espressa in forma di giudizio, poiché al giudizio si perviene attraverso un differente meccanismo cognitivo.

Sorvolando sul significato e la natura del giudizio processuale, che è comunque vincolato alla ferrea regola delle modalità di acquisizione delle informazioni (le prove documentali, testimoniali e i risultati delle indagini scientifiche, cioè le perizie) e ad altrettante vincolanti modalità di interpretazione, il fatto che in ogni forma di giudizio sia presente un principio connesso con la libertà delle valutazioni delle informazioni acquisite (cioè con l'esercizio libero della volontà nell'approccio al complesso dei dati in esame), tutto ciò non esonera il giudizio dal rispondere a un rigoroso stress test sulla verità che esprime.

Se questa affermazione sembra banale, non lo è la sua premessa, che impone non la scelta tra il vero e il falso, che sarebbe una mera tautologia, bensì una scelta tra il bene e il male, poiché implicita nella scelta del falso invece del vero, sta la scelta del male invece del bene, cosa del tutto legittima quando si manifesta un'opinione, talvolta stretta fra la necessità di percorrere la strada disagiata della falsificazione in vista di un approdo a una supposta utile verità, per quanto fittizia sia, quando l'alternativa condurrebbe a un'opinione così priva di sostegno da mostrare lampante la sua infondatezza. Viceversa il giudizio è strettamente connesso al senso che gli corrisponde: il giusto, cioè il senso comune che orienta gli esseri umani nel mondo, senso comune sul quale non esiste però un pensiero condiviso. E questa, ripetiamo, è la ragione per la quale trasmettere opinioni in forma di giudizio è operazione pericolosa e faitrice di danno morale. Questo danno altresì è così elevato da causare conseguenze terribili, così come sono state quelle causate nel secolo appena trascorso quando la legge morale crollò più volte sotto il peso seduttivo dei totalitarismi.

Ciò detto ne consegue che il giudizio attiene alla relazione dell'agire umano in rapporto con quel che è ritenuto bene e quel che è ritenuto male, dove fare il bene e non fare il male non esauriscono il senso comune dell'agire umano, essendo entrambe condotte facilmente definibili e individuabili, poiché tralascia il secondo aspetto dell'agire (che è poi quello oggetto del presente lavoro, atteso che anche il pensiero è una forma di azione, che, per le sue conseguenze, si è spesso dimostrata nel bene e nel male più efficace delle condotte materiali). Vogliamo dire che se fare il bene consiste pure nel combattere il male, fare il male consiste pure nel combattere il bene.

Allora raccontare una guerra, prendere posizione sugli attori che la combattono, cercarne le ragioni, trovare i presupposti di fatto e quelli ideali, attribuire legittimità o illegittimità alle azioni belliche,

significa scegliere con cautela e attenzione non solo tra le opzioni interpretative in gioco, ma soprattutto capire dove, in tutto ciò, si innervino le categorie del bene e del male, e farle diventare oggetto di esame e di giudizio, poiché, come disse Hanna Arendt: «Premesso che non esiste alcuna legge naturale, poiché volta a volta si è definita tale quella che rispondeva meglio alle esigenze di chi voleva parlarla (la legge dei marxisti, il darwinismo selettivo dei nazisti, il decalogo cristiano) ne consegue l'attualità della domanda di Socrate: -Gli Dei amano il bene perché è bene, e noi chiamiamo bene quel che amano gli Dei?- Quindi neppure il bene e la sua ricerca è legge naturale, ma è il concetto di bene a essere il frutto di elaborazione artificiale» (Hanna Arendt, in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, 2004: 55).

Ne consegue che attribuire l'idea di giusto alla causa contenuta nello Statuto di Hamas significa scavalcare la ricerca dei fondamenti del giudizio, utilizzando una categoria precostituita di morale, quella coranica, e per converso, attribuire sic et simpliciter alle operazioni belliche israeliane nella Striscia di Gaza il parametro del giusto che combatte il male, talché si giustificano per questo motivo i crimini commessi in violazione delle norme del diritto internazionale di guerra, unico parametro artificiale che consente di effettuare la detta distinzione, significa formulare due giudizi farlocchi.

Prima di concludere queste brevi note che abbisognerebbero di ben altri spazi argomentativi, vogliamo richiamare brevemente l'attenzione sulla legge morale, frutto degli eventi e distillato di operazioni cognitive e giuridiche sulle loro conseguenze, e sulle parole spese pocanzi nel tentativo di mostrare due aspetti del nostro 'dialogo'. Il primo verte sulle ragioni per le quali, al termine della Seconda guerra mondiale, la fine delle ostilità belliche avesse comportato l'accettazione delle modificazioni in fatto e in diritto del nostro continente.

Nella specie, vogliamo ricordare quanto accadde all'Italia, che non rimase in stato di guerra permanente con la Jugoslavia (con la quale avvenne al trattato di pace di Parigi del 1947), che aveva infoibato alcune migliaia di italiani ed espulso altri 350 mila, confiscandone beni e proprietà e cacciandoli nudi e crudi oltre il confine, fatto analogo a molti altri in quasi tutta Europa. Allo stesso modo l'abbraccio tra Sadat e Begin a Camp David nel 1978 che portò al trattato di pace del 26.3.79 firmato a Washington. Eventi sui quali un giudizio sano consente di mettere in relazione il concetto di giusto con quello di bene: tra i due Stati terminò lo stato di guerra, ci fu lo scambio degli ambasciatori e finirono non solo le uccisioni reciproche, ma mutò la stessa percezione del nemico, sol che si pensi alle parole di Golda Meyr quando disse: «O arabi, noi vi potremmo perdonare un giorno per aver ucciso i nostri figli, ma non potremo mai perdonarvi per averci costretto a uccidere i vostri». Eppure quel perdono giunse. Ma esprimere un giudizio di condanna su tale evento significa falsificare il concetto stesso di giudizio riducendolo a opinione.

Il secondo aspetto attiene proprio al significato di come e perché la legge morale sia un prodotto artificiale degli eventi. Infatti, poiché le tragedie della guerra modificano la percezione del bene e del male, ne consegue che la ricerca e l'ottenimento della pace avviene attraverso un percorso morale diverso da quello che conduce al conflitto: quando i due contendenti firmano il trattato, fanno la pace, attribuiscono a questo evento un valore morale (e perciò la sua infrazione significa tradimento, talché si comprendono gli arzigogoli verbali di chi lo infrange per giustificare la propria condotta: si pensi a Putin e alle giustificazioni della guerra che ha infranto il Memorandum di Budapest del 1994!) che le generazioni successive difficilmente sono in grado di interiorizzare, ma possono cogliere solo esaminando quel trattato come un dato di fatto oggettivo, sulla scorta del quale formulare il giudizio. Ma il non farla, resistere ostinatamente alla prospettiva di una pace edificata sulle macerie del conflitto, progettandone la causazione di altre, rifiutare di immaginare un futuro di coesistenza significa abbruttire i principi della legge morale così come riuscirono a prospettare uomini come Altiero Spinelli e Paolo Rossi nell'esilio di Ventotene, e, in Medio Oriente, persone come Amoz Oz e David Grossman.

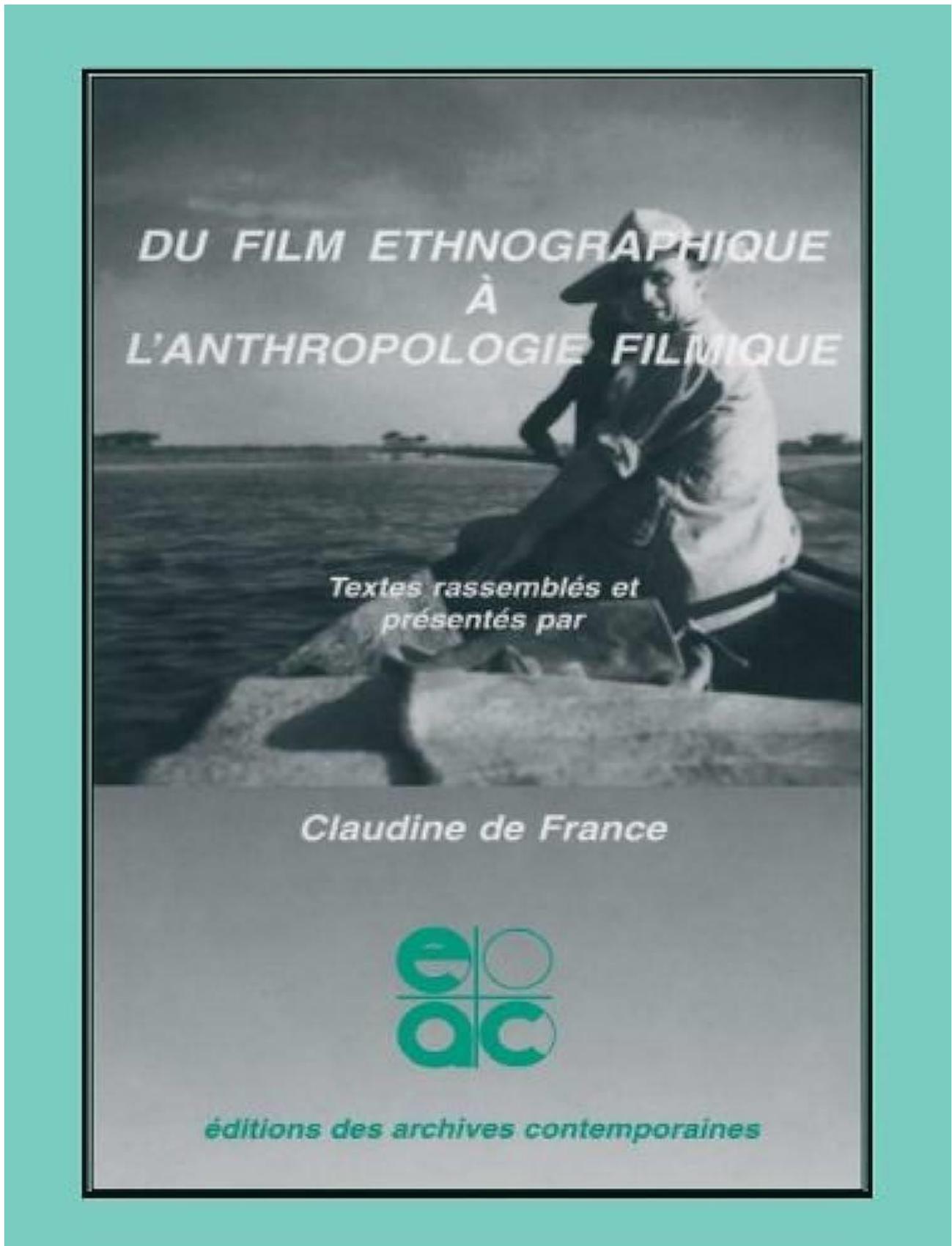
A questo punto resta un'ultima considerazione, e cioè su quale sia il senso di queste note, atteso che certamente chi scrive e probabilmente chi legge, sono e siamo persone che non hanno alcun potere, e le nostre parole, scritte o riferite da altri ad altri, se hanno una qualche forza, non hanno alcuna portata. Eppure noi vogliamo credere che abbiano la forza del c.d. effetto farfalla, il cui minimo

battito d'ali possa causare un tornado dall'altra parte del mondo, e confidiamo nel sogno che chiunque di noi possa essere quella farfalla.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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”.

Memoria e aree interne



di *Pietro Clemente*

Un lutto, un racconto di famiglia

Ancora una volta il mio editoriale e la rubrica *Il centro in periferia*, si aprono con un necrologio. Più lontano nel ricordo questo per Claudine De France e per l'eredità della sua 'antropologia filmica' rispetto alla contiguità e la rilevanza di guida che aveva Alberto Magnaghi negli studi territorialisti sulle aree interne d'Italia ma anche d'Europa. Ma è facile ugualmente trovare il nesso che connette Claudine de France al *Centro in periferia*. In tutti i ricordi, suscitati da Silvia Paggi che ne fu allieva, la antropologa regista francese viene connessa con un nucleo elementare dello sguardo antropologico: documentare azioni umane semplici con strumenti tecnologici usati in modo coerente con quella semplicità. È anche uno dei nodi centrali del tema del riabitare le zone interne: usare le tecnologie in modo adeguato a contesti in cui esse devono adattarsi a una dimensione ambientale primaria.

Ma c'è ancora di più, nel racconto limpido elementare e densissimo che la De France fa in queste pagine della sua prima ricerca su un cestaio dello Châtillonnais, sono in evidenza i gesti primari delle azioni tecniche, gesti che anche oggi a distanza di tanto tempo ricordano la base del lavoro umano, quel rapporto abile con il mondo naturale che non lo altera ma lo usa adeguatamente, che resta il modello del riabitare i mondi abbandonati. Claudine mette in scena la centralità del saper fare con le mani. E questa resta alla base sia dei ritorni che delle restanze che delle tecnologie. Nella storia di Claudine de France c'è anche la centralità della adeguatezza tra l'atto del filmare e l'azione di chi compie i gesti che sono filmati. È il punto di incontro tra due lavori di forte dimensione primaria, ciascuno di essi può essere fatto da un robot in prospettiva, ma non se ne capirebbe il senso.

Ricordare dei maestri porta sempre sorprese, nel nesso tra Claudine de France e André Leroi-Gourhan, che Silvia Paggi ci ricorda (e che a me richiama anche Hélène Balfet, altra allieva di Leroi Gourhan che fu maestra di tanti antropologi amici e presiedette a uno stage etnografico fatto nelle Alpi dall'Università di Siena con quella di Aix en Provence), emerge un altro nesso che ci connette tutti e quattro (Silvia Paggi, Riccardo Putti, Felice Tiragallo e me) che è quello tra Alberto Cirese e la cultura materiale in buona parte legato al pensiero di Leroi Gourhan. Le estetiche funzionali che Cirese metteva a fondamento dell'arte stanno tra il cestaio di Claudine, il mondo artigiano cui appartiene in gran parte l'artigianato di montagna e di campagna, e le riflessioni di Leroi Gourhan. Negli anni '70 l'Università di Siena fu luogo di dialoghi su questi temi, oggi legati anche ai 'saperi pratici' dei riconoscimenti Unesco per il Patrimonio Immateriale. Paggi, Putti e Tiragallo li hanno anche nella memoria di alcuni loro film antropologici.

A Siena venne anche nei primi anni '80 Claudine de France, su nostro invito, dalla sua lezione mi parve si configurasse una sorta di antropologia francescana, un cinema antropologico senza spettacolarità, e molto centrato sul dialogo stretto tra i partner dell'incontro etnografico. La parola 'francescano' mi capita di usarla ancora. Forse anche per alcuni caratteri della museografia etnografica DEA. O anche più in generale per una etnografia collaborativa, semplice, che non ruba ma condivide, che non sa e quindi socraticamente impara.

Ma c'è un'altra coincidenza in questi racconti di memoria: ed è che Claudine ricorda che fu Claude Lévi Strauss, indirettamente, a commissionarle la ricerca sul cestaio, che lo aveva colpito osservandolo nel paese in cui lo stesso antropologo francese aveva una 'seconda casa'. Quindi anche Lévi Strauss viene chiamato in causa. Lévi Strauss fa parte del sistema di dialettica antropologica in cui la mia generazione è cresciuta. Lévi Strauss che Alberto Cirese, dopo averne assunto l'approccio strutturale e formale, criticò per difetto di 'logica' e che De Martino dal capezzale di morte disse a Cesare Cases: "bisogna distruggerlo", perché lo vedeva come l'esponente di un irrazionalismo conservatore. C'è un'aria di famiglia tra tutte le persone che ho nominato fin qui, che certo non è propria delle generazioni giovani degli antropologi.

Un CIP un po' particolare

Non so se è venuto fuori un *Centro in Periferia* (CIP) n.64 natalizio, per temi e struttura. Lévi Strauss appena chiamato in causa è anche quello di uno straordinario saggio degli anni '50 su *Babbo Natale giustiziato* (pubblicato insieme ad altri scritti da Sellerio, Palermo, 1995, ed. or. 1952). In esso l'autore lega il Natale al rapporto tra morti, anziani e bambini. Sono temi del ciclo invernale del folklore europeo. Il dialogo con e tra Leroi Gourhan, Cirese e Lévi Strauss che ho appena evocato ha i tratti di un dialogo coi morti, coi nostri morti, per fare i conti con la loro presenza dentro di noi. Ed è questo anche il senso oggi del salutare e interrogarsi su Claudine De France. Ma nello spirito della 'strenna' aggiungo anche una connessione che ci offre l'articolo di Fabrizio Ferreri (*Rigenerare lo sguardo, ricostruire comunità: il Festival di Poesia a San Mauro Castelverde*); su un festival di poesia, perché il dialogo con i morti è una parte del mondo della poesia, e l'emblema per me è da sempre Ungaretti: «ma nel mio cuore nessuna croce manca».

Sento che la dimensione del ciclo dell'anno invernale, della incubazione di esperienze e di pensieri di raccordo tra morti e viventi, abbia anche a che fare con il 'riabitare l'Italia'. Avere storie di riferimento, memorie vive, è una risorsa per chi ripercorre all'inverso la strada dell'abbandono, per i singoli come per i musei, per le comunità che guardano al futuro. La poesia non crea sviluppo locale ma può essere anticipazione di mondi ancora invisibili. Mi è capitato da poco di rileggere uno scritto di Umberto Eco del 1966 [1]:

«L'arte tenta sempre di dire quello che non so ancora...assalendomi con qualcosa che non mi attendevo, con un 'taglio'. Una prospettiva 'strana' capace di mostrarmi le cose in luce nuova...».

Nella mia storia intellettuale la poesia ha avuto questa funzione. E mi pare interessante connetterla con l'idea di tornare ad abitare i paesi abbandonati, non tanto come iniziativa che porta turisti, ma come mondo artistico capace di immaginare civiltà, sguardi inediti sulla vita quotidiana, sul senso stesso di essa. Quando Mariangela Gualtieri scrive nella poesia *Ringraziare desidero* i due versi

(*ringraziare desidero*)

I nostri morti

Che fanno della morte un luogo abitato.

È come se connettesse le nostre storie a quelle di nostri antenati, ridesse senso ai nostri cimiteri e alle nostre domande 'dove sarò sepolto'? Gualtieri parla di tutti noi, di una società che ha perso i grandi nessi genealogici e forse anche il senso della morte, ed indica la ricchezza di qual senso in poche parole, un po' come la 'sorella nostra morte corporale' di Francesco di Assisi, ma adeguato alle nostre vite. In fondo anche Lévi Strauss, Leroi Gourhan, Alberto Cirese, Alberto Magnaghi, e ora anche Claudine De France fanno della morte un paese abitato, dentro e fuori di noi. Fanno di noi parte di una storia comune. Li presenteremo un giorno in una immaginazione di mondi ulteriori ai nostri genitori e nonni. Pensieri da notte di Natale o da ultime ore dell'anno. Così in una intervista dice lo scrittore Ben Laener, in una pagina de *La lettura* del 26.11.23:

«Parte del potere della poesia sta non in ciò che si può ottenere, ma nel modo in cui può descrivere il desiderio di qualcosa che non può essere ancora attualizzato E in quella soglia tra poesia e prosa, tra due mondi, per un attimo senti che un altro mondo è possibile. La poesia non è una tecnologia per realizzare quel mondo, ma ti fa sentire che il mondo, il linguaggio, le relazioni potrebbero essere un pochino diversi».

Ecoterritorialismo

Con questo titolo caro a Magnaghi connetto altri tre contributi al CIP 64 che hanno al centro la biodiversità, la natura, l'energia, lo sviluppo locale (Bindi-Buonvino-Mancini, e poi Tucci, e Cossu).

Sono tre testi che rappresentano il cuore de *Il centro in periferia* con i tratti sia di battaglia culturale e sociale, sia di diffusione di modelli di ‘nuova vita’.

«Non dobbiamo dimenticare che le comunità locali, rurali e montane, hanno elaborato diversi sistemi di relazione con le comunità animali e vegetali che le circondano, spazi di condivisione e di prossimità, suggerendo il superamento di un’idea di abitare centrata sull’Antropocene, in una chiave di maggiore inclusività e rispetto, nell’ottica di una coesistenza interspecifica. Una risignificazione cosiffatta dei territori stimola le popolazioni e gli artisti locali, proponendo nuove sfide, orientando gradualmente i gruppi verso modalità più rispettose e sostenibili di vivere e di appropriarsi degli spazi comuni per l’espressione e la costruzione di comunità».

Anche in questo testo (Bindi-Buonvino-Mancini *La biodiversità come lavoro culturale. Innovazione sociale e progettazione creativa a Castel del Giudice*) c’è uno spazio per gli artisti. E c’è il tema della rigenerazione del territorio legata alla critica di uno sviluppo che lo depreda e impoverisce.

Nel testo di Roberta Tucci (*“Nel verde incanto”: un film dentro i roccoli e le bressane del Friuli*), torna in scena uno dei più significativi ecomusei italiani, quello delle Acque di Gemona (anche in un numero precedente di *Dialoghi Mediterranei*, n. 60, marzo 2023, su *La carta dei principi delle latterie turnarie*):

«Nella proiezione del film al Centro polifunzionale di Montenars, affollatissima e applauditissima, nei volti emozionati delle persone che vi hanno assistito, si è potuto percepire il valore di ciò che una piccola struttura come l’Ecomuseo delle Acque ha progettato e portato avanti, con tenacia, convinzione e visione, in tempi lunghi e non senza difficoltà, con l’obiettivo di attivare conoscenza e sentimento su un patrimonio culturale e paesaggistico di grande rilievo, la cui sopravvivenza è in funzione dell’interesse che se ne è creato e che si continuerà a tenere vivo. Il film di Michele Trentini, che verrà pubblicato e distribuito dall’Ecomuseo sotto forma di DVD-book, rappresenta un contributo insostituibile in questo percorso, perché restituisce, con la forza della cinematografia, l’intensità e la motivazione di persone che, nell’attribuire valore al proprio territorio, sanno dove guardare e come guardare».

In questo caso è in scena la partecipazione della comunità, gli strumenti di cui si dota e con i quali misura anche il suo percorso nel tempo.

L’aspetto critico generale prevale nel contributo di Costantino Cossu sul tema della Snaia a partire da un recente libro di bilancio (*Dalle aree interne al Mezzogiorno, la crescita dal basso contro le politiche di intervento straordinario*), SNAI Strategia Nazionale Aree Interne, uno dei soggetti – forse il principale – che hanno fondato l’idea stessa di rinascita delle aree interne:

«Con il mancato rinnovo del coordinatore centrale del progetto (SNAI) e la destrutturazione definitiva del gruppo tecnico di supporto, le politiche verso le aree interne sono state sostanzialmente ricondotte nell’alveo delle politiche compensative tradizionali verso zone in deficit strutturale di sviluppo». La denuncia di Tantillo è netta: “La richiesta di avere più risorse per le aree interne oggi sembra unanime. C’è modo e modo, però, di fare politiche per questi territori: si può scegliere la via tradizionale, che è anche la strada su cui un’amministrazione pubblica in gravi difficoltà si sente più sicura e che vede come “naturalmente” residuali le aree interne e prova (senza successo) a mantenerle in vita attraverso compensazioni e deroghe; oppure si può scegliere una via che mira a promuovere discontinuità, tornando a investire in queste zone per produrre beni pubblici, considerandole parte non trascurabile del futuro del Paese”. “Oggi – conclude Tantillo – in una sorta di strabismo istituzionale se da un lato formalmente si predica il decentramento, dall’altro si opera per accentrare; se da un lato si dichiara di voler promuovere diversità e complessità, dall’altro si pratica la semplificazione e la standardizzazione degli interventi”. È la solita vecchia politica dell’intervento straordinario, centralistico e compensativo, la stessa che, nella storia recente d’Italia, ha segnato di sé il fallimento dei piani di sviluppo non di singole aree periferiche ma dell’intero Mezzogiorno, Sicilia e Sardegna comprese. E ancora si persevera, come mostrano (per citare solo due casi) i progetti monstre della costruzione del ponte sullo Stretto di Messina e della realizzazione in Sardegna di un mega gasdotto per portare il metano da Sassari a Cagliari. Una continuità di indirizzo di fronte alla quale si pone ineludibile una domanda: al mantenimento di quali equilibri di potere, a Roma e nei territori, è funzionale il perseverare nell’errore?».

È lo stato delle cose qui ad essere al centro di una denuncia che concerne anche la cattiva applicazione dell'occasione unica del PNRR per rilanciare le aree interne basandosi su un modello di sviluppo diverso. Un'occasione unica per ora mancata.

MEG

Il Centro in periferia ha sempre dato rilievo ai musei come risorsa del territorio. In queste pagine, in tanti numeri, ci sono state discussioni sullo stato attuale dei musei e su come essi possono essere fattori di sviluppo locale, ci sono stati contributi di singoli ecomusei (Casentino, Gemona) ma anche della Rete degli Ecomusei piemontesi. In questo caso abbiamo voluto dare conto di un convegno che si è tenuto nel novembre scorso nei locali del Museo Ettore Guatelli (MEG), sempre occasione di stupore, pubblicandone gli atti (ancora non totali). Il MEG, luogo simbolico centrale della museografia antropologica italiana, ci ha accolti nell'anno in cui, dopo 20 anni, si chiude il rapporto di Direzione che Mario Turci ha avuto col museo. Venti anni in cui, avendolo ereditato in custodia e cura dopo la morte di Ettore per iniziativa della Regione Emilia Romagna, lo ha rispettato e fatto crescere rendendo possibile la vita di un museo concluso che correva il rischio di essere un'opera d'arte museografica unica, ma non gestibile e senza futuro. Il progetto del convegno nasceva dallo stesso direttore e si è ispirato al lavoro di Guatelli come spiega il titolo:

Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case.

Un titolo che facilita incontri tra soggetti diversi e diverse idee di museo ma intorno a un tema centrale che aveva avuto anche una grande attenzione attraverso il *Manifesto* di Orhan Pamuk, premio Nobel della letteratura e fondatore di un Museo dell'Innocenza a Istanbul che ha il titolo di un suo romanzo, lanciato insieme col grande catalogo del Museo dell'Innocenza, e riproposto di persona a una conferenza internazionale di ICOM a Milano. Così dice la call qui avanti ripresa nell'intervento di apertura di Mario Turci:

«La casa della famiglia Guatelli, nel podere Bellafoglia, è diventata un museo e una casa museo (è interessante e significativa l'intera vicenda della lenta trasformazione/metamorfosi). La profezia con cui Orhan Pamuk conclude il suo *Modesto manifesto* per i musei, annuncia che "Il futuro dei musei è nelle nostre case". Ci sono case nutrite dagli oggetti del collezionista sino alla trasformazione degli spazi privati in spazi per il pubblico (visitatori). C'è chi vive in case che in certi giorni e orari diventano accessibili/visitabili».

Tra vari soggetti presenti (la Regione Emilia Romagna, Il Museo Cervi, l'Associazione Casa della memoria, e i temi plurali che si colgono già dai titoli degli interventi qui di seguito, il museo prende evidenza in tutti i testi come strumento di iniziativa culturale, come trait d'union tra modi d'essere diversi, storie e generazioni diverse. Dalle pagine che seguono e da quelle che pubblicheremo nel prossimo numero emerge la capacità del museo di essere organizzatore di cultura e di comunità, strumento di orientamento, di creazione di leggi, di politica e di educazione.

Sembra che ogni volta che si è pronti a dire che i musei sono vecchi e non servono più (come ancora si usa dire spesso per pigrizia culturale), basta un incontro di chi lavora in essi e per essi per mostrare l'evidenza di tante cose sottolineate negli anni in dibattiti regionali, nazionali e internazionali. Ovvero che il Museo è il principale istituto che, nato e cresciuto nell'Occidente, ha avuto la capacità di resistere al tempo e di trasformarsi via via arricchendosi delle tecnologie, che ha luogo e radici nelle aree interne d'Italia, estendendosi anche alle culture non occidentali, dove spesso è stato usato per rappresentare la lotta dei nativi contro il colonialismo e la cancellazione culturale.

Alla fine di questo incontro presso il Museo Guatelli il mio pensiero era: occorre fare il punto sul museo come strumento culturale e rilanciarlo come modo della politica della conoscenza, strumento di formazione, non tanto da soli come mondo DEA ma con tutti gli altri soggetti, mettendo in evidenza i tratti che li accomunano. Per il mondo DEA il fatto che i musei siano strumenti di costruzione

partecipativa di comunità patrimoniali e fattori di sviluppo locale è ormai una via senza ritorno, anche se da anni navighiamo contro corrente.

Auguri

Cosa c'è di più banale degli auguri che ci facciamo tra Natale e Compleanno, spesso sono i *meme* di carattere comico quelli più originali. Forse succede così perché riguardano temi così grandi della nostra vita (la nascita, il ciclo dell'anno) che si riesce solo a dire cose semplici, elementari. In tutti gli auguri ora si accentua il tema della pace, delle guerre in corso. Augurarsi che cessino è proprio una illusione ma noi ce lo auguriamo con tutto il cuore, ci stringiamo alle preghiere del Papa, come alle notizie della diplomazia. Ma in questo primo gennaio del 2024 sono certo che prevale ancora la disperazione rispetto alla pace, la non speranza. Io sono nato dentro una guerra che non vedevo, ma che significava sfollamento, assenza di cibo, bombardamenti. Cagliari dove ho vissuto dopo i 5 anni secondo un rapporto bellico alla fine del 1943 era

«[...] quasi completamente distrutta. Sono rimaste in piedi poche case [...]. Qualsiasi servizio di interesse pubblico è interrotto. L'energia elettrica potrà essere distribuita tra quindici giorni, ma solo a determinate zone di interesse militare. Il problema dell'acqua è gravissimo in quanto [...] le condutture principali sono state distrutte [...]. La città è pressoché deserta. [...]» [2].

Con migliaia di morti e moltissimi sfollati (tra i quali anche la mia famiglia), mia madre mi raccontava, andando a Cagliari per la nascita in ospedale di mio fratello minore, il raccogliersi nei rifugi del porto, le sirene, e diceva che forse mio fratello le aveva anche lui nella sua esperienza. Il 29 dicembre del 1943, ottanta anni e tre giorni fa, gli Alleati bombardarono Poggibonsi distruggendola quasi interamente e facendo quasi 200 morti. È rimasto il ricordo anche con la canzone di Battiato (Poggibonsi è stata evacuata e Gerusalemme liberata). Abbiamo pubblicato un libro dei ricordi di quel tempo. Può essere utile leggerlo per pensare a Gaza, a Marjupol. Proprio perché chi bombardava erano i 'liberatori' quel che viene condannato non è l'alleato ma la guerra.

Quando ho cominciato ad avere idee politiche sul mondo, una delle mie ragioni di lotta era la minaccia dell'atomica tra russi e americani. *La fine del mondo* e i saggi di Ernesto De Martino sulle Apocalissi culturali erano legati a quella tempeste, alla minaccia di distruzione dell'umanità.

La guerra non è altrove, lontana da noi, ci siamo nati dentro o cresciuti con la minaccia del conflitto. Ci serve ricordarlo per poter sopportare il mondo che abbiamo davanti, e forse per raccontare ai più giovani quello che abbiamo vissuto e saputo. La connessione tra Poggibonsi e Gerusalemme torna quasi come una paradossale intuizione del tempo di ora. Distruzioni continue, città spettro, i morti civili, che nel secondo dopoguerra fu assolutamente deciso dall'ONU non dovessero più esserci, sono invece la carne da macello di tutte le guerre locali. La mia generazione ormai matura negli anni '60 decise di prendere posizione per la pace, contro l'invasione del Vietnam. Certo con errori che oggi riconosciamo, ma farlo era anche un modo di conoscere, di studiare, di leggere, di fare incontri, di discutere e formarsi insieme.

L'anno che è appena cominciato è l'80° della Resistenza italiana diventata ormai matura, ormai esercito pronto al 25 aprile del 1945. In Toscana è anche l'anno della Liberazione di Siena e di Firenze e l'anno delle più spietate ed esecrabili stragi naziste consumate sulla popolazione inerme ed innocente. Studiando la memoria delle stragi con i nostri studenti di antropologia ci apparivano mondi della memoria bruciati, martoriati, segnati per sempre. La guerra che non si dimentica, che diventa carne e sangue, incubo ormai disponibile ad essere raccontato a chi ne accogliesse il dolore.

A cosa serve ricordarlo non mi è del tutto chiaro. Dopo il '44 maturò l'idea di un mondo nuovo e di una Costituzione che è ancora base e progetto della nostra vita collettiva. Negli anni della minaccia atomica tra Usa e URSS nacque un movimento mondiale per la pace, la mia prima azione politica sarda fu quella di costituire un Movimento d'Azione per la pace.

Forse nel 2024, ottant'anni dopo l'anno che fu il cuore della Resistenza, dobbiamo ritornare a resistere, ad associarci per la pace, guardando il passato con occhi pieni di futuro. Cercando di superare l'orrore e il dolore del mondo e riaprendo il cuore alla speranza. Forse.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Era su *La Nazione* e questo stesso giornale quotidiano lo ha ripubblicato sotto Natale in una rubrica *I grandi scrittori su "La Nazione"*

[2] https://it.wikipedia.org/wiki/Bombardamenti_di_Cagliari_del_1943

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.

Omaggio a Claudine de France: la sua prima ricerca di antropologia filmica



Claudine de France, 2011 (ph. Silvia Paggi)

di *Silvia Paggi*

Per rendere omaggio a Claudine de France (1937-2023), propongo in italiano un suo scritto del 2013, nel quale racconta la sua prima esperienza di ricerca filmica sul campo (1968-1969) che portò alla realizzazione del suo primo film, *La Charpaigne*.

Direttrice di ricerca al CNRS e antropologa-cineasta, Claudine de France ha diretto la mia tesi di dottorato e, col tempo, la nostra relazione si è trasformata in una bella amicizia. Il mio debito intellettuale nei suoi confronti è grande. Come per molti di noi, la sua passione per il cinema etnografico è legata alla scoperta dei film di Jean Rouch, col quale dagli anni 1960 inizia non solo a formarsi alla pratica delle riprese a mano, ma anche un percorso di collaborazione, che dal *Comité du film ethnographique* si estenderà all'università di *Paris X-Nanterre*.

Nascono così, nel 1971, il laboratorio di ricerca *Formation de recherches cinématographiques* (FRC) e, nel 1979, una specifica formazione universitaria (DEA/Master e Dottorato) per il cinema etnografico; organismi di cui Claudine de France assumerà per molti anni la responsabilità.

Corroborate dalla pratica dell'esperienza sul campo, le sue riflessioni teoriche e metodologiche sulla cinematografia etnografica confluiscono in una tesi di dottorato diretta da André Leroi-Gourhan, prima versione di quello che, nel 1982, diverrà uno dei testi di riferimento per la disciplina: *Cinéma et anthropologie*.

Tra gli altri contributi teorici maggiori: *Études filmiques du quotidien* (1977 – tr. it. 1988); *Corps, matière et rite dans le film ethnographique* (1979); *L'analyse praxéologique. Composition, ordre et articulation d'un procès* (1983); *Image et commentaire: du montré à l'évoqué* (1985); *L'anthropologie filmique: une genèse difficile mais prometteuse* (1994 tr. it. 1996); *Des apparences de la coopération à son appréhension filmique* (2003); *La profilmie, une forme permanente d'artifice en documentaire* (2006).

Claudine de France ha anche coordinato diverse pubblicazioni collettive, in particolare quelle della collezione "Cinéma et sciences humaines" della FRC, spesso in collaborazione con Annie Comolli. Tra le produzioni editoriali: *Pour une anthropologie visuelle* (1979); *Le Film documentaire: options*

méthodologiques (1981); *Le Film documentaire: contraintes et options de mise en scène* (1983); *Du film ethnographique à l'anthropologie filmique* (1994); *Travaux en anthropologie filmique* (2003); *Travaux en anthropologie filmique 2* (2004); *Corps filmé, corps filmant* (2006).

L'apporto teorico di Claudine de France pone le fondamenta di una disciplina che, per il ruolo centrale che il film occupa nell'*antropologia visiva*, preferiva chiamare *antropologia filmica*, risolvendo altresì l'annoso problema dell'esclusione dell'audio. La denominazione appare già in un testo italiano del 1981 [1] e sarà teorizzata come disciplina a pieno titolo nel 1994.

«È perciò partendo dal vasto campo esperienziale offerto dal film etnografico e dalle produzioni a lui apparentate, che si sviluppa oggi questa nuova disciplina che, dal canto mio, qualificherei come antropologia filmica, preferibilmente ad antropologia visiva» (France C. de, [1994] 1996: 83) [2].

Per Claudine de France, l'antropologia filmica offre *finalmente* all'etnografia lo strumento di cui aveva bisogno, potenziando le capacità di descrizione e di analisi dell'antropologia e ampliandone altresì gli ambiti di ricerca. Al tempo stesso, essa suscita un ripensamento metodologico e epistemologico delle fondamentali relazioni: «osservatore/osservato» e «parola/scrittura». Consideriamo infine che la natura interdisciplinare dell'antropologia filmica fa sì che i contributi di Claudine de France non siano influenti solo in ambito antropologico ma anche per gli studi cinematografici.

Tra le molte occasioni che mi permisero di collaborare con Claudine de France (incontri, seminari, pubblicazioni, ecc.), il suo apporto, e quello dell'insieme della FRC, fu determinante nella realizzazione del multimedia (testi e estratti di film) *Antropologia visiva e tecniche del corpo* [3], per la piattaforma on line dell'*Université Ouverte des Humanités* (UOH). Fu un lavoro lungo e impegnativo che, dal 2007, riuscii a concludere solo nel 2012.

Qualche tempo dopo, la sollecitai per una pubblicazione che stavo preparando sul tema "*Terreni in antropologia visiva*". La trovai molto reticente a scrivere. Claudine era però molto sensibile, e la nostra amicizia fece sì che io potessi insistere, proponendole infine d'intervistarla per poi redigere io l'articolo. Così infatti si fece. Ma lo stile di scrittura di Claudine de France era, al pari del suo analizzare, estremamente preciso. Cosicché, quando le sottoposi l'articolo in forma d'intervista, di fronte a questa... 'minaccia'... si rassegnò a scriverlo lei stessa.

Ora il mio impegno è stato quello di tradire il meno possibile nel tradurre. Ho scelto di attenermi il più possibile alla lettera, a scapito di una formulazione in italiano sicuramente meno fluida che se avessi optato per una più libera trasformazione stilistica.



da *La Charpaigne* (polaroid) di Claudine de France

Ricordi di un primo terreno [4]

di *Claudine de France*

La mia prima esperienza sul terreno come antropologa-cineasta è cominciata nell'autunno 1968. In questa occasione ho potuto realizzare un primo film, *La Charpaigne* [5]. In un certo senso, la prova del fuoco. Perché fino allora avevo prodotto lavori teorici, elaborando concetti generali sul cinema antropologico. Bruscamente, ho dovuto affrontare una situazione assolutamente particolare, in cui le mie questioni di carattere generale passavano momentaneamente in secondo piano, o più esattamente, restavano in sottofondo. Come allieva di Leroi-Gourhan, avevo riflettuto a lungo sul comportamento tecnico, ma per me si trattava di concepirlo nel modo in cui veniva catturato dal cinema. M'interessavo inoltre alla vita quotidiana, compresa quella della mia stessa società, ma non avevo esperienza filmica riguardo a situazioni specifiche in cui si manifestava il comportamento tecnico: vedevo solo che era immediatamente accessibile all'immagine filmica.

Questo terreno mi è stato per così dire "offerto" per caso, grazie a Claude Lévi-Strauss, che aveva espresso agli etnologi impegnati in una vasta "Ricerca Cooperativa sul Programma" del CNRS nel Châtillonnais, il desiderio che venisse filmato un cestaio di Lignerolles, il paese dove si trovava la sua residenza secondaria. Si trattava di un cestaio occasionale e gratuito, che fabbricava ceste in legno di nocciolo [6] chiamate "charpaignes", destinate al trasporto del nutrimento per il bestiame nella stalla. Uno degli etnologi che faceva ricerca nel Châtillonnais sollecitò quindi Nicole Echard la quale, impegnata sul suo terreno africano, propose il mio nome. A mia volta sollecitata, accettai immediatamente perché si trattava di filmare e valorizzare un'attività relativamente semplice, per la quale potevo applicare dei modi di descrizione filmica adeguati all'esplorazione di una tecnica materiale.

Cominciò così per me l'avventura. E dico bene "l'avventura" perché, contrariamente a ciò che a volte si crede, un terreno in ambito rurale francese presenta spesso difficoltà d'accesso, che l'etnologo sia o meno armato di cinepresa. Inoltre, appartenendo alla stessa società delle persone presso le quali si conduce l'indagine, si rimane spesso prigionieri dell'illusione – alimentata dall'uso di una stessa lingua – secondo la quale il conosciuto prevale sull'ignoto. Per quanto mi riguarda, non incontrai grandi difficoltà, come vedremo. Le difficoltà furono d'altro ordine. In effetti quando, come nel mio caso, si parte da soli sul campo per realizzare un'inchiesta filmica, si è di colpo investiti da una moltitudine di svariati compiti, che vanno dalla manutenzione e manipolazione dello strumento di lavoro, alla scelta e al controllo della messa in scena, passando per la gestione delle relazioni con le persone filmate e la preoccupazione di progredire nell'esplorazione. Insomma, un'attività poliedrica. Per quel che riguarda il materiale di ripresa, avevo una cinepresa meccanica 16 mm Bell and Howell a molla, le cui caratteristiche principali consistevano in un'autonomia di soli 30 secondi tra due ricariche della molla e dal non avere una visione reflex: il mirino della cinepresa non era in asse con l'obiettivo. Ciò che si vedeva nel mirino era leggermente diverso da ciò che si inquadrava. Infine, l'apparecchio era molto rumoroso, impedendo quindi la registrazione simultanea del suono. Avevo comprato questa cinepresa da un amico brasiliano. Ce l'ho ancora e funziona.

Partire per la ricerca sul campo in treno e autobus era un'impresa, data la quantità di materiale da trasportare. Alla cinepresa si aggiungevano numerose bobine di pellicola in bianco e nero, di 30 metri ciascuna, nonché il materiale per l'illuminazione con diverse lampade e metri di cavi. Devo tuttavia precisare che un mese prima delle riprese mi sono presentata, senza materiale, al cestaio e a sua moglie, da cui avevamo ottenuto l'accordo, per esporre il mio progetto di lavoro. La mia prima visita ha quindi avuto luogo nell'ottobre del 1968. L'équipe di ricerca, stabilita in un borgo vicino, mi aveva messo a disposizione un velosolex per andare a Lignerolles. Un aggeggio di cui controllavo a malapena la guida: frenava poco e s'inceppava continuamente. Bene o male, sono arrivata dal cestaio.

Ho scoperto una coppia di pensionati molto accoglienti che abitavano in una vecchia casa molto ben tenuta. Davanti c'era l'orto di cui si occupava con cura il cestaio, Maurice Bonnevaux. Sarah, sua moglie, era stata la maestra del paese e lui il segretario municipale. Mi hanno ricevuto nella loro cucina, la stanza principale della casa. Il progetto li ha incuriositi e entusiasmato. Mi hanno proposto di ospitarmi per la durata delle riprese. Ho però precisato che, trattandosi di un film e non di una serie di foto, la durata delle riprese non poteva essere per il momento definita. Dopo una lunga conversazione, il cestaio mi ha fatto visitare la grande rimessa in cui lavorava, situata nel retro della casa. In seguito a un incidente, aveva una gamba rigida e difficoltà a sedersi. Mi ha quindi mostrato il dispositivo che aveva creato per compensare il fatto che gli era impossibile lavorare seduto, come la maggior parte dei cestai. Si trattava di un banco di piallatura, ereditato dal nonno bottaio, che gli permetteva di lavorare in piedi. Visitando l'immensa rimessa, illuminata da un unico lucernario, ho capito subito che avrei avuto bisogno d'illuminazione artificiale. Avendo indicato al cestaio che tutte le fasi di lavorazione m'interessavano, mi propose di accompagnarlo nel bosco per filmare la ricerca e il taglio dei rami. Infine, mi ha brevemente enunciato le principali fasi del suo lavoro, mostrandomi ceste giunte a stadi diversi di lavorazione. Al mio ritorno al borgo, la sera stessa, annotai, tra le altre, tutte le informazioni che mi permettevano di preparare le riprese e, soprattutto, di scegliere il dispositivo di registrazione.

Quando sono tornata in novembre per le riprese, aveva nevicato, faceva freddo. Sono scesa dal treno poi dall'autobus, pesantemente caricata di una valigia e una grande borsa con, oltre ad alcuni vestiti, tutto il materiale necessario a cui avevo aggiunto una macchina fotografica polaroid. L'introduzione di una macchina fotografica polaroid negli strumenti di lavoro si è inaspettatamente rivelata estremamente preziosa. Quando si filma con una cinepresa meccanica che obbliga a interrompere molto frequentemente la registrazione, da cui risultano inquadrature relativamente corte, la domanda essenziale, lancinante, diventa: quando tagliare? dove tagliare? Impossibile inoltre visionare immediatamente, sul terreno stesso dell'indagine, le immagini registrate. Da qui l'impressione costante di filmare alla cieca, nella più grande approssimazione. Ora, l'approssimazione si adattava male a una descrizione tecnologica che desideravo fosse il più vicino possibile allo sviluppo dell'azione. Devo qui precisare che all'epoca cominciavo a interessarmi molto seriamente al continuum gestuale, al modo in cui si concatenavano le azioni sensibili, accessibili all'immagine. Il ricorso alle foto polaroid, immediatamente visibili, mi ha permesso di risolvere in parte il problema della restituzione sull'immagine filmica del concatenamento delle operazioni manuali dell'artigiano, nonostante i numerosi tagli della registrazione. Una fotografia istantanea, al momento dell'interruzione della ripresa filmica, permetteva di marcare l'istante preciso dell'interruzione, lasciando una traccia dell'ultimo gesto del cestaio, al quale chiedevo d'interrompere un attimo la sua azione, per passare dall'uso della cinepresa a quello della macchina fotografica. In accordo col cestaio, facevo in modo che i tagli "fotografati" si situassero nelle fasi ripetitive dell'azione, nel cuore di una stessa operazione, preferibilmente quando l'artigiano desiderava interrompere momentaneamente il lavoro. Quando ricominciavo le riprese, consultavo l'ultima polaroid, vero e proprio punto di riferimento nello spazio e nel tempo dell'azione filmata. Naturalmente, facevo in modo che il punto di vista (inquadratura e angolo) della polaroid coincidesse con l'ultimo punto di vista della cinepresa. Sceglievo quindi un nuovo punto di vista, introducendolo a volte con un lievissimo spostamento in avanti della cinepresa che, speravo, riflettesse la fluidità e la continuità dei gesti del cestaio. Mi liberavo così in parte dei vincoli imposti dalla cinepresa, compensando le frequenti interruzioni della registrazione con la fluidità nella concatenazione delle inquadrature. La continuità dell'azione del cestaio era preservata. Ho conservato le foto polaroid. Con mio grande stupore, quarant'anni dopo, sono ancora "visibili".

Le riprese sono durate diversi giorni. Ogni sera annotavo su un diario di campo le operazioni del giorno e i progetti per quello successivo. Ho accumulato diversi taccuini.

L'utilizzo delle foto polaroid ha avuto un ruolo molto importante in questa prima esperienza. Annunciava l'uso, alcuni anni dopo, del video, per la possibilità di visualizzare immediatamente i risultati delle riprese e avviare un dialogo con le persone filmate su ciò che veniva mostrato. Si poteva

così approfondire l'inchiesta ponendo domande estremamente precise sulla ragione di tal gesto, tale operazione, tale interruzione nella fabbricazione. Il cestaio era una persona molto intelligente. Rifletteva molto sul suo lavoro in occasione del film e, molto presto, si è creata tra noi una sorta di cooperazione. Partecipava alle riprese nel senso che, per esempio, mi aspettava quando la cinepresa mi obbligava a smettere di filmare. Aveva capito molto bene cosa fossero le scelte di messa in scena. A volte mi diceva molto appropriatamente: «Là, avreste un punto di vista migliore». All'epoca, non ho teorizzato questa forma di cooperazione, ma in seguito ho capito che si trattava di una forma profilmica, di carattere euristico, in quanto faceva progredire la ricerca. L'immagine è il risultato di questa cooperazione al tempo stesso gestuale (nel film) e verbale (fuori dal film). Il cestaio aveva anche un gran senso dell'umorismo. Per esempio, spesso assumevo posture difficili per filmare, inusuali: sdraiata sul pavimento, accovacciata, appollaiata su una scala, ecc., sempre con le gambe leggermente piegate. Applicavo molto seriamente le regole di una ginnastica concepita per le riprese a mano, appresa qualche anno prima e accuratamente tenuta in esercizio. Il cestaio dichiarò a sua moglie: «Per la prima volta in vita mia ho visto una giovane donna sdraiata ai miei piedi». Sussisteva il delicato problema della registrazione del suono perché, non dimentichiamolo, avevo una cinepresa molto rumorosa. Ho optato per la seguente soluzione: in occasione di un successivo soggiorno, ho proposto al cestaio di fare una seconda fabbricazione, destinata unicamente alla registrazione del suono, senza il rumore della cinepresa. Ho scelto questa soluzione perché, nel frattempo, a partire dalle registrazioni filmiche (rushes), avevo esaminato a lungo la natura e il ritmo dei gesti del cestaio, sempre identici. I suoni dei gesti di una lavorazione potevano quindi essere applicati a una lavorazione analoga. Si poneva il problema dell'inquadratura sonora che doveva corrispondere all'inquadratura visiva. Anche in questo caso, l'osservazione delle immagini mi è stata di grande utilità. Ne è risultato un lavoro estremamente preciso di postsincronizzazione durante il montaggio, condotto con mano maestra dal montatore del Comitato del Film Etnografico, Jean-Pierre Lacam. L'atmosfera del film ultimato deve molto alla meticolosità di questa elaborazione dei suoni originali. Certamente questo tipo d'impresa comportava una parte innegabile di artificialità, in poche parole, di finzione. Ma permetteva la più vicina restituzione dell'atmosfera sonora del lavoro solitario del cestaio, il ritmo dei suoi gesti e talvolta persino i segni del suo sforzo, col suono del suo respiro. Apparentemente il cestaio era solo nella rimessa dove lavorava, aveva però sempre vicino un compagno, un bellissimo gatto bianco, protagonista secondario dell'azione filmata. Lungi dal fuggire in mia presenza, il gatto s'integrò spontaneamente nelle riprese. Forse era attratto dal calore delle luci che avevo installato. In ogni caso, la sua presenza era un elemento essenziale dell'atmosfera visiva. Durante le riprese, ho sempre cercato di valorizzare questo insieme indissolubile formato dal corpo del cestaio, le sue posture e il suo originale dispositivo di lavoro, trascinati dal ritmo della ripetizione gestuale. Durante le diverse proiezioni del film, alcuni spettatori hanno criticato la ripresa di un numero esagerato di "archi" (montanti) che il cestaio posava per dare forma alla cesta. Ciò può in effetti risultare noioso per uno spettatore principalmente interessato ai progressi nella trasformazione del prodotto. Ma perché uno spettatore interessato all'attività di cesteria capisse come si otteneva la forma a conchiglia asimmetrica della cesta, era invece necessario attendere la posa di un certo numero di archi, peraltro collocati ciascuno in modo diverso.

Al di là dell'apparente monotonia delle ripetizioni gestuali di cui ho appena parlato, avevo osservato grandi variazioni – persino forti contrasti – durante le varie fasi della fabbricazione, che si manifestavano sia nell'ampiezza dei gesti relativi alla natura, variabile, del materiale e nel modo di lavorarlo, sia nell'uso o meno di un utensile. Per esempio, il cestaio passava dall'uso della roncolina, il suo principale strumento di lavoro, durante il sollevamento della cortecchia o l'assottigliamento dei rami, a quello della corda, del chiodo e del martello durante la chiusura del "cerchio" della cesta. Per lavorare durante la tessitura non aveva poi bisogno che delle mani, a parte il banco di piallatura, supporto costante dell'oggetto, in ogni fase della sua fabbricazione. Inoltre, quando il cestaio procedeva alla chiusura dell'ampio "cerchio" della cesta, con le braccia molto divaricate, l'ampiezza dei suoi gesti contrastava fortemente con quella, ridotta al leggero spostamento delle mani e delle dita, della tessitura diritta («uno preso, uno saltato») delle strisce di cortecchia attorno agli archetti. Mi

era quindi necessario modificare frequentemente le inquadrature e i punti di vista e, di conseguenza, la posizione delle luci.

Sebbene la fabbricazione vera e propria della cesta fosse al centro della mia ricerca, mi è sembrato indispensabile esplorare, anche se brevemente, la fase preliminare di raccolta dei materiali nella foresta (i rami di nocciolo), nonché la fase terminale dell'utilizzazione della cesta, finalità propria del processo. Un parente del cestaio, contadino, possedeva una cesta fabbricata da Maurice Bonnevaux qualche tempo prima. Fu d'accordo perché fosse filmata una sequenza d'utilizzo della cesta nella stalla. Volevo mettere in evidenza, attraverso l'immagine, il modo in cui il corpo dell'utilizzatore e la cesta si adattavano l'uno all'altra. In che modo quest'ultima, pesantemente carica di alimenti (barbabietole e altre radici), portata a mano e appoggiata sul ventre, giustificava la sua curiosa forma asimmetrica? Un pomeriggio fu dedicato alle riprese nell'oscura stalla; il cestaio sosteneva a mano le luci.

Ogni sera, dopo un'estenuante giornata di riprese nel freddo della grande rimessa, facevamo il punto durante la cena. Più precisamente, Maurice Bonnevaux, come un cacciatore di ritorno a casa, raccontava il lavoro del giorno a sua moglie, a modo suo, sempre con molto umorismo. Sarah Bonnevaux commentava il tutto. Come ex maestra del paese, conosceva ciascuno degli abitanti. Fu così che, raccomandata da lei e dal cestaio, presi contatto con diverse donne del paese che ancora lavavano i panni al lavatoio. Sulla scia dell'inchiesta sulla *charpaigne*, si è così aperto un nuovo studio filmico del quotidiano, il cui risultato fu il film *Laveuses* [7].

Ma prima di fare questo passo, mi sono premurata di organizzare l'anno successivo, con l'aiuto dei Bonnevaux e l'accordo del sindaco, una proiezione del film montato nella sala del municipio, invitando gli abitanti di Lignerolles. Donai poi una copia del film al cestaio e alla sua famiglia. Alla proiezione erano presenti Claude Levi-Strauss e sua moglie, Monique. Il cerchio si era chiuso.

Da questa prima esperienza sul campo trarrò alcune brevi conclusioni. In primo luogo, il fatto di proporre a una persona di filmare la sua attività, e su questa interrogarla durante le riprese, permettendole di partecipare attivamente alla messa in scena, la spinge a prendere coscienza dell'interesse di ciò che fino ad allora ha svolto macchinalmente. Man mano che procedevano le riprese e le mie domande, il cestaio s'interrogava a sua volta sul proprio modo di fare, che considerava ora diversamente, ponendosi domande che non si era mai posto prima. La frequentazione prolungata di coloro che filmiamo, vivendo tra loro, favorisce notevolmente questa trasformazione. Gli effetti possono anche esser differiti: quando lo rividi, molto dopo le riprese, il cestaio proseguì la sua riflessione e mi chiese, ad esempio, come gli spettatori del film apprezzassero il suo lavoro. Dal canto suo, il ricordo delle riprese accompagnava costantemente i suoi gesti mentre confezionava nuove ceste. Insomma, la persona filmata e l'antropologo-cineasta progrediscono insieme nella scoperta.

In secondo luogo, questa prima esperienza mi ha fatto prendere coscienza della necessità, nel corso della ricerca filmica, di associare strettamente al terreno immediato dell'indagine un secondo terreno, differito, risultante dall'esame dell'immagine. Il costante andirivieni tra i due tipi di terreno mi è sembrato indispensabile, anche se, nell'inchiesta sulla fabbricazione di una cesta, il secondo terreno si è limitato – a causa dei vincoli tecnici delle riprese – all'uso d'immagini fisse: le fotografie polaroid. Interrogarsi sulla base delle immagini, in collaborazione con la persona filmata, migliora il modo di filmare, precisa e approfondisce la conoscenza.

Infine, la prima esperienza sul campo lascia tracce profonde, in gran parte dovute alla qualità dei rapporti che siamo riusciti a stabilire con le persone filmate. Una relazione di reciproca comprensione velocemente stabilita e rafforzata, come fu col cestaio, diventa un riferimento per le esperienze successive, nonostante la particolarità di ciascuna di esse.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

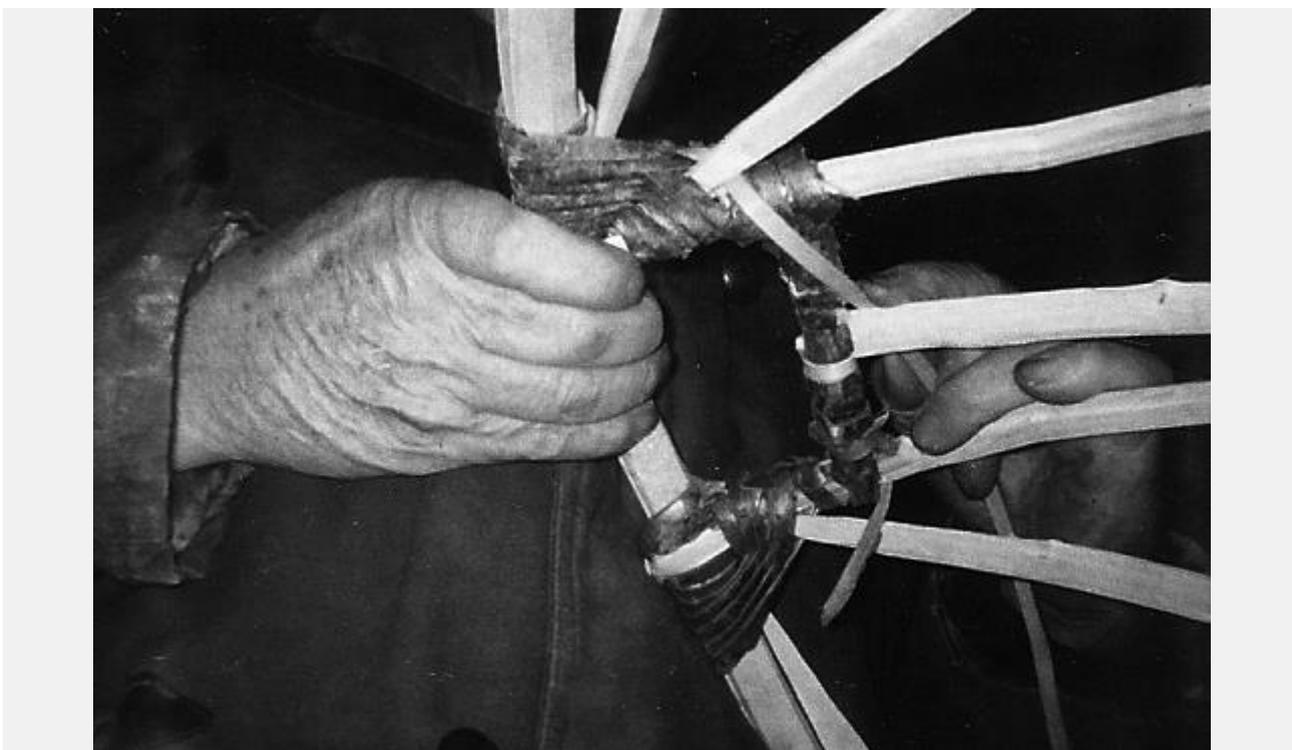
Note

[1] France Claudine de, 1981, "I fondamenti di un'antropologia filmica", *La Ricerca Folklorica*, n.3: 51-58

- [2] France Claudine de, [1994], “L’antropologia filmica: una genesi difficile ma promettente”, *Ossimori* n°8, 1996: 83-85.
- [3] Paggi Silvia, 2012, *Anthropologie visuelle et techniques du corps. Le corps au travail*, multimedia realizzato in collaborazione con C. de France, A. Comolli, P.-L. Jordan. <https://unt.univ-cotedazur.fr/uoh/anthropologie/>.
- [4] France Claudine de, 2013, “Souvenir d’un premier terrain”, *Mondes contemporains* n.3, “Terrains en anthropologie visuelle”: 31-40. Traduzione di Silvia Paggi.
- [5] *La Charpaigne*, 1969, riprese 1968-69, 16 mm, B/N, 32 min., postsincronizzato. Premio alla qualità del Centre National du Cinéma nel 1970. Deposito Comité du Film Ethnographique, Paris. [NdT: Il film è visibile sul sito del CNRS audiovisuel <https://images.cnrs.fr/video/503>]
- [6] [NdT] «en bois de coudrier» o nocciolo.
- [7] *Laveuses*, 1970, riprese dello stesso anno, 16mm, colore, 30 min., postsincronizzato. Label di qualità del Centre National du Cinéma nel 1974. Deposito Comité du Film Ethnographique, Paris.
-

Silvia Paggi, antropologa-cineasta, professore emerito di antropologia filmica e comunicazione visiva, Université Côte d’Azur, “Laboratoire Interdisciplinaire Récits, Cultures Et Sociétés” (LIRCES). Tra le principali pubblicazioni: *L’antropologo-cineasta* (1987), *A propos de l’interview filmée dans la recherche anthropologique* (1993), *Sulla mediazione del patrimonio etnologico* (2003), *Premières approches filmiques de l’espace domestique à Samoa* (2004), *Antropologia visual y nuevas tecnologías* (2010), “Antropologia filmica dello spazio domestico” (2014), “Considerazioni sulla mediazione della parola in antropologia filmica” (2015), *Le corps dans l’espace domestique à Samoa*” (2018), *Contracultura y música de los años 60 y 70 en Milán: testimonio y reflexiones* (2020), *Musiche e rituali a Saintes Maries de la Mer* (2021), *L’Inde fantôme de Louis Malle*”(2021). Tra le principali realizzazioni filmiche: *Civitella 1944-1994* (1994), *Fils de jambe tordue. La vinification traditionnelle aux îles Éoliennes* (1996), *Observation filmée d’une activité quotidienne féminine chez les Bété* (2001), *Pèlerinage, musiques et danses aux Saintes-Maries-de-la-Mer* (2006), *Housing conditions of Roma people in Europe – serie di 7 film* (2014), *Le Souffle de la vie* (2017).

Ricordare Claudine rivedendo il suo primo film



da *La charpaigne ou naissance d'une vannerie*, di Claudine de France

CIP

di *Riccardo Putti*

La notizia della scomparsa di Claudine de France mi è arrivata con una manciata di bit come ormai è diventato usuale da molto tempo; in un tempo che appare remoto quando le notizie arrivavano veloci, era una voce umana dall'altro capo di un filo telefonico ad annunciare l'evento luttuoso. Forse accade ancora che una voce si sottragga al soliloquio macchinico e ti riporti al corpo nella sua inarrestabile decadenza, ma anche un po' di bit possono servire allo scopo di annunciare una morte.

Avevo conosciuto Claudine de France a Siena invitata da Pietro Clemente in collaborazione con Silvia Paggi che già allora frequentava o comunque era in contatto con il centro Formation de recherches cinématographiques (F.R.C.) Université de Nanterre – Paris X e che diventerà in seguito una allieva di Claudine. Era la fine degli anni ottanta, non ricordo bene l'anno esatto. Mi ricordo invece che era accompagnata da Jane *Guéronnet* sua collaboratrice e maître de conférence a Nanterre (oggi forse si dovrebbe scrivere maîtresse). Ricordo invece precisamente che Jane morì improvvisamente nel 1989 perché ero al suo funerale conclusosi sotto una acqua fitta e parigina nel Jardin du Souvenir al Père-Lachais. Di Jane avevo apprezzato molto il testo *Le geste cinématographique*, in cui sosteneva il ruolo centrale del corpo dell'antropologo/a visivo/a.

Altri suppongo parleranno a lungo di Claudine, del suo lavoro teorico, della sua Antropologia filmica, io invece vorrei renderle un piccolo omaggio attraverso la rilettura del suo film di fondazione anche perché ricordare una antropologa visiva rileggendo i suoi lavori visivi a me sembra il modo più pertinente per renderle omaggio.

Dunque proprio per ricordare a chi rischia di non conoscere neppure uno dei suoi lavori, appena ho saputo della sua scomparsa ho proiettato alla classe del mio corso di Antropologia Visiva della Magistrale senese, il primo film di Claudine de France *Charpaigne ou naissance d'une vannerie*

(1968, 31 minutes, Noir & Blanc). Dopo la proiezione ho chiesto il permesso alle studentesse di registrare gli interventi con le loro reazioni; in realtà non avevo preventivamente presentato criticamente il film, cosa che ho fatto in seguito; mi ero limitato a parlare dell'autrice e sommariamente del quadro di riferimenti in relazione alla storia dell'antropologia visiva francese. Questo perché volevo capire le loro reazioni a prescindere da una lettura già orientata. Gli interventi delle studentesse trascritti saranno presentati alla fine di questo breve intervento.

Vorrei passare ora alla analisi del film iniziando da alcuni semplici riferimenti a cominciare da come viene presentato nella scheda di accompagnamento della pagina del CNRS *audivisual* dove è possibile vedere il film (<https://images.cnrs.fr/video/503>).

Description détaillée de la technique traditionnelle de fabrication d'une corbeille en vannerie dans le Châtillonnais. Quittant le village, un vannier part couper des tiges d'osier dans un bosquet. De retour dans son atelier, il écorce une tige, en fait un cerceau. Il ajuste à celui-ci, perpendiculairement, d'abord deux puis plusieurs tiges d'osier qu'il attache solidement au cerceau avec des lanières souples, obtenant ainsi une armature en forme de panier rond peu profond. Deux poignées sont ménagées dans l'ouvrage. Il tresse enfin la corbeille avec des lanières. Un chat observe son travail solitaire.

(Descrizione dettagliata della tecnica tradizionale di realizzazione di un cesto di vimini nel Châtillonnais. Un cestaio parte per tagliare degli steli di vimini in un boschetto e, tornato nel suo laboratorio, sbuccia uno stelo e ne ricava un cerchio. Vi adatta perpendicolarmente prima due e poi diverse aste di vimini che fissa saldamente al cerchio con cinghie flessibili, ottenendo così una cornice a forma di cestino rotondo poco profondo. Nell'opera sono previste due maniglie. Infine intreccia il cestino con delle strisce. Un gatto osserva il suo lavoro solitario).

Un ulteriore riferimento è ad Annie Comolli che colloca il film *Charpaigne* nella categoria del montaggio cronologico scrivendone in un articolo sulla tipologia del montaggio in film antropologici.

«La construction d'ensemble du film forme, avec le(s) fil(s) conducteur(s) de la description, l'un des principaux éléments sur lesquels s'appuie le cinéaste pour structurer ses images. En 2008-2009, nous avons tenté de dégager les constructions d'ensemble utilisées en cinéma anthropologique et documentaire. Trois constructions d'ensemble apparaissent à l'examen des films. La première suit la chronologie de l'observé. Le cinéaste présente des processus matériels, corporels ou rituels dans l'ordre de leur déroulement. La biographie d'un agent, la modification brusque ou progressive d'un espace, le développement d'une activité matérielle ou d'un rituel en sont des exemples. La deuxième construction d'ensemble peut être qualifiée d'achronologique¹. Le cinéaste propose un panorama, qu'il organise sans référence explicite à une quelconque chronologie. La troisième construction, qualifiée de «double», emprunte aux deux précédentes, le cinéaste passant brutalement de l'une à l'autre au risque d'introduire une forte rupture dans le film» (Annie Comolli *Cinématographie de l'apprentissage des rites religieux*:391-395 Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2008-2009) 117|2010».

A proposito della costruzione cronologica Annie Comolli aggiunge: «La construction fondée sur la chronologie s'applique à des films décrivant aussi bien activité(s), qu'agent(s) ou lieu(x)».

In questo articolo adopera tre esempi di film antropologici che sistematizza in base al montaggio come cronologici: uno di J. Rouch *Initiation à la danse des possédés* (1948), uno di Claudine de France appunto *La Charpaigne* (1969) e uno di Silvia Paggi *Fils de jambe tordue*, (1994). Infine vorrei aggiungere un riferimento puramente di fantasia perché non so se Diego Carpitella abbia scritto qualcosa su Claudine de France, ma credo che *La Charpaigne* potrebbe rientrare a pieno titolo in quelli che Carpitella definiva film monotematici e uniconcettuali. Quasi inutile dire che la stessa Claudine de France ci dona una interpretazione del suo film in *Cinéma et Anthropologie*, anche con l'aiuto di disegni che ricalcano la silhouette delle forme di alcuni fotogrammi, nel capitolo "Techniques matérielles e in quello Technique corporelles".

Tutti approcci molto coerenti con l'idea di documentario nel senso stretto e con il sovrapporsi al film dell'idea di cultura materiale intesa alla Leroi Gourhan di cui Claudine De France fu allieva; tuttavia qui vorrei proporre una linea di lettura divergente, o a mio avviso solo apparentemente divergente perché ad esempio in Leroi Gourhan vi era un chiaro intreccio tra cultura materiale e simbolica, per cercare di saltare il fosso della dicotomia tra documentario e film di narrazione o fiction. Per farlo impiegherò una particolare luce incidente ovvero lo leggerò con riferimento ad un lavoro forse poco frequentato, anche se David MacDougall lo cita ampiamente nel suo testo *The Corporeal Image*: si tratta di un testo di Edgard Morin *Il cinema o l'uomo immaginario*, la cui prima edizione francese è del 1956 e che non molti anni fa è stato ristampato nella traduzione italiana da Raffaello Cortina Editore (2016).

Vari sono i motivi che mi spingono a questa particolare lettura. Posso comunque fissarne fondamentalmente tre: la collaborazione di Morin e Rouch nella realizzazione congiunta del film *Cronique d'un été* (1960), l'impiego della nozione di immaginario, il riferimento a questo testo da parte di un libro scritto da Gallese e Guerra dal titolo *Lo schermo empatico* (Raffaello Cortina Editore, 2015).

Alcune premesse generali: il film è in bianco nero e senza alcun commento, il sonoro è costituito dalla registrazione sincrona dei rumori d'ambiente; il film è stato pensato (come tutti il film prima del digitale) per essere proiettato su uno schermo cinematografico in una sala tendenzialmente oscura. Questo naturalmente gioca un ruolo essenziale per la sua fruizione completa: posso a questo proposito notare come una studentessa abbia affermato che se lo avesse guardato su un piccolo schermo da portatile o ancor peggio sullo schermo di uno smartphone probabilmente avrebbe avuto difficoltà a seguirlo completamente mentre la visione proiettata su schermo di un paio di metri (ovviamente piccolo ma sempre meglio che niente) l'aveva coinvolta.

La scelta del bianco e nero può aver avuto varie motivazioni, forse anche quella dei costi, il risultato però prescinde da questo. Il risultato direi è veramente degno di nota. Ricordando che il bianco e nero non fotografa i vestiti ma scolpisce l'anima dei corpi, la mia memoria mi riporta in mente le parti in BN del film di Wenders *Il cielo sopra Berlino*, vincitore a Cannes nel 1987, ma non saprei dire perché.

Quello che apparentemente potrebbe sembrare un filmato documentario-realistico in effetti trascende da questo stile in maniera così forte da diventare un film a tutti gli effetti, sbarazzandosi della imbarazzante etichetta di documentario. Dunque ci aiuta a capire meglio di tanti scritti cosa è stata l'antropologia filmica di Claudine de France. Ovvero cinema e non solo cinematografo come forse si potrebbe pensare e anche lei stessa aver creduto. Ma procediamo con ordine iniziando dal titolo.

La prima domanda che dobbiamo porci è perché Claudine de France usa *Naissance* invece di un più usuale *création*. Il termine *création* rimanda ad un alone semantico in cui la tecnica ha un maggior rilievo rispetto al termine *naissance* che rinvia piuttosto a un carattere generativo dell'azione. Creazione è la messa in opera di qualcosa prima non esistente attraverso un'azione tecnica ma a volte anche divina pur impiegando generalmente qualcosa di già esistente ad esempio l'argilla. Nascita invece allude al *dar vita*, appunto al generare. Potremmo ritenere strana questa scelta per una autrice che filma processi tecnici, come lei stessa sostiene nei suoi testi, se non leggendo questo segnale come una sorta di lapsus in cui si manifesta una necessità inconscia, ovvero che lei stessa cercava di rendere qualcosa di più della semplice tecnica e che il gesto del cestaio rappresentava un mondo e non solo una tecnica di coordinamento senso-motorio.

Voleva forse spostare l'attenzione in direzione di una lettura immaginifica del suo film? Voleva forse suggerirci che le immagini non finivano nella loro evidenza di forme ma alludevano ad un qualcosa di meno esplicito, voleva forse suggerirci implicitamente che le forme cine-fotografiche trascendono dal loro apparire per rendere visibile l'aria, l'*esprit* (in francese non per vezzo, ma perché il vocabolo francese ha un significato parzialmente diverso dal termine italiano 'spirito' che spesso lo traduce) non tanto di quel luogo, ma di quella azione complessa?

Mentre scorrono i titoli di testa compare una donna, adopera un corbello, un cesto per portare il pasto alle bestie vaccine nella stalla. Il film si apre dunque con una premessa irrelata ovvero ci mostra come

il cesto, di cui seguiremo la *naissance*, è utilizzato ovvero è già nato; se si trattasse di un film giallo potremmo dire che svela in anticipo il colpevole, una strategia narrativa a volte impiegata in questa tipologia di narrazioni; insomma potremmo dire che sovverte l'asse cronologico premettendo la scena finale dell'utilizzo del cesto prima della sua nascita. Potremmo dunque intendere tutto il film come una sorta di analessi o flashback per dirla con il lessico del cinema?

Terminata la sequenza dei titoli si passa alla collocazione spazio-temporale, il luogo e la stagione: *Lignerolles, l'automne s'achève*. Al tempo del "girato" il villaggio contava poco più di 400 abitanti (oggi più di 600) e le prime brume autunnali ovattano l'orizzonte delle scene iniziali. I primi cinque minuti, circa 1/6 del tempo totale, sono impiegati da Claudine De France per mostrare il cestaio che dalla casa di abitazione giunge al bosco e al luogo di raccolta dei vimini di nocciolo per poi far ritorno all'abitazione. La sequenza è una camminata in cui il mastro dei cesti è inquadrato in una serie di piani, alternati tra primi piani e totali e campi medi, che ci fa passare dall'abitato allo spazio selvatico dove vengono raccolti i materiali per la costruzione del cesto.

In questa sequenza l'immagine che si impone è quella della roncola su cui tra l'altro Claudine de France tornerà esplicitamente nel suo testo *Cinema et anthropologie*. Appena uscito di casa il cestaio infila la roncola in un particolare fodero auto costruito. La roncola ripresa anche in primo piano ingombra una buona porzione dello schermo e ritorna anche durante la prima parte della camminata per poi denotare la centralità dell'utensile nella raccolta dei vimini. Un utensile che vediamo svolgere varie funzioni in relazione alla tipologia del gesto che lo anima.

Dalla raccolta dei flessuosi vimini di nocciolo si rientra in paese con la camera che segue o a volte anticipa con una panoramica il cestaio, come nella scena finale di questa sequenza quando il cestaio fa rientro alla *maison*. Anche qui la cronologia registra un sovvertimento perché lo sguardo di chi osserva precede l'azione; il cestaio entra in scena dalla sinistra del fuoricampo appena terminata una panoramica che si è arrestata sull'uscio di casa. Questo è ovvio per una resa filmica dell'azione, non si può riprendere una persona solo di spalle, altrettanto inquadrarla davanti e accompagnarla filmando e camminando indietro comporta molti problemi.

Dalla porta di casa si passa con un taglio netto al locale dell'artigiano, al suo laboratorio, qui il film entra in azione potentemente. Sembra un luogo deterritorializzato, non abbiamo più chiari riferimenti, le scene si susseguono tra primi piani del volto e delle mani e campi medi in cui lentamente prende forma misteriosa l'intreccio. Lo schermo si riempie con l'immagine del corpo del cestaio o del farsi della forma del cesto; il cestaio senza nome diviene una entità sconosciuta e familiare al tempo stesso. Ci troviamo spaesati e al contempo concentrati sul fare, un fare senza luogo o meglio all'interno di uno spazio ermetico, affascinante e straniante. Il fascino della fotogenia trascende in immaginario. Al di là della volontà esplicita dell'autrice, in una sorta di autonomia del cinema, si avvera l'illusione immaginifica dell'interno del laboratorio dove materiali e gesto producono la forma.

Il luogo, il laboratorio del cestaio, diviene così una sorta di spazio ermetico. Dobbiamo dunque chiederci come avvenga questo passaggio da luogo di esercizio di una tecnica a luogo ermetico? Forse attraverso due elementi: la fotogenia e l'immaginario come evoca Morin in *Cinema o l'uomo immaginario*?

«Il cine-occhio di Vertov e tutte le grandi correnti documentari da Flaherty a Grierson e Joris Ivens, ci mostrano che le strutture del cinema non sono necessariamente legate alla finzione. Anzi, è forse proprio nei documentari che il cinema utilizza al massimo i suoi doni e manifesta le sue più profonde virtù "magiche"» (Morin, 1960: 81).

Con questo passaggio Morin travalica la stessa sua distinzione tra cinematografo e cinema e ci autorizza a comprendere anche il film di Claudine de France nel mondo tout court del cinema. La fotogenia fotografica si travasa nel cinema ampliandosi con l'introduzione del movimento. Attraverso la fotogenia la fotografia imponeva il suo fascino all'immagine banale del quotidiano ci spiega Morin. Con il cinema, con le immagini in movimento compare anche un effetto realtà, legato proprio al movimento, ma si tratta di una realtà immaginaria ed empatica che incorporando l'apparenza delle

forme della immagine fotografica simula anche l'azione fornendo un sovrappiù alla adesione empatica.

Empatia dello schermo dove le forme in movimento ci proiettano in una identificazione neuronale ed immaginifica con ciò che accade nella visione; questa empatia si basa sulla simulazione incarnata e al contempo liberata dalle pastoie del contatto con il reale prosaico del quotidiano, come ci suggerisce Gallese.

«Quando siamo al cinema la nostra relativa immobilità e disconnessione dal mondo reale sono frutto della nostra volontà e non la conseguenza di un'immaturità del nostro sviluppo sensori-motori. Tuttavia, l'immobilità, cioè un maggior grado di inibizione motoria, verosimilmente permette di allocare maggiori risorse neurali, intensificando questo tipo di rappresentazioni non linguistiche, facendoci aderire in modo più intenso a ciò che stiamo simulando. Come ha scritto Edgar Morin “per lo spettatore, affondato nel suo alveolo, monade chiusa a tutto fuorché allo schermo, avviluppato nella doppia placenta di una comunità anonima e dell'oscurità, quando i canali dell'azione sono bloccati si aprono allora le chiuse del mito del sogno della magia”. Seduti in sala, la nostra interazione col mondo è esclusivamente mediata da una percezione simulativa di eventi, azioni ed emozioni rappresentati dal film» (Gallese Guerra, 2016: 77).

Ora non ci resta che parlare del gatto o della gatta che appare in alcune scene del film di Caudine de France ad intervallare i momenti dell'intreccio all'interno del laboratorio. Il gatto o la gatta aprono ulteriormente il contesto di sapore ermetico al rapporto inter specie. Il mondo degli animali non umani irrompe nella scena non solo come intervallo ma costringendoci di fatto a fare i conti con la presenza di elementi di coevoluzione che forse in maniera quasi invisibile proiettano un piano trasversale, al semplice gesto umano dell'intreccio si aggiungono gli intrecci che intessiamo con l'altro in questo caso animale nel nostro farci società, ricordando quanto siamo debitori all'alterità interspecie. La anodina presenza del gatto diventa mirabile fascinazione che rinvia ad altre riflessioni a cui qui posso solo accennare. Solo un ulteriore punto necessita almeno di una breve sottolineatura che chiude il cerchio.

L'oggetto di tutto il film dunque è l'intreccio e questo non ci può che riportare alla mente tutto quello che Tim Ingold ha scritto su questo. L'intreccio che genera una nuova superficie da piegare all'utilizzo da parte degli umani, questo soggetto espande la magia dell'immagine verso i territori della capacità generativa. Forgiare, piallare, limare, scheggiare anche impastare l'argilla significa agire su una superficie già data, intrecciare invece significa generare la superficie attraverso il controllo delle tensioni contrapposte di un campo di forze.

«Non nego che una costruttrice di cesti possa cominciare a lavorare con un'idea abbastanza chiara di ciò che desidera creare. La forma concreta ed effettiva del cesto tuttavia, non sgorga dall'idea. Piuttosto, essa viene in essere attraverso il dispiegamento graduale di quel campo di forze che viene stabilito attraverso il coinvolgimento attivo e sensoriale del costruttore con il suo materiale. Questo campo non è interno al materiale né interno al costruttore (e perciò esterno al materiale); piuttosto esso attraversa la superficie emergente tra di essi. Di fatto, la forma del cesto emerge attraverso una serie di *movimenti abili*, ed è la ripetizione ritmica di quei movimenti che dà luogo alla regolarità della forma» (Tim Ingold, *Ecologia della cultura*, Meltemi 2001: 198).

Mi sembra che concludere con questa citazione di Tim Ingold renda ben conto di ciò che avviene nel film di Caludine: la nascita di una forma, e spiega almeno in seconda battuta la scelta del termine *naissance*.

Seguono ora le trascrizioni delle impressioni delle studentesse del mio corso di antropologia Visiva ad Unisi realizzate nel dicembre 2023.

Interventi delle studentesse del corso

1. Io mi chiamo Davide (unico studente maschio del corso). Le mie prime impressioni rimandano al fatto di aver sicuramente percepito qualcosa di diverso da ciò che abbiamo visto fino ad ora, dove le immagini erano accompagnate o da un commento o da un sottofondo musicale, sia aggiunto a posteriori che realizzato durante le riprese. Qui, invece, ho visto più una volontà di mettere l'accento sul gesto, sull'opera della persona che si cimentava nella costruzione di questo artefatto.

2. Le iniziali puntate vanno bene, P.S.

Parto dal commento che ha fatto lei a fine proiezione, chiedendo se ci fossimo addormentati. Credo che ciò si possa legare ai tempi estremamente lenti che rappresentano la dedizione, il tempo impiegato per la produzione del cesto, che però è una cosa che a noi non appartiene, anche nelle circostanze in cui impieghiamo molto tempo a realizzare qualcosa. La rappresentazione visiva è poi giocata su montaggi molto veloci, nel senso che c'è un cambio frequente di inquadrature, il che, almeno in parte, riesce nell'intento di intrattenere lo spettatore. Secondo me, è stato anche molto bello il fatto che si vedessero tanto non solo il viso o la figura intera dell'uomo, ma anche delle parti, spesso le mani, che sono i suoi strumenti di lavoro, oltre ai quali non utilizza praticamente nient'altro eccetto un coltello. Ma anche i piedi, talvolta quasi come se con essi intrattenesse un dialogo danzato con il cesto, danno conto di una sorta di inglobamento dell'artigiano nell'oggetto che sta lavorando. Quell'oggetto a cui viene dedicata tanta attenzione da parte di una persona che sa, che ha l'arte, e questo lo rende un oggetto desiderabile, se consideriamo che, al giorno d'oggi, esistono davvero poche cose che sono realizzate con la stessa sapienza con cui viene creato quel cesto che può sembrarci comunque banale, tanto che alla fine viene appeso come uno dei tanti. Però, appunto, non avendo questo, essendo in un contesto totalmente distante, diventa quasi prezioso per me assistere alla cura con cui l'artigiano procede alla scelta del pezzo di legno e alla sua lavorazione, con la quale gli viene data una forma. Direi che è stato toccante, nel senso che ha toccato dei punti che nella mia quotidianità non vengono normalmente sollecitati.

3. Anche per me vanno bene le iniziali, F.M.

Io inizialmente stavo cercando di capire se fosse una rappresentazione esclusivamente della produzione del cesto o se ci sarebbe stato poi a un certo punto un colpo di scena o qualcosa del genere; ecco, questo è il commento più sensato che mi viene da fare, siccome non è una rappresentazione alla quale sono abituata ad essere esposta, perché non avevo mai assistito alla produzione di un cesto. Magari adesso che siamo nel periodo di Natale di cesti ne vediamo veramente tanti, però non mi ero mai soffermata a riflettere sul processo con cui vengono creati, quindi mi ha fatto piacere assistere alla realizzazione di uno di essi. Rifacendomi a Morin, invece, mi viene da riflettere sullo statuto del cinema, cioè se esso debba essere fedele ed esplicita rappresentazione della realtà, oppure se semplicemente cerchi di riprodurla dando luogo a delle alterazioni. Mi è piaciuto anche il fatto che non si vedesse solamente l'uomo, quindi l'artigiano, ma anche il gatto che si muoveva o lo spazio della stanza.

4. Anche per me vanno bene le iniziali, E.B.

Allora, io vorrei fare una riflessione più che altro sui suoni che provengono da questo film, in particolar modo su come le parole siano quasi del tutto assenti, se non completamente assenti, e su come, dall'altra parte, predominino i rumori degli oggetti che vengono utilizzati: in questo caso il legno, oggetto principale usato per costruire il cesto. La sensazione che mi ha lasciato è stata di essere quasi accanto alla persona intenta nella lavorazione del cesto. Un'altra riflessione che vorrei proporre riguarda il fatto che attraverso questo film si promuove molto il gesto, l'attività manuale che oggi, da una parte, è quasi scomparsa, essendo stata sostituita dalla grande produzione industriale. Al contrario, l'attività manuale dà, a parer mio, molto più valore all'oggetto, che si ha modo di percepire anche come più personale, come qualcosa che ci appartiene veramente.

5. Io sono Rebecca.

La prima cosa a cui ho pensato guardando questo film è stata, rifacendomi a Morin, che effettivamente l'immagine porta con sé un potere maggiorativo del reale, nel senso che rende più profondo e intenso quanto nella quotidianità ci può sembrare banale, a cui non prestiamo così tanta attenzione, come in questo caso può essere la costruzione di un cesto. Invece, osservandola nel film, ho esperito una sorta

di rapimento onirico o qualcosa del genere (sebbene non penso sarei riuscita a soffermarmi ancora per molto tempo). Credo sia stato qualcosa di intenso, un calarsi in questa realtà riprodotta attraverso l'immagine che dà qualcosa di più, che trasmette qualcosa di più, e questo dischiude un campo di riflessione molto vasto sulle potenzialità dell'immagine.

6. Vanno bene le iniziali, B.T

La prima cosa che mi è venuta in mente guardando il film è stata la semplicità con la quale è stato narrato qualcosa di estremamente complesso; concordo anche con le colleghe. Il fatto di rendere qualcosa che per noi non è quotidiano, così familiare, perché appunto c'è proprio lo spirito del tramandamento di una tradizione che diventa quotidianità. Attraverso le riprese dei movimenti sia delle mani che dei piedi, ma anche quelle del gatto, Claudine ci mostra la quotidianità, la familiarità di questi gesti. Mi fa riflettere sul fatto che qualcosa di estremamente complesso, in realtà, possa essere così semplice per qualcuno, così naturale. La lentezza del film ci aiuta in questo, paradossalmente.

7. Anche nel mio caso si possono usare le iniziali, E.N.

Come hanno sottolineato le colleghe, anche io ho notato che è stata data molta importanza all'immagine; infatti, non sono state usate didascalie o altri tipi di introduzione a ciò che si vedeva. Di conseguenza, abbiamo potuto concentrarci di più sulla gestualità e sull'ambiente circostante, anziché sulla parola, cosa che è stata facilitata dalla lentezza della temporalità inscritta nel film, la quale ha peraltro reso quest'ultimo molto più realistico.

8. Io sono Roberta

In realtà, ascoltando tutti, mi vengono in mente altri spunti. La prima impressione è stata quella di cui hanno parlato anche i colleghi, cioè il fatto che non c'è una voce. Di conseguenza, questa ripresa tutta incentrata sull'artigiano a me ha ridato tanto il senso del tempo, della dilatazione del tempo, come se appunto evitare di fare domande abbia fatto sì che si evitasse di scandire il tempo, di frammentarlo in qualche modo, e quindi ci ha restituito il tempo della lavorazione e della creazione, il qui ed ora dell'artigiano e del prodotto che produce, che è un po' il tempo del gatto. Almeno, io ho osservato questo parallelismo: il gatto che sta là, dorme, osserva, sperimentando un tempo che io, per esempio, non ho, anche solo perché mi sono accorta che durante la visione mi distraevo e il mio pensiero faticava a mantenersi nel qui ed ora. Il nostro è un pensiero abituato ad una frammentazione che deriva, secondo me, dall'abitudine a guardare simultaneamente più immagini e più cose diverse. Invece il tempo del film rimanda al tempo della casa del focolare, del qui ed ora. Una cosa poi che ho notato è che l'artigiano ha il cappotto: sta quindi in un luogo freddo, calato nel tempo della dimora, che appunto è il tempo lontano, antico, freddo, duro della lavorazione. Con essa viene prodotto un oggetto di consumo abbastanza abituale e in questo mi ricollegerei a quello che diceva la collega, nel senso che non sono esattamente d'accordo; secondo me l'artigianato non si è perso: la pratica artigianale non è scomparsa, anzi, credo siamo pieni di artisti e artigiani che producono cose veramente elaborate. Forse quello che è cambiato è che quando si produce un oggetto magari è un oggetto più estetico che funzionale, quindi cambia sia la tipologia di oggetto che il tipo di acquirente, che magari non è più il popolo bensì una persona che ne fa un uso pratico. Si tratta di una destinazione più elitaria di un oggetto che diventa puramente estetico, ma al di là di questo non credo si sia persa la dimensione del lavoro in un laboratorio in cui si vive il tempo del qui ed ora.

9. Io mi chiamo Silva

Il film mi ha stimolata a fare una riflessione più generale, perché io obiettivamente vengo da un paesino molto piccolo di campagna, in cui siamo circa 800 persone. Negli ultimi anni, dopo il Covid, abbiamo ripreso a organizzare delle serate in cui ci si incontra, nella nostra comunità. Vedendo questo video, ho pensato che per me è una cosa scontata il fatto che ci siano questi incontri, che ci si ritrovi e si facciano cose apparentemente banali e che ci siano persone più grandi. In considerazione di questa nostra abitudine ho pensato: potrebbe essere che tra vent'anni si faranno ancora queste serate, che per me sono scontate? Magari ci sarà bisogno di riattualizzarle, perché tra vent'anni potrebbero non farsi più, oppure non ci saranno giovani disposti a partecipare. Mi ha fatto molto riflettere sul fatto che veramente le cose possono avere un valore diverso: se non facessi parte di una comunità che organizza

queste serate, mi sentirei meno parte di quel mondo lì. E sapere che questa pratica potrebbe perdersi, nel tempo, indipendentemente dalla nostra volontà, è un po' triste; quindi, vedendo l'artigiano, ho percepito un grande valore nell'oggetto che stava costruendo, come c'è un grande valore nella convivialità, nello stare insieme producendo qualcosa che ci accomuna. Si tratta quindi di un discorso umano, più che altro.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riccardo Putti, già professore aggregato oggi in quiescenza, attualmente continua ad insegnare Antropologia visiva (Unisi) e Umanistica digitale SSBDEA- Unipg. Ha contribuito a fondare il Laboratorio di Antropologia e Fotografia della SSBDEA-Unipg che oggi coordina. Nel recente passato prossimo si è interessato del rapporto umano/macchina; ha curato insieme a Alberto Mazzoni (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa) la mostra: "Nexus L'incontro tra macchina e umano nell'immaginario, nella tecnica e nella scienza contemporanei", Palazzo Medici Riccardi Firenze (2016). Nel 2019 è stato Professor Visitante Internacional al Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo con un Ciclo de Palestras "O sexo dos robos no cinema. Autore di vari filmati di antropologia visiva, oggi lavora preferibilmente con la fotografia analogica di grande formato in BN.

DE GRUYTER

**POUR UNE
ANTHROPOLOGIE
VISUELLE**

CAHIERS DE L'HOMME, NOUVELLE SERIE

DE
—
G

di Felice Tiragallo

La scomparsa di Claudine de France priva la comunità scientifica della fondatrice storica di una nuova disciplina del visivo in antropologia. Due elementi della sua biografia di ricercatrice possono aiutare a comprendere la collocazione e la portata del suo lavoro: il primo è la provenienza dalla scuola antropologica di *Techniques et Culture*, il secondo è la vicinanza alla personalità e al cinema di Jean Rouch. Entrambi questi riferimenti si collocano in un periodo storico, quello della metà degli anni Settanta, in cui si consolida, partendo dalla Francia, da un lato, la scuola di studi di cultura materiale dominata dalla figura di André Leroi-Gourhan, col suo approccio sistemico allo studio delle tecniche nelle diverse culture (Leroi-Gourhan 1971, 1973) e, dall'altro, un modello di film etnografico in cui filmmaker e antropologo si identificano, in una totale adesione della cinecamera al fluire del reale, in tutte le sue implicazioni (Stoller 1992), così come l'autore di *Jaguar* aveva esemplificato [1].

In un clima di ricerca reso effervescente dalla rapidissima evoluzione delle tecnologie cinematografiche, tese a una sempre maggiore miniaturizzazione, portabilità e versatilità dei dispositivi, e dalla nascita in parallelo di orientamenti culturali tendenti a valorizzare la democratizzazione dell'accesso ai mezzi di ripresa e alla rottura della macchina-cinema come medium elitario e manipolatore degli immaginari, la posizione di de France si distinguerà per il rigore cartesiano del suo approccio al film come metodo etnografico. Più che considerare in termini generali un approccio dell'antropologia al cinema come prodotto narrativo e artistico, o come prodotto industriale, nel gioco complessivo del rapporto fra diversi immaginari sociali, de France cercherà costantemente nella sua pratica filmica e nel suo lavoro saggistico, culminato nel 1982 in *Cinéma et Anthropologie*, di tracciare i lineamenti di una disciplina di ricerca totalmente all'interno dell'antropologia *mainstream*, fondata sul principio che la cinecamera e poi la videocamera fossero prima di tutto uno strumento per il lavoro etnografico e che questa collocazione dovesse essere l'irrinunciabile premessa di una riflessione metodologica peculiare al lavoro di campo. Si tratta di una opzione radicale che appare oggi in qualche modo datata, legata alle aspettative nate in una precisa congiuntura storica ma che è capace, a mio parere, di molte suggestioni e indicazioni per il presente e il futuro.

L'etnografo e la camera

In questa prospettiva il quesito centrale è: fino a che punto l'introduzione del cinema nell'etnologia ha modificato il modo che l'etnologo ha di osservare e descrivere? (de France 1978: 140). La sua prima cartesiana risposta è: il cinema gli permette di evidenziare i fatti che è impossibile individuare con la sola osservazione diretta e di descrivere ciò di cui il linguaggio rende difficilmente conto. Jean Rouch ha indicato il ruolo insostituibile dell'osservazione cinematografica per restituire rituali collettivi fugaci, dispersi nello spazio e la cui osservazione diretta non può contemporaneamente abbracciarne i diversi aspetti. Per de France l'immagine filmata ricopre diverse funzioni che scaturiscono dal momento centrale assunto dall'osservazione differita. Il linguaggio verbale si può applicare su fenomeni in divenire che, grazie al film, persistono e non sulle simulazioni di persistenza date dalle tecniche figurative statiche (schemi, disegni, etc.). Quindi col film si modifica profondamente il sistema di rapporti fra osservazione immediata, osservazione differita e linguaggio (de France 1978: 141).

Se deve usare l'espressione verbale per descrivere un fenomeno l'etnologo coglie al volo e seleziona, nel flusso delle manifestazioni, quelle che gli sembrano più importanti «e alle quali è in grado di attribuire un significato, anche se provvisorio» (ivi: 142, traduzioni mie). Ma così trascurerà i diversi processi secondari o marginali, i tempi deboli con i suoi gesti furtivi o ripetitivi ritenuti insignificanti, i tempi morti o di pausa che interrompono lo svolgimento di un rituale o di una attività materiale. In definitiva l'etnologo fissa, durante la sua osservazione, solo ciò che sa di poter agevolmente veicolare con la parola e/o la scrittura. Invece, se parola e scrittura sono poste di fronte, nel corso

dell'osservazione differita, ai gesti e ai movimenti filmati, esse diventano uno strumento insostituibile per l'analisi fine dei modi di articolazione fra le fasi e gli aspetti del flusso gestuale, nel simultaneo e nel successivo, nello spazio e nel tempo. L'etnologo potrà allora prendere in considerazione le manifestazioni a cui non si saprebbero attribuire immediatamente significato o funzione precisa e di cui ignora ancora la rilevanza mentre le filma.

L'introduzione delle tecniche video elettroniche, una novità assoluta negli anni in cui la nostra ricercatrice scrive, completa la redistribuzione dei ruoli assegnati all'immagine e al parlato. Diventano possibili le letture indefinitamente ripetute dei fenomeni filmati sui luoghi stessi delle riprese e le raccolte delle impressioni e commenti delle persone filmate dinanzi alle immagini dei loro comportamenti. Nasce quindi una forma di microanalisi, «una vera antropologia del sensibile» (ivi: 143), che indaga in primo luogo l'aspetto, l'apparenza delle attività, cioè il modo in cui gli uomini si mettono in scena, così come i loro oggetti, nello spazio e nel tempo.

Seconda risposta: la descrizione filmica e l'osservazione dell'immagine forniscono al linguaggio la materia per una analisi fine delle relazioni fra scena e retroscena, fra ciò che le persone filmate desiderano mostrare e quello che vogliono nascondere, fra ciò che ritengono essenziale e ciò che per loro è secondario. Il contenuto dell'operazione più elementare fra quelle che esegue l'antropologo-cineasta è quello con cui si isola nello spazio e nel tempo un *flusso* di manifestazioni sensibili attraverso l'immagine, cioè attraverso l'inquadratura, l'angolo visuale, i movimenti della camera e la durata della registrazione. Questa operazione ne implica simultaneamente un'altra, immaginaria, di evocazione di ciò che non è stato definito perché lasciato fuori dal campo della macchina da presa (ivi: 144). Quindi, allo stesso modo, qualsiasi sottolineatura di un aspetto dell'attività umana filmata si effettua al prezzo della sfocatura degli altri aspetti.

Terza risposta: de France distingue due tipi di manifestazioni sensibili fra quelle alla portata della macchina da presa dell'etnologo. Le prime sono le manifestazioni dirette, concernenti i comportamenti, le altre sono quelle indirette, concernenti gli oggetti, i prodotti o gli effetti dell'attività umana, di cui esse costituiscono in qualche modo l'impronta materiale, la traccia. Sia nel caso di manifestazioni dirette che indirette il continuum tecnico di gesticolazioni e manipolazioni registrato dalla macchina da presa rimane, secondo l'autrice, sempre intelligibile allo spettatore: egli è in grado di percepirlo anche quando, in un film etnografico, l'assenza di commento parlato, di dialogo o di monologo, rende incomprensibili le rappresentazioni collettive per le quali il film funge ugualmente da supporto sensibile (ivi: 145). Anche in tal caso lo spettatore non viene mai travolto da un caos di gesti e oggetti, ma si trova di fronte a frammenti immediatamente leggibili di processi tecnici sia pure non compresi. Emerge uno schema di lettura universale: degli individui mettono in opera dei mezzi materiali (il proprio corpo, degli utensili) per ottenere dei risultati immediati e superare degli ostacoli anch'essi materiali. Questo schema consente di dare una coerenza narrativa provvisoria anche alle pratiche più lontane dall'esperienza quotidiana dello spettatore.

Quarta risposta: a differenza dell'osservazione diretta, l'osservazione filmica sembra sfiorare in continuazione il casuale e l'incontrollabile nell'azione percettiva. Qualsiasi interruzione nel filmare rischia di sembrare arbitraria. «Quello che l'etnologo non esita a separare con la descrizione verbale non gli apparirebbe così facilmente separabile se dovesse cercare di descriverlo con un film» (ivi: 146). Il processo che egli tenta di isolare con l'immagine rimane in qualche modo collegato a ciò che lo circonda, a ciò che lo precede o lo segue, gli oggetti ai loro produttori assenti, i produttori e la loro attività agli utilizzatori del prodotto. Questa impressione di arbitrarietà che prova quando vuole isolare un processo dal suo contesto l'etnologo impara ad affrontarla guardando il problema in modo differente. Le tecniche, viste ormai come flusso di cooperazione fra gli uomini, gli appariranno come parte integrante del sociale e del culturale non solo a titolo di supporto, ma anche in sé stesse, come elemento costitutivo. Interrompendo il continuum tecnico l'etnologo-cineasta introduce rotture in una forma di socialità umana che si confonde con le manifestazioni esteriori dell'attività.

La difficoltà consiste nella resa di questo doppio livello di descrizione, più facile nei casi di attività collettive, più difficile in quelli in cui un processo è segmentato in diversi passaggi individuali. «L'immagine isola ogni momento un intreccio di operazioni materiali, di posture e gesti ritualizzati

nei quali si può leggere l'impronta permanente della cultura, questa forma tipicamente umana del sociale» (ivi: 148). La camera da presa dell'etnologo individua istante per istante un continuum di comportamenti tecnici che si spiega simultaneamente su tre assi: il corporale, il materiale e il rituale. «L'immagine filmica isola un momento della relazione fra corpo, materia e rito all'interno della catena di cooperazione» (ivi: 158). Questo significa che il cineasta-etnologo non può mai isolare completamente fatti e gesti corrispondenti a ciascuno degli aspetti citati, cosa invece possibile con il linguaggio verbale e scritto, con lo schema e il disegno; tuttavia, il suo controllo imperfetto sulla materia filmata, a causa della pluridimensionalità del comportamento tecnico e delle manifestazioni secondarie e marginali che si producono al suo interno, è compensato dal valore antropologico del materiale. Il film è capace di restituire il senso, se non l'intera sostanza di quel *fatto sociale totale* teorizzato da Marcel Mauss.

Un'antropologia filmica

In sintesi, l'antropologia visiva di Claudine de France si poggia su tre principi. Il primo è che il ricercatore stesso è il destinatario immediato della ricerca attraverso il film. Esistono anche destinatari "lontani", ma restano nel dominio del facoltativo e del disseminativo. L'attività di ricerca trova in sé stessa la sua finalità (de France 1996: 88). Fare un film etnografico significa quindi, in primo luogo, fare qualcosa che è votato alla osservazione differita di ciò che è stato prodotto. In ogni caso le leggi della messa in scena filmica impediscono una presentazione esaustiva dell'evento etnografico. Esse sono: a) la legge dell'esclusione (mostrare una cosa implica il nascondere un'altra) e b) la legge dell'ingombro (mostrare una cosa comporta il mostrane un'altra). Il secondo è che i tempi del filmare dipendono esclusivamente dal soggetto filmato e che lo scopo dell'etnologo-cineasta sarà sempre il padroneggiare sia i tempi forti sia i tempi deboli dell'azione. La disponibilità temporale è un atteggiamento metodologico del ricercatore. Esso concorre alla costruzione del terzo principio che è la descrizione. Una descrizione intesa da de France distante dall'uso dominante della parola, quasi una capacità di «...percezione e comprensione spaziale delle principali zone di interazione fra i membri di un gruppo e nella selezione delle operazioni-chiave» (Guéronnet in de France 1996: 93-94) e che deve necessariamente dialogare nel film con l'altro asse della costruzione della ricerca visiva, quella della narrazione e dell'inserimento del ricercatore nel tempo interno dell'evento e della realtà umana che sta dinanzi alla macchina da presa.

I film di Claudine de France riguardano di norma azioni produttive umane. Si tratta di un mondo di artigiani, di lavandaie, di barbieri e di altri agenti all'interno di un mondo apparentemente laconico, quello di alcuni distretti rurali della Francia degli anni Sessanta e Settanta. Il cinema serve qui a restituire il processo tecnico, le catene operative e i rapporti fra azione e pausa nel lavoro del costruttore di un paniere o nella azione coordinata di alcune donne intorno ai loro panni. Il rigore di questo atteggiamento descrittivo e narrativo, il suo proclamarsi apertamente come sguardo specialistico ma non ingenuo è stato forse uno degli elementi fondativi che hanno permesso anche alle generazioni successive di ricercatori, fra cui potrei includere me stesso, di incamminarsi nell'antropologia visiva seguendo l'esempio dell'autrice di *Laveuses*. Anche in Italia, a partire dagli anni Ottanta, penso alle edizioni dei MAV (Materiali di Antropologia Visiva) a Roma, i nostri primi film girati in elettronica analogica riguardavano spesso azioni tecniche analizzate con la stessa devozione a de France e a Leroi-Gourhan [2].

Tuttavia, nei suoi scritti troviamo qualcosa che, oltre a riferirsi alla sua filmografia, sposta ancora più avanti i confini di questa area fondativa. Come se il rigore e la chiarezza razionale data dal suo approccio al visivo per il tramite della cultura materiale e della dimensione apparente dell'azione umana – lascito leroi-gourhaniano – abbiano incontrato e siano venuti a patti con l'interesse per l'imprevedibile e per la partecipazione proprio del cinema di Jean Rouch. Antonio Marazzi ha individuato nella dimensione temporale uno dei cardini dell'antropologia filmica preconizzata da de France: «Tempo da mettere a disposizione della ricerca, senza 'razzie' di immagini nello stile televisivo; ma anche tempo interno come modalità narrativa» (Marazzi 1996: 99). Si tratta di quella

dimensione temporale che Rouch ha esplorato inseguendo riti Dogon che avevano luogo separati da decenni in *Sigui*, o il tempo della ripresa in piano sequenza di dieci minuti di un tentativo di rito di possessione in *Tourou et Bitti*.

Nel momento in cui questa grande ricercatrice ci ha lasciato, molte cose sembrano lontanissime dal momento storico in cui è fiorita la sua riflessione. I mondi visivi non sono più quelli. La sua definizione di uno sguardo univoco volto a cogliere una azione umana così selezionata e purificata si scontra oggi con l'esplosione delle immagini prodotte e in circolazione, con la difficoltà di costruire uno status di osservazione legittimo in un quadro in cui le relazioni sociali sempre più dense in termini visivi complicano enormemente il muoversi fra la dimensione della messa in scena, dell'ingombro e del non mostrato, il cammino in cui de France ha proposto di volgerci. Ma, a mio parere, questi sentieri non sono stati cancellati: si possono ancora percorrere per formare un addestramento di base al filmare come atto conoscitivo.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Claudine de France consegue un dottorato in etnologia sotto la direzione di André Leroi-Gourhan, si inizia alla pratica del cinema etnografico con Jean Rouch, col quale crea nel 1977 una specifica formazione (DEA/Master e Dottorato) all'università di Paris X-Nanterre, assumendone fino al 2005 la responsabilità assieme a quella del laboratorio di ricerca *Formation Recherches Cinématographiques* (FRC).

[2] Al Convegno "Materiali di Antropologia Visiva 3" nel dicembre 1990 a Roma furono presentati sia *Le Coiffeur itinerant* di Claudine de France, sia molti film su processi produttivi e su temi di cultura materiale, fra cui *Le tecniche della tosatura*, di Marco Benoni, Franco Lai e Felice Tiragallo, *L'impagliatore di sedie*, di Mara Rengo e Emilia De Simoni, *Carbonai oggi* di Maria Luisa Meoni, *Il mestiere del fabbro* di Mario Turci e Arturo a Zani.

Riferimenti bibliografici

Bollettino dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica, *Materiali di Antropologia Visiva 3*, numero monografico, dicembre 1990.

De France Claudine, *Cinéma et Anthropologie*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1989 (ed. or. 1982).

De France Claudine, *Corps, matière et rite dans le film ethnographique*, in Id. (sous la direction de), *Pour une anthropologie de la visuelle*, Chaires e l'Homme EHSS, Mouton, Paris, 1979.

De France Claudine, *L'antropologia filmica: una genesi difficile ma promettente*, in "Ossimori", n. 8, primo semestre 1996, (ed. or. *L'anthropologie filmique: une genèse difficile mais prometteuse*, in Id. (sous la direction de), *Du film ethnographique à l'anthropologie filmique*, Édition des Archives Contemporaines, 1994, Bruxelles, Paris, Bâle.

Leroi-Gourhan André, *L'homme et la matière*, Albin Michel, Paris, 1943 e 1971.

Leroi-Gourhan André, *Milieu et technique*, Albin Michel, Paris, 1945 e 1973.

Marazzi Antonio, *commento a De France Claudine, L'antropologia filmica: una genesi difficile ma promettente* in "Ossimori", n. 8, primo semestre 1996.

Stoller Paul, *The Cinematic Griot. The Ethnography of Jean Rouch*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.

Filmografia

Fêtes soixantennaires du Sigui, Jean Rouch e Germaine Dieterlen, 1967-1973.

Jaguar, Jean Rouch, 1954-1967, 60 min.

La Charpaigne, Claudine de France, 1969, 31 min.

Laveuses, Claudine de France, 1970, 30 min.

Le coiffeur itinérant, Claudine de France, 1972, 26 min.

Tourou et Bitti. Les Tambours d'avant, Jean Rouch, 1971, 10 min

Felice Tiragallo è professore associato di discipline demo-etnoantropologiche presso l'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa di mutamento culturale, di antropologia visuale e di cultura materiale. Dirige, presso l'Ateneo di Cagliari, il Laboratorio di Etnografia Visiva. Fra i suoi testi: *Restare paese* (2005), *Visioni intenzionali* (2013) e *Max Leopold Wagner fotografo. La Sardegna oltre il linguaggio* (2018).

La biodiversità come lavoro culturale. Innovazione sociale e progettazione creativa a Castel del Giudice



CIP

di Letizia Bindi, Michela Buonvino, Antonella Mancini []*

Humus

Il dibattito sui patrimoni bioculturali nasce e si sviluppa all'interno di un discorso politico relativo al riconoscimento della specificità delle pratiche e del repertorio di conoscenze che caratterizzano un determinato territorio e/o un determinato paesaggio. Più in generale, tale dibattito si colloca nella più ampia tematica del patrimonio culturale, connessa inestricabilmente sia al problema della memoria sia a quello della consapevolezza dell'esistenza di posture storico culturali comuni che orientano, nel presente, l'azione di determinati gruppi e che definiscono un senso di appartenenza ai luoghi.

Nel caso specifico della tematica dei patrimoni bioculturali nelle aree rurali, montane, fragili, interne, un importante spunto di riflessione è stato rappresentato dai processi di valorizzazione e di salvaguardia dei paesaggi culturali, dei siti storici rurali, delle collezioni relative alle civiltà contadine e montane e alle forme di artigianato tradizionale, nonché degli inventari dedicati alle tracce immateriali della cultura materiale. L'interesse per questi temi ha stimolato la progettazione di lavori contrassegnati da un approccio partecipativo fondato sulla collaborazione con le comunità, al fine di [1]attivare e/o sostenere processi di empowerment che si sviluppano a partire da un ragionamento sulla consapevolezza e sulla memoria bioculturale e sulla trasmissione delle pratiche e delle conoscenze che attorno a queste si costruiscono, come pure sulla valorizzazione di prodotti connessi alle comunità locali.

L'osservazione ravvicinata di tali processi ci consente di cogliere il carattere intimamente dinamico e spesso conflittuale che definisce i territori e le comunità, sia quelle rurali sia quelle urbane, sempre ammesso che, al giorno d'oggi, una tale rigida dicotomia conservi la sua validità (del Marmol et al. 2015). A questo proposito, il recente dibattito relativo allo sviluppo rurale sostenibile ha comportato un maggiore interesse verso i processi trasformativi, l'innovazione sociale, l'inclusione e la partecipazione degli attori locali nei contesti implicati, nonché verso le nuove relazioni tra spazi e tempi della vita (Bindi 2021) – la cui emersione è strettamente connessa ai processi sopramenzionati

– attraverso le quali si rimodellano i confini tra margine e centro (Cirese 1986, Carrosio 2019, Verschuur 2019, Clemente 2021).

La riflessione sul problema della valorizzazione culturale nelle aree montane per mezzo della cooperazione di attori locali e sovralocali ha messo assieme tre differenti approcci: un approccio che potremmo definire strumentale, secondo cui gli esperti (antropologi, architetti, designers ecc.) vengono coinvolti nei processi di sviluppo in quanto realizzatori di ricerche “applicate” (Davidson-Hunt et al. 2012); un approccio “populista”, che individua e valorizza modelli alternativi di sviluppo che mettono al centro le conoscenze e le *skills* delle popolazioni locali, e che perciò rivendica l’importanza di un approccio maggiormente orizzontale o inclusivo guardando con sospetto all’“estrattivismo” di certa produzione scientifica (Thompson et al. 1994; Mamonova et al. 2020); un approccio critico e decostruttivo che analizza i processi di sviluppo in quanto discorsi e rappresentazioni, sistemi di conoscenze e di pratiche che, nel caso delle aree rurali e montane, sono legati a modelli meno urbanocentrici, in una certa misura maggiormente critici e democratici, più in linea con i sentimenti e le speranze delle popolazioni locali. Tali sistemi vorrebbero rappresentare un’alternativa ai meccanismi di controllo e gestione nazionale dei processi di sviluppo (Ferguson 1994; Escobar 1995; Ferguson et al. 2002).

Enzimi

Un’attenzione crescente è, tra l’altro, riservata alle problematiche dello sviluppo e della rivitalizzazione delle aree fragili e all’impatto di progetti innovativi che spesso implicano la presenza di industrie creative le cui attività si estendono in misura sempre maggiore agli spazi rarefatti delle campagne (pur conservando un impianto per molti aspetti urbanocentrico). Recentemente in Italia un ampio dibattito si è sviluppato attorno alla Strategia Nazionale per le Aree Interne; si pensi alle riflessioni portate avanti dal gruppo “Riabitare l’Italia” (De Rossi 2018; Barbera et al. 2021). Negli ultimi anni abbiamo assistito, inoltre, all’organizzazione di seminari e di eventi festivi ispirati ai concetti di “restanza”, “rimanere”, “ritornare” (Teti 2014, 2017, 2019, 2022; Bindi 2019; Ballacchino et al. 2020), nella cornice dei quali si è svolta un’importante riflessione sull’arte e sulla creatività in quanto vettori per la rigenerazione territoriale.

A questo riguardo, diversi studi hanno dimostrato che la presenza e la cooperazione di una gamma diversificata di attori culturali interni ed esterni al territorio è in grado di attivare, sulla scena locale, delle reti virtuose che arginano la marginalizzazione economica e sociale, in particolare modo quando si affiancano a (e vengono sostenute da) una politica inclusiva che sempre di più dialoga con le arti, le performance e con il mondo dell’animazione culturale (Bargna 2011). Differenti tipologie di offerta culturale, basate all’origine sulla creatività individuale, possono influire positivamente sul benessere locale e generare nuove opportunità lavorative. Tali operazioni consentono, quindi, di attirare flussi di turisti nelle zone rurali mediante la creazione di nuovi servizi culturali; siffatti mutamenti dell’offerta culturale locale costituiscono, in aggiunta, un fecondo incubatore di trasformazioni politiche rilevanti in materia di diritti civili (Dunphy 2009). Questa dinamica richiede di essere osservata attentamente poiché costituisce una delle modalità più innovative di ripopolare e di riabitare le aree rurali, che, in tal modo, si svincolano parzialmente dal complesso di inferiorità e di marginalità alimentato da secoli di egemonia del paradigma urbano/industrial-centrico (Ray 1998; Bell et al. 2010; Phelps 2012).

Non dobbiamo dimenticare che le comunità locali, rurali e montane, hanno elaborato diversi sistemi di relazione con le comunità animali e vegetali che le circondano, spazi di condivisione e di prossimità, suggerendo il superamento di un’idea di abitare centrata sull’Antropocene, in una chiave di maggiore inclusività e rispetto, nell’ottica di una coesistenza interspecifica. Una risignificazione cosiffatta dei territori stimola le popolazioni e gli artisti locali, proponendo nuove sfide, orientando gradualmente i gruppi verso modalità più rispettose e sostenibili di vivere e di appropriarsi degli spazi comuni per l’espressione e la costruzione di comunità.

Le attività culturali divengono dunque dei laboratori in cui si sperimentano nuove consapevolezze e nuove forme di meta-apprendimento e di condivisione di valori, nonché un nuovo senso della bellezza e della densità culturale che si contrappone al pregiudizio diffuso dell'inutilità, della mancanza e del vuoto culturale che affligge questi territori. Le creazioni artistiche nelle aree economicamente e culturalmente depresse pongono, inoltre, la questione della sostenibilità, della durabilità, e della replicabilità di queste esperienze fuori dai grandi circuiti urbani dell'industria culturale, mediante un rilancio della cultura e la riprogettazione in questa ottica di spazi altrimenti destinati all'emarginazione e all'obsolescenza.

L'incremento delle arti visuali e performative può influenzare localmente i comportamenti della popolazione, incentivando l'aiuto mutuale, offrendo preziose opportunità per l'empowerment degli attori locali (Woods 2007, 2010; Curtis 2011). La cultura e la creatività possono suggerire, detto in altri termini, soluzioni innovative ai problemi ambientali, contribuendo al benessere sociale, allo sviluppo di comunità culturali, alimentando l'impegno civico, fornendo nuovi stimoli per un ripensamento multifunzionale dell'economia locale rurale e del paesaggio culturale, valorizzando il patrimonio bioculturale in quanto elemento di primo piano nello sviluppo culturale, economico e sociale locale.

Biodiverso culturale

Al fine di comprendere più da vicino l'impatto delle attività culturali, in particolare artistiche e creative, nei processi di rigenerazione territoriale delle aree rurali, fragili, interne, si rivela interessante l'approfondimento di alcune esperienze locali particolari, come quella di Castel del Giudice, piccolo paese dell'Alto Molise che conta all'incirca 300 abitanti. Situato nel cuore dell'Appennino, al confine con l'Abruzzo, Castel del Giudice presenta un'economia basata essenzialmente sull'agricoltura che, nonostante la diminuzione delle aziende agricole, costituisce tuttora il fulcro dell'economia locale, nonché il terreno privilegiato per la sperimentazione di processi di rigenerazione grazie al riconoscimento del suo potenziale ecologico e sociale. Tra il 1961 e il 2021 Castel del Giudice è andato incontro ad un cospicuo calo demografico; ciononostante, tra il 2011 e il 2021 la messa in opera di una serie di iniziative sociali ed economiche in parte simili a quelle sopra illustrate ha comportato una significativa riduzione del fenomeno.

La sfida demografica e l'isolamento territoriale sono alla base dei discorsi degli amministratori che si confrontano quotidianamente con il rafforzamento economico e sociale per garantire la sopravvivenza della comunità. Le iniziative pensate e messe in moto riguardano la rigenerazione urbanistica a partire dal ri-uso e dalla ri-qualificazione di strutture fatiscenti in linea con la tradizione paesaggistica locale (RSA, Borgotufi). Dalla rigenerazione agricola, invece, giungono le sperimentazioni relative alla produzione di mele bio dell'azienda agricola Melise, la quale al contempo tenta di usufruire della crescita spontanea del luppolo per la produzione di birra locale, denominata Malto Lento, e di supportare le comunità cooperative come l'Apiario di comunità.

Lo scorso 17 novembre Castel del Giudice ha ospitato il workshop inaugurale delle attività a base culturale che saranno realizzate nel quadro del progetto Centro di (ri)Generazione / Appennino in cammino, beneficiario del fondo Attrattività culturale e turistica del bando Borghi Linea A del Ministero della Cultura. Il laboratorio di Castel del Giudice, volto a divenire un esempio per molti, ruota attorno a una serie di assi di azione progettuali relativi alla rigenerazione territoriale, tra cui: welfare e comunità, sviluppo sostenibile delle risorse territoriali, attrattività turistica e territoriale (Bindi 2023). Il workshop "Biodiverso culturale. Il lavoro culturale per la rigenerazione territoriale" ha raccolto diverse esperienze e diversi repertori di buone pratiche legate alla sperimentazione progettuale con base culturale e alle azioni immateriali mirate a ripensare la relazione tra margini e centro, percorrendo le vie dell'Appennino, fragile e interno, contraddistinto da elementi di perifericità territoriale, demografica, urbanistica, ma anche da una relativa marginalità a sfondo culturale e sociale.

La riflessione ha riguardato il problema della riprogettazione dei territori e della creazione di spazi per la creatività e l'innovazione finalizzati alla produzione di un miglioramento della qualità dell'abitare. Le ricerche presentate si fondano su una partecipazione sostanzialmente orizzontale, condivisa, democratica che diviene tramite della salvaguardia e della valorizzazione delle risorse e dei saperi in campo nelle aree interne. A questo si collega la creazione di un sistema di reti innescate dai nuovi arrivati (ad esempio ricercatori, artisti, smartworkers).

Il dibattito ha, infine, messo a fuoco la questione cruciale della progettazione di percorsi di partecipazione alla presa in carico dei patrimoni bioculturali, intesi come beni culturali comuni. In questa direzione, di fondamentale importanza si è rivelata la riflessione sulle forme di inclusione, di trasparenza e di democratizzazione dell'accesso ai contenuti culturali. Un altro tema portante è stato, non a caso, quello della sostenibilità, e dunque della ri-territorializzazione e della rivitalizzazione della ruralità in quanto contributo alla valorizzazione della biodiversità coltivata e allevata. Questi processi danno vita ad una speciale forma di biodiversità culturale, ossia a un ambiente di maturazione di nuove idee derivate da storie, pratiche e saperi locali in cui si esprime la capacità generativa del passato in linea con i Sustainable Development Goals e con il modello della *green economy*.

Gli attori o potenziali protagonisti delle forme di rigenerazione interna (cooperative di comunità, imprenditoria illuminata nazionale, autoctoni, ricercatori, artisti ecc.) che hanno contribuito ad animare il dibattito si sono, tuttavia, interrogati sulla tesi dell'economia circolare e sostenibile delle culture, su come e con quali mezzi sia possibile procurarsi e dare continuità al flusso di finanziamento per il sostegno alle politiche territoriali di rigenerazione, sulle modalità attraverso cui i diversi soggetti che agiscono sul territorio possono contribuire ad affinare gli interventi di cooperazione per la rigenerazione a base culturale.

Come creare contenuti esperienziali e creativi e quali metodologie di disseminazione utilizzare per la circolazione delle informazioni all'interno di circuiti culturali in grado di spingersi sino al cuore e all'osso vivo delle montagne o dei piccoli centri rurali? Queste sono soltanto alcune delle domande che pensiamo possano creare un potenziale considerevole per una nuova estetica pubblica, attenta anche alle dimensioni e ai contesti più rarefatti, discreti e al tempo stesso generativi. Il caso di Castel del Giudice mostra come, mediante l'attivazione di processi virtuosi come quelli sopra descritti, sia possibile il passaggio da area di depressione, se messa a confronto con la vivacità culturale urbana, a humus creativo: paesaggio culturale in cui si ricongiungono ambienti e rappresentazioni, in cui l'azione politica sostiene gli slanci creativi, generando lavoro culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] I paragrafi sono stati scritti rispettivamente da Antonella Mancini, Michela Buonvino e Letizia Bindi.

Riferimenti bibliografici

Ballacchino Katia et al. (a cura di), 2020, *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*, Bologna, Pàtron Editore.

Barbera Filippo et al. (a cura di), 2021, *Metromontagna. Un progetto per riabitare l'Italia*, Roma, Donzelli.

Bargna Ivan, 2011, "Gli usi sociali e politici dell'arte contemporanea fra pratiche di partecipazione e di resistenza", *Antropologia*, 13: 75-106.

Bell David et al., 2010, "The Creative Countryside: Policy and Practice in the UK Rural Cultural Economy", *Journal of Rural Studies*, 26: 209-218.

Bindi Letizia, 2019, "Restare. Comunità locali, regimi patrimoniali e processi partecipativi", in Eugenio Cejudo Garcia et al. (a cura di), *Perspectives on Rural Development: Despoblación y transformaciones sociodemográficas de los territorios rurales: los casos de España, Italia y Francia*, Lecce, Università del Salento: 273-292.

Bindi Letizia, 2021, "Oltre il 'piccoloborghismo'. Comunità patrimoniali e rigenerazione delle aree fragili", *Dialoghi Mediterranei*, n. 48, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/oltre-il-piccoloborghismo-comunita-patrimoniali-e-rigenerazione-delle-aree-fragili/> (Sito Internet consultato il 10/11/2023).

- Bindi Letizia, 2023, “CdG – Centro di Rigenerazione. L’Appennino in cammino”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 62, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/cdg-centro-di-rigenerazione-lappennino-in-cammino/> (Sito Internet consultato il 12/12/2023).
- Carrosio Giovanni, 2019, *I margini al centro. L’Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Roma, Donzelli.
- Clemente Pietro, 2021, “Tra cosmo e campanile. ‘Il Centro in periferia’ nel centesimo anniversario della nascita di Alberto M. Cirese”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 50, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/tra-cosmo-e-campanile-il-centro-in-periferia-nel-100-compleanno-di-alberto-cirese/> (Sito Internet consultato il 10/11/2023).
- Cirese Alberto M., 1986, “I piedi nel borgo e la testa nel mondo” in Gianfranco Formichetti et al. (a cura di), *Domenico Petri nella cultura e nella politica degli anni Venti*, Atti del Convegno di studi, Rieti, 15-17 aprile 1983, Rieti, Cassa di Risparmio di Rieti: 39-42.
- Curtis David J., 2011, “Using the Arts to Raise Awareness and Communicate Environmental Information in the Extension Context”, *The Journal of Agricultural Education and Extension*, 17, 2:181-194.
- Davidson-Hunt Iain J. et al., 2012, “Biocultural Design: A New Conceptual Framework for Sustainable Development in Rural Indigenous and Local Communities”, *S.A.P.I.E.N.S.*, 5: 33-45.
- del Mármol Camila et al., 2015, “Changing ruralities: Between abandonment and redefinition in the Catalan Pyrenees”, *Anthropological Forum*, 25(1), 21–41.
- De Rossi Antonio (a cura di), 2018, *Riabitare l’Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli.
- Dunphy Kim, 2009, *Developing and Revitalizing Rural Communities Through Arts and Creativity*, Australia, Vancouver, Centre for Policy Studies on Culture and Communities at Simon Fraser University.
- Escobar Arturo, 1995, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ferguson James, 1994, *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis; London, University of Minnesota Press.
- Ferguson James et al., 2002, “Spatializing States: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality”, *American Ethnologist*, 29 (4): 981-1002.
- Mamonova Natalia et al., 2020, “Right-Wing Populism in Rural Europe. Introduction to the Special Issue”, *Sociologia Ruralis* (Special Issue: Right-Wing Populism in Rural Europe), 60 (4), 702-709.
- Phelps Nicholas A., 2012, “The Sub-Creative Economy of the Suburbs in question”, *International Journal of Cultural Studies*, 15 (3): 259-271.
- Ray Christopher, 1998, “Culture Intellectual Property and Territorial Rural Development”, *Sociologia Ruralis*, 38 (1): 4-20.
- Teti Vito, 2014, *Il senso dei luoghi. Memoria e storia dei paesi abbandonati*, Roma, Donzelli.
- Teti Vito, 2017, *Quel che resta. L’Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Roma, Donzelli.
- Teti Vito, 2019, “Riabitare i paesi. Un ‘manifesto’ per i borghi in abbandono e in via di spopolamento”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 35, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/riabitare-i-paesi-un-manifesto-per-i-borghi-in-abbandono-e-in-via-di-spopolamento> (Sito Internet consultato il 10/11/2023).
- Teti Vito, 2022, *La restanza*, Torino, Einaudi.
- Thompson John et al., 1994, “Challenging the Populist Perspective: Rural People’s Knowledge, Agricultural Research and Extension Practice”, *Agricultural and Human Values*, Spring/Summer: 58-76.
- Verschuur Christine, 2019, “From the Centre to the Margins and Back Again: Women in Agriculture at the ILO”, *International Development Policy | Revue internationale de politique de développement*, 11 | 2019, 152-176, <http://journals.openedition.org/poldev/3068> (Sito Internet consultato il 10/11/2023).
- Woods Michael, 2007, “Engaging the Global Countryside: Globalization, Hybridity and the Reconstitution of Rural Place”, *Progress in Human Geography*, 31(4): 485–507.
- Woods Michael, 2010, *Rural*, New York, Routledge.

Letizia Bindi, docente di discipline demoetnoantropologiche e direttore del Centro di ricerca ‘BIOCULT’ presso lo stesso Ateneo molisano. Presidente dell’Associazione “DiCultHer – FARO Molise” per la piena attuazione della Convenzione di Faro nel territorio regionale molisano. Si occupa di storia delle discipline demoetnoantropologiche, di rapporto tra culture locali e immagini della Nazione nella storia italiana recente e sulla relazione più recente tra rappresentazione del patrimonio bio-culturale e le forme di espressione digitale.

Su un fronte più strettamente etnografico ha studiato negli scorsi anni i percorsi di integrazione dei migranti, alcuni sistemi festivi e cerimoniali, la relazione uomo-animale nelle pratiche culturali delle comunità rurali e pastorali, la transumanza dinanzi alle sfide della tarda modernità e della patrimonializzazione UNESCO. Visiting Professor in varie Università europee, coordina alcuni progetti internazionali sui temi dello sviluppo territoriale sostenibile e i patrimoni bio-culturali (EARTH – Erasmus + CBHE Project con Università Europee e LatinoAmericane) e il Progetto ‘TraPP (Trashumancia y Pastoralismo como elementos del Patrimonio Bio-Cultural) in collaborazione con le Università della Patagonia argentina.

Michela Buonvino è dottoressa di ricerca in M-DEA/01 (Sapienza Università di Roma). Dal 2018 conduce 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 e migrazioni.

Antonella Mancini è dottoranda di ricerca in “Patrimoni bioculturali e rigenerazione territoriale nelle aree appenniniche. Antropologia delle aree interne, public engagement e nuove metodologie della ricerca” presso l’Università degli studi del Molise. Si occupa di aree interne e fragili e di antropologia visuale.

“Nel verde incanto”: un film dentro i roccoli e le bressane del Friuli



CIP

di *Roberta Tucci*

*L'uccellatore ha da farsi egli medesimo uccello
e carpire agli alati ogni atteggiamento.*
Amedeo Giacomini, 2001

Il 7 ottobre 2023, a Montenars (UD), è stato presentato, in prima visione, il film di Michele Trentini *Nel verde incanto* (2023), prodotto dall'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, in occasione della quarta edizione del festival “Sguardi sui territori. Antropologia visuale ed ecomusei” che si è tenuto a Udine, Gemona del Friuli, Buja, Montenars, dal 5 all'8 ottobre 2023 (Ecomuseo delle Acque 2023). Il film si colloca al culmine di un'intensa, ininterrotta, attività di ricerca condotta dall'Ecomuseo, dal 2006 a oggi, incentrata sui roccoli di Montenars: strutture vegetali che segnano in modo significativo il paesaggio del piccolo Comune montano adagiato ai piedi delle Prealpi Giulie (Ecomuseo delle Acque 2008).

I roccoli sono impianti utilizzati un tempo per la cattura degli uccelli, a pianta circolare od ovale, perimetrati da un doppio filare arboreo, generalmente di carpini, piantumati con siepi e altri alberi al loro interno, ciascuno dotato di un casello e attrezzato con reti, richiami vivi e molto altro: in passato erano gestiti da roccolatori e uccellatori esperti, sulla base di un sistema particolarmente complesso, acquisito per tradizione orale e sperimentato per tutto il corso delle loro esistenze, quasi una distinta forma di vita (Giacomini 2001).

Il coordinatore dell'Ecomuseo delle Acque, Maurizio Tondolo, ha già richiamato in questa rivista la ricerca condotta sui roccoli, osservando che

«nel Comune di Montenars a metà del secolo scorso ce n'erano una cinquantina su selle e crinali lungo una delle rotte migratorie più battute. Solo alcuni sono sopravvissuti sino ai nostri giorni, ben conservati, pregevoli per le dimensioni e il fascino delle forme. Con il progetto “Un futuro per i roccoli di Montenars”, e poi con i molti successivi interventi, l'Ecomuseo ha proposto una riconversione delle uccellande per un uso scientifico, didattico, artistico, sostenendo i proprietari nella manutenzione, puntando ad evidenziare il modo con cui la comunità locale percepisce e attribuisce valore al proprio territorio, partendo dal recupero della sua storia» (Tondolo 2022).

Le attività portate avanti da allora a oggi dall'Ecomuseo delle Acque, nella consueta modalità partecipativa con cui da sempre esso opera in coerenza con la propria missione, sono state molteplici: dalla raccolta di testimonianze di vita di roccolatori, all'individuazione delle famiglie un tempo attive nelle pratiche di cattura, alla ricerca storico-etnografica condotta in archivi pubblici e privati allo scopo di comprendere il contesto socio-economico del territorio nel secolo scorso (Petrella 2014), al lessico specialistico utilizzato dai roccolatori, espresso in lingua friulana e ricco di toponimi e micro-toponimi locali. È stato avviato un censimento degli impianti ancora integri, o comunque localizzabili nelle aree che un tempo erano agricole o prative, con campi aperti, mentre oggi sono colonizzate dal bosco o comunque modificate in seguito ai vari interventi urbanistici e viari messi in atto nel tempo. Sono stati individuati quattro impianti, il Roccolo del Postino, il Roccolo di Pre Checo, il Roccolo di Manganel e il Roccolo di Spisso, già mantenuti con passione e competenza dalle famiglie dei proprietari, per i quali l'Ecomuseo ha promosso una continua azione di sostegno, di valorizzazione, di riconversione e di ri-uso pubblico.

«È stato recuperato un sentiero ad anello che collega i quattro roccoli superstiti; nei roccoli vengono ancora oggi condotte le scuole per approfondire materie e argomenti legati al paesaggio; sono stati promossi eventi culturali che utilizzano lo spazio scenico di cui i roccoli dispongono, come *reading*, letture sceniche, concerti; nei roccoli sono stati organizzati corsi di potatura e manutenzione arborea e “cantieri del paesaggio” aperti al pubblico per la costruzione e il ripristino dei muri in pietra a secco» (Tondolo 2022).

Alcune di tali attività avvengono secondo una puntuale periodicità: così le escursioni naturalistiche (“Andar per roccoli”); così i numerosi concerti che si susseguono nella stagione estiva (“Note nei roccoli”), per i quali le aree circolari dei roccoli, circondate da colonne arboree, si prestano particolarmente a disegnare una scena in cui lo spazio resta aperto e consente ai suoni di propagarsi liberi nell'aria.

A coronamento di questa lunga e intensa attività condotta a Montenars, l'Ecomuseo ha ampliato lo sguardo all'intero territorio friulano, realizzando, nel 2018, per conto dell'Ente Regionale per il Patrimonio Culturale, un censimento, con relativa catalogazione, delle uccellande diffuse nelle province di Udine e Pordenone, tanto i roccoli montani, quanto le bressane di pianura: impianti analoghi, di grande estensione e di perimetro rettangolare. Ne è derivata una *Guida alle architetture del verde* (Englaro, Tondolo 2019) che rappresenta un unicum nel panorama delle guide pubblicate da enti locali, dedicate al paesaggio e alla natura: a dimostrazione di come una piena consapevolezza del patrimonio diffuso in un determinato territorio sia possibile quando vi siano progetti e realizzazioni strutturali, e non episodici, di messa in evidenza e di messa in valore. L'attività di ricognizione sul campo, condotta sempre in modo ravvicinato, ha inoltre permesso di ampliare e approfondire la conoscenza diretta di numerosi testimoni detentori di saperi e di pratiche connesse all'uccellazione e alla gestione di roccoli e bressane (ex uccellatori, roccolatori, chioccolatori, esperti locali), i quali hanno raccontato, illustrato e documentato una pratica, che nel secolo scorso ha segnato in profondità la società friulana e di cui oggi restano le evidenze vegetali, materiali ed effimere al tempo stesso.

Gli interventi riguardanti le uccellande portati avanti dall'Ecomuseo, qui solo succintamente richiamati, hanno dato luogo a un processo ininterrotto di ri-appaesamento degli spazi rurali attraverso un nuovo conferimento di senso a strutture la cui funzione primaria è venuta meno, ma a cui oggi la popolazione attribuisce valore identitario, estetico, di memoria storica e di eredità familiare e locale. In tal modo il mondo “antico” dei roccolatori e degli uccellatori, tanto distante dalla società odierna da sembrare difficile poterlo comprendere nella sua intima motivazione, se non, forse, attraverso le pagine illuminanti di Amedeo Giacomini (2001), è diventato un elemento della microstoria locale e dunque di un patrimonio culturale collettivo.

Ora questo processo ecomuseale di ricerca e di intervento, coordinato e fortemente voluto da Maurizio Tondolo, ha raggiunto anche un momento di sintesi cinematografica attraverso il bel film di Michele

Trentini *Nel verde incanto*: uno strumento comunicativo in cui le immagini e i suoni restituiscono, con la loro immediatezza e potenza, il sentimento e il movimento che si è venuto a creare intorno a queste strutture vegetali, da parte sia di chi è ancora molto vicino a quel mondo “antico” a cui ho fatto cenno, sia di chi partecipa al processo di valorizzazione e di ri-funzionalizzazione degli impianti con una forte motivazione e una altrettanto forte affezione. Il film restituisce, in questo senso, la pluralità delle voci che hanno costruito – e stanno continuando a costruire – un discorso intorno alle uccellande: un discorso che è alla base dell’azione collettiva di cura di quel territorio da parte della sua popolazione.

Trentini ha realizzato un lungometraggio di 58 minuti, mettendo in atto la sua consolidata modalità e capacità di traduzione e di restituzione di azioni e di espressioni di contesti culturali particolari, vivi sui territori. Si tratta di un metodo di restituzione da lui già sperimentato con il precedente film *Latte nostro* (Trentini 2019), anch’esso prodotto dall’Ecomuseo delle Acque del Gemonese insieme all’Ecomuseo della Val di Peio (TN) nel 2019, concernente le “latterie turnarie” di Gemona e di Peio e i relativi progetti ecomuseali (successivamente ampliati al Veneto e alla Slovenia). Ambedue i film testimoniano e confermano quanto sosteneva Diego Carpitella a proposito del valore insostituibile del cinema al fine di restituire le realtà di interesse etnografico, proprio perché, «il mezzo cinematografico può dare quelle informazioni che non potrà mai dare né la descrizione letteraria né il rilevamento fotografico» (Carpitella 1977). A partire da questa prospettiva l’Ecomuseo delle Acque ha avviato una produzione di documenti audiovisivi, in cui il patrimonio e il territorio di suo riferimento sono indagati e restituiti secondo il metodo sviluppato dall’antropologia visuale, ritenendo che tale impostazione sia la più adatta a cogliere il senso profondo del rapporto che intercorre fra gli esseri umani e l’ambiente in cui essi vivono e con cui interagiscono. Proprio al fine di richiamare tali questioni e di discuterne insieme ai vari soggetti che operano sui territori, come ecomusei e musei etnografici, l’Ecomuseo delle Acque ha dato vita, nel 2017, al festival “Sguardi sui territori: antropologia visuale ed ecomusei”, che si tiene ogni due anni nel Gemonese (Tucci 2019). Il film *Nel verde incanto* è stato girato interamente nei roccoli di Montenars (UD) e nelle bressane di Basiliano (UD), fra il 2021 e il 2023: è dunque completamente immerso in quegli spazi e già questa appare come una scelta di rilievo del regista. È suddiviso in quattro parti, intervallate da intermezzi musicali; ciascuna parte è dedicata a uno o più protagonisti del mondo dei roccoli e delle bressane della provincia di Udine. Le immagini sono precedute da alcuni cartelli introduttivi, in cui vengono fornite le informazioni di base circa le strutture e il funzionamento dei due tipi di uccellande: temi approfondibili attraverso le fonti ecomuseali (Petrella 2014: 51-79; Tondolo 2019).

Il film è impiantato su una modalità già sperimentata da Trentini in altre sue produzioni, in cui si alternano parti performative, dove i protagonisti sono seguiti nei loro fare tecnici, e parti informative, dove gli stessi raccontano e contestualizzano il loro operare e i loro riferimenti. In realtà anche queste parti “informative” nel film assumono valenza performativa, per via del modo in cui il regista ha gestito i dialoghi con le persone e ha successivamente operato il montaggio dei materiali girati.

Trentini riesce a stabilire con i suoi interlocutori un livello di comunicazione empatica che genera densità e rilassatezza: le sue inquadrature, spesso a mezzo busto, spesso con le persone sedute, restituiscono i volti, gli sguardi e la gestualità delle braccia e delle mani, attentamente focalizzati dalla telecamera. Ciò che questi protagonisti locali dicono consente di comprendere la loro visione: si tratta di persone integrate in un ambiente naturale modellato dall’uomo e che esse stesse contribuiscono a rimodellare di continuo basandosi, consapevolmente o inconsapevolmente, su un’eredità culturale di lunga durata incorporata in modo stabile. Mostrano di avere una visione completa, complessiva, del modello culturale ereditario, rappresentato dalle uccellande: infatti, quando parlano di come essi stessi gestiscono i propri impianti non possono prescindere dal collegare ogni atto, ogni scelta, alle specie degli uccelli che “prima” venivano catturati, alle abitudini e ai gusti dei volatili, ai modi per attrarli, alle stagioni, agli orari, alle circostanze meteorologiche, anche se ormai la funzione della cattura è cessata da lungo tempo.

Comprendere a pieno il mondo legato alle pratiche dell’uccellazione non appare facile alla sensibilità odierna; eppure dai protagonisti che ci parlano nel film traspare come essi – e ancor di più i loro

predecessori – vivano, o abbiano vissuto, in una relazione simbiotica con il mondo animale e vegetale, talmente stretta da dare luogo a una forma di assimilazione. E proprio tale forma di assimilazione è quella che Amedeo Giacomini ha messo in luce («l'uccellatore ha da farsi egli medesimo uccello [...]») nel suo trattatello *Andar per uccelli*, dove si leggono pagine memorabili su quel mondo e sulla sua radicale distanza rispetto alla coeva società urbana e industriale: una distanza che significativamente include la condanna della caccia con il fucile da parte degli uccellatori, i quali «odiano a sangue gli sparatori assassini» (Ivi: 65).

I protagonisti di questo film ci fanno capire le loro motivazioni, mettendo insieme il forte retaggio del passato, come pure le responsabilità del presente che questi impianti impongono loro di affrontare. Ovviamente, la qualità di queste parti informative-performative in *Nel verde incanto* si deve anche alla preliminare individuazione dei protagonisti, resa possibile dall'attività di ricerca condotta dall'Ecomuseo di cui ho succintamente riferito. Il film in effetti testimonia il valore insostituibile che assume un documento audiovisivo quando è il derivato di una ricerca etnografica sul campo, condotta dall'interno, in forme partecipative e riflessive e in tempi lunghi, in contesti umani caratterizzati da forti specificità. Una tale impostazione si riflette anche nella struttura del film: le quattro parti, in cui, come ho già detto, il materiale è suddiviso, riflettono i luoghi e le persone che più hanno contribuito al processo di conoscenza delle uccellande in Friuli, ricoprendo un ruolo di mediatori consapevoli fra le loro realtà e l'Ecomuseo.

La *prima parte* del film, della durata di 16 minuti, è girata nel Roccolo di Spisso (*Rocul di Spisso*), a Montenars, il 9 agosto 2021; protagonista Renzo Zanitti. Questo roccolo prende il nome dal suo creatore, Luigi Zanitti, chiamato *Spisso* per via della sua barba a "pizzo". È un impianto maestoso, particolarmente esteso: situato sul versante meridionale del monte Cuarnan, si adagia lungo un declivio in forte pendenza, delimitato dal bosco. Ha una «struttura articolata e di notevole impatto, costituita da tre tondi posti a livelli diversi e un lungo corridoio, la cosiddetta *passata*, che collega il cerchio intermedio a quello inferiore» (Englaro, Tondolo 2019: 78).

Luigi Zanitti lo ha impiantato nel 1952, spianando il terreno e realizzando l'anello che ora corrisponde a quello centrale; successivamente sono stati realizzati l'anello inferiore e la *passata* di collegamento fra i due anelli, infine il tondo più elevato e un'ulteriore *passata* che risaliva il versante. Nel complesso la costruzione dell'impianto ha impegnato Luigi, con tutta la sua famiglia, per vent'anni: un lavoro titanico che è potuto avvenire grazie alla sua appartenenza a una genealogia di grandi roccolatori, di cui egli è stato erede e continuatore attivo. Come spesso ripete Maurizio Tondolo, i roccolatori di Montenars sono stati costruttori del loro paesaggio, proprio nel senso che lo hanno materialmente modellato.

Il figlio di Luigi, Renzo Zanitti, ha raccolto l'eredità familiare con una grande competenza, una forte passione e una solida consapevolezza, dedicandosi totalmente alla manutenzione del Roccolo di Spisso, secondo le modalità acquisite e incorporate per tradizione orale dal padre e aggiungendo le soluzioni che via via gli sono sembrate più adatte, mantenendo in questo processo un totale rispetto per la manualità e l'artigianalità. Nel film lo si vede impegnato nella potatura delle parti più alte dei carpini, con l'ausilio di una scala da giardiniere di legno a tre gambe e delle cesoie dai manici di varie lunghezze, da lui stesso realizzate, per poter raggiungere i rami a tutte le altezze. Lavora con lentezza e accuratezza, installando e disinstallando di continuo la scala in un terreno in forte pendenza, con grande sicurezza e dimestichezza.

Seduto al tavolo con cui il suo roccolo oggi è anche attrezzato, Renzo parla con voce piana e intensa: non dice alcuna parola che non abbia senso nel suo discorso. Nel suo sguardo c'è un'intensità che restituisce il sentimento che lo lega a quel luogo. Racconta del roccolo a tutto campo: parla dell'attività che egli stesso vi pratica e che prevede un lavoro continuo di manutenzione; di quella che si praticava in passato; della funzione e della complessità della tecnica che era alla base dell'utilizzo dell'impianto. Racconta del padre Luigi, di come egli avesse concepito di realizzare un'opera così estesa e articolata con la sola forza del lavoro manuale, in un rapporto onesto con la terra e paziente con il tempo, in quel bisogno di continuità che per quegli uomini rappresentava la condizione di vita:

oltre che per l'uso funzionale, un roccolo ben fatto e ben tenuto era motivo di soddisfazione e di orgoglio personale, oggetto di apprezzamento da parte degli altri.

«Mio papà e tutta la famiglia hanno lavorato venti anni per spianare questo roccolo. Mio papà è partito da metà roccolo qua scavando via tutta la montagna, ha lavorato per vent'anni. Ci sono voluti vent'anni per completare tutto il lavoro. Perciò è stata tanta fatica».

Del padre racconta anche come egli gestisse con cura e con ingegno un roccolo tanto esteso, progettando l'organizzazione del lavoro in modo funzionale, ad esempio per ciò che riguarda le scale, necessarie non solo per la potatura ma anche per recuperare gli uccelli che restavano impigliati nei tratti alti delle reti:

«C'era la scala che era sempre pronta perché gli uccelli alti bisognava tirarli giù con la scala. Se si catturava un uccello alto, prendi la scala, veloce, tac, giù con la scala: è tutto un lavoro. Dovevano essere veloci ecco. Mio papà aveva fatto sette scale, perché una nella passata sotto, una nel roccolo sotto, una qua, una nel roccolo dietro: cioè non doveva andare a prendere la scala del roccolo dietro per portala qua. Ogni posto aveva la sua scala, aveva la sua attrezzatura. E così tutto era organizzato bene».

Questa testimonianza di Renzo Zanitti ha un particolare valore, perché è stata l'ultima: Renzo infatti è prematuramente scomparso nel marzo del 2023, poco dopo queste riprese, lasciando un vuoto incalcolabile non solo per i suoi cari, ma anche per il territorio di Montenars e per lo stesso Ecomuseo, che lo ha sempre considerato un referente insostituibile e un amico prezioso.

La *seconda parte* del film, della durata di 13 minuti, è girata nella Bressana di Zamò (*Bressane di Passaràt*), a Basiliano, il 22 luglio 2022; protagonista Claudio Nobile. La Bressana di Zamò prende il nome da Silvano Zamò, uccellatore e commerciante di uccelli, la cui moglie acquistò l'impianto nel 1973. Ma la sua realizzazione risale al 1964 e si deve all'allora proprietario Ludovico Mattiussi, che si avvale della consulenza di uccellatori locali esperti: l'impianto è immenso (2700 m²) e particolarmente elaborato, composto da una bressana, tre lunghe *passate* e due boschetti interni. In passato «l'uccellanda forniva gli uccelli catturati al ristorante "Da Tite" gestito dalla famiglia Mattiussi soprannominata *Passaràt*» (Englaro, Tondolo 2019: 214).

Attualmente la bressana è curata dal suo proprietario, esperto potatore, Claudio Nobile, che la gestisce con dedizione e competenza, essendo stato egli stesso, in passato, coinvolto nell'attività della uccellagione. Nel film Nobile, seduto a un tavolo collocato all'interno dell'impianto, all'ombra degli alberi, ripercorre dettagliatamente tutto il processo che parte dalle migrazioni degli uccelli, all'allestimento dell'uccellanda – per il quale occorre avere, fra l'altro un'approfondita competenza botanica e ornitologica derivate dall'esperienza diretta – sino alla cattura degli uccelli; prosegue descrivendo le successive fasi della vendita degli uccelli, della loro preparazione per un uso alimentare e del modo locale di cucinarli. A proposito del consumo degli uccelli catturati, Claudio Nobile ci tiene a sottolineare che «una volta, al tempo di guerra e anche prima, così si basava l'alimentazione di proteina per la povera gente, perché il cervo, il capriolo erano riservati ai nobili». Analogamente a Renzo Zanitti, anche Nobile parla con voce piana e nel suo discorso non c'è una parola di troppo: si tratta forse di una modalità comunicativa derivata proprio dall'appartenenza al contesto culturale degli uccellatori esperti, che Giacomini (2001) descrive come persone di poche parole o addirittura di prolungatissimi silenzi. Nel film si vede come Nobile lavori alla potatura e il risultato che via via ottiene nel dare forma alla bressana: una forma curata sin nei minimi particolari, derivata da una funzionalità che, nonostante non sia più attiva, pure continua a confermare il modello di riferimento, segno di una persistenza estetica che diventa anche un marcatore paesaggistico. La sua bressana è davvero bella e monumentale: una cattedrale verde che si eleva sui prati, anch'essi ben curati. L'insieme produce un contesto paesaggistico di grande qualità.

Nobile effettua la potatura con un tagliasiepi, un attrezzo necessario in una struttura di quelle dimensioni. Con l'attrezzo dà forma e ordine alle colonne arboree perimetrali (le *spalliere*) costituite dai carpini e dalle loro chiome: sotto la sua azione i tronchi, o meglio il fogliame che li avvolge,

diventano di sezione quadrata e formano delle entrate a leggero arco, che circondano tutto intorno la bressana, richiamando l'immagine di un tempio. All'interno, sui cespugli e sui rami più bassi effettua una meticolosa potatura a mano, con le cesoie. Ogni scelta è ragionata e determinata da una competenza botanica indirizzata ad attrarre gli uccelli. «I cespugli li faccio a mano, taglio il rametto più grosso, lascio la fogliolina che copra un po' la ferita del taglio. Bisogna farlo a mano perché altrimenti verrebbe un brutto lavoro».

La terza parte del film, della durata di 16 minuti, è girata nel Roccolo di Manganel (*Rocul dal Manganel*), a Montenars, il 1° giugno 2023; protagonista Camillo Prosdocimo. Questo roccolo, che si eleva su un piccolo rilievo del versante meridionale del monte Cuarnan, prende il nome dal maresciallo dei carabinieri Giovanni Manganelli, che lo impiantò intorno al 1920 e lo utilizzò fino alla sua scomparsa avvenuta nel 1963. L'impianto restò attivo sino agli inizi degli anni Novanta. È costituito da due corpi in lieve pendenza, un tondo e una *passata* in parte danneggiata dalla strada forestale (Englaro, Tondolo 2019: 82-83).

Nel Roccolo di Manganel il chioccolatore Camillo Prosdocimo esegue una sorprendente performance della sua arte di imitare il verso, il canto degli uccelli. Nell'attività dell'uccellagione che veniva praticata in passato mediante il roccolo, il chioccolatore aveva il compito di imitare i suoni dei canti degli uccelli, fungendo da richiamo per i volatili che vi passavano sopra; la sua imitazione, frutto di un'attenta osservazione uditiva e di un'autoformazione che era quasi una vocazione, si aggiungeva ai richiami vivi a cui provvedeva l'uccellatore, dati dagli uccelli in gabbia che venivano collocati nei vari punti dell'impianto durante l'attività. Il chioccolatore non è un semplice imitatore dei versi degli uccelli, ma è una persona che cerca di raggiungere un'assimilazione, una sovrapposizione sonora fra uomo e uccello. Occorre tempo, pazienza e orecchio, come spiega Camillo Prosdocimo, nel suo linguaggio chiaro e scandito. Anche perché ogni uccello ha il suo canto, come sottolineava l'etnomusicologo ligure Edward Neill, all'inizio degli anni Settanta, avviando una specifica ricerca sul canto degli uccelli:

«Dal punto di vista acustico, i suoni emessi dagli uccelli non sono gli stessi per tutte le specie; ciò che è già individuabile da un buon orecchio che riesce a distinguere un fringuello da un cardellino o un usignolo da una capinera» (Neill 1975: 13).

Prosdocimo, con tutti i suoi vari fischi e richiami, prevalentemente metallici, esposti sul tavolo, alterna spiegazioni con esecuzioni, nelle quali si vede con chiarezza come il fischio sia solo una componente dello strumentario esecutivo, a cui si aggiungono il cavo orale, le labbra e le mani che, tenute davanti alla bocca, ripiegando le dita in varie posizioni, dirigono e modulano il suono. Egli precisa anche come la scelta dei dispositivi sonori, fischietti, anche, da utilizzare per le varie specie di uccelli, vada fatta sulla base dei suoni che si vuole imitare e che cambiano non solo in base alle specie avicole, ma anche in base alle stagioni, e dunque deriva da una competenza uditiva acquisita mediante un lungo "studio":

«Si provava a chiamare l'uccello, provare a vedere se viene, se non viene. È tutta una questione di provare e di vedere se questo uccello veniva attratto dal tuo canto, dal tuo modo di imitarlo, di fare. Stavi qua tutto il giorno, provavi, cantavi, sentivi, vedevi quale fischio era il più funzionale. Perché per noi umani può essere questo fischietto, al nostro orecchio... però non è l'umano, è l'uccello proprio... Se lo facevi venire, lo attiravi, allora capivi che era quello il verso, quello era il canto, il suono che attirava l'uccello».

Non si può non tornare alle pagine di Giacomini e in particolare alle sue considerazioni circa «l'arte del *pivuccare*»: «per praticarla non basta la passione; occorre davvero trasformarsi in uccelli; sentirsi nelle vene, per la lunga frequentazione maturata, la medesima linfa che scorre in quella dei pennuti» (Giacomini 2001: 35).

Prosdocimo alterna la posizione seduta, al tavolo, con la posizione in piedi, mentre è al centro del roccolo, il corpo in tensione verso l'alto, il capo rivolto al cielo, la testa e il tronco lentamente oscillanti verso destra e verso sinistra: una chiara postura imitativa, resa ancor più esplicita quando, tendendo leggermente le braccia verso l'esterno, con un movimento simmetrico dei polsi protende le

mani verso l'alto richiamando esplicitamente il movimento di apertura delle ali. Fa sentire i versi del tordo bottaccio, del merlo, del tordo sassello, dell'usignolo, del fringuello, dello storno. Con evidente piacere fa notare come, mentre lancia i suoi richiami dal roccolo, i corrispondenti uccelli gli rispondano.

Nel racconto epifanico di sé bambino c'è tutta la sua motivazione: «volevo essere un uccello da bambino, volevo proprio immedesimarmi nell'uccello e sentirmi parte, imitandolo, di essere come l'uccello, perché ho sempre detto: non potendo volare, almeno poterli imitare». Prosdocimo ha dato vita a una Scuola di chioccolo, in cui insegna a bambini e adulti trasmettendo i suoi saperi e le sue tecniche. Per rendere più semplice l'apprendimento, ha inventato un sistema di scrittura delle note musicali in versi:

«Quando insegno il canto degli uccelli, ho tradotto il canto degli uccelli in parole. Faccio tipo uno spartito. Scrivo le note. Le note sono dei versi. I versi sono delle parole, tri tri tri..., sono delle note perché la musica è nata dal canto degli uccelli..., ciu ciu ciu ciu».

Che la musica sia nata dal canto degli uccelli può sembrare un'affermazione eccessiva, ma non troppo: sappiamo che i suoni della natura, come quelli prodotti dall'acqua, dal vento, dagli animali, e via dicendo, hanno fortemente influenzato le varie forme di musicalità delle culture del mondo, legando la relazione suono umano/suono naturale agli aspetti simbolici e alle mitologie cosmogoniche (vedi, fra i tanti, Lévi-Strauss 1966; Bettini 2008; Ricci 2016; Feld 2021). Il citato etnomusicologo Edward Neill già più di cinquant'anni fa aveva sottolineato come

«la necessità sempre più avvertita [...] di unire allo studio della musica, quello delle forme sonore naturali, musicalmente strutturate e organizzate, apre oggi nuove prospettive che possono allargare sensibilmente l'attuale concezione estetica della musica» (Neill 1975: 6).

E aggiungeva che il canto degli uccelli è «un tipo di espressione molto simile a quella musicale» (Ivi: 7), essendo in esso riconoscibile la presenza di intervalli “musicali”, oltre che la variazione:

«Tutti gli uccelli cosiddetti canterini, come il fringuello, l'usignolo, la capinera, il beccafico tanto per citare solo alcune delle specie meglio dotate, non ripetono pedissequamente la stessa frase, ma la variano continuamente» (Ivi: 25).

Neill ricapitola le molte composizioni di musicisti classici che si sono ispirati al canto degli uccelli e stila un lungo elenco, che include, fra le altre, le *Quattro stagioni* di Vivaldi, la *Sesta Sinfonia* di Beethoven, *Der Vogel* (L'uccello) di Hayden, la *Prima e Terza Sinfonia* di Mahler, *L'uccello di fuoco* e *Le Rossignol* di Stravinskij, *Uiraparù* di Villa-Lobos, *Oiseaux tristes* di Ravel, e soprattutto il *Catalogue d'Oiseaux* di Messiaen (Ivi: 36-45).

La performance del chioccolatore Camillo Prosdocimo, nel film di Trentini, è un documento di grande godibilità, ma anche di eccezionale interesse, perché ci testimonia dello stretto rapporto fra l'uomo e la natura che nei mondi contadini del nostro paese è esistito – e in parte ancora esiste, a volerlo cercare.

La *quarta parte* del film, della durata di 11 minuti, è anch'essa girata nel Roccolo di Manganel, a Montenars, il 23 luglio 2022; protagonisti Lucina Ermacora e Antonio Mansutti, Stefano Valla e Daniele Scurati. Lucina Ermacora e Antonio Mansutti gestiscono il Roccolo di Manganel, ereditato per via familiare. Si tratta di due persone che ricoprono un ruolo importante, sia nella vita della piccola comunità di Montenars e sia nelle attività dell'Ecomuseo delle Acque di cui hanno sposato la missione, coerentemente con il loro modo di vivere e di essere. Antonio è stato Sindaco di Montenars per lungo tempo e ha anche ricoperto la carica di Presidente dell'Ecomuseo delle Acque. Lucina è un'infaticabile e sempre disponibile collaboratrice dell'Ecomuseo ed è anche una custode del cibo: tiene vive pratiche di preparazione locali sia quotidianamente, sia, con grande generosità, negli eventi collettivi. Il loro riconoscersi nei tratti vicini alla natura del territorio in cui risiedono fa di Lucina e

di Antonio dei punti di riferimento e dimostra come sia possibile abitare nei piccoli centri montani con consapevolezza, mantenendo uno stile di vita adeguato all'ambiente circostante.

I due, seduti intorno a uno dei tavoli da picnic con cui hanno allestito il loro roccolo per accogliere visitatori e pubblico, affrontano la questione del ri-uso di questi impianti: un ri-uso che viene visto come la condizione per la sopravvivenza delle uccellande e anche come una ri-funzionalizzazione che oggi può rendere attraenti questi luoghi. Alla cultura e soprattutto alla musica Lucina e Antonio hanno destinato il Roccolo di Manganel, che non manca mai di essere una delle sedi della rassegna musicale "Note nei roccoli": una forma di valorizzazione e di ri-utilizzo che per loro significa conferire nuova vita a una struttura di affezione, intimamente legata alla loro famiglia, così come a quel territorio e alla sua storia.

«Si può portare anche qualcosa di nuovo nei roccoli», dice Lucina, notando che per i concerti della rassegna vengano sempre scelte musiche legate a territori rurali, prevalentemente montani, distanti dalla dimensione urbana e per tale motivo particolarmente adatte a venire eseguite in questi "teatri" verdi. «L'Ecomuseo sceglie delle musiche, dei musicisti, che rappresentano la poesia del roccolo» e pertanto sentire queste musiche in un roccolo «è tutto un altro tipo di piacere». Durante i concerti e gli altri incontri culturali Lucina e Antonio consegnano ai partecipanti un volantino in cui spiegano «la costruzione e il perché di questo roccolo», la sua importanza e anche «la difficoltà nel mantenere queste strutture che noi consideriamo, anche con l'Ecomuseo, dei veri e propri monumenti».

Le testimonianze di Lucina e Antonio sono intervallate, nel film, dal concerto pomeridiano del duo Stefano Valla & Daniele Scurati, in programma il 23 luglio 2022. Valla & Scurati sono un duo che ha costruito una sua specifica espressività riprendendo la tradizione del *piffero* (un oboe popolare) e della fisarmonica propria dall'area cosiddetta delle Quattro Province, una zona montana dell'Appennino ligure situata al confine fra Piemonte, Liguria, Lombardia ed Emilia-Romagna. I due musicisti ripropongono un repertorio tradizionale di danze in uno stile che è stato possibile conoscere grazie alla ricerca etnomusicologica avvenuta negli anni Settanta; oggi sono riconosciuti come dei virtuosi di questo stile. Il film si chiude sull'esecuzione di una frizzante polca, eseguita dal duo, che riempie il roccolo di suoni e si dissolve sui titoli di coda.

Gli interventi musicali che fungono da separatori delle quattro parti sono estratti dal "Concerto in memoria di Renzo Zanitti", eseguito al violoncello da Riccardo Pes nel Roccolo di Spisso, il 27 agosto 2023. Si è trattato di un concerto particolare perché dedicato alla memoria del roccolatore, venuto a mancare pochi mesi prima. Pes esegue il suo *Prelude # 1* e il suo arrangiamento del canto tradizionale catalano *The songs of the birds*, in esecuzioni particolarmente ispirate, riprese in video da Ersilia Tondolo: un intenso, lungo lamento per il roccolatore scomparso ha accompagnato un momento di forte emozione della comunità di Montenars.

Il film dunque è interamente percorso da suoni: suoni di strumenti musicali, suoni di fischietti, suoni di ance, suoni di uccelli, veri o imitati, suoni di cesoie, suoni di tagliasiepe. Nuovi paesaggi sonori, in continuità e in discontinuità con i vecchi, vanno a ri-occupare gli spazi delimitati dalle colonne arboree delle uccellande, conferendo un odierno senso a queste strutture e al tempo stesso mantenendo, proprio mediante il suono, una densa relazione con l'uso passato. Certo per noi oggi è difficile immaginare quanto queste uccellande dovessero essere piene di suoni, simultanei, alternati, intrecciati, così come di grandi silenzi, quando erano in funzione. Forse solo la lettura dell'*Andar per uccelli* di Amedeo Giacomini – che più volte ho necessariamente richiamato – così ricco di suoni nella sua scrittura, ci può restituire una lontana impronta di tanta complessità sonora. Ma il lamento al violoncello di Pes, i richiami del chioccolatore che voleva essere un uccello, l'allegria delle polche e delle mazurche di Valla & Scurati indicano una via per una ri-funzionalizzazione che ricrei un appaesamento. E questo è ciò che sta realmente avvenendo e di cui il film di Trentini ci restituisce una sintesi significativa ed efficace.

Nella proiezione del film al Centro polifunzionale di Montenars, affollatissima e applauditissima, nei volti emozionati delle persone che vi hanno assistito, si è potuto percepire il valore di ciò che una piccola struttura come l'Ecomuseo delle Acque ha progettato e portato avanti, con tenacia, convinzione e visione, in tempi lunghi e non senza difficoltà, con l'obiettivo di attivare conoscenza e

sentimento su un patrimonio culturale e paesaggistico di grande rilievo, la cui sopravvivenza è in funzione dell'interesse che se ne è creato e che si continuerà a tenere vivo. Il film di Michele Trentini, che verrà pubblicato e distribuito dall'Ecomuseo sotto forma di DVD-book, rappresenta un contributo insostituibile in questo percorso, perché restituisce, con la forza della cinematografia, l'intensità e la motivazione di persone che, nell'attribuire valore al proprio territorio, sanno dove guardare e come guardare.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici/filmografici

- Bettini M., 2008. *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino, Einaudi.
- Carpitella D., 1977. "Informazione e ricerca nel film etnografico italiano (1950-1976)", in *Bollettino dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica*, Dicembre 1977: 20-32.
- Ecomuseo delle Acque, 2008. *Un futuro per i roccoli di Montenars*, 2008, Comune di Montenars [<https://www.ecomuseodelleacque.it/ecomuseo/wp-content/uploads/2017/02/ROCCOLI-01-compresso.pdf>].
- Ecomuseo delle Acque, 2023. *Sguardi sui territori: antropologia visuale ed ecomusei*, Catalogo del festival, IV edizione (5-8 ottobre 2023), Ecomuseo delle Acque del Gemonese, Gemona [<https://www.ecomuseodelleacque.it/ecomuseo/wp-content/uploads/2023/10/catalogo-festival-2023-x-web.pdf>].
- Englaro M., Tondolo M. (a cura di), 2019. *La verde attrazione. Guida alle architetture del verde: uccellande storiche in Friuli*, Roma, Gangemi.
- Feld S., 2021. *Il mondo sonoro dei Bosavi. Espressioni musicali, legami sociali e natura nella foresta pluviale della Papua Nuova Guinea*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino; con film allegato *Voci della foresta pluviale*, di S. Feld, D. Leonard, J. Ra Richards, 69'.
- Giacomini A., 2001. *Andar per uccelli*, Treviso, Santi Quaranta (edizione originale: *Con il vischio 1969, Con le reti 1990*).
- Lévi-Strauss C., 1966. *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore.
- Neill E., 1975. *Musica, tecnica ed estetica nel canto degli uccelli*, Padova, Zanibon.
- Petrella A., 2014. *I roccoli di Montenars. Storie di uomini, donne, alberi e uccelli*, Gemona del Friuli, Edizioni Ecomuseo delle Acque.
- Ricci A., 2016. *Il secondo senso. Per un'antropologia dell'ascolto*, Milano, FrancoAngeli.
- Scheuermeier P., 1980. *Il lavoro dei contadini. Cultura materiale e artigianato rurale in Italia e nella Svizzera italiana e retoromanza*, Milano, Longanesi, vol. II: 313, foto 475-476.
- Tondolo M., 2019. *L'antica pratica di catturare gli uccelli*, in Englaro, Tondolo 2019: 31-39.
- Tondolo M., 2022. "L'Ecomuseo delle Acque del Gemonese, un'agenzia per lo sviluppo sostenibile del territorio", in *Dialoghi Mediterranei*, 54 [<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ecomuseo-delle-acque-del-gemonese-unagenzia-per-lo-sviluppo-sostenibile-del-territorio/>].
- Trentini M., 2019. *Latte nostro: 1. La Latteria Turnaria di Campolessi, 2. Il Caseificio Turnario di Peio*, Ecomuseo delle Acque del Gemonese, Ecomuseo della Val di Peio, Trozdem Film, 57' + 54'; con volume allegato *Latte nostro. Caseifici in direzione ostinata e contraria*, a cura di M. Varotto, Sommacampagna (VR), Cierre edizioni.
- Trentini M., 2023. *Nel verde incanto*, Ecomuseo delle Acque del Gemonese, Trozdem Film, 65'; riprese: Montenars (UD), Basiliano (UD); musiche: R. Pes, S. Valla, D. Scurati; ricerca e coordinamento del progetto: M. Tondolo.
- Tucci R., 2019. "Sguardi sui territori. Antropologia visuale ed ecomusei", in *Voci*, XVI: 350-352.

Roberta Tucci, docente della Scuola di Specializzazione in Beni demoetnoantropologici di "Sapienza" Università di Roma, ha effettuato ricerche di interesse etnomusicologico ed etno-ogonologico in Calabria e in altre regioni centro-meridionali. Si è occupata di catalogazione dei beni culturali demoetnoantropologici presso il Centro Regionale di Documentazione della Regione Lazio e presso l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione del Ministero della Cultura. Dal 2016 è membro del Comitato tecnico-scientifico dell'Ecomuseo delle Acque del Gemonese. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Patrimoni culturali locali, pratiche partecipative ed ecomusei: qualche riflessione*, in *Nuovi modelli di sviluppo comunitario per gli Ecomusei in Italia*, a cura di A. Saccoccio, Quaderni dell'Ecomuseo dell'Agro Pontino, Roma, Edizioni

Avanguardia 21, 2018; *Le voci, le opere e le cose. La catalogazione dei beni culturali demoetnoantropologici*, 2018); *Le voci, le opere e le cose. La catalogazione dei beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, ICCD, 2018; *I beni culturali etnografici nella Commissione Franceschini: una presenza marginale*, in “Il capitale culturale”, 23, 2021; *Dietro il film Calabria: zampogna/chitarra battente di Diego Carpitella*, in *Sounding Frame*, a cura di A. Cosentino, R. Di Mauro e G. Giordano, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021; *La mappa di comunità della Parrocchia di S. Maria Maddalena a Montenars*, in “Dialoghi Mediterranei”, 59, 2023.

Dalle aree interne al Mezzogiorno, la crescita dal basso contro le politiche di intervento straordinario

L'ITALIA LONTANA

Una politica per le aree interne

a cura di **Sabrina Lucatelli**
Daniela Luisi
Filippo Tantillo

Introduzione di **Fabrizio Barca**



Saggine


DONZELLI EDITORE

di *Costantino Cossu*

La Strategia nazionale per le aree interne (Snai) nasce nel 2013, quando Fabrizio Barca, allora ministro per la Coesione sociale nel governo Monti, riesce a far passare l'idea che i territori periferici, vaste aree del Paese escluse dai diritti fondamentali di cittadinanza (istruzione, sanità, mobilità) e interessate da processi di spopolamento che sembrano inarrestabili, possono essere recuperate a un futuro di integrazione e di crescita economica. Condizione perché ciò avvenga è, nell'originaria impostazione della Snai, l'attuazione di politiche di medio e di lungo periodo indirizzate a valorizzare le risorse materiali e umane presenti in loco. Esistono, nei territori periferici, potenzialità che messe a frutto possono fare delle aree interne poli di sperimentazione di nuove direttrici di crescita valide per l'intera compagine nazionale.

A tracciare un bilancio di questo ambizioso progetto a dieci anni di distanza dalla sua partenza arriva ora il volume *L'Italia lontana. Una politica per le aree interne*, curato da Sabrina Lucatelli, Daniela Luisi e Filippo Tantillo e pubblicato da Donzelli Editore (2022). Il libro raccoglie sette interventi di protagonisti, a vario titolo, della Snai, tecnici e analisti che hanno lavorato sia alla fase di studio della strategia sia alle successive fasi applicative.

Prima però di entrare nel merito delle diverse ricostruzioni e anche valutazioni (comprese quelle che toccano le debolezze che il progetto ha mostrato), va obbligatoriamente richiamato il denso dialogo che apre il volume: un confronto tra Fabrizio Barca e un gruppo di amministratori, imprenditori, operatori sociali e culturali a vario titolo coinvolti nella Snai. Sono pagine essenziali per comprendere come la Strategia nazionale per le aree interne non sia pura e semplice *governance*, un'operazione tecnocratica volta a recuperare alla "normalità" del modello di sviluppo prevalente aree che ne sono rimaste escluse. Come Barca spiega bene nel dialogo che introduce il volume, è altra la valenza politica della Snai. Rispondendo a una domanda su quanto l'attività economica in generale debba mettersi il problema di far crescere non solo la ricchezza ma anche la felicità, lo "stare bene", di donne e di uomini che vivono in una determinata comunità, l'ex ministro afferma:

«Nel capitalismo, crescere – produrre più Pil, misurabile sul mercato – è uno dei fattori strumentali per raggiungere un pieno benessere. Nel capitalismo, lo sappiamo, la produzione organizzata sul mercato ha bisogno di un adeguato profitto – si noti bene, "adeguato", soddisfacente e quindi comprimibile – altrimenti l'imprenditore non rischierà. Ma la ricchezza è solo una delle molteplici dimensioni, per lo più strumentale, dello "star bene, e quindi misurare il Pil serve, è la misura chiave del capitalismo, ma non esaurisce, tutt'altro, la misura dello "star bene"». E aggiunge: «È un cambio di prospettiva forte [...] La Strategia nazionale per le aree interne ce l'aveva dentro questo orientamento: gli indicatori suggeriti erano possibili misuratori dello "star bene". Ma la metrica dello "star bene", non è diventata la metrica delle policy e lo vediamo nel Pnrr».

La metrica delle policy attuali e del Pnrr nelle sue ultime formulazioni non è quella dello sviluppo dal basso attraverso la valorizzazione delle risorse comunitarie e l'implementazione di pratiche alternative alle logiche di mercato e finalizzate, invece, allo "star bene"; la metrica del Pnrr è quella delle grandi infrastrutture, progetti di sviluppo dei territori attraverso politiche decise centralmente e calate dall'alto.

Per prima cosa, dunque, bisogna dire, in sede di bilancio della Snai, che oggi la Strategia nazionale per le aree interne è per molti aspetti depotenziata rispetto alle origini del progetto. Ridotte le risorse economiche, ridimensionate le strutture organizzative, sia a livello centrale sia a livello locale, crescono diffidenza e ostilità verso la Snai da parte di ceti dirigenti che guardano in ben altra direzione, in piena coerenza (e non da oggi) con visioni generali che cozzano apertamente con il senso politico della strategia immaginata da Barca e che sono in palese contraddizione con gli orientamenti che, in sede Ue, assegnano agli interventi *place based* sulle comunità locali un ruolo centrale nella definizione di politiche di sviluppo e insieme di coesione sociale. Su quest'ultimo aspetto è illuminante l'intervento di Sabrina Lucatelli, direttrice dell'associazione Riabitare l'Italia, che ricorda come l'idea della Snai altro non sia che uno sviluppo in chiave nazionale di iniziative già da molto tempo presenti sul campo a livello europeo.

Quattro le linee di novità indicate da Lucarelli: interventi a favore della crescita economica e, insieme, a sostegno dell'espansione dei diritti di cittadinanza; una trasparente e rigorosa pianificazione

territoriale; un metodo di co-progettazione finalizzato a far dialogare fruttuosamente competenze centrali e saperi locali; pieno coinvolgimento e responsabilizzazione delle autonomie locali, dei Comuni. Sul versante della crescita economica, sono Giovanni Carrosio e Alessia Sabatini (rispettivamente sociologo dell'ambiente ed esperta in pianificazione territoriale) che, nel loro intervento, si assumono il compito di definire analisi e pratiche che hanno consentito di operare scelte orientate a uno sviluppo *place based*. Restando sul terreno dell'economia, l'intervento di Daniela Storti (componente del Comitato tecnico nazionale aree interne) evidenzia invece come la tendenza (in sede Ue e in sede nazionale) a definire in maniera prevalentemente centralistica le politiche agricole possa essere corretta e contrastata nelle sue criticità con i metodi e le azioni messe in campo dalla Snai. Per quanto riguarda infine il coinvolgimento dei Comuni, è Giovanni Xilo (esperto di analisi e di progettazione dei servizi pubblici) che ripercorre le strategie seguite in ambito Snai per strappare le amministrazioni locali alla routine burocratica e per farle diventare soggetti attivi di una progettazione aperta e condivisa.

La Snai, insomma, una direzione nuova ha provato a intraprenderla. Quanto sia stato complicato andare avanti, lo ricorda, riprendendo il filo dei ragionamenti di Barca, Filippo Tantillo (ricercatore all'Istituto nazionale per lo studio delle politiche pubbliche). In uno degli interventi più densi di spunti di riflessione tra quelli contenuti nel volume edito da Donzelli, Tantillo scrive: «Impiantare una politica nuova che ruoti intorno alla centralità dei cittadini ha a che vedere con il tema della democrazia, intesa come “accesso ai diritti”, ma anche con quello dell'efficienza ed efficacia della spesa pubblica». Attraverso la Snai, comunità periferiche decidono come promuovere ricchezza e “star bene”, crescita e felicità, con il sostegno di una pubblica amministrazione che calibra i propri interventi, anche finanziari, sulla base di progetti elaborati sul metro di indicatori flessibili, approvati a livello locale attraverso processi partecipativi ampi, verificabili nei loro step di attuazione. «Questa scelta – nota Tantillo – si è scontrata sin dal principio da un lato con una cultura politica tradizionale e localistica molto restia a quella “cessione di potere” alla cittadinanza che è implicita nelle pratiche partecipative, e dall'altro con una cultura amministrativa fortemente centralistica». «Questa cultura – aggiunge Tantillo – ha ripreso forte slancio dopo l'adozione del Pnrr, che, dati i tempi fortemente contingentati nei quali deve essere portato a termine, ha dato adito a un'alleanza trasversale tra pezzi di classe politica, alte burocrazie dello Stato e regionali, economisti neoliberali. Intorno all'imperativo di “accelerare la spesa, si assiste oggi al ritorno in auge di una forma di neocentralismo nella quale pochi centri, ciechi alle diversità dei territori e unici depositari del sapere, decidono modalità di erogazione dei fondi, non attraverso una politica ordinaria, ma attraverso un sistema di bandi e deroghe. Senza peraltro considerare il rischio che spingere su una spesa già dimostratasi fallimentare, che nel caso delle aree interne ha contribuito a produrre spopolamento, significhi accelerare lo spopolamento stesso». «È un disegno paternalista – denuncia Tantillo – che riduce i cittadini e le istituzioni locali a semplici beneficiari di interventi decisi altrove. Esattamente il contrario di quello che l'esperienza della Snai mostra andrebbe fatto».

Insomma, nonostante la Snai abbia conseguito importanti risultati positivi (come sottolinea nel suo intervento Daniela Luisi, del direttivo dell'associazione Riabitare l'Italia), Tantillo rileva anche come oggi alla Strategia non si creda più molto, o non si creda affatto. Negli ultimi anni, il progetto elaborato da Barca ha dovuto subire un graduale processo di depotenziamento, che, secondo Tantillo, ha conosciuto i suoi esiti estremi con il governo Draghi: «Durante il ministero di Mara Carfagna [responsabile del dicastero per il Sud e per la Coesione sociale nell'esecutivo presieduto dall'ex presidente della Banca europea *n.d.r.*] il processo di superamento dei principi ispiratori della Snai è arrivato al suo compimento. Con il mancato rinnovo del coordinatore centrale del progetto e la destrutturazione definitiva del gruppo tecnico di supporto, le politiche verso le aree interne sono state sostanzialmente ricondotte nell'alveo delle politiche compensative tradizionali verso zone in deficit strutturale di sviluppo».

La denuncia di Tantillo è netta: «La richiesta di avere più risorse per le aree interne oggi sembra unanime. C'è modo e modo, però, di fare politiche per questi territori: si può scegliere la via tradizionale, che è anche la strada su cui un'amministrazione pubblica in gravi difficoltà si sente più

sicura e che vede come “naturalmente” residuali le aree interne e prova (senza successo) a mantenerle in vita attraverso compensazioni e deroghe; oppure si può scegliere una via che mira a promuovere discontinuità, tornando a investire in queste zone per produrre beni pubblici, considerandole parte non trascurabile del futuro del Paese». «Oggi – conclude Tantillo – in una sorta di strabismo istituzionale se da un lato formalmente si predica il decentramento, dall’altro si opera per accentrare; se da un lato si dichiara di voler promuovere diversità e complessità, dall’altro si pratica la semplificazione e la standardizzazione degli interventi».

È la solita vecchia politica dell’intervento straordinario, centralistico e compensativo, la stessa che, nella storia recente d’Italia, ha segnato di sé il fallimento dei piani di sviluppo non di singole aree periferiche ma dell’intero Mezzogiorno, Sicilia e Sardegna comprese. E ancora si persevera, come mostrano (per citare solo due casi) i progetti *monstre* della costruzione del ponte sullo Stretto di Messina e della realizzazione in Sardegna di un mega gasdotto per portare il metano da Sassari a Cagliari. Una continuità di indirizzo di fronte alla quale si pone ineludibile una domanda: al mantenimento di quali equilibri di potere, a Roma e nei territori, è funzionale il perseverare nell’errore?

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Costantino Cossu, laureato presso l’università “Carlo Bo” di Urbino (facoltà di Sociologia e Scuola di giornalismo), è giornalista professionista dal 1985, cura le pagine di Cultura del quotidiano la Nuova Sardegna. Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con la rivista “Gli Asini”. Ha scritto i libri: *Sardegna, la fine dell’innocenza* (Cuec, 2001), *Gramsci serve ancora?* (Edizioni dell’Asino, 2009). Ha curato il volume di autori vari *La Sardegna al bivio* (Edizioni dell’Asino, 2010) e il testo di Salvatore Mannuzzu, *Giobbe* (Edizioni della Torre, 2007).

Rigenerare lo sguardo, ricostruire comunità: il Festival di Poesia Paolo Prestigiacomò – San Mauro Castelverde



San Mauro Castelverde (ph. Vladimir Di Prima)

di *Fabrizio Ferreri*

San Mauro Castelverde, paese di poco più di mille abitanti in provincia di Palermo, disteso sulle Madonie a 1000 metri dal mare di Cefalù. Paese di salite vertiginose e di piazze, slarghi, balconate che si aprono all'improvviso, in bilico sulle montagne; paese racchiuso in un pugno di cielo con le Madonie, ora verdi ora bianche, a fare da spalti; paese pensile, fitto di case e di chiese, raccolto in un trepidante moto centripeto come a trattenersi da una caduta abissale.

Sono passati quattro anni da quel freddo gennaio maurino del 2019 in cui si decise, di concerto con l'amministrazione del Sindaco Giuseppe Minutilla, di riprendere quello che nei decenni addietro, dal 1993 fino all'interruzione nel 2007, per iniziativa di Gabriella Sica, Nunzio Prestigiacomò e Paolo Polizzotto, fu il prestigioso *Premio di Poesia Paolo Prestigiacomò*, intitolato a quel figlio illustre di San Mauro Castelverde, poi via via sempre più dimenticato, che è stato Paolo Prestigiacomò [1].

Dalla prima edizione del 1993 a quella della rinascita del 2019 moltissimo è cambiato nel *Premio*, a partire dalla sua riformulazione, tre anni fa, in *Festival* grazie al supporto e alla collaborazione di diversi amici e realtà operanti nel campo della poesia. Soprattutto la visione che lo anima è significativamente mutata e questo mutamento è corrisposto non solo al cambiamento dei tempi ma soprattutto alla nuova compagine che lo ha rilanciato: è stato sin dall'inizio chiaro che il *Premio di Poesia Paolo Prestigiacomò* non avrebbe dovuto esaurire la sua funzione nel dare lustro alle manifestazioni più riconoscibili e accreditate della poesia contemporanea, ma avrebbe dovuto utilizzare la poesia come vettore per ricostruire e rigenerare quella che Alberto Magnaghi definisce, in dialogo con Giacomo Becattini, «coscienza di luogo» (Magnaghi, 2010; Becattini, 2015).

L'obiettivo del *Premio* e del *Festival* non riguarda dunque oggi soltanto la comunità dei poeti, il mondo della poesia contemporanea, ma è rivolto soprattutto alla comunità locale: la poesia è vissuta e proposta come strumento per recuperare la storia, la memoria, e non in funzione di un'operazione

filologica o di archeologia letteraria bensì per tenere lontano il torpore, la sfiducia e la rassegnazione che spesso colpiscono chi vive nei luoghi del margine, per aprire lo spazio di un'appartenenza, di una riappropriazione in forma attiva e consapevole del proprio luogo di vita, per ri-cominciare a leggerlo con occhi nuovi attraverso narrazioni inedite in attrito con quello sguardo cupo, remissivo, disfattista che è stato l'esito sia di fenomeni macro-sistemicici (il profondo depauperamento economico e culturale delle aree interne) sia, nel caso particolare, di decenni di presenza mafiosa.

In parte dei borghi delle aree interne montane, come nel nostro, il patrimonio ambientale e culturale rappresenta un inestimabile deposito di vita, miracolosamente intatto nonostante l'incedere di modelli di sviluppo (di fare società, di abitare, di produrre) corrosivi e depauperanti. La riscoperta di questo giacimento è anche proiezione di una qualità della vita in cui si riflettono bellezza paesaggistica e storico-architettonica, unicità di saperi e saper fare della tradizione, spazi di prossimità che ancora preservano l'umano dalla sua riduzione a mera variabile dell'economico. Riscoprire questo patrimonio materiale e immateriale fatto di chiese, archi e piccole vie, boschi e bevai, riti, usi e costumi tradizionali, prodotti della terra tipici, è la base non solo per ricostruire appartenenza e coscienza di luogo facendo fronte alla disaffezione e all'indifferenza per il proprio luogo di vita, ma è anche il viatico più solido, unico e irripetibile, per affrontare traiettorie di sviluppo durature e sostenibili.

L'opera letteraria di Paolo Prestigiacomo, con il *Festival* di poesia che gli è stato costruito intorno, è per noi quindi l'occasione e lo strumento per pensare il territorio maurino da una prospettiva diversa, per pensarsi e guardarsi da fuori ma non attraverso un punto di vista estraneo. La poesia intende esercitare qui la sua forza poetica nel generare nuovi racconti "radicati", non artificiali, non posticci, con cui smarcare il paese dalla rappresentazione univoca di paese di mafia, immagine fortemente unilaterale su cui lo stesso abitante locale talvolta si è adagiato. La narrazione è strumento importante per rafforzare la traiettoria di sviluppo che il paese sta compiendo: è una delle dimensioni di quell'asset culturale attraverso cui oggi la comunità maurina sta piantando il seme del proprio futuro riattivando promettenti processi di condivisione di prospettive, strategie e obiettivi che la rendono protagonista dello sviluppo del territorio.

Non si tratta, quindi, banalmente di utilizzare la bellezza e i linguaggi artistici per la promozione del proprio territorio, per fare marketing territoriale. Si tratta di fare altro, di fondare su altre basi il senso di un'appartenenza, di darle nuovi motivi per esercitarsi, di ridefinire quell'immaginario situato a partire dal quale ci si pensa e colloca. La visione del *Premio* e del *Festival* si è quindi via via concentrata intorno a due nuclei fondamentali:

- dare corpo a un'appartenenza fiera ma non sterilmente campanilistica, orgogliosa ma non gretta, forte di una rinnovata lettura del proprio luogo di vita, che si concretizza in un'autorappresentazione capace di restituire fino in fondo la ricchezza di un luogo e di una comunità fortemente compressi e compromessi da un'immagine consolidata penalizzante, statica, monolitica;
- provare a ricostruire attraverso la poesia, e l'arte in generale, una nuova desiderabilità del paese, recuperando quello sbilanciamento radicale in favore della città come forma di vita che inchioda i paesi non solo a una condizione di minorità ma anche a un lancinante senso di inferiorità (che alimenta l'emigrazione non meno che l'assenza di servizi, infrastrutture e lavoro).

Man mano che la nostra visione è cresciuta in termini di consapevolezza, è diventato sempre più chiaro cosa non volevamo essere, gli estremi ugualmente nocivi che ancora oggi vogliamo con tutte le nostre energie evitare: non vogliamo essere né "evento culturale", ozioso e autoreferenziale, di incontro tra poeti che si sentono avanguardia dell'umanità e che si isolano in un mondo che non c'è; né evento folcloristico che scivola nella deriva da sagra e in cui la poesia, puramente decorativa, è di nuovo inutile e non esercita alcuna funzione di riattivazione civica. Ci preme invece tirare fuori tutta

l'energia politica della poesia, "politica" in senso letterale, di costruzione di polis – forza che oggi la poesia sembra aver perduto e che a noi sembra possibile recuperare, solo in apparenza paradossalmente, attraverso l'incontro/scontro (il momento negativo è ugualmente cruciale) con una comunità provata come quella maurina.

Forza politica non vuol dire che la poesia debba essere politica nei contenuti, vuol dire piuttosto che deve essere qualcosa – poesia come modo peculiare di agire – che entra negli ingranaggi bloccati o sclerotizzati di una comunità, che la investe di un ruolo e di una funzione rimettendola in movimento fuori dagli schemi abituali. Con ciò anche la poesia ritorna a esprimere una sua vitalità, che non è solo quella del testo in funzione del critico dentro a un sistema chiuso, ma è la vitalità di un messaggio che entra nelle fibre del mondo e le scuote [2].

Il *Festival* propone una visione della poesia "incarnata", la poesia diventa agente di trasformazione territoriale riscattandosi anch'essa da quella lettura (e pratica) che la riduce ad astratto afflato entro un circuito asfittico di intenditori. A partire da una cultura essa stessa rigenerata che libera nuove percezioni di sé e del proprio luogo vita, il *Festival*, quindi, non vuole essere un evento isolato e occasionale ma un processo continuo di riappropriazione dei luoghi e delle forme della vita collettiva attraverso l'azione della poesia.

Molto spesso, soprattutto nei piccoli centri, ci si appella alla "comunità". Ora però, dappertutto e anche nei piccoli centri, talvolta con peculiare virulenza, la comunità si è frammentata, divisa in gruppi non comunicanti o atomizzata nei singoli. Serve dunque ricucire, non servono professionisti dei processi di partecipazione ma persone (interne e anche esterne al contesto) operose che nel loro fare e stare, anche temporaneo e provvisorio, ri-creino/producano legami, connessioni, ponti, relazioni. Per un territorio come quello maurino che ha vissuto un forte e per certi versi intenzionale isolamento crediamo che la relazione interno-esterno sia particolarmente importante.

Spesso i paesi per riattivare meccanismi inceppati o per venir fuori da prassi malsane hanno bisogno di uno shock esterno: così concepiamo l'importanza di aprire il paese alle migliori energie del mondo della cultura contemporanea. Da un lato, vi è l'elemento che proviene da fuori apportando le proprie visioni e pratiche di rottura, dall'altro vi è la comunità locale, in un dialogo reciproco non scontato, non sempre piano e facile ma che appare sempre più complice: non è un caso che la comunità maurina negli anni abbia contribuito al *Festival* in maniera sempre più significativa giungendo oggi a co-progettarlo: i ragazzi e le ragazze del luogo, per mezzo delle associazioni di cui fanno parte, gestiscono l'accoglienza e la logistica, la comunicazione locale e l'ufficio stampa; nei laboratori di poesia e nelle letture vengono coinvolti gli alunni e le alunne dell'Istituto Comprensivo locale cui è rivolto anche, insieme alle altre scuole del comprensorio madonita, una sezione del *Premio*; il gruppo informale Visit San Mauro si prodiga per l'organizzazione delle visite del borgo [3]; i gruppi artistici locali, che confluiscono soprattutto nell'Associazione musicale e teatrale L'Eremo, immaginano e allestiscono i momenti musicali e non strettamente poetici del *Festival*. Il *Festival* consente soprattutto ai giovani del luogo modalità di impegno, di occupazione e di relazione altrimenti impossibili in un piccolo paese montano dell'entroterra siciliano. Conta anche sottolineare che i numerosi e prolungati momenti di organizzazione del *Festival*, sia quelli più formali che i tanti informali, sono diventati per la parte più attiva della comunità un'occasione per discutere delle prospettive di sviluppo del territorio a partire dalla dimensione culturale.

Nulla più della voce diretta dei giovani del luogo illumina quanto il Festival incoraggi dinamiche di riproduzione sociale della comunità locale in cui è possibile cogliere segnali di futuro, anche di un futuro inedito. Adriana S., al terzo anno di scienze del turismo all'Università di Palermo e consigliera comunale, afferma:

«l'ultima edizione del *Festival* mi ha vista collaborare attivamente, infatti insieme a un gruppo di ragazzi del posto abbiamo deciso di metterci del nostro creando il video promozionale del *Festival* che ripercorre per sketch la vita di due ragazzi che nonostante crescano e si adattino al mutare dei tempi e delle condizioni continuano a essere immersi appassionatamente nella lettura di *Relitti del Mare*, opera giovanile di Paolo Prestigiacomo in cui si può intravedere il racconto della sua adolescenza a San Mauro. Cimentarmi in questa

attività mi ha permesso di immedesimarmi nell'opera e nella figura del poeta avendo dovuto preventivamente approfondirne i testi e il vissuto. Questo mi ha fatta sentire più vicina al Paolo uomo e poeta e anche profondamente attaccata alla mia terra, rievocata nostalgicamente nelle sue poesie e soprattutto descritta in un modo che per me è insolito, diverso dal modo abituale di vederla».

E ancora:

«la poesia fa sognare e viaggiare con la mente, c'è stata un'occasione durante il *Festival* che mi ha lasciato questa sensazione, insieme a quella di ansia ed eccitazione dovuta al sentirmi così piccola di fronte a giganti della cultura contemporanea, ovvero quando io insieme a due colleghe del team abbiamo avuto l'onore ed il piacere di presentare la serata inaugurale del *Festival* con personalità illustri del mondo della poesia che, uno per volta, hanno recitato alcune delle loro poesie creando atmosfere davvero magiche».

Concetta D., diplomata al liceo classico, aggiunge:

«ho avuto il piacere di essere parte attiva del *Festival* negli ultimi due anni, il primo anno in qualità di volontaria del Servizio Civile Universale, il secondo anno ho volutamente collaborato poiché ero rimasta estasiata dalla figura del poeta e da tutto ciò che si è riuscito a realizzare nelle giornate del *Festival*. Durante questi anni ho avuto la fortuna di lavorare al recupero di chi era stato Prestigiaco in quanto uomo, non solo quindi come poeta, in modo da completare il ritratto di un individuo introverso e nostalgico della sua terra e renderlo agli occhi di noi concittadini, soprattutto di noi giovani (a cui fino a qualche anno fa era quasi sconosciuto), più reale e vicino. Per mesi, io e gli altri ragazzi ci siamo occupati di raccogliere le testimonianze di coloro che lo hanno conosciuto e anche diversi materiali inediti che spero potranno essere presto fruibili a tutti. Quest'esperienza mi ha portato a riflettere su cosa sia la cultura, sul fatto che non si trovi soltanto nei libri scolastici, ma che la si possa trovare ovunque, anche nella porta accanto».

Maurizio S., al primo anno di liceo classico a Cefalù, “poeta maurino” in erba, già vigilissimo incalza:

«solo con la cultura un paese riesce a crescere e a evolversi. Molti pensano che un piccolo borgo sperduto tra i monti sia la patria dell'ignoranza e dell'arretratezza, deve essere proprio questo il nostro obiettivo: combattere i pregiudizi».

Un altro giovane maurino, Rosario C., studente di Beni Culturali all'Università di Palermo, sta attualmente lavorando all'inventariazione e alla digitalizzazione del Fondo Paolo Prestigiaco, dove, per la grande dedizione, ha ritrovato

«sia un testo interamente dedicato ai compaesani dal titolo *I Maurini: uomini tra uomini* da cui si evince l'attaccamento del poeta alla sua terra, sia documentazione relativa alla storia del nostro borgo come foto di alcune festività o luoghi nel tempo mutati, tra cui il Convento dei Cappuccini immortalato prima della ristrutturazione. Sono particolarmente compiaciuto del lavoro che si sta portando avanti poiché ho la possibilità di poter contribuire a promuovere la conoscenza del nostro patrimonio con progetti che mirano alla valorizzazione di tutta la nostra storia».

La testimonianza infine di una figura portante della comunità locale, quella della maestra storica del paese, Maria Grazia R., si sofferma sul laboratorio di poesia svolto nell'ambito delle diverse iniziative collaterali del Festival nell'edizione del 2021 e del 2023:

«ho avuto il piacere di essere stata coinvolta in questa iniziativa [...] oggi mi tornano alla mente i visi dei bambini, le loro espressioni divertite o concentrate, la fatica e l'impegno che molti hanno messo nello scrivere, nel trovare e dare forma ai propri vissuti, a sensazioni, emozioni, sentimenti. I bambini si sono entusiasmati e venivano felici ogni giorno al laboratorio. Hanno colto l'importanza della poesia definendola come un tesoro da custodire, una ricchezza, un valore per tutti. Hanno giocato con le parole, con i suoni, ogni volta era come

vivere una nuova e bella avventura: i piccoli hanno saputo offrire a tutta la comunità maurina messaggi straordinariamente significativi».

Dall'edizione della rinascita del 2019 a oggi molto è accaduto: il *Premio* e il *Festival* si sono nuovamente accreditati tra gli eventi più importanti in Italia nel campo della poesia riuscendo a suscitare una partecipazione sempre maggiore di poeti, critici e studiosi provenienti dalla Sicilia e nel tempo, sempre più, da tutta Italia [4]. Grazie alla rilevanza via via conquistata dal *Festival* e in assoluta sintonia con le sue motivazioni più profonde l'artista Flavia Monfrini ha avuto finanziato un importante progetto di ricerca dal Programma Sylff della Tokyo Foundation attraverso il Programma "Idea-Azione" dell'Istituto di Formazione Politica Pedro Arrupe di Palermo: la ricercatrice e attrice, prendendo spunto dall'opera di Paolo Prestigiacomo, intende verificare in che modo la poesia e il teatro possano essere strumento di rigenerazione territoriale; a partire da un'ampia fase laboratoriale, l'obiettivo è produrre nuove narrazioni possibili sul paese generando visioni "altre" che nascono dall'incontro tra diversi spunti narrativi e da una fruizione non convenzionale delle opere letterarie scelte come guida. Infine, nel 2022 è stato vinto il bando Attrattività Borghi Linea B del PNRR che permetterà di dare ulteriore slancio al *Premio* e al *Festival* e di creare nel seicentesco collegio delle suore di San Mauro Castelverde la Casa della Poesia Paolo Prestigiacomo, i cui locali saranno sia sede del Fondo Prestigiacomo e centro studi sull'opera e sulla figura di Paolo che aula studio per i giovani del luogo e spazio di incontro e progettazione per le diverse associazioni maurine in vista di una definizione partecipata dei processi di sviluppo locale.

Il nucleo fondamentale della Casa sarà costituito dalla vasta e preziosa biblioteca personale di Paolo Prestigiacomo, dai suoi numerosi manoscritti inediti e da un ampio repertorio di testimonianze materiali del mondo letterario del secondo Novecento (epistolari e foto soprattutto). Il primo progetto a cui si lavorerà con la Casa della Poesia sarà la proposta dell'itinerario di visita del borgo "Paolo Prestigiacomo", per imbastire un racconto del paese operato dall'interno, nei luoghi del poeta, con il suo sguardo e con le sue parole. Tra le altre attività programmate vi sono l'edizione critica e la pubblicazione degli scritti inediti di Paolo Prestigiacomo; la valorizzazione di altre figure importanti della storia e della cultura maurina, tra cui quella di Mauro Turrisi Grifeo, già giornalista de *L'Orsa* di Palermo, con la realizzazione di un cortometraggio tratto dalla sua opera *Karsa. Racconti di vita siciliana*; l'offerta di laboratori di auto-narrazione attraverso la poesia e le altre arti tra cui soprattutto la scultura riportando a galla la tradizione locale di lavorazione per fini decorativi e artistici del caciocavallo, attività unica nel suo genere.

Il *Festival* di poesia ha cominciato a marcare anche il tessuto urbano di San Mauro Castelverde. Nel 2022 davanti la casa natale della famiglia Prestigiacomo, che sorge sul confine del paese, dove il paese inizia a confondersi con il bosco, in una piazzetta che fino a quel momento era servita da parcheggio e non veniva in alcun modo fruita attivamente, l'amministrazione comunale, con lungimiranza, è voluta intervenire con un'azione di decoro urbano inserendo delle panchine colorate, pitturando allo stesso modo la ringhiera che cinge un lato della piazzetta e installando un grande supporto dove sono state riportate le poesie che i bambini hanno prodotto durante il laboratorio di poesia che si è tenuto nel 2021 [5].

Da quel momento la piazzetta, a suggello di questa operazione virtuosa di ri-semantizzazione dello spazio pubblico, è stata rinominata Piazzetta Prestigiacomo, ed è stata anche apposta una targa commemorativa sulla facciata della casa natale di Paolo, fino a quel momento un luogo come altri soprattutto per coloro che per ragioni di età non potevano sapere dove fosse la casa natale del poeta. Ogni anno una delle letture poetiche più suggestive del *Festival* avviene proprio in questa piazzetta. Dalla medesima piazzetta, poi, si diparte la via del paese che immette nel centro storico, di cui 300 metri circa, quelli che congiungono la piazzetta con il teatro comunale, sono diventati la "via della poesia": ai muri laterali della via versi e parti dell'opera poetica e narrativa di Paolo Prestigiacomo accompagnano la passeggiata che conduce alla sua casa, quasi fosse ancora lì ad aspettarci con la sua nota disponibilità alla conversazione.

Col *Festival*, in conclusione, stimoliamo nella comunità maurina la capacità di *mettere in comune* valori e visioni positive e costruttive. Siamo convinti che non ci possa essere sviluppo economico nelle nostre aree interne senza un risveglio sociale e culturale. Crediamo che soprattutto la cultura possa rimettere in circolo energie di cura e di partecipazione rafforzando forme di riconoscimento in connessione con i giacimenti di valore e di senso del luogo. Crediamo che puntare su questa accezione di cultura possa liberare energie di futuro.

In un contesto che spesso riconosce come unico destino l'emigrazione, il *Festival* vuole essere una sorta di defibrillatore necessario volto a sprigionare tutte le energie di cui il territorio dispone per rendere concepibili e possibili nuove forme di radicamento. Cosa pensiamo possa essere allora San Mauro Castelverde grazie al *Festival*? Un luogo dove la poesia non è performance compiaciuta o atto elitario ma lo spazio aperto di una comunione: l'atto indispensabile di auto-coscienza e auto-costruzione di una comunità.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Discepolo e amico di Aldo Palazzeschi, Paolo Prestigiaco, trasferitosi nella Capitale per gli studi universitari, morì prematuramente a Roma nel 1992 a 45 anni e nella città capitolina fu tra i protagonisti della stagione letteraria degli anni Settanta e Ottanta. Poche le pubblicazioni di Paolo Prestigiaco mentre era in vita: oltre alle diverse apparizioni in rivista tra cui quella nell'antologia *Il pubblico della poesia* di Alfonso Berardinelli e Franco Cordelli e quella, con le prose, su *Nuovi Argomenti*, si ricordano il libro di poesie giovanili *Relitti del mare*, la raccolta *Grotteschi* (Guanda, 1981) e la curatela del carteggio Palazzeschi-Marinetti, *Storia di un'amicizia giovanile* (Arnoldo Mondadori Editore, 1978). È uscito postumo, nel 1993, *L'incantesimo*, raccolta di racconti per le Edizioni del Sestante a cura di Gabriella Sica. Un suo racconto, "I giardini dei fiori di malva", è inserito da Enzo Siciliano nell'antologia *Racconti italiani del Novecento* uscita nei Meridiani Mondadori (2000). Sue poesie sono presenti poi nell'antologia *Parola plurale* a cura di G. Alfano, A. Baldacci, C. Bello Minciocchi, A. Cortellessa, M. Manganelli, R. Scarpa, F. Zinelli, P. Zublena (Roma, Luca Sossella, 2005). Parte della produzione poetica giovanile e quasi tutta la sua opera in prosa, tra cui l'autobiografia in due volumi *Una famiglia siciliana*, sono ancora inedite. Diversi critici dell'epoca ne hanno apprezzato l'opera e riconosciuto la presenza e l'importanza nel panorama letterario dell'epoca, che frequentava assiduamente e che contribuì ad animare in compagnia spesso di Gabriella Sica, con cui fondò la rivista "Prato Pagano" e che oggi è certamente la principale depositaria della sua memoria letteraria

[2] Questa visione della poesia è stata anche oggetto esplicito di un convegno organizzato in una delle giornate dell'edizione 2021 del *Festival* i cui atti hanno dato luogo alla pubblicazione del volume *Diamoci verso. Visioni, pratiche e ricognizioni della poesia in Sicilia* a cura di Fabrizio Ferreri e Grazia Calanna (Edizioni Le Farfalle, 2021). "Diamoci verso", *namuni vessu* nel dialetto siciliano ovvero, appunto, "muoviamoci", "agiamo". Sempre in quest'ottica, nell'edizione del 2022 abbiamo voluto ospitare a San Mauro Castelverde una poetessa russa dissidente, la cui testimonianza nelle giornate del *Festival* è stata estremamente toccante (è attualmente pubblicata su "L'Internazionale" e su "Le parole e le cose" <https://www.leparoleelecose.it/?p=45140>). Importante per noi anche il fatto che l'ospitalità si sia concretizzata grazie a una campagna di crowdfunding che abbiamo lanciato su GoFundMe, con la quale abbiamo raccolto 500€.

[3] Da evidenziare, oltre ai numerosi siti di interesse del borgo, il frantoio e gli ulivi storici immersi in un paesaggio ancora perfettamente preservato (un'associazione partner del *Festival* propone un momento in cui si impara a conoscere e si degusta l'olio della cultivar "crastu", presente quasi esclusivamente nel territorio maurino); la Zipline Sicilia, con il suo volo tra le montagne a più di 200 metri da terra a una velocità di 100 km/h; le passeggiate a cavallo nei boschi delle Madonie; l'attraversamento e l'immersione nelle Gole di Tiberio, geosito Unesco fruibile con gommone a remi secondo i principi di un turismo convintamente verde ed ecosostenibile; l'altalena gigante, che permette di dondolarsi nel vuoto sul precipizio di una montagna.

[4] Il *Premio* e il *Festival*, per la visione che via via si è andata costruendo, divenendo azione di rigenerazione civica e socio-culturale, hanno ottenuto prestigiosi riconoscimenti: dal premio "Civic Place" conferito da Fondazione Italia Sociale (Milano, 2021), al premio "Patria della Bellezza" della Fondazione Italia Patria della Bellezza (Milano, 2021), fino alla menzione speciale "Comete Civiche" conferita da Fondazione Prioritalia

insieme all'associazione Il Quinto Ampliamento (di cui è socia la Fondazione Olivetti) in collaborazione con ASviS, Fondazione Unipolis, Forum Terzo Settore, Legambiente, Manageritalia, Master Maris Università Tor Vergata, Network Italiano Società Benefit, NeXt – Nuova Economia per Tutti, Osservatorio Socialis, (Roma, 2022).

[5] Queste stesse poesie, insieme a foto artistiche del borgo e ad aforismi della tradizione contadina locale, sono confluite anche nel calendario 2022 di San Mauro Castelverde, da sempre uno strumento realizzato con particolare cura dal Comune in quanto rivolto alla folta comunità maurina emigrata negli Stati Uniti e in Canada che “vive” il calendario come ponte sentimentale di collegamento con il paese natale.

Riferimenti bibliografici

Becattini G. (2015), *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma.

Magnaghi A. (2010), *Il Progetto locale. Verso una coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino. 1a ed.: 2000.

Fabrizio Ferreri, dottore di ricerca in Filosofia, Università Statale di Milano, e in Sociologia dello sviluppo locale, Università Kore di Enna, è attualmente assegnista di ricerca all'Università di Catania. Sociologo del territorio, si occupa di disuguaglianze territoriali con riferimento alle aree interne. È socio della Società dei Territorialisti e di Riabitare l'Italia. Ha fondato e dirige il Festival di Poesia Paolo Prestigiacomo.

Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case

Il progetto è scaturito nell'ambito di Parma Capitale Italiana della Cultura 2020-21 e ha preso avvio nel ventunesimo anniversario della scomparsa di Ettore Guatelli (1921-2000).

Con il patrocinio di

La mostra è realizzata con il contributo di

Iniziativa realizzata grazie ai finanziamenti della LR 18/2000 Settore Patrimonio culturale della Regione Emilia-Romagna.

CONVEGNO
20-21 ottobre 2023
**CI SONO CASE CHE SONO MUSEI,
CI SONO MUSEI CHE SONO CASE.**

di *Mario Turci*

La casa della famiglia Guatelli, nel podere Bellafoglia, è diventata un museo e una casa museo (è interessante e significativa l'intera vicenda della lenta trasformazione/metamorfosi). La profezia con cui Orhan Pamuk conclude il suo *Modesto manifesto per i musei*, annuncia che «Il futuro dei musei è nelle nostre case». Ci sono case nutrite dagli oggetti del collezionista sino alla trasformazione degli spazi privati in spazi per il pubblico (visitatori). C'è chi vive in case che in certi giorni e orari diventano "accessibili/visitabili". Ci sono case che sono esse stesse musei, come è documentato dal progetto "Costruttori di Babele" di Gabriele Mina (<https://www.costruttori dibabele.net>).

Poi ci sono musei che sono diventati "case di comunità", luoghi dell'incontro informale, della partecipazione, come è ad esempio nella "Casa di Augusto" a Berceto (nell'Appennino parmense) dove le persone s'incontrano per raccontare ed ascoltare. Ma questo è per molti altri piccoli musei di comunità. In queste esperienze il museo dona spazi e occasioni, patrimoni portatili che seguono le persone come è nel microscopico "Museo degli oggetti inauditi", un museo privato di Berlino.

Ci sono uomini e donne che hanno tentato di rendere la propria casa accogliente per gli oggetti nell'intento di dare testimonianza, come è stato per il tentativo di museo dell'emigrazione nel cortile di Mohsen Lihidheb, un postino che vive a Zarzis (Tunisia). Anche la storia dei tentativi è una storia interessante.

E ancora, ci sono "case museo" come atto di volontà di chi vi abita, e che presentano una sorta di auto-etnografia espressione di "un modo di vivere la casa" (come è stato per Ettore Guatelli)... e quant'altro ancora che può legare la casa al museo e il museo alla casa.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Mario Turci, Antropologo e Architetto. Direttore del Museo Ettore Guatelli (Ozzano Taro – Parma), del Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna (Santarcangelo di Romagna) dal 1980 al 2018; docente di “Scenografia e allestimento museale” presso la scuola di specializzazione in beni DEA Università degli Studi di Perugia. Direttore del LAECM (Laboratorio permanente di Etnografia della Cultura Materiale – Università di Perugia) svolge ricerche e attività nell’ambito dell’Antropologia della cultura materiale, della Museologia-museografia e della expografia museale. Museografo nei campi dell’organizzazione gestionale e dell’allestimento del museo, è stato membro della giunta esecutiva di ICOM Italia, è vice-presidente di Simbdea (Società Italiana di Museografia e Beni demoetnoantropologici). Ha progettato diversi Musei ed è autore di numerose pubblicazioni. Si segnalano tra gli scritti più recenti: *Per una critica del Paesaggio Culturale. Sguardo, relazione, percezione* (2016); *Un’estetica del trattenere*; *Raccogliere, collezionare e dar voce agli oggetti* (2018); *Plastica del pensiero. Appunti per un’etnografia della cultura materiale* (2018); *Guatelli contemporaneo* (2018).

Casa museo / Museo casa, un tema di scuola



Fontanelle di Roccabianca, Museo del Mondo Piccolo

di *Mario Calidoni*

Alcuni anni fa il “Museo del Mondo Piccolo” di Fontanelle di Roccabianca (PR) promosse, con le scuole di prossimità del ciclo primario, una esperienza di ricerca sulle raccolte-collezioni diffuse nelle case e nei piccoli musei del “Mondo Piccolo”, come Giovannino Guareschi chiama «quella fettaccia di terra che sta tra il Po e l’Appennino», la mitica Bassa dei romanzi guareschiani di Peppone e Don Camillo. Una attività che portò i ragazzi alla scoperta di un mondo inaspettato.

Furono soprattutto case, case che accolgono raccolte di collezionisti occasionali delle cose più disparate, case di campagna che hanno perso la loro funzione produttiva e dove rimangono memorie concrete di spazi e oggetti, ma pur sempre case amate e vissute, costruite come ambienti di piccoli sogni e di costruzione di piccoli mondi. Case che entravano in dialogo con il museo e con la

scuola. Era anche la scoperta di “luoghi” che raccontavano storie di permanenza e di abbandono in un territorio di pianura irrigua dove la civiltà contadina ha segnato profondamente la memoria ma, nello stesso tempo, ha segnato pure la separazione e l’oblio. Per i ragazzi, quella esperienza li convinse che la casa poteva essere:

Museo del tempo, dove si susseguono gli “allestimenti” con nuovi ambienti e nuovi spazi che si aggiungono, si modificano, si eliminano. Spazi familiari e spazi individuali, spazi interni e spazi esterni. Chi di noi non ricorda perfettamente la distribuzione degli spazi della casa dove ha vissuto, come sono cambiati, allestiti, in funzione di particolari esigenze comuni e /o personali? La casa è luogo della biografia personale e incide sul senso di tempo e spazio fondamentale per lo sviluppo della personalità. Quanti, raccontando i tempi della loro formazione, fanno riferimento ai luoghi della casa dell’infanzia e dell’adolescenza nella ambiguità del ricordo?

Museo delle cose, che occupano particolari angoli o spazi più o meno ampi e costituiscono i “pezzi forti” del museo perché inamovibili e fissi. Oppure nascosti e importanti per quei membri della famiglia che li sentono come propri e non condivisibili, segno di un tempo ormai completamente dimenticato dai più. Quegli oggetti d’affezione che segnano il valore delle cose e il loro significato nella vita di ciascuno, fossero strumenti del lavoro contadino o oggetti del quotidiano della casa che si andavano man mano riducendo con l’invasione dell’“usa e getta”. Ikea, che vuole il cambiamento affannoso delle cose, rovescia nella sua pubblicità questo sentimento. «Ti ringrazio mamma per avermi costretto a cambiare, mi insegna a diventare grande....». Un atteggiamento dove lo sviluppo e la sostituzione prevalgono sulla conservazione e la rigenerazione o meglio il riuso come si inizia a dire oggi per andare oltre il “riciclo”.

Museo di storie da raccontare. Storie relative ai cambiamenti intervenuti negli spazi, storie di accoglienza nei diversi angoli della casa e/o di rifiuto in rapporto alla qualità delle relazioni tra i diversi membri della famiglia e di coloro che la frequentano. Si tratta di storie buone quando la casa è abitata perché condivisa; storie difficili quando la casa, come spazio di senso, è negata. D’altra parte diverse esperienze pedagogiche valorizzano nell’insegnamento la storia della famiglia come la storia della casa e il sostegno di esperienze di autobiografia come contesto per l’apprendimento.

Ma la casa, in questa visione, è anche una grande macchina della distinzione e del privato, come casa borghese, casa operaia, casa popolare, casa contadina ecc., un caleidoscopio di culture e di realtà. I ragazzi, in particolare i ragazzi della fascia d’età del ciclo primario, ne hanno fatto esperienza nel periodo del Covid quando la scuola si è metaforicamente trasferita appunto a casa di ciascun alunno con la DAD (didattica a distanza) e ne sono stati vissuti pesantemente i limiti con perdita di socialità e di senso della comunità e quando l’idea di casa è stata messa a dura prova.

A questa contingenza si collega poi l’idea di casa di cui sono portatori gli alunni stranieri anche se nati in Italia, che rispecchia altri mondi e altri rapporti tra il dentro e il fuori della casa come spazio e come rapporti umani.

L’interesse per una “nuova casa” è sempre più oggetto di riflessioni sociologiche, architettoniche. I grandi cambiamenti tecnologici e la crisi post pandemia la stanno sempre più trasformando in luogo digitale, e, nello stesso tempo, luogo di ricerca di relazione con l’ambiente naturale.

Molte scelte del design e dell’architettura vanno in queste direzioni. Nella casa entra il mondo tanto da far parlare di casa/ mondo ricca più di servizi /spazi comuni funzionali alla vita comune e alle necessità materiali, servizi digitali, servizi legati alla casa/ufficio per lo smartworking o il telelavoro. In Finlandia una esperienza di educazione allo spazio relativamente alla casa ha messo a confronto bambini, architetti e artisti sul tema della casa del futuro, come la vorremmo. I due valori della velocità e della mobilità paiono i più rilevanti della contemporaneità e anche l’idea di casa ad essi si deve ispirare. Il progetto è quindi quello di un oggetto che può essere portato ovunque e che può adattarsi in tutti gli ambienti naturali, contenere uno o più persone nella maggior versatilità possibile.

Con un rischio, che di nuovo possa chiudersi a riccio nella individualità più spinta senza alcuna memoria e continuità con il passato.

Per la scuola tutto questo è di grande stimolo per considerare:

- la casa come un potente strumento di educazione allo spazio e al rapporto costruito/ natura;
- la casa come grande patrimonio “originario e ancestrale” nelle sue forme, nei suoi oggetti, nelle sue forme per l’educazione alla umanità;
- la casa come strumento fondamentale per educare all’“abitare” come appartenenza e vita dei luoghi della città, del paese, della campagna ecc...
- la casa come connessione tra storia e storie.

E il museo? Le considerazioni sinora svolte portano a considerare il dialogo tra i mondi della casa, della scuola e del museo demo-etnoantropologico come mondi che necessitano di un dialogo forte, posti di fronte alla grande sfida dei cambiamenti epocali che stiamo vivendo. L’antropologo Tim Ingold propone di guardare a questa sfida superando la logica del “costruire” con la logica dell’“abitare”, cioè pensare agli spazi di vita in grado di rispondere ai nostri sogni e bisogni umani, formativi e culturali. Una prospettiva che la scuola adotta quando propone esperienze di vita vissuta appunto a partire anche dalla Casa o dalla Scuola stessa. In tutte le forme di case/museo nutrite dall’immaginario e dalla vita delle cose e delle persone che le hanno abitate, il museo stesso riporta l’attenzione alla casa. Conservando la sua forma nel tempo, il suo essere oggetto di memoria per incontrare culture diverse nel tempo e nello spazio, la casa e la casa/museo rappresentano allora luoghi nei quali fare esperienza del cambiamento e della visione di mondi altri.

Almeno quattro paiono dunque i paradigmi con i quali affrontare il tema dell’“abitare” come compito formativo e pure come stimolo per la didattica e la progettualità della scuola e del museo, della casa/museo:

1. Patrimoni in relazione con la mia vita

Considerare Patrimonio i mondi della casa, della scuola e del museo, soprattutto di prossimità, che è presente nell’ambiente di vita, sollecita alla scoperta del senso dell’“abitare” come esperienza significativa di luogo, ambiente nascente della formazione all’appartenenza ai luoghi e al mondo, cioè stare bene nel luogo, “come a casa”. Patrimonializzare questi ambiti di vita significa dare loro il significato autentico e originario che hanno e che devono trasmettere. Patrimonializzare significa valorizzare l’idea di sostenibilità e dare valore al quotidiano nel cambiamento e nella consapevolezza.

2. Storie in relazione con la mia storia

“Un patrimonio di storie” è il titolo di un ampio racconto di esperienze di narrazioni al museo, qualsiasi museo sia esso di opere d’arte che demoetnoantropologico. Ettore, come sostiene Mario Turci, «realizza a pieno lo scambio di esperienze tra museografo, visitatore e informatore nel gioco di voci narrative» che si intersecano e che valorizzano la memoria autobiografica di tutte le figure coinvolte con uno scatto emotivo di grande valore formativo per il singolo alunno e per la comunità alla quale appartiene.

3. Storie e senso degli oggetti

Il dibattito culturale e antropologico in questi anni ha rinnovato l’interesse per gli oggetti come interfaccia di senso tra il soggetto e la vita mostrando la forza di “motori narrativi ed esperienziali” che posseggono. A scuola guardare agli oggetti musealizzati in questa prospettiva in un contesto completamente cambiato rispetto alla loro origine dove si fa strada l’oblio e l’insignificanza,

contribuisce a fornire un solido punto di partenza per situare l'oggetto stesso nel tempo e nello spazio, nella diversità delle culture delle "case" e degli ambienti di vita.

4. *Storie e azioni come epica del quotidiano*

A scuola abbiamo imparato che epopea ed epica sono grandi narrazioni che mettono i protagonisti a confronto con il mondo e con se stessi. Considerare la scuola, la casa e il museo delle cose e degli oggetti come luoghi di una epopea significa pensare che gli spazi, gli ambienti e le cose che ci circondano nel quotidiano hanno sempre nascosto sogni e convinzioni, mentalità e ideali, delusioni e sconfitte ma pure vittorie e felicità. Si può raccontare l'epopea di un ambiente domestico, di uno spazio del bricolage, di ambienti annessi alla casa dove pare regnare confusione e abbandono ma dove si sono susseguite generazioni di attori e di storie.

Per il museo, per la scuola, per la casa, si aprono spazi di progettazione del lavoro didattico con i ragazzi molto ampi e stimolanti. «Aperti al pubblico, accessibili e inclusivi, i musei promuovono la diversità e la sostenibilità. Operano e comunicano eticamente e professionalmente e con la partecipazione delle comunità, offrendo esperienze diversificate per l'educazione, il piacere, la riflessione e la condivisione di conoscenze». Così sottolinea la nuova definizione ICOM del termine museo che, nella misura in cui ospita, rassicura, nutre e accompagna la personalità dei ragazzi e delle ragazze, è capace di rielaborare le loro storie, le loro memorie per farle diventare significative quali sono.

Il museo Guatelli è la dimostrazione, al massimo grado, della possibilità di far parlare la casa con linguaggi plurali e il cartello che ancora si conserva al vecchio ingresso del museo dice "IL MUSEO È QUI". Non è una serie di raccolte, un museo domestico, bensì la patrimonializzazione di una cultura. Oggi questa casa/museo è un "classico" nel senso culturale del termine, cioè un valore permanente che parla alla contemporaneità.

Ettore ha realizzato una casa/ museo rovesciando completamente l'immaginario collettivo di museo come luogo separato dalla vita quotidiana con i linguaggi della rappresentazione e della narrazione più attuali. Ha patrimonializzato la sua casa facendola diventare museo di una civiltà e raccolta di storie di persone vive.

Come è possibile a scuola far passare questa idea in un momento di grande cambiamento dell'esperienza scolastica e abitativa? E mentre sta radicalmente cambiando l'idea di casa e di scuola? La prospettiva potrebbe essere quella di guardare a casa/museo/scuola come patrimoni dialoganti e alla ricerca del percorso di senso dei tre mondi con esperienze concrete sul tempo, lo spazio, gli oggetti e la vita che questi mondi raccontano nella prossimità e nel mondo.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Mario Calidoni, già insegnante e dirigente del Ministero dell'Istruzione, formatore, coordina progetti per l'educazione al Patrimonio e ne cura la documentazione. Attualmente membro del Comitato scientifico del "Museo Guatelli", è consulente dell'Istituto Cervi per l'educazione al Paesaggio di cui cura la collana "Taccuini didattici".

Il filo della memoria. Le Case Museo dei personaggi illustri italiani



di Marco Capaccioli

Nel vocabolario Treccani della lingua italiana si leggono le seguenti definizioni:

«*Casa*: costruzione eretta dall'uomo per propria abitazione; più propriamente, il complesso di ambienti, costruiti in muratura, legno, pannelli prefabbricati o altro materiale, e riuniti in un organismo architettonico rispondente alle esigenze particolari dei suoi abitanti.

Casa Museo: abitazione privata di particolare interesse storico e culturale, di solito perché abitata in passato da un personaggio illustre, trasformata in museo aperto al pubblico.

Memoria: la capacità che l'uomo in particolare ha di ricordare, cioè di conservare e richiamare alla coscienza nozioni ed esperienze del passato».

Già nel Medioevo, un'epoca in cui il concetto di memoria e l'idea della conservazione di un bene culturale erano certamente diversi da oggi, si aveva la coscienza di tutelare le case di persone illustri, in questo caso, la casa di un poeta vivente, sia pur famosissimo. Scrive Francesco Petrarca in una lettera a Giovanni Aretino nel 1350:

«Sappi adunque che nell'anno del giubileo tornando da Roma io passai per Arezzo, e alcuni nobili tuoi concittadini, che facendomi onore mi vollero accompagnare fuor delle mura, senza dirmi nulla mi condussero a quella strada, e ivi additandomi la casa in cui nacqui, non grande invero né ricca, ma quale alla condizione di esule si conveniva, tra le molte cose che mi narravano fuvvene una, alla quale, per dirla con le parole di Tito Livio, prestai piuttosto meraviglia che fede; cioè che venuto talento al padrone della casa di restaurarla e ingrandirla, ne fu dal magistrato a lui fatto divieto, perché punto non si mutasse da quella che era; quando fra quelle mura alle miserie e ai travagli della vita umana nacque quest'uomo omociattolo, questo miserabilissimo peccatore» (*Seniles*, XIII, 3).

L'Associazione Nazionale Case della Memoria costituisce in Italia l'unica realtà associativa a livello nazionale che raccoglie e mette in collegamento tra di loro le numerose abitazioni che testimoniano l'attività e l'opera di importanti personaggi. Lo scopo non è solo quello di salvaguardare queste dimore storiche ma anche di farle conoscere e valorizzarle, consapevoli che per capire le opere dei grandi scrittori, poeti, pittori, musicisti, insomma dei grandi artisti, può essere utile anche incontrarli in quelle che sono state le loro case, dove possiamo trovare molto della loro vita più intima, della loro quotidianità, del loro forte legame con il territorio. Dunque, le Case della Memoria rappresentano un ponte tra passato, presente e futuro.

Nel romanzo *Le città invisibili*, proprio a proposito dell'immagine del ponte, Italo Calvino fa dialogare Marco Polo e l'imperatore Kublai Khan riguardo questa architettura che per reggersi ha bisogno dell'apporto di ciascuna delle pietre che la compongono. Dopo che Marco Polo ha descritto il ponte pietra per pietra, Kublai Khan chiede «Ma qual è la pietra che sostiene il ponte?». «Il ponte non è sostenuto da questa o da quella pietra», risponde Marco Polo, «ma dalla linea dell'arco che esse

formano». Kublai Khan rimane silenzioso riflettendo. Poi soggiunge: «Perché mi parli delle pietre? È solo dell'arco che mi importa». E Marco Polo risponde: «Senza pietre non c'è arco».

La Casa Museo, quindi, è come le pietre, se non ci fosse la casa non ci sarebbero neppure le Case Museo della Memoria. Ma cos'è la memoria? A volte penso alla memoria come a un labirinto in cui mettere ordine. Abbandoniamo oggetti in disuso, lasciamo un luogo per trasferirci in un altro, ma una parte di noi resta in tutte le cose che ci sono appartenute e negli spazi che abbiamo abitato. Attraverso la materialità delle cose costruiamo i nostri ricordi, alcuni dei quali restano a lungo con noi, in una sorta di simbiosi nostalgica e reciproca. È quello che, a mio avviso, accade nelle Case Museo della Memoria, che hanno al loro interno elementi di vita di chi le ha abitate. Sta a noi cercarne l'essenza più profonda visitandole. Un *filo di Arianna* per ricostruire, partendo dal passato, una memoria contemporanea da tramandare al futuro.

La nostra Associazione comprende più di cento Case della Memoria in Italia. Una memoria diffusa che, grazie alla dedizione e alla costanza dei proprietari o degli enti gestori, fa conoscere a fondo le donne e gli uomini illustri del nostro Paese attraverso la quotidianità. Una quotidianità a tutti noi familiare perché tutti noi abbiamo una casa, dunque abbiamo un approccio amichevole, non reverenziale rispetto al museo tradizionale. La camera da letto è una camera da letto, una cucina è una cucina, il bagno è un bagno e dunque li riconosco e da questo posso partire con maggior fiducia e mancanza di senso di inadeguatezza per capire a chi appartenevano.

Mario Praz così scrive: «Dentro una casa-museo ci si sente a contatto con il passato, la disposizione degli arredi agisce come un incanto, l'odore dei mobili, della cera dei pavimenti, delle stanze antiche agiscono sulla nostra immaginazione» (Praz, 1964). Le Case, gli Atelier, gli Studi, i paesaggi delle donne e degli uomini illustri hanno qualcosa in più, un fascino particolare, perché trasmettono al visitatore un'energia, una profondità, un mistero che, a volte, pervadono, confondono e lasciano senza parole.

Questo è quello che provo a ogni visita percorrendo quelle scale, indagando su quegli oggetti, sbirciando nei cassetti e negli armadi, ammirando dalle finestre i paesaggi che sono stati gli stessi che Petrarca, Leonardo, Giotto, Pascoli, D'Annunzio, Manzoni, Pavarotti, Tognazzi, Morandi, Verdi, Puccini e tanti altri hanno più volte "ammirato e visitato". Solo avendo la possibilità di conoscere questi luoghi si riesce a capire fino in fondo il pensiero e l'opera dei Grandi del passato.

Il successo

C'è, specialmente dopo la pandemia, un interesse sempre maggiore per i luoghi della Memoria basti pensare che nel 2023 le giornate dedicate agli illustri italiani le 120 case aderenti hanno avuto più di 20.000 visitatori. Ci dobbiamo domandare il perché. Io credo che ci siano tante letture di questo fenomeno. Concentro qui la mia attenzione su due.

1. Il mistero

Qual è il mistero del successo suscitato dai luoghi dei personaggi illustri, anche tra persone che magari fino ad oggi non avevano preso in considerazione l'artista, il musicista, il poeta? È lo stesso mistero che spinge a indagare sulla vita dei personaggi famosi contemporanei mediante i libri e i mezzi di comunicazione: un incontro ravvicinato che permette di respirarne l'aria, immaginarne la vita e il modo di lavorare, i loro gusti e cercare tra quelle mura di capirne lo sguardo più intimo, con il desiderio di farlo proprio. Il visitatore prova il «desiderio di aprire i cassetti, guardarci dentro, toccare con mano la vita privata del proprietario» (Anselmi, 2010).

Quando avevo 7 anni con i miei genitori andai a Vinci. Lì incontrai per la prima volta i luoghi di Leonardo. Tanta fu l'emozione di quell'incontro ravvicinato che nell'aia della casa raccolsi una pietra per portami via il Genio.

2. Il “Turista del terzo millennio”

Il rapporto “Io sono cultura” attesta come nel 2022 la cultura in Italia abbia prodotto un valore aggiunto di 95,5 miliardi di euro con una crescita del 6,8% rispetto al 2021 e del +4,4% rispetto al 2019. Sostenere la cultura vuol dire anche sostenere l’economia del Paese, per cui nel post-pandemia, il settore, è riuscito a recuperare i posti di lavoro persi, portando a più di 1 milione e 490.000 i lavoratori dell’intera filiera, con nuova occupazione, in modo particolare tra i giovani. Nel 2022 risultano operare nella filiera 275.318 imprese (+1,8% nel rispetto all’anno precedente) e 37.668 organizzazioni non-profit che si occupano di cultura e creatività (il 10,4% del totale delle organizzazioni attive nel settore non-profit), che impiegano più di 21 mila tra dipendenti, interinali ed esterni (il 2,3% del totale delle risorse umane). Complessivamente, per ogni euro di valore aggiunto prodotto dalle attività culturali e creative se ne attivano altri 1,8 in settori economici diversi, come quello turistico, dei trasporti e del *made in Italy*, per un valore pari a 176,4 miliardi di euro. Cultura e creatività, direttamente e indirettamente, generano valore aggiunto per circa 271,9 miliardi di euro (15,9% dell’economia nazionale).

Tutto questo ha per riscontro l’invasione dell’industria turistica che genera danni negli equilibri di molti ambienti naturali e nelle culture e tradizioni locali, un fenomeno ben noto e studiato. Spesso la presenza di turisti soffoca la normale vita degli abitanti di una città o di una regione (un esempio molto noto è la città di Venezia, che ormai è ridotta a vetrina per i visitatori ed è sempre meno abitata dalla popolazione locale).

Ecco che la nostra rete può essere protagonista di una proposta diversa, certo non sarà quella che risolve la congestione delle città d’arte, ma può contribuire al cambiamento rivolgendosi a un nuovo tipo di turista che io chiamo del “terzo millennio”. È un turista più attento alla sostenibilità ambientale (ecco anche il successo dei “cammini”), che non ama il caos delle grandi città d’arte, le file interminabili per visitare i musei tradizionali, che cerca un luogo empatico, piacevole, accogliente. I visitatori, come è stato osservato, non sono gli stessi che frequentano le pinacoteche, chi visita le Case della Memoria si sente un ospite chiamato a “riabitare”, perché si trova a casa (Borsotti, 2017).

È dunque importante, anche da parte delle istituzioni, porre attenzione a questo patrimonio, fatto da ambienti di vita di “quotidiana”, che conservano intatto il fascino di chi li ha abitati, dall’elevato potenziale comunicativo e con un valore aggiunto: la partecipazione attiva.

L’Associazione Nazionale Case della Memoria si propone come intermediaria nel processo di recupero della memoria e del *genius loci* che troviamo in queste case. In queste case, varie per epoche storiche e differenti per personaggi di riferimento si manifesta in tutta evidenza quello spirito del luogo di cui ci parla James Hillman: «L’anima del luogo deve essere scoperta allo stesso modo dell’anima di una persona. È possibile che non venga rivelata subito. La scoperta dell’anima, ed il suo diventare familiare, richiedono molto tempo e ripetuti incontri» (Hillman, 2004).

Questi “ripetuti incontri” sono possibili proprio visitando le nostre Case della Memoria. Nei programmi futuri la nostra Associazione Nazionale completerà un progetto ambizioso che ha preso il via nel 2019. La creazione della rete europea delle Case degli Illustri.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Anselmi, E., 2010, *Centralità della casa-museo di Ugo Da Como nel panorama bresciano* (con un’intervista a Lucia Borromeo), «I quaderni della Fondazione Amici della Fondazione Ugo da Como».
- Borsotti, M., 2017, *Tutto si può narrare. Riflessioni critiche sul progetto di allestimento*, Mimesis).
- Calvino I., 1972, *Le città invisibili*, Einaudi.
- Capaccioli M., Rigoli A. 2021, *Con i Grandi a Tavola*, CD&V editore.
- Hillman, J., 2004, *L’anima dei luoghi. Conversazione con Carlo Truppi*, Rizzoli.
- Morosi, A.M., 2017 *Quale futuro per le case-museo*, Università ca’Foscari.

Mazzanti A., 2019, *D.E.SY, destini di case e atelier del faber*

Pavoni R., *Case Museo: prospettive per un nuovo ruolo nella cultura e nella società* in www.muxeumartconsulting.com

Praz, M., 1964, *La filosofia dell'arredamento: i mutamenti nel gusto della decorazione interna attraverso i secoli dall'antica Roma ai nostri tempi*, Longanesi.

Rapporto 2023, *Io sono Cultura 2023 L'Italia della qualità e della bellezza sfida la crisi*, I quaderni di Symbola

Rosati C., 2022, *Musei in Toscana dentro e fuori la cornice*, Compagnia dei Santi Bevitori.

Marco Capaccioli, si occupa da molti anni di musei a livello professionale come grafico, comunicatore ed editore; in questo ambito ha curato la progettazione dell'immagine coordinata per mostre, eventi, cataloghi e coordinato la comunicazione off-line e on line. È stato consulente e direttore artistico per i maggiori gruppi editoriali italiani e ha maturato esperienze nell'ambito del marketing applicato ai prodotti di largo consumo, arrivando a ricoprire il ruolo di consulente Ufficio marketing all'interno di vari Gruppi industriali. È attualmente residente di CD&V comunicazione; Consigliere regionale ICOM Italia - Toscana; Consigliere *Unione Comunicazione e Information Communication Technology (ICT) di CNA*; Coordinatore della comunicazione di Casa Guidi, (la casa di Elizabeth Barrett e Robert Browning a Firenze); dal 2014, Vicepresidente Associazione Nazionale Case della Memoria, che ha contribuito a rafforzare e promuovere a livello nazionale e internazionale.

Le Case Museo: identità e progetti



Fondazione Molinari Pradelli, Parma (ph. Luca Bacciocchi, 2022)

CIP

di *Claudia Collina*

Il museo è un'istituzione permanente, senza scopo di lucro, al servizio della società, e del suo sviluppo, aperta al pubblico, che effettua ricerche sulle testimonianze materiali ed immateriali dell'uomo e del suo ambiente, le acquisisce, le conserva, e le comunica e specificatamente le espone per scopi di studio, educazione e diletto.

La definizione di museo di ICOM che data al 2007 è stata recepita integralmente dalla normativa italiana, il Decreto ministeriale MIBAC 23 dicembre 2014 Organizzazione e funzionamento dei musei statali all'art.1 con una precisazione finale «promuovendone la conoscenza presso il pubblico e la comunità scientifica».

Il 24 agosto 2022 alle ore 14:00 nell'ambito dell'Assemblea Generale Straordinaria di ICOM a Praga, è stata approvata la nuova definizione di museo, frutto di un lungo processo partecipativo che ha coinvolto 126 Comitati nel mondo e che modifica l'Art. 3 dello Statuto di ICOM nel seguente modo e che amplia il grandangolo della visione di ogni istituto museale:

Il museo è un'istituzione permanente senza scopo di lucro e al servizio della società, che compie ricerche, colleziona, conserva, interpreta ed espone il patrimonio culturale, materiale e immateriale. Aperti al pubblico, accessibili e inclusivi, i musei promuovono la diversità e la sostenibilità. Operano e comunicano in modo etico e professionale e con la partecipazione delle comunità, offrendo esperienze diversificate per l'educazione, il piacere, la riflessione e la condivisione di conoscenze.

Rosanna Pavoni, la più grande esperta nazionale sul tema delle case museo e già presidente di Demhist, in un suo recente interessante libello pubblicato per l'Istituto Mantovano di Storia

contemporanea dal titolo *Museo: un'istituzione permanente in continua trasformazione* ripercorre tutte le tappe che hanno coinvolto Icom nel corso del tempo sulla definizione e del suo processo tutt'ora in corso; e tale processo è assai ben documentato sul sito nazionale della nostra organizzazione. Ella, prima di calarsi nelle case museo, che è anche il tema delle giornate organizzate dal museo Guatelli, sintetizza che il museo, pur apparendo quello che di più statico e inamovibile esista di progettato dall'uomo, è in realtà un organismo in perenne trasformazione, come il tempo, perché i musei rappresentano la cultura, i valori, gli obiettivi delle società, delle comunità, delle amministrazioni, sia in senso diacronico che sincronico; e sottolineano le aspettative, la sensibilità, le visioni di una società; e il museo le restituisce in percorsi, in narrazioni, in interpretazioni che si rinnovano, che si rimettono in discussione, creando nuovi spazi d'intelligenza.

Circostanziandoci al tema delle case museo, Icom Demhist nel 2010 ne classificava otto categorie:

- 1) case di uomini illustri
- 2) case della bellezza
- 3) case di testimoni di eventi storici
- 4) case a carattere etno-demoantropologico
- 5) dimore nobiliari
- 6) palazzi reali
- 7) abitazioni di collezionisti
- 8) case atelier-botteghe di artisti.

Le case museo sono una tipologia che si fonda proprio sull'abitare, nel luogo abitativo quale elemento identitario che stabilisce empatia tra l'aura del *genius loci* e il fruitore, in un gioco di specchi in cui la quotidianità si riflette tra quella del proprietario della casa museo e il visitatore, rendendoglielo familiare e più vicino attraverso la narrazione della sua vita vissuta. Infatti, è proprio Pavoni a ricordarci come ad Anversa nel 2011, nel convegno dedicato alle case museo dal titolo *Catching the Spirit*, Peter Van Mensch esplicitava chiaramente: «Per definizione, in una dimora storica musealizzata il visitatore si confronta sempre con una situazione mediata. Non è la casa dove è successo qualcosa, o dove qualcuno ha vissuto. È la casa che viene *interpretata* e quindi presentata come la rappresentazione della casa dove è successo qualcosa, o dove qualcuno ha vissuto».

Infatti, nel convegno internazionale organizzato dal Settore Patrimonio culturale a Cesena nel 2022 *Case e studi delle persone illustri in Europa* si faceva proprio perno sulla narrazione del patrimonio culturale degli artefici quali esempi di valorizzazione integrata al fine della loro conoscenza e trasmissione.

Le case e gli studi di ogni individuo sono un luogo nel luogo, una realtà fisica e psicologica al contempo, un'anima da scoprire, ancora più magica e intrigante se l'anima del luogo è appartenuta a un artefice illustre, il cui corpo ha contenuto forme interiori e generatrici, espresso valori che si sono prolungati con amore nei confini dell'opera e degli ambienti, in una correlazione osmotica tra l'interno e l'esterno, tra il dentro e il fuori, che fa dello spazio dell'illustre la condizione dell'*esprit* e l'estensione culturale prolungata anche nello spazio paesistico e urbano attraverso i luoghi tipici del suo vissuto.

Le case e gli studi possono disigillare i loro segreti e le loro numerose storie biografiche, narrate attraverso i luoghi esistenziali prescelti, gli arredi, gli oggetti, i libri, le opere, le biblioteche e gli archivi, raccolti in quell'aura di autenticità, espressa dalla vita di ogni singolo illustre, valore patrimoniale della loro memoria intrecciata con l'ordito del tempo e la trama delle rinate storie in un aggiornato tessuto d'insieme che altro non è che il patrimonio culturale del territorio riletto con uno sguardo diverso, integrato dalle relazioni e attualizzato in una geografia spaziosa, fisica e culturale al contempo, che percorre le prospettive urbane, le terre basse, le terre alte e la costa.

Ogni casa e studio può diventare un romanzo biografico, che sfida ogni categoria per interrogarsi sulle relazioni tra realtà e narrazione, tra oggetto d'uso e oggetto artistico, traendo ispirazione dall'attualità della formula dell'atlante Mnemosyne di Aby Warburg ove sono accostati documenti di ogni cultura che seguono il filo delle associazioni storico-artistiche e delle "formule di pathos" dando

origine a “musei sentimentali” fondati su mitologie individuali interdipendenti con il territorio; e tra di loro.

Un altro importante e fondamentale tassello di chiarezza al tema delle case museo lo aggiunge il già citato Françoise Mairesse che, in collaborazione con Icom, nel suo *Dictionary of museology*, pubblicato ad aprile 2023, affonda sull’importanza delle relazioni attive che un museo – e soprattutto una casa museo – instaura attraverso oggetti, documenti, patrimoni materiali e immateriali di diversi generi, con persone e gruppi di persone, dentro e fuori il museo stesso. E circostanziando sulle case museo, egli le definisce una categoria di musei composta da un edificio abitativo convertito in casa museo solitamente dai suoi proprietari, collezionisti o artisti, in uno spazio espositivo semi museale per le sue collezioni o creazioni artistiche. A differenza delle francesi *Maison des illustres*, a cui la Regione Emilia-Romagna si è ispirata per la creazione del marchio *Case e studi delle persone illustri dell’Emilia-Romagna*, queste strutture, le case museo in generale, possono diventare “tipo il museo” (museum – like, come le creme bottox – like) e adottare i ruoli di una istituzione tradizionale che osservano il pieno rispetto per le volontà, o gli accordi, dettate dai proprietari o per lo stesso spirito del luogo.

Il progetto *Case e studi delle persone illustri in Emilia-Romagna* nella sostanza è coincidente con questa visione e, in filigrana, questo lavoro complessivo attraverso il censimento, il processo di riconoscimento e la legge regionale n. 2/2022, può dare una risposta alla questione fondante di questo convegno: *Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case.*

È vero che la prima affermazione è decisamente la più frequente e significativa, ma può capitare che raramente anche la seconda avvenga. È questo il caso emblematico del Centro Studi Bassaniani, istituito nel 2014 presso casa Minerbi, nel cuore medievale della città di Ferrara con lo scopo di conservare gli studi sul poeta e scrittore Giorgio Bassani prodotti in Italia e nel mondo; e si fonda sulle donazioni al Comune di Ferrara di Portia Prebys, ultima compagna dell’autore che alimenta il fuoco della sua memoria.

Il Centro conserva il salotto purpureo e la sala da pranzo della casa romana di Trastevere in cui Bassani ha vissuto con la Prebys gli ultimi ventitré anni della sua vita. Ivi si scopre che l’intellettuale usava un bastone da passeggio con il pomo d’argento, amava le incisioni di Giovanni Battista Piranesi e si circondava di decine di suoi ritratti fatti da amici, tra cui un olio su tela di Carlo Levi e uno di Margaret McCann.

Quotidianamente, lo scrittore amava mangiare a un tavolo elegantemente apparecchiato con argenti, porcellane e cristalli (qui ricollocati nel loro mobilio originale), e attorno ad esso sedevano spesso amici del calibro di Attilio Bertolucci, Pier Paolo Pasolini e Natalia Ginzburg.

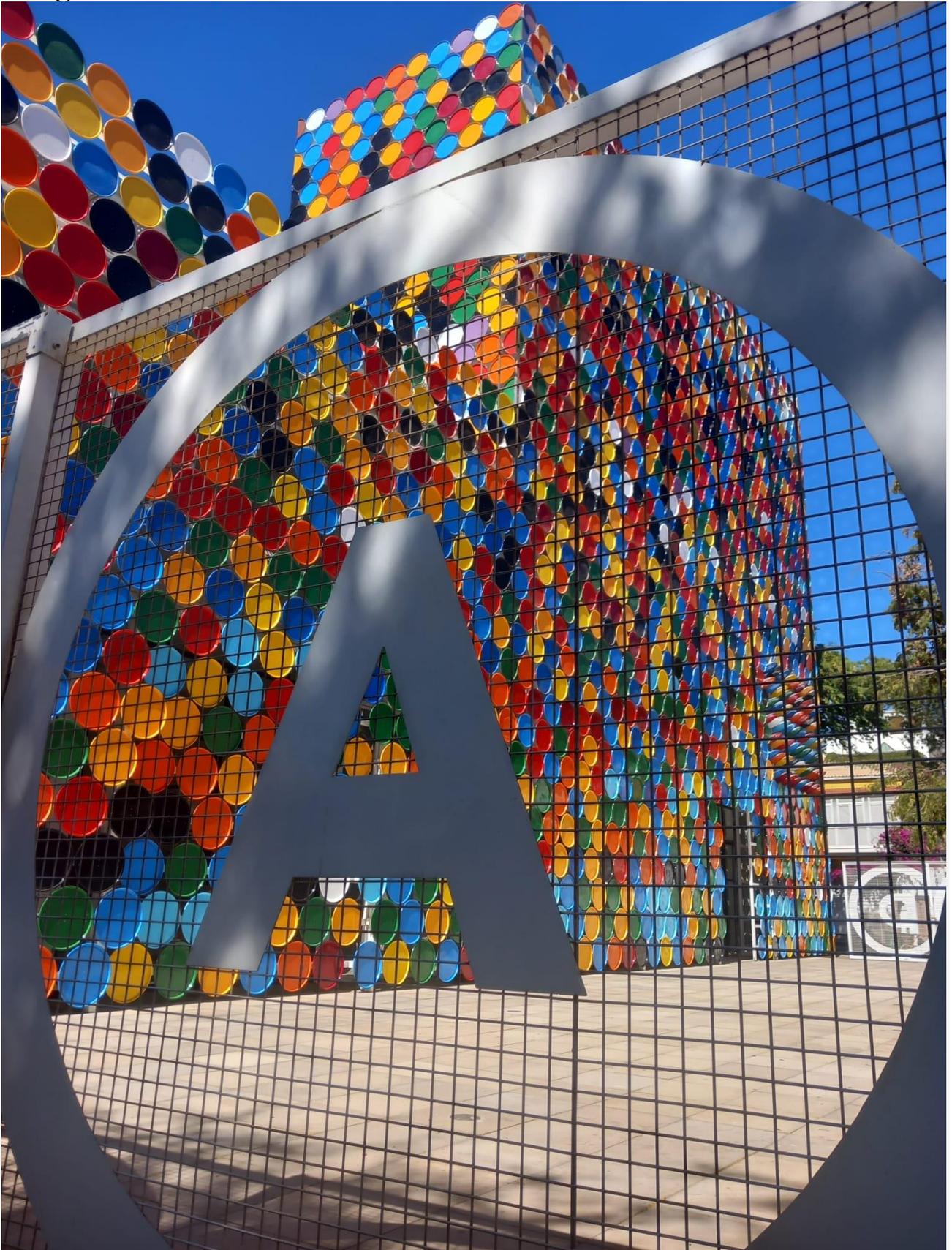
Di fronte al tavolo da pranzo è stata ricollocata la grande mappa di Roma di Giambattista Nolli, in dodici fogli del 1748, che Bassani teneva in camera, di fronte al letto, e dalla quale ogni mattina si lasciava ispirare per una nuova esplorazione della Capitale, così come sono numerose le incisioni di antichità romane che costellano le pareti delle sale.

La donazione della signora Prebys comprende inoltre un ingente patrimonio documentario e librario, tra cui spiccano i quaderni autografi de *Gli occhiali d’oro* e de *L’Airone* (dedicato a Beppe Minerbi, l’amico intrinseco allo scrittore che dà il nome al palazzo del centro Studi), e il dattiloscritto de *Il Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, annotato e commentato da Bassani che ne curò la pubblicazione per Feltrinelli.

Insomma, come il Museo dell’Innocenza di Oran Pamuk a Istanbul si fonda sulla narrazione della storia d’amore di Kemal per la cugina Füsün il Centro studi Bassaniani di Ferrara riflette la storia e la vita di Giorgio Bassani e Portia Prebys, per cui si ci possono essere musei che sono case ma sono casi rarissimi e prescindono tassativamente dal luogo e dall’entità delle collezioni che, comunque devono far respirare e ritrovare, a chi le frequenta, la custodia del fuoco inventivo e l’integrità dell’aura e dello spirito del genius loci a cui appartenevano.

Claudia Collina, è responsabile dell'Ufficio Valorizzazione del Patrimonio culturale del Settore Patrimonio culturale della Direzione Generale conoscenza, ricerca, lavoro, imprese della Regione Emilia. Laureata con lode in Storia dell'Arte presso l'Università degli Studi di Bologna, e ivi specializzata con lode in Storia dell'arte e delle arti minori con indirizzo di età contemporanea, per la regione Emilia-Romagna, dove lavora dal 2000, ha condotto e curato sei macro-censimenti, banche dati e pubblicazioni; ha ideato e curato rassegne ed esposizioni e coordinato la valorizzazione integrata del patrimonio culturale in occasione celebrazioni di centenari. E' stata docente a titolo gratuito di Processi comunicativi nel Laboratorio di Sintesi finale del Corso di Laurea di Design del prodotto presso la Facoltà di Architettura e Ingegneria dell'Università degli Studi di Bologna e ha fatto parte del Gruppo di Studio e Comitato scientifico di *Arte e spazio pubblico*, a cura del Ministero della Cultura e della Fondazione Scuola dei Beni e delle attività culturali. È perito di arte e arti minori presso la Camera di commercio di Bologna e, dal 1995 a oggi, consulente ausiliario del Comando Carabinieri Tutela del Patrimonio Culturale – Sede di Bologna. Ha al suo attivo più di cento pubblicazioni, dall'età neoclassica al presente. È membro di ICOM Italia e, dal 2023, Coordinatore ICOM dell'Emilia-Romagna.

Patrimoni domestici capoverdiani in viaggio: da casa a casa tra Terra Longe e Terra Mamaizinha



di *Martina Giuffrè*

Nei miei studi e nella mia ricerca negli anni ho attraversato diversi mondi migranti sempre in una prospettiva di analisi multisituata e transnazionale, guardando alle relazioni dei migranti tra luoghi di immigrazione e luoghi di origine sia che si trattasse degli eoliani emigrati in Australia sia delle donne capoverdiane in Italia (Giuffrè, 2021; 2017; 2010a; 2010b; 2007). Gli “oggetti migranti” [1] hanno un ruolo fondamentale nel definire e ridefinire relazioni, appartenenze, identità, rinegoziando il senso di casa e di famiglia e hanno spesso il compito di estendere la nozione di casa, di domesticità, in questo spazio transnazionale.

In questo senso studiare le migrazioni capendo in che modo le persone domesticano gli spazi attraverso gli oggetti migranti, li fanno propri incorporandoli, trattando le culture domestiche migranti come insieme di relazioni, diventa fondamentale: relazioni tra persone, tra oggetti, tra persone e cose, tra persone e spazi (Meloni, 2014). La casa diventa in questa prospettiva non solo luogo dove si stratificano gli oggetti e contenitore storico, ma anche luogo di rinegoziazione e risignificazione dei processi di mobilità attraverso l'esposizione degli oggetti che simbolicamente rappresentano i luoghi e le identità migranti.

Se gli oggetti hanno il potere di creare relazioni tra soggetti (Miller, 2008), nei contesti migratori gli oggetti che si spostano attraverso gli spazi tra luogo d'origine e luogo d'immigrazione hanno un valore simbolicamente ancora più pregnante; in molti casi diventano la relazione stessa traslata, come nel caso degli oggetti che le madri migranti mandano ai figli *left behind*.

Oltre alle rimesse in tutti i contesti migratori di cui mi sono occupata, sono numerosi gli oggetti comprati, scelti, incartati con cura e inviati dai migranti a coloro che restano; questi oggetti che passano di casa in casa, da luogo d'immigrazione a luogo d'origine ribadiscono e costruiscono relazioni, alleanze, stringono e fortificano relazioni familiari. E così viceversa gli oggetti che provengono dal luogo d'origine e che i migranti espongono nelle case come segno evidente della propria appartenenza diventano “oggetti densi” (Weiner, 2011), carichi di significato. La casa, infatti, come sostiene de Certeau (2001), è uno spazio che si costruisce attraverso le pratiche dei suoi abitanti e diventa «uno spazio transitato, narrato e semantizzato» (Meloni, 2014: 426). Il rapporto con gli oggetti migranti è legato ancora di più alla domesticazione di uno spazio “estraneo” nel luogo d'immigrazione e di uno spazio conosciuto che ingloba l'esterno e lo rende familiare nel luogo d'origine, un modo di «viaggiare nel risiedere» e «risiedere nel viaggiare», come direbbe Clifford (2008), nel tentativo di autenticare il luogo che si abita (Meloni, 2014) rendendolo proprio, riconoscibile, denso di significato.

L'esposizione nei luoghi domestici dei Paesi di origine e dei Paesi di immigrazione di oggetti migranti, che sono stati selezionati da coloro che abitano le case e per questo sono densi di significato, è un vero e proprio atto di patrimonializzazione, di riconoscimento del valore simbolico, affettivo, economico (per esempio del successo migratorio dei familiari migranti che si estende a coloro che restano e che lo rendono visibile attraverso l'esposizione di oggetti che vengono da fuori). Gli oggetti migranti hanno un valore aggiunto, il valore dell'esterno. Se l'esposizione nello spazio domestico rende manifesta la «biografia degli oggetti» (Kopytoff, 2009) e delle persone che li possiedono, nello spazio domestico migratorio le cose mutano ulteriormente la propria “biografia culturale”: ratificano e rinsaldano il legame transnazionale tra luoghi e persone.

Questo aspetto dell'importanza degli oggetti migranti, e della loro esposizione, è emerso in modo significativo nei contesti migratori che ho attraversato, sia tra gli Eoliani d'Australia, che in molti casi costruiscono all'interno delle mura domestiche dei veri e propri altarini espositivi sacri e profani tra statuette religiose, rosari, foto delle isole, quadretti (Giuffrè, 2010b), sia nel contesto capoverdiano, in cui lo scambio di oggetti e l'esposizione nelle case diventa l'elemento centrale

nell'elaborazione dei processi di mobilità e identitari. Mi soffermo sul caso capoverdiano proprio perché qui gli oggetti migranti, più che in altri contesti da me attraversati, sono al centro dei processi di mobilità.

Recentemente presso l'Università di Parma abbiamo organizzato un incontro proprio sul tema degli oggetti migranti a Capo Verde con un'antropologa capoverdiana, Celeste Fortes, che insegna presso l'Università di Capo Verde e che ha presentato un suo significativo documentario dal titolo *Bidon* [2]. Quasi tutte le persone che vivono a Capo Verde (anche io durante la mia ricerca sul campo a Santo Antão) hanno ricevuto un bidone e gran parte dei migranti ne invia diversi durante la loro permanenza all'estero. Cosa sono i *bidon*? I bidoni sono dei grandi contenitori di metallo che chi resta riceve da chi parte e che rappresentano il successo dell'emigrazione incarnando la presenza di coloro che sono dovuti partire. Le capoverdiane e i capoverdiani che vivono altrove riempiono grandi bidoni di "cose": oggetti vari, scarpe, medicine, caramelle e dolcetti vari, abiti, strumenti di diverso tipo, scatolette, posate, bicchieri, soprammobili, coperte, cibo, apparecchi elettronici e molto altro – e li inviano a coloro che restano a casa nel luogo d'origine.

Il film documentario di Celeste Fortes e Edson Silva mette insieme tre storie di donne e mostra il ruolo dei bidoni nel mediare il rapporto tra chi è rimasto e chi è partito. La storia di una *rabidantes* [3] che rivende di casa in casa i vestiti che vengono inviati nei bidoni; la storia di una donna che non ha mai ricevuto un bidone, caso più unico che raro, e che proprio in questa assenza del bidone e quindi assenza del legame con la *Terra Longe* [4] d'Oltreoceano, con tutto il portato simbolico di questa assenza, decide di comprarne uno per poter anche lei disporre degli oggetti della migrazione, anche perché, come abbiamo visto, essi, provenendo da fuori, hanno un valore aggiunto; ed infine il matrimonio di una delle protagoniste che viene organizzato dalla madre, emigrata in America, che con cura sceglie e seleziona nel dettaglio gli oggetti da inviare alla figlia per il grande giorno.

Tutta l'organizzazione avviene attraverso continue telefonate tra madre e figlia, che assieme decidono fedi, bicchieri da brindisi, e vari oggetti, poi inviati alla figlia in un *bidon* prima del matrimonio, oggetti che "odorano della madre", come dice la protagonista. Anche alcuni miei interlocutori durante l'apertura dei bidoni mi dicevano che le cose in esso contenute "odoravano d'Italia" (Giuffrè, 2007). L'epilogo della storia vede la madre assistere al matrimonio della figlia via Skype, dalla cerimonia in chiesa alla festa finale, nello stesso tempo riproducendo anche in America lo stesso setting, con gli stessi oggetti e lo stesso cibo, la stessa torta nuziale, in modo da poter "assaggiare" gli stessi momenti vissuti dalla figlia, come se attraverso quegli stessi oggetti potesse sentire le stesse emozioni.

L'apertura dei bidoni è un momento importantissimo, a volte collettivo, altre volte più intimo e familiare; gli oggetti vengono tirati fuori a uno a uno dai destinatari mettendo in scena una pratica che coinvolge tutti i sensi: gli oggetti vengono toccati, accarezzati, odorati, guardati con stupore. I bidoni hanno un valore altamente simbolico tanto che a essi è stato dedicato il nuovo *Centro nazionale per l'artigianato, l'arte e il design di Capo Verde* a Mindelo, nell'isola di São Vicente. Il palazzo è ricoperto dai tappi dei bidoni di plastica e di metallo colorati che in base al colore rappresentano anche una nota musicale. L'insieme delle note espresse dai colori richiama una composizione del musicista Vasco Martins.

L'emigrazione è un fenomeno strutturale della società capoverdiana, ma a partire dagli anni Settanta del Novecento l'emigrazione capoverdiana si è femminilizzata e oggi sono soprattutto le donne a partire. In particolare nei miei studi pluriennali su Capo Verde ho lavorato sul nuovo senso di casa che viene costruito dalle donne migrate e da coloro che restano nel nuovo spazio transnazionale in cui le relazioni affettive familiari si giocano (Giuffrè, 2021; 2017; 2010a). Molto spesso le donne migranti lasciano i propri figli ad altre donne che restano a cui inviano oggetti e rimesse. In questo nuovo spazio transnazionale, il significato della casa è profondamente connesso alla maternità lungo tre poli (figli, madre migrante e madre surrogata). Il confine tra interno ed esterno si espande fino a comprendere la *Terra Longe*, che diventa un'estensione della casa.

Le mappe mentali della casa delle donne capoverdiane cambiano in maniera costante. Attraverso la creazione di una «sfera privata diasporica» (Baldassar e Gabaccia 2011) e l'estensione della domesticità al di fuori della casa, lo spazio della migrazione, precedentemente percepito come pericoloso (quando ad emigrare erano gli uomini) viene addomesticato dalla presenza delle donne nella *Terra Longe*. Questo addomesticamento avviene anche attraverso il flusso continuo di oggetti all'interno di quella che possiamo chiamare sfera domestica transnazionale matrifocale. In linea con quanto notava anche l'antropologa Ruba Salih quando parlava dell'emigrazione femminile marocchina in Italia (2002), a Santo Antão, isola nella quale ho svolto la ricerca, il flusso di beni è articolato dal concetto di casa. Attraverso gli oggetti, le donne capoverdiane costruiscono gli spazi che abitano e negoziano la continuità tra il luogo di origine e quello di migrazione. La casa diventa sia lo spazio fisico abitato, sia la concettualizzazione simbolica dell'appartenenza. Come afferma Salih, «le donne vivono la casa come uno spazio costruito dall'interazione e dalla combinazione di beni che simboleggiano la loro doppia appartenenza» (Salih 2002: 65). Questa femminilizzazione avviene in due modi. In primo luogo, «l'esterno» entra nelle case delle donne migranti, come segno del successo migratorio, e viene addomesticato. Il flusso di beni come elettrodomestici e vestiti dall'esterno stabilisce anche visivamente l'appartenenza della famiglia alla sfera transnazionale e distingue le case delle migranti e dei loro parenti dalle altre.

Nel contesto migratorio, il ruolo della casa si sposta dall'intimità domestica alla rappresentazione pubblica del successo migratorio del suo proprietario attraverso l'esposizione di oggetti. Un piano o l'altro è spesso in costruzione e vengono sempre aggiunti bagni moderni, elettrodomestici, televisori e altri oggetti significativi. Pur non essendo abitate dai migranti se non durante le visite estive, queste case rappresentano pubblicamente lo status sociale raggiunto da loro e dalle loro famiglie. Non è raro trovare oggetti esposti e non utilizzati, persino cibo, per indicare il legame con l'Italia, o con altri luoghi della migrazione. D'altra parte, visitando le case dei miei interlocutori in Italia, diversi elementi hanno immediatamente segnalato la loro origine: poster della loro isola appesi alle pareti, fotografie e numerosi CD di musica capoverdiana. Anche in cucina la loro «capoverdianità» è spesso evidente: cucinano la *catchupa* [5] e altri piatti tradizionali, offrono agli ospiti un bicchiere di *grogue* [6] o di *pontche* [7], preparano i *pasteis* [8]. Per le feste di compleanno o di matrimonio tra connazionali, la prima generazione di immigrati prepara piatti capoverdiani, spesso mescolandoli con quelli italiani, suona musica capoverdiana e parla creolo.

Così le donne migranti portano Capo Verde nelle loro case italiane e l'Italia nelle loro case capoverdiane, in un continuum che fa di *Terra Longe* e *Terra Mamaizinha* un unico quadro di riferimento gestito dalle donne. La nuova casa matrifocale [9] transnazionale capoverdiana è mantenuta in vita da contatti costanti via telefono o web, soprattutto tra i giovani che utilizzano i social network, e da frequenti viaggi nelle isole, in genere ad anni alterni. Di solito i migranti tornano per circa un mese durante l'estate. Queste visite, che richiedono una preparazione significativa, sono eventi importanti per le donne capoverdiane. Il periodo di preparazione può durare fino a due mesi; in alcuni casi l'intera vita in Italia può funzionare come preparazione al ritorno estivo. Due delle mie interlocutrici che vivono a New York, ad esempio, hanno iniziato a prepararsi per le vacanze estive a Capo Verde con sei mesi di anticipo, chiamando quasi quotidianamente le loro famiglie per parlare di oggetti di casa, vestiti, accessori, scarpe e altre cose da portare con sé.

Quando il «fuori» diventa lo scenario delle pratiche femminili, la *Terra Longe* diventa quindi un'estensione delle isole e delle case delle donne, un nuovo spazio transnazionale in cui il significato di casa viene rinegoziato e diventa connesso a un regime di co-maternità, cioè una nuova domesticità tutta al femminile gestita da un capofamiglia locale «surrogato» e da un capofamiglia a distanza (Giuffrè, 2017). In questo modo i confini tra l'interno e l'esterno si allargano. Come sottolinea La Cecla (1993), lo spazio è anche lo «spazio sentito»; le categorie spaziali fluttuano e le persone usano mappe mentali per rappresentare la propria «casa». Per le donne migranti capoverdiane e per quelle che rimangono a Capo Verde per crescere i loro figli, la «casa» diventa uno spazio transnazionale e cogestito, in cui la *Terra Longe* gioca un ruolo fondamentale. L'opposizione tra interno ed esterno si risolve nelle dimensioni della casa allargata e nell'estensione dell'interno nella *Terra Longe* e,

viceversa, della *Terra Longe* “dentro” la casa. E questo legame tra *Terra Longe* e *Terra Madre* avviene principalmente attraverso l’esposizione speculare di oggetti migranti che tracciano un filo di connessione tra i diversi luoghi della migrazione.

L’immagine delle isole abitate esclusivamente da donne a causa dell’assenza di maschi migranti si sovrappone ora all’immagine di una *Terra Longe*, i cui confini non sono più molto chiari, popolata da donne migranti che si muovono in spazi transnazionali, che viaggiano e tornano periodicamente al loro luogo d’origine, che mantengono i contatti con la famiglia e gli amici, che inviano oggetti e rimesse e che diventano capofamiglia a distanza. In questo circuito composto da donne che viaggiano da *Terra Longe* a *Terra Mamaizinha* e viceversa, l’Estero viene “addomesticato”, sembra quasi diventare un’estensione delle isole “femminili” e del confortevole calore di *Terra Mamaizinha*. Allo stesso tempo, la *Terra Longe* entra nel luogo d’origine attraverso gli oggetti provenienti dall’estero che vengono utilizzati ed esposti nelle case dei migranti come espressione del successo migratorio raggiunto.

Nel caso di Capo Verde, dunque, le donne non sono preda del fenomeno di non sentirsi mai a casa in nessun luogo; al contrario, il “fuori” diventa un’estensione del mondo femminile delle isole e, attraverso un potente processo di genderizzazione, anche il “fuori” diventa casa, in particolar modo attraverso questo scambio continuo di oggetti migranti che si muovono tra luogo d’immigrazione e luogo d’origine. Questi oggetti sono, perciò, significativamente narrativi e densi, potremmo definirli dei veri e propri “iperoggetti” fortemente relazionali, storici e esistenziali (cfr. Turci, 2015; Clemente, Rossi 1999)[10]. La relazione fra case e oggetti, fra cose che si desidera esporre nelle case per farle partecipare alla propria storia, alla narrazione della propria vicenda, possono delinearci, dunque, quali atti di patrimonializzazione che partecipano ad una sorta di metamusei domestici il cui obiettivo è la messa in circolo di storie di vita di mobilità.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Chiamo così gli oggetti che provengono dai luoghi d’origine e dai luoghi di immigrazione e che si muovono attraverso i confini nei contesti migratori tra questi luoghi.

[2] Il documentario *Bidon: Nação Ilhéu* (2019), di Celeste Fortes e Edson Silva è stato proiettato presso L’Università di Parma lunedì 11 settembre alle 16 nell’Aula C del Plesso D’Azeglio, alla presenza dell’autrice e regista Celeste Fortes, antropologa dell’Universidade de Cabo Verde in un appuntamento organizzato dal Centro Universitario per la Cooperazione Internazionale – CUCI e dal Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali nell’ambito della collaborazione in atto tra CUCI e Universidade de Cabo Verde.

[3] Le *rabidantes* sono commercianti informali transnazionali e prendono il loro nome dal creolo “rabidar”, vale a dire “arrangiarsi”, “riuscire a cavarsela” (Grassi, 2006). Le *rabidantes* comprano prodotti all’estero per poi rivenderli al dettaglio a Capo Verde a prezzi più bassi rispetto ai negozi. Il raggio di azione delle *rabidantes* è piuttosto ampio: Brasile, Portogallo, Stati Uniti, Senegal, Mauritania, Marocco, Canarie, Cina, Hong Kong e Macau.

[4] I capoverdiani utilizzano *Terra Longe* per indicare la terra lontano, d’oltremare, in generale l’estero e *Terra Mamaizinha* per indicare invece la terra madre, il luogo d’origine.

[5] Piatto tipico capoverdiano a base di fagioli, mais, verdure e o carne o pesce.

[6] Tipo di acquavite distillato dalla canna da zucchero.

[7] Bevanda alcolica che si ottiene dalla miscela del *grogue*, del miele di canna da zucchero e del limone.

[8] Pastelle fritte a forma rettangolare o di mezza luna ripiena di un impasto fatto di pesce, aglio e prezzemolo tritati.

[9] Per matrifocalità si intende per matrifocalità, nel senso attribuitogli da Nancy Tanner, un’organizzazione sociale in cui la madre detiene un ruolo centrale nella famiglia da un punto di vista strutturale, culturale e affettivo, e dove la diade madre-figlio diviene la relazione primaria rispetto a quella coniugale (Tanner, 1974).

[10] Questa definizione di iperoggetti che si rifà alla definizione di iperluoghi di Marc Augé ed è di Mario Turci. In particolare mi riferisco a molte delle sue lezioni presso l'Università di Parma nei corsi da me tenuti di Antropologia Culturale negli anni che vanno dal 2019 al 2023.

Riferimenti bibliografici

- Baldassar L. e Gabaccia, D. (a cura di), 2011, *Intimacy and Italian Migration: Gender and Domestic Lives in a Mobile World*, Fordham University Press, New York.
- Bernardi S., Dei F., Meloni P. (a cura di), 2011, *La materia del quotidiano per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pacini editori, Pisa.
- Bodei R., 2009, *La vita delle cose*, Laterza, Bari.
- Clemente P, Rossi E., 1999, *Il terzo principio della museografia*, Carocci, Roma.
- Clifford J., 2008, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J., 1992, *Traveling Cultures*, in L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, Routledge:96-116.
- De Certau M, 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Giuffrè M., 2021, *Female migration in the Cape Verde islands: From islandness to transnationalism*, in "Island Studies Journal", 16 (2):117-135.
- _, 2017, *The transnational matrifocal home among Cape Verdean migrant women: The case of Santo Antão island*, in J. Lloyd e E. Vasta (a cura di), *Remagining home in the 21st century*:57-71.
- _, 2010a, *Immagini dell'Altrove a Capo Verde: Terra Longe e Terra Mamaizinha*, in B. Riccio & F. Lagomarsino (a cura di), *L'altra sponda delle migrazioni: Contesti di origine*, "Mondi Migranti", Franco Angeli: 131-145.
- _, 2010b, *L'Arcipelago Migrante. Eoliani d'Australia*, CISU, Roma.
- _, 2007, *Donne di Capo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, CISU, Roma.
- Grassi M., 2006, *Rabidantes. Il volto femminile del commercio transnazionale a Capo Verde*, Franco Angeli, Milano.
- Kopytoff I., 2009, *Biografie di oggetti. Storie di cose*, Mondadori, Milano.
- _, 2005, *La biografia culturale degli oggetti: la mercificazione come processo*, in E. Mora (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, *Vita e Pensiero*, Milano: 77-11.
- La Cecla F., 1993, *Mente locale: Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano.
- Marabello S., 2020, *La valigia. Madri, cose e spazi domestici temporanei nelle migrazioni forzate*, in P. Ascari (a cura di), *Oggetti contesi. Le cose nella migrazione*, Mimesis, Milano-Udine.
- Miller D., 2008, *The Comfort of Things*, Polity Press, Cambridge.
- Meloni P., 2011, *La cultura materiale nella sfera domestica*, in S. Bernardi, F. Dei, P. Meloni (a cura di), *La materia del quotidiano per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pacini editori, Pisa.
- _, 2014, *Introduzione. L'uso (o il consumo) dello spazio domestico*, in "Lares", Vol. 80, n. 3, Numero Monografico: *Culture domestiche. Saggi interdisciplinari*: 419-438.
- Salih R., 2002, *Shifting meanings of "home": Consumption and Identity in Moroccan Women's transnational practices between Italy and Morocco*, in N. Al Ali e K. Koser (a cura di), *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*, Routledge: 51-67.
- Tanner N., 1974, *Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans*, in M.Z. Rosaldo, L. Lamphere (a cura di), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press.
- Turci M., 2015, *La natura umana delle cose II Taccuino. Corpo-a-corpo*, in <https://www.roots-routes.org/il-partito-presole-cosela-natura-umana-delle-cose-iitaccuino-corpo-a-corporodi-mario-turci/>
- _, 2009, *Cultura Materiale*, in "AM – Antropologia Museale", 8 (22): 27-29.
- Weiner A. B., 2011, *La differenza culturale e la densità degli oggetti* in S. Bernardi, F. Dei, P. Meloni (a cura di), *La materia del quotidiano per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pacini editori, Pisa: 43-58.

Martina Giuffrè, professoressa Associata di Antropologia Culturale presso l'Università di Parma, ha lavorato su tematiche migratorie (sia emigrazione italiana all'estero che immigrazione straniera in Italia), di genere, su rapporto locale-globale e sulle fonti orali. Negli ultimi anni si è occupata di questioni legate alle comunità rom e delle nuove configurazioni della famiglia contemporanea. Ha insegnato in diverse università italiane:

all'Università di Sassari, all'*Orientale* di Napoli, alla *Sapienza* di Roma e all'università di Firenze. Ha condotto numerose ricerche sul campo a Capo Verde, in Australia, in Belgio, in Spagna, in Romania e in Italia. Ha organizzato diversi convegni, ricerche, gemellaggi; ha partecipato come relatore a diversi convegni e coordinato progetti nazionali e internazionali. È specializzata anche come mediatrice interculturale. Dal 2010 è direttore della collana "Migrazioni" della casa editrice CISU (Centro di informazione e Stampa Universitaria). È membro del comitato scientifico della rivista antropologica LARES pubblicata da Olschki, della Fondazione Museo Ettore Guatelli, della Collana Storia Orale della casa editrice Edit Press. Ha lavorato come formatrice e consulente per diverse Ong e Onlus. Ha pubblicato diversi saggi e libri.

Il museo vivente di comunità “A casa di Augusto” di Berceto



Berceto, *A Casa di Augusto*

CIP

di *Maria Molinari*

Come in molti paesi di Appennino, anche a Berceto non è raro incontrare case abbandonate nei boschi circostanti, ma è più raro invece trovarle dentro al paese. Qualche volta si ha notizia di una casa che è diventata un peso, non più una risorsa, per i proprietari che non la usano più perché, per esempio, sono emigrati altrove. Alcune proprietà immobiliari sono infatti divise tra una molteplicità di famigliari: molti sono partiti per l'estero decenni addietro, oppure altre sono rimaste indivise ma non più utili. È stato questo il caso della piccola casetta in pietra situata in centro paese, proprio a due passi dalla storica Via Francigena, costruita probabilmente sul finire del XIX secolo e oggi divenuta museo. Un compaesano ricorda così Augusto, l'ultima persona che ci ha vissuto:

«Augusto e la moglie Pierina, con i figli Mauro e Marino – Marino poi è divenuto guardiacaccia e fu padre di Domenico, conosciuto in paese come «il Ghiro» – venivano da Sgonzola, podere in cui erano mezzadri, vicino a Pagazzano. Era l'estate del 1960. Lo ricordo perché era il giorno in cui passava da Berceto il giro d'Italia. Non ricordo se il loro carro era trainato dai buoi o dal trattore. Erano gente buona, Augusto sistemava anche le scarpe. Ogni due minuti bestemmiava. Nel mese di ottobre a casa mia si diceva il rosario e lui, dopo cena,

veniva a prendere il latte e si fermava al rosario con noi. Erano entrati in quella casa lì da contadini, hanno continuato a fare i mezzadri, ma per comodità si sono poi avvicinati a Berceto».

Tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento sono state molte le famiglie che dalle frazioni, o “ville”, circostanti si sono trasferite in paese. Negli anni in cui in centro erano ancora presenti molte persone e tanti servizi erano attivi, i contadini, ormai vicini alla pensione, preferivano vendere il podere, o parte di esso, per comprare o costruirsi casa all’interno del borgo in modo da essere vicini, per esempio, al medico. Anche Augusto, insieme alla sua famiglia, si era dunque trasferito in paese vivendo in questa casa fino al termine della sua vita.

È stato nel 2018 [1] che i discendenti di Augusto hanno donato la casa al comune di Berceto che ha deciso, quindi, di farne un luogo per la comunità. La casa di Augusto è composta di un pian terreno in cui è collocata una piccola stalla buia. Il pavimento in pietra della stalla (composto “a risseu”) lascia intravedere la terra. Si entra nella stalla chinandosi e si sta chinati come in una piccola grotta per evitare di colpire, con la testa, il grosso trave di legno che sostiene, sopra alla stalla, il resto della casa. Una mangiatoia lungo la parete fa capire che non potevano che starci due o tre mucche al massimo. La piccola “stalletta” ha una finestrella, di fianco all’ingresso, che affaccia nell’aia che le altre case hanno in comune con quella di Augusto.

Si entra nell’abitazione salendo una scaletta esterna e si approda in quella che un tempo doveva essere la sua cucina. La porta di legno dell’ingresso si apre parzialmente, data la disconnessione dei blocchi in arenaria del gradino di entrata. Un camino avvolto dal nero della fuliggine fa capire che quello doveva essere il centro vivo della casa. Oltre alla cucina, vi sono due sole piccole stanze. Se si alzano gli occhi si vedono le travi di legno scuro che corrono lungo i soffitti, mentre sotto i piedi si trova il pavimento in cotto, di quelli che erano usati un tempo nei solai delle case dei benestanti ma che qui compongono la pavimentazione delle tre piccole stanze. La casa di Augusto è dunque un piccolo alloggio, se si considera che in passato ha ospitato una famiglia.

Ancora al momento della donazione al comune, la casa non presentava impianto elettrico o acqua corrente. Non c’è, tuttora, un bagno né al suo interno né esternamente. Non c’è mai stato. Il Comune di Berceto, quando l’ha acquisita, ha svolto degli interventi di messa in sicurezza dell’edificio e di intonacatura interna ed esterna grazie ad un finanziamento del GAL del Ducato [2]. La particolarità di questa casa, oggi museo, è che non ci sono oggetti in esposizione. È una casa vuota. Infatti, non sono gli *oggetti* ad essere di interesse, ma i *ricordi* delle persone che, entrando nella casa e parlando tra compaesani o con le persone che vengono da fuori paese, si sprigionano. Il museo di Augusto è stato pensato come luogo di costruzione della memoria collettiva da risvegliare in uno spazio che richiama la memoria (l’edificio è rimasto com’era), l’intimità dello scambio reciproco (le dimensioni minime dell’edificio), vicino a quella che abitualmente era il punto di incontro nelle ore serali degli amici e dei parenti della stagione invernale (la stalla). Andare “in veglia” allora significava parlare, raccontarsi o pregare insieme in un ambiente naturalmente riscaldato dai corpi degli animali che in questa dimoravano. Un calore che strategicamente saliva nelle stanze al piano superiore.

Moltissime case del centro storico di Berceto sono ancora caratterizzate da questa antica struttura: la stalla al piano terra e l’abitazione al piano superiore, raggiungibile da una scaletta esterna di grigia arenaria. Compito dei contadini era quello di portare le vacche al pascolo, dirigendole alla mattina presto dal paese verso i campi che lo circondavano. È proprio qui, al confine dell’abitato, che si trova infatti la casa di Augusto, in quella zona dove, prima della folle edificazione degli anni Sessanta, finiva il paese e iniziavano i campi.

L’idea del progetto del museo vivente di comunità “A casa di Augusto” ha preso vita da un confronto con il professor Mario Turci, direttore del Museo Guatelli di Ozzano Taro, e dalla lettura della Convenzione di Faro [3] e della Convenzione Europea del paesaggio [4] che pongono particolare rilevanza al valore del patrimonio culturale per le società.

La prima è una Convenzione del Consiglio d’Europa, adottata appunto a Faro, in Portogallo, nel 2005 ed entrata in vigore nel 2011. Essa rappresenta un approccio innovativo alla gestione del patrimonio

culturale, spostando il concetto di patrimonio da una visione tradizionalmente centrata sulle strutture monumentali a una prospettiva più inclusiva e partecipativa delle persone. L'approccio al patrimonio culturale orientato alle comunità è considerato come un elemento centrale della vita della gente. Il patrimonio diventa quindi protagonista nella costruzione dell'identità e nella promozione del dialogo interculturale. Uno degli aspetti chiave della Convenzione è il concetto di "patrimonio culturale immateriale", che include pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze e competenze che le comunità, i gruppi e, in alcuni casi, gli individui riconoscono come parte della loro ricchezza culturale. Ciò include le tradizioni orali, le pratiche artigianali, le celebrazioni. La Convenzione di Faro sottolinea l'importanza di coinvolgere la società civile nella conservazione del suo stesso patrimonio culturale e ne auspica il coinvolgimento nel processo decisionale, incoraggiando un approccio collaborativo tra le comunità e tra queste e i governi o le organizzazioni.

La Convenzione Europea del Paesaggio, entrata in vigore nel 2004, è un trattato internazionale adottato dal Consiglio d'Europa nell'anno 2000: mira a promuovere la protezione, la gestione e la pianificazione sostenibile del paesaggio europeo. La convenzione, che riconosce la dimensione culturale, sociale ed ecologica del paesaggio, lo definisce come «qualsiasi parte del territorio, percepita dalle popolazioni, il cui carattere è il risultato dell'azione e dell'interazione di fattori naturali e/o umani». Anche questa convenzione promuove un approccio partecipativo alla gestione del paesaggio come risorsa patrimoniale, coinvolgendo la popolazione locale e altre parti interessate nel processo decisionale. Riconosce dunque il valore intrinseco del paesaggio come risorsa essenziale per il benessere delle persone, per la diversità culturale e come contributo alla qualità della vita. Suggestisce azioni per la sua protezione, gestione, pianificazione.

All'interno di questa cornice, l'ipotesi era quella che il futuro museo di Augusto potesse diventare un luogo "sintesi" del paese, risorsa anche per coloro che vengono da altrove. Uno spazio vivo in cui poter ritrovare il senso del *presente* e del *futuro* attraverso la narrazione condivisa del *passato*. Un luogo dove fosse la condivisione la principale essenza di vita della sua esistenza e dunque il primo motore della sua attrattiva. L'ascolto e la partecipazione come volano di co-costruzione del "proprio" patrimonio culturale immateriale avrebbero fatto in modo che in questa casa museo potessero dimorare non *oggetti muti* ma *persone parlanti*.

La posizione del museo si potrebbe definire strategica rispetto alla restante porzione di paese poiché si trova proprio sulla Via Francigena, storica via di pellegrinaggio disegnata su una strada di comunicazione che collega, nella sua parte più ampia, il nord Europa con il Mediterraneo e quindi, nella sua declinazione locale, la pianura padana al mar Tirreno, passando attraverso il valico della Cisa. L'idea del transito su questa via ci rimanda alle mobilità stagionali dei bercetesi e alle loro migrazioni verso le città del nord Italia o verso l'estero, in particolar modo verso Parigi e New York. Il passato "mobile" degli abitanti di Berceto racconta l'evoluzione culturale del paese stesso: dal passato contadino all'accoglienza turistica, che oggi si sta trasformando sempre più nell'approdo di persone che scelgono di venirci a vivere stabilmente, nonostante non si siano mai interrotti i flussi in uscita dei suoi giovani abitanti.

Secondo questa prospettiva dunque è assente l'immagine di un luogo chiuso all'interno di confini precisi atti a denotare la difesa "identitaria" del piccolo campanile, ma v'è un'immagine aperta di un paese in continua transizione che si rispecchia nei contenuti culturali che si mettono in atto nella casa di Augusto. L'essenza stessa del museo *vivo* emerge dall'azione delle persone che questa memoria la riproducono e la ri-infoltiscono delle loro esperienze personali e attuali. Esse sono stimolate dai contenuti culturali proposti, che fungono solitamente da semplice pretesto, di cui poi i narratori se ne appropriano e li rendono vividi creando storie che possono essere trasmesse ai partecipanti, che siano essi nuove generazioni di abitanti o visitatori di passaggio.

È stato così che nel settembre 2019, in seguito all'inaugurazione avvenuta nel periodo estivo, ha preso vita il piccolo museo. Una delle prime attività svolte è stata la "chiamata a raccolta" per individuare i significati dei soprannomi bercetesi. Come in molti paesi accade, frequentemente le persone sono conosciute prima con il soprannome e poi con il nome. Spesso il primo ha il sopravvento sul secondo facendo perdere le tracce del vero nome della persona, così come spesso si dimenticano i significati

dell'appellativo attribuito ad un individuo o alla sua famiglia. Quindi, nei giorni che hanno preceduto l'evento, sono stati raccolti i soprannomi in un abbozzo di lista, semplicemente parlando con la gente incontrata al bar o in piazza. L'invito agli abitanti a presenziare in una serata dedicata agli *stranòm* è stato poi ampiamente corrisposto e quella lista, contenente decine di *stranòm*, si è allungata fino a raggiungere le centinaia. Quell'incontro è stato un susseguirsi di parole, modi di dire, ricordi, momenti di nostalgia, aneddoti e di risate. Una ricchezza sia per i "vecchi" abitanti, che hanno avuto modo così di rinfrescarsi la memoria e di condividere saperi, che per i "nuovi" abitanti, intenti ad ascoltare ammaliati l'enormità della ricchezza culturale invisibile agli occhi: si sono arricchiti di numerosi strumenti di interpretazione del territorio e della popolazione che lo abita [5].

Successivamente c'è stata la serata in cui si è parlato di guaritrici, dette anche "medicone". Alcuni dei partecipanti le avevano viste all'opera, altri invece non le hanno mai conosciute, ma per lungo tempo hanno fatto parte della quotidianità dei paesi e hanno curato e assistito le persone, talvolta in compresenza con i medici, grazie all'uso di erbe medicinali o a formule ritenute di guarigione.

Un'altra serata è stata dedicata ai venditori ambulanti. I primi luoghi a soffrire di spopolamento sono infatti più spesso le frazioni. La conseguenza di ciò è la chiusura delle attività commerciali, gli alimentari o la trattoria. In molti paesi di montagna il venditore ambulante di frutta, verdura o altri generi alimentari (e non solo) diventa così il riferimento settimanale per i pochi abitanti che restano nelle frazioni. La serata è stata animata a partire da un reportage fotografico realizzato da un fotografo locale accompagnato dalle narrazioni di un venditore di frutta e verdura.

Un altro professionista del paese ha condiviso, insieme ai presenti, i filmati in superotto girati nei primi anni Ottanta. Questo è stato il pretesto per richiamare alla memoria momenti come la cottura collettiva del pane nel forno del paese; la preparazione invernale delle spongate [6]; la pulizia delle stalle... Ancora una volta questo ha dato il pretesto per innescare la catena dei ricordi che sono divenuti collettivi.

Uno dei momenti da cui è iniziata la raccolta delle narrazioni è stato anche la presentazione di un libro illustrato sulle migrazioni stagionali del secolo scorso, un'epoca in cui si sopperiva alle magre economie agricole con le migrazioni di mestieri all'interno o all'esterno dei confini nazionali. Indubbiamente, grazie al dialogo con altre progettazioni, le memorie migranti del paese hanno costituito una sezione particolarmente rilevante delle attività del museo, che è diventata una pagina dedicata sul sito web [7]. La collaborazione con altri progetti è rappresentativa di quanto il museo vivente di comunità "A casa di Augusto" sia divenuta poi di ispirazione nell'attivazione della memoria locale. Un esempio è quello realizzato con la scuola media del paese, in cui gli alunni hanno lavorato nella creazione di mappe di comunità; oppure quello dal titolo Guide Junior in cui loro stessi si sono fatti promotori del territorio divenendo guide per un giorno, un progetto che ha fatto da volano per altri progetti realizzati in altri plessi extraterritoriali. Il dialogo con il Piccolo Festival dell'Antropologia della Montagna, che si tiene ogni anno a Berceto dal 2016, è costante, così come il contributo all'implementazione della piattaforma digitale ("Qui prima e poi") nata per sviluppare le comunità patrimoniali nell'ambito di Parma 2020, città della cultura.

Il museo di Augusto, in una prospettiva territoriale e di contenuto, è perfettamente collegabile ad altri stupendi musei situati nel comune di Berceto. Uno di questi è il Museo Jasoni, collocato a Corchia, frazione di Berceto in cui visse Martino Jasoni, pittore nato nel 1901 e poi emigrato, ancora bambino, a New York insieme ai suoi genitori. Il museo propone una collezione dei suoi oli su tela ed acquarelli che raffigurano scene newyorkesi, ma anche la vita quotidiana di contadino che ritrovò quando, dopo un'interessante formazione artistica nella Grande Mela, nel 1924 tornò a Corchia per poi non rientrare più in America. La rappresentazione della sua storia di migrazione è trasmessa non solo attraverso i suoi dipinti ma anche nei numerosi scritti che ha lasciato, tra cui "i diari americani", preziosa testimonianza del periodo di emigrazione dall'appennino parmense [8]. Ancora, in centro paese, c'è la collezione di alcuni oggetti di uso quotidiano delle famiglie contadine che sono oggi esposti in una struttura della parrocchia, raccolti e curati dal parroco durante i suoi lunghi anni di servizio a Berceto. Oltre al possibile collegamento con gli altri spazi museali, nel tempo ha poi preso slancio il sogno di collegare questa piccola casa alle future ristrutturazioni previste nel comune: un laboratorio-museo

del paesaggio di montagna, un centro studi del pellegrinaggio e un centro di co-working dedicato ai professionisti digitali [9]. Ulteriori luoghi di interesse sono gli antichi mulini abbandonati da decenni alle adiacenze dei torrenti, molti dei quali ancora in buono stato di conservazione. Gli essiccatoi per le castagne; i canali di irrigazione; le vie mulattiere; le miniere abbandonate; gli edifici storici; i luoghi della resistenza... tutti questi costituiscono altrettanti “luoghi di memoria” utili per apprendere il rapporto dell’uomo con l’ambiente e la cui accessibilità e conoscenza potrebbero divenire un possibile vantaggio soprattutto per chi, quel rapporto, intende recuperarlo.

Tutta questa ricchezza materiale e immateriale potrebbe agilmente intrecciarsi rendendo l’esperienza di condivisione delle “memorie abitanti” una possibilità concreta e laboratoriale dove sperimentare nuovi modi di vita all’interno di un paese che ha bisogno non solo di attirare abitanti ma di farli restare. Tutto questo potrebbe prendere le forme di un “museo diffuso” o di un “laboratorio a porte aperte” in cui sperimentare possibilità di vita a partire dalle conoscenze locali. Questo, se realizzato, dimostrerebbe ancora una volta che il recupero delle memorie locali è un utile strumento per immaginare possibilità di vita future in una società in continua evoluzione.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Con deliberazione di Consiglio Comunale n. 52 del 29.09.2018 è stata deliberata l’accettazione della donazione a titolo gratuito di proprietà immobiliare di fabbricato (posto in Berceto, vicolo Torto 1) da parte dei proprietari. Successivamente, con deliberazione di Giunta Comunale n. 34 del 18.03.2019 è stato approvato il progetto esecutivo per la ristrutturazione di fabbricato di civile abitazione, da destinarsi a Casa Museo denominata “A Casa di Augusto”.

[2] <https://galdeducato.it/bando-b-2-4-comune-di-berceto-a-casa-di-augusto/>

[3] https://www.beniculturali.it/mibac/multimedia/MiBAC/documents/1492082511615_Convenzione_di_Faro.pdf

[4] http://www.convenzioneuropeapaesaggio.beniculturali.it/uploads/2010_10_12_11_22_02.pdf

[5] Tra i più conosciuti ci sono i soprannomi di “Fritèla” e “Dendòr” che hanno passato entrambi ormai quattro o cinque generazioni. Secondo la testimonianza della famiglia Andrei, Fritèla e Dendòr emigrarono in America verso la fine dell’Ottocento. Dendòr (dente d’oro) lo chiamavano così appunto perché indossava un dente d’oro. Invece Fritèla aveva dei problemi intestinali e non andava di corpo abbastanza spesso poiché, talvolta, la vita dei migranti bercetesi in America era difficile: non si mangiava regolarmente per penuria di cibo o per irregolarità dello stile di vita. È stato così che un giorno Fritèla uscendo dal bagno ha detto: “Ah!! In cö a jo fat na bèla fritèla!” (“oggi ho fatto una bella frittella!”). Da lì il nome Fritèla che, come Dendòr, cavalca le generazioni di differenti rami della famiglia Andrei fino ad oggi.

[6] Dolce tipico del periodo natalizio, ha origini antiche ed è fatto di una sfoglia dolce ripiena di mostarda, una sorta di marmellata piccante ricca di ingredienti saporiti come senape, miele di castagno, frutta secca, bucce d’arancia. Tradizionalmente ogni famiglia possiede il suo stampo in legno per la spongata, raffigurante un diverso motivo che si imprime sul dolce assumendo così anche un uso pratico poiché nella cottura collettiva nel forno di paese si poteva distinguere così la famiglia a cui questo apparteneva.

[7] <https://acasadiaugusto.com/>

[8] I diari americani di Martino Jasoni sono in corso di pubblicazione.

[9] I nascenti laboratorio del paesaggio di montagna e lo spazio co-working, insieme anche al centro studi del pellegrinaggio diretto dal professor Franco Cardini, sono situati a pochi passi dal museo Casa di Augusto.

Maria Molinari, laureata in Antropologia Culturale ed Etnologia all’Università di Bologna, ha percorso formazioni post-laurea nell’ambito della cooperazione, dell’intercultura e dell’antropologia museale. Ha lavorato quindici anni nel campo dell’accoglienza migranti coordinando progetti in contesti cittadini e poi montani. Oggi lavora nella gestione di progetti socioculturali nell’Appennino parmense e svolge un dottorato in antropologia culturale presso l’Università di Torino. I suoi temi di ricerca sono il ripopolamento dei territori montani e la trasmissione del patrimonio culturale tra vecchi e nuovi abitanti.

Visioni dall'infra-ordinario: quando la curatela interpreta il museo mediante l'arte. Da casa-museo a luogo di re-invenzione



di *Elisabetta Pozzetti*

Sperimentare significa cercare strade nuove per raggiungere obiettivi consolidati, significa attingere dalle competenze e dalla propria storia professionale per creare inedite modalità narrative più efficaci e più stringenti senza però apportare forzature, storpiature al contenitore museale e pure senza importare in esso qualcosa di avulso seppur esteticamente qualificante. Il metodo che ho messo in campo, anche nell'esperienza curatoriale al Museo Ettore Guatelli, implica la conoscenza e il rispetto delle collezioni chiamate a una rilettura, a una reinterpretazione, non passiva ma attiva, da parte dell'arte che in sinergia con altre discipline, in primis l'antropologia, può aggiungere una semantica altra dando opportunità di approfondimento, indagine e rivalutazione del patrimonio o di parte di esso. L'esposizione, allora, non è un semplice exhibit ma un laboratorio di sguardi e storie, che impasti le sensibilità alla collezione, che a sua volta si apre e si svela fiduciosa e generosa. Il triennio di attività e ricerca sul mondo guatelliano ci ha messo nelle condizioni di saggiare sul campo la validità di tali enunciati definendo lo spazio della stalla come luogo delle alchimie, dei connubi e dei contrasti, nel quale elaborare per ciascuna edizione un tema che visse e facesse rivivere la poetica e gli oggetti di Ettore Guatelli.

Se potessi raccogliere in un'anfora di vetro le mille parole che il progetto "Visioni dall'infra-ordinario" ha generato le vedrei agitarsi ilari, chiacchierine e ammiccanti oltre la trasparenza del contenitore, facendo vanto della loro essenza e della varietà. Ecco, se mi avvicino le vedo, sono policrome e multiformi, aguzzo lo sguardo e scorrono festose come coriandoli: incanto – conoscenza – visione – dialogo – interpretazione – contaminazione – riscrittura formale e narrativa – metalinguaggio – laboratorio – sperimentazione – trama – bellezza – storie – mani – sorrisi – curiosità – corto-circuito – gioco – sconfinamento – inclusione – trasversalità – moltiplicazione dei punti di vista – identificazione – ironia – commistioni – poesia – innovazione – multidisciplinarietà –

azzeramento – democrazia – artificio – citazione – memoria – futuro – ossessione – fatica – possesso e condivisione – inciampo – identità – comunità – migrazione – senso – sensi.

Ce ne sono tante altre ma le lascio nell'anonimato perché possano destare sorpresa e sobbalzo. Le stesse sensazioni che questo straordinario e ambizioso percorso ha cercato di suscitare, nel corso di tre edizioni, negli artefici e nel pubblico, mediante il connubio di arte e antropologia chiamate a lavorare in sinergia su temi diversi: “TTT- Tempo-Terra-Trame”, “Scarti” e “Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case”, dal 2020 al 2023.

Lo scenario di sperimentazione non poteva che essere un luogo non-luogo, eccezionale, unico, surreale, geniale: il Museo Ettore Guatelli. Quello spazio sovra-colmo lasciava ideali margini all'interpretazione creativa, delineando scenari potenziali di rilettura, reinterpretazione, reinvenzione. Ridurre questa opportunità a progetti espositivi in quanto tali era quanto di più mediocre, inutile e avvilente si potesse fare. L'allestimento originalissimo e coreografico di Ettore schiaccia ancora oggi, a distanza di anni, qualsiasi eccentrica rivisitazione di qualunque artista e non era certamente questo ciò che ci aspettavamo di fare. Sapevamo infatti che l'occasione era ghiotta: esplorare per tracciare le fondamenta di un metodo capace di rinnovare l'approccio e la lettura delle collezioni mediante la sinergia di discipline differenti, attuando delle strategie interpretative e di storytelling esperienziale e coinvolgente, valorizzando il patrimonio e al contempo evidenziandone aspetti non ancora esplorati. Io e Mario Turci, direttore del Museo Guatelli e co-curatore, abbiamo dunque scelto artisti e antropologi, visioni e sensibilità, cercando nel dialogo di costruire percorsi capaci di rivitalizzare il museo e la sua poetica, galvanizzando gli sguardi e le intuizioni. La stalla del Guatelli è stata la palestra nella quale abbiamo agito, sfruttando luci e ombre, polveri e odori, saccheggiando solai e ricontestualizzando in opere nuove le memorie di un passato perduto. Abbiamo tesaurizzato la storia materiale dell'oggetto per vestirla di abiti lirici e inediti, abbiamo reso delle installazioni d'arte delle proiezioni concrete di un'antropologia sapida e densa di contenuti ed evocazioni. Si è trattato insomma di un vero e proprio laboratorio, fatto di confronto, interazione, discussione e resurrezione. Al nostro fianco Studio Chiesa, un partner capace di guidarci e sostenerci nell'amplificazione e nella presenza permanente sul web mediante azioni di comunicazione, promozione e approfondimento che nel digital hanno visto il perfetto complemento e potenziamento. Il processo ideativo, allestitivo, ha avuto un correlato e coerente sviluppo nell'ideazione del logo, della grafica, dei materiali promozionali, dei cataloghi che sono stati uno strumento ipertestuale grazie all'inserimento di qr code, permettendo la visione dei video di approfondimento realizzati nei vari step del progetto e pure le interviste agli artisti. Grazie alla landing page <https://meg.studiochiesa.it> «Visioni dall'infraordinario» continua a vivere online.

In questa operazione chi è protagonista? La collezione museale o le opere d'arte? chi ha la primogenitura? L'arte contemporanea che entra, scombina, dialoga o la collezione guatelliana che sta, apparentemente subisce, reagisce, interagisce? Ebbene, la magia si colloca nell'abbraccio tra questi due mondi apparentemente lontani, in realtà così affini e strategicamente alleati e cospiratori nel farci rimanere incantati ed emozionati. A nessuno dei due mondi è sottratto qualcosa, ad entrambi è dato, ad entrambi è offerta l'opportunità di una lettura rinnovata, di una decodifica ancora non scritta. Per entrambi è servita su un vassoio non d'argento ma di latta la possibilità di rinascere e vivere, per il tempo dell'esposizione, una vita altra. Nello spazio agisce infatti una combinazione di linguaggi, non babelici ma rispettosi, autonomi ma legati, dotati di un lessico iconografico altro costituito di materiali poveri, allineandosi al contesto spaziale. L'incursione di sguardi, parole e vissuti diversi dai soliti che abitano le pareti e le stanze di questo incredibile Museo ha il merito di riattivare una dialettica, forzosamente un po' in loop, di introdurre narrazioni di latitudini differenti, di creare un poco di scompiglio laddove permane un ordine cristallizzato dal demiurgo Ettore che, forse, nelle opere di questi polivalenti artisti, si è sentito diversamente “a casa”.

Le arti chiamate a interagire col contesto e plasmare nuovi esiti sono state la scultura, la pittura, la fotografia, oltre ad azioni installative e concettuali sintonizzate con l'energia del Museo Guatelli tanto da miscelare, in maniera istintiva e pure ludica, meditata ma leggera, le collezioni alle opere, in un unico e profondo respiro. I nomi degli artisti in successione dalla prima all'ultima edizione sono:

Francesca Martinelli, Luca Piovaccari, Joachim Silue, Nicola Biondani, Nunzio Paci, Nicola Vinci, Gianni Cestari, Roberto Cirotti, Michele Manzini. La prima edizione si è concentrata su “TTT-Tempo-Terra-Trame” e ne ha visto lo sviluppo mediante l’interazione di Francesca Martinelli, Luca Piovaccari e Kagnedjatou Joachim Silue.

Francesca Martinelli ha fatto del suo lessico familiare una lingua necessaria a declinare le sfumature della vita, a darle la direzione di ogni agire, a imporle un’ossatura resistente ed elastica agli acciacchi e alle infamie dell’esistenza. Accetta l’incursione del “perturbante”, di ciò che rimosso riemerge da un vecchio cassetto, da un baule antico. Degli oggetti recupera il carico affettivo e ancestrale, ha il coraggio di riattribuire loro una nuova destinazione senza tradirne il senso primario ma al contempo riconoscendo ad essi una ragione d’esistere altra dal loro passato. Della potenza feticistica degli ex-voto si appropria per sradicarli dalla tradizione profana, farli sfiorare dalla consacrazione religiosa e riassettarli in una dimensione pagana ma comunque sacra, quanto lo è la terra che calpestiamo e di cui ci nutriamo. E a cui torniamo.

Nelle opere di Luca Piovaccari si sta in bilico tra la perfezione e l’incompiuto, tra il calibrato e l’inciampo, tra il naturale e l’artificio. Ed è lì che cova la sua poetica, in una eterna e ciclica parziale soddisfazione, non del tutto compiuta, perché l’incanto vive e vegeta sull’imperfezione. E allora quest’ultima si combina al salvataggio della memoria nell’accostamento di una serie di vecchie fotografie, in dissoluzione, trovate in un mercatino, a frammenti del reale contemporaneo, in una associazione spesso agli antipodi e per questo efficace. E così è anche per la serie “in assenza di cose, sciogliere l’invisibile” nella quale lo stratificarsi di bianco e nero su pellicola trasparente ci induce a cercare una personale morfologia del paesaggio interiore, a esplorare nel buio un tragitto, a individuare nell’incupirsi dei grigi la luce dell’ispirazione.

Per Kagnedjatou Joachim Silué non esiste media privilegiato ma tutti i media sono combinabili a fini espressivi. Il collage, il decollage, la combustione, il ready made, la fotografia, il segno grafico o la pennellata libera: tutto concorre alla restituzione di un’idea spesso complessa, non del tutto esplicitata, sottesa al suo fare gestuale e materico. Lui stesso è un impasto di storia, da quella africana a quella occidentale, di incontri nei suoi frequenti viaggi, di odori, profumi, sapori, luci e ombre. A cui vanno sommate le vite degli oggetti che vengono salvati dall’oblio, dalla distruzione e dall’invisibilità per recitare in prima scena sulle sue opere scoprendo un eccezionale protagonismo, inaspettato e pure galantuomo. Chi mai vedrebbe nobiltà nelle lattine, nei pezzi di legname di risulta, nel fil di ferro, nei cocci di specchio, nei rottami arrugginiti? Nel riutilizzo, che la civiltà contadina ci ha insegnato ed Ettore ha ribadito, ci sta la poesia del non detto, la speranza della risurrezione.

La seconda edizione ha ragionato sugli “Scarti” su cui hanno lavorato Nicola Biondani, Nunzio Paci e Nicola Vinci. Scarpe, scarpe, scarpe. Che trascinano la stanca andatura, che intrepide saltano fossi, che ballano romanticamente un ultimo tango, che si arrampicano coraggiose su muri e scavalcano barriere, che muovono i primi incerti arditi passi, che intraprendono una straordinaria avventura o che battono coerenti sempre la stessa strada. E nel pellame segnato, nella tela consunta, nella gomma lacerata, nel tacco liso in parte, nei graffi e pure nella perfezione della cura si può immaginare un variegato puzzle di identità, un arcobaleno di storie che nel tempio profano del Museo Guatelli si assiepano in un serpentone che stringe a spirale e a mandala un’ideale sacerdotessa: la Dama delle scarpe di Nicola Biondani. Si staglia sulla porta di ferro, crivellata dalla ruggine e per questo divenuta costellazione luminosa, galassia di stelle. Si erge come matrona dalla pelle di cemento, con inclusioni di stagno che scorrono nel corpo come linfa vitale, dalla vezzosa e femminile cromia rubea a tingere labbra serrate in contemplazione e unghie su dita pavoneggianti, aperte a ventaglio. Fatta di scarti si erge a metafora di eleganza e leggerezza, contrariamente alla reale pesantezza, e non è un caso che giunta nella stalla abbia attratto a sé, dagli scatoloni delle collezioni guatelliane, altri scarti, a volte spaiati, di scarpe che in un religioso rituale sono andate e a comporsi attorno a lei, generando un’installazione commovente.

Le storpiature della vita si manifestano nel corpo e nell’anima ma, mentre nel fisico sono evidenti e tangibili anche mediante le radiografie, nella psiche sono di più difficile decifrazione. E proprio le deformità, le accidentalità, le patologie che appaiono negli esami diagnostici sono il territorio

d'indagine di Nunzio Paci, che da anni tesaurizza le lastre, sempre più introvabili, testimoni di una passata era scientifica, che sotto il suo bulino acquisiscono identità metamorfiche e polimorfiche, da anatomiche a vegetali. La vertigine sta nel punto di vista: laddove ci aspetteremmo la banalità di una trama ossea anonima, là troviamo l'unicità dell'interpretazione estetica e forse pure estatica. Si fa infatti apparizione inaspettata l'innesto floreale che germoglia, che non è rianimazione o resurrezione ma che anzi ricatapulta nella finitudine umana, perché il suo destino è sfiorire, decadere, seccare. La natura che illude rinascita ha in sé la ciclica e necessaria morte.

Un'affine aurea metafisica si percepisce nelle fotografie di Nicola Vinci, dove la poesia delle cromie di pastello si combina a una luce morbida che avvolge e si fa sostanza, dove il fiore reciso incanta e inquieta, riportandoci alla caducità, al memento mori, all'hic et nunc. Le sue opere sono silenziose, pare tutto sia quiete, in una dilatata sospensione temporale e ambientale. Vasi, fiori, piani e fondali non sono caratterizzati se non per la sublime armonia cromatica e compositiva che li lega, l'insieme fa il tutto e ciò che potrebbe sembrare povero o dimesso preso singolarmente, nell'accostamento diviene nobile, fieramente nobile. Lo sguardo è pittorico e profuma di meraviglia.

La terza e ultima edizione si è soffermata su "Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case" e ha coinvolto Gianni Cestari, Roberto Cirolì e Michele Manzini. Gianni Cestari ha creato per noi "Il Museo dei destini incrociati", ovvero degli speciali Tarocchi coi quali narrarci e narrare. Sfilano nelle navate laterali la Torre, l'Imperatore, il Matto, la Temperanza, l'Imperatrice, il Diavolo, l'Eremita, il Bagatto. I tarocchi di Cestari sembra abbiano attratto gli oggetti del Guatelli inglobandoli in un impasto di colore e poesia, di realismo e afflato onirico, generando un'osmosi fatta di fiaba, polveri e materia. L'impasto delle cromie così armonico e al contempo mosso deriva dall'utilizzo di una tecnica mista e dallo stile proprio dell'artista ferrarese che ruba all'illustrazione la libertà di innestare nella figurazione il sogno.

Viandanti filiformi sospesi costituiscono l'installazione "Mio nonno ne aveva una uguale". Il loro demiurgo è Roberto Cirolì, che come burattinaio fatato infonde in loro un principio vitale e subitaneamente un arresto: paiono colti nell'attimo di, congelati anch'essi da un incantesimo che li fissa iconici nel vuoto, candidi di un biancore che denuncia chiaramente la fisicità filiforme, ora ossuta ora tondeggiante, abbondante su glutei, pancia e seni. Sono spesso solitari, di una solitudine fiera o al contrario disperata, e se vanno in coppia si sostengono a vicenda o paiono disquisire dei massimi sistemi o agire complici, anche nello spiare con attenzione quanto accade intorno e al di sotto. Lo sa bene Cirolì che dona alle sue creature l'esprit de vie, mettendoci un poco di sé, una particella del suo essere, manipolandole con ispirazione e amore. Animelle ribelli e irriverenti sono entrate nel mondo guatelliano abitando gli spazi dell'installazione di mobili e oggettistica varia al centro della navata, issandosi anche su trampoli per reggere la precarietà dell'antico.

Manzini similmente alla pratica di Ettore Guatelli, che da sempre ha acquisito oggetti che avessero una storia, la storia di chi li possedeva, ha attivato una affine sinergia con trenta persone, di cultura, età e provenienza diverse, chiedendo un paio di scarpe che per loro avesse un significato profondo. Il risultato è una installazione disciplinata e suggestiva di trenta paia narranti mediante le testimonianze scritte su fondo nero dei relativi proprietari. L'artista parte dal presupposto che noi pensiamo perché le cose pensano con noi. E le scarpe sono le cose che più di altre attivano una relazione fisica e simbolica.

L'esito della zampata del contemporaneo non è perciò un incauto sovvertimento ma una valorizzazione raffinata e sensibile della collezione permanente, capace di traghettarla altrove, a battere territori inediti, forieri di eccezionali approdi formali ma anche, meravigliosamente, relazionali. Il Museo allora diviene agorà di confronto e sovrascritture, di interferenze e incursioni in un'ottica fieramente interdisciplinare e di democrazia inclusiva degli sguardi.

Il metodo scientifico sperimentale galileiano poneva le proprie basi sulla necessaria replicabilità di un esperimento e l'altrettanto necessario corrispondente e riproducibile risultato. In tal senso anche questo metodo curatoriale e interpretativo è applicabile a qualsiasi tipologia di collezione e di contesto, capace di reinterpretare l'esistente ma pure di creare narrazioni altre, inedite. Di rimettere in relazione il conosciuto con il conoscente, l'ovvio con l'imprevisto. Di spronare una volta di più al

superamento della «soglia». Il gap più considerevole dei musei oggi è l'incapacità di attrarre nuovamente pubblici, dopo la prima visita. Ritornare infatti non è per nulla scontato e la motivazione, l'ingaggio divengono volani portanti. Certo si possono ospitare o acquistare "pacchetti espositivi" preconfezionati, magari anche dai nomi altisonanti, ma oltre al flusso di gente che possono attirare, finita la mostra al museo non rimane nulla se non l'incasso. Investire invece su modalità che realizzino mostre ponendo nuova luce e attivando nuovi focus sulle collezioni implica per il museo stesso un arricchimento, oltre a un rilancio di una parte o di tutto il patrimonio. L'interpretazione può avvenire negli spazi fisici del museo ma può avvenire anche sullo spazio digitale, mediante inediti virtual tour o site specific virtuali on-life.

Walter Benjamin diceva che il collezionista è un salvatore delle cose, perché dà loro una casa, perché le libera dalla schiavitù di essere utili. Similmente fa l'artista, similmente ha fatto Ettore Guatelli che della sua casa ha fatto un museo, un museo delle storie. Similmente abbiamo fatto noi scrivendo con "Visioni dall'infra-ordinario" una storia nuova per il museo ma pure una storia nuova della curatela, delineando approcci inesplorati ma forieri di grandi grandissime opportunità espressive e inventive.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

E. Pozzetti, M. Turci (a cura di), *Visioni dall'infra-ordinario. TTT – Tempo, Terra, Trame*, Studio Chiesa Editore, 2021;

E. Pozzetti, M. Turci (a cura di), *Visioni dall'infra-ordinario. Scarti*, Studio Chiesa Editore, 2022;

E. Pozzetti, M. Turci (a cura di), *Visioni dall'infra-ordinario. Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case*, Studio Chiesa Editore, 2023.

Elisabetta Pozzetti, critica d'arte e giornalista, dal 2000 progetta esposizioni museali, mostre d'arte contemporanea e moderna, d'impronta spesso sperimentale, collaborando con enti pubblici e privati, in Italia e all'estero. È art curator di Studio Chiesa e consulente sui media tecnologici applicati alla museografia. Ha realizzato un centinaio di mostre e altrettante pubblicazioni. Dal 2019 lavora alla progettazione del nascente museo d'impresa "Casa Marcegaglia". È amministratore pubblico nel Comune di Fabbrico, Reggio Emilia.

Abitanti e ospiti delle Case Museo



Pistoia, Casa Museo Sigfrido Bartolini

di *Claudio Rosati*

Alla Casa Museo Sigfrido Bartolini, a Pistoia, si suona il campanello incastonato in una traghettata di ottone, si apre un cancello, si sale una piccola rampa di scale e finalmente, passata una porta, si entra in casa, incoraggiati, ma anche intimiditi, da gesti quotidiani. Ci accoglie la signora Pina, vedova dell'artista, che vive ancora nella casa con i mobili disegnati e spesso realizzati da Sigfrido. Alle pareti i grandi disegni per le vetrate realizzate nella vicina chiesa dell'Immacolata. E poi i gessi, il torchio per le litografie, i colori e gli strumenti, altre opere di amati maestri. È, forse, un caso limite nel panorama delle case museo, ma la domesticità di alcuni tratti del luogo, a partire, soprattutto dall'ingresso, segnala un'altra delle possibili differenze con il museo. «Il piccolo Dio della soglia», lo chiama Gaston Bachelard per marcare quella distinzione tra esterno ed interno che segna il reale con la stessa absolutezza di un sì e di un no [1].

Quando varco la soglia di casa Bartolini sono più un ospite che un visitatore. La signora Pina mi accoglie in salotto prima di passare alla scoperta di stanza per stanza. Ugualmente può succedere a Casa Barrett Browning, a Firenze, ma in qualche modo anche al Museo della figurina di gesso a Coreglia Antelminelli. Non si tratta di una casa-museo, ma la forma della casa, che ospita la raccolta, ha forse contenuto se non inibito la postura della biglietteria con quella rigidità che ancora una volta segnala e rafforza la separazione di dentro e fuori.

Nella casa studio di Jorio Vivarelli, nella prima collina pistoiese, subito dopo la porta si è accolti da un grande camino che ancora oggi viene acceso come ai tempi del maestro quando si mettevano ad abbrustolire fette di pane come colazione con gli assistenti di laboratorio. Segni. A Caprese Michelangelo le tracce della casa natale dell'artista si perdono nella complessa articolazione dell'architettura. Un'aura di domesticità si trova nella targa che ricorda la persona che per più di trenta anni ha fatto da volontario il custode e la guida della casa.

Il documentario che di recente Celine Sciamma ha presentato sulla casa di Patrizia Cavalli, dopo la morte della poeta, rivela la strategia dell'esercizio quotidiano di un'esistenza attraverso oggetti che si fanno cose [2]. Non più abitata da un anno, la cineasta è arrivata alla soglia della morte della casa con il trasloco di tutto quello che conteneva.

Nella casa museo la porta si giustappone alla porta automatica, espressione di un'accessibilità che ci ha fatto soprattutto consumatori disinibiti (sembra che la prima installazione sia stata nella libreria Feltrinelli, a Pisa). La porta, quella con la serratura, che si apre, può manifestare un gesto di attenzione e di possibile dialogo. L'ingresso non ha, se non altro, l'anonimato o la stereotipia di quello in un grande museo. Anche se non tutte le case, più precisamente dovremmo dire tutti i casi, sono uguali. Carlo Mollino non solo non ha mai abitato la casa a Torino sulla riva del Po, che oggi visitiamo in gruppi al massimo di 5 persone, ma non l'aveva neanche mai fatta vedere ad alcun amico. Una casa, quindi, come la collezione chiusa in una stanza del *Cugino Pons* di Balzac. Il cartello "Il museo è qui", affisso al portone del "Guatelli", in fondo, non fa che rispondere alla perentorietà della porta. Ancor più l'ironico "È qui", posto da Pablo Picasso a un suo atelier [3]. Differenze, a parte, che dovrebbero comunque essere fatte proprie dal progetto museologico, la casa che si fa museo ha in sé e dovrebbe esplicitare la cifra di accoglienza domestica promessa dalla porta.

Qualcosa di simile succede al Museo di Casa di Zela, nella campagna di Quarrata (Pistoia). La porta di ingresso è piccola perché come in tutte le case coloniche doveva proteggere dal freddo e dal caldo. Su uno stipite in pietra è inciso un teschio. Pare che l'autore sia stato un giovane operaio stagionale proveniente dall'Appennino.

Di impianto cinquecentesco, ampiamente trasformato, la casa è stata abitata da dodici persone fino alla fine della mezzadria negli anni '60 del Novecento. Nella Toscana che ha cancellato massicciamente la memoria della mezzadria, nella campagna tecnologizzata e ricca dei vivai di piante, la casa è oggi un documento raro dell'architettura colonica che ha segnato il paesaggio. Sulle ragioni della cancellazione memoriale e il significato che oggi possono avere questi relitti, è utile leggere il brano della testimonianza orale di Renzo Bartoli (Mercatale Val di Pesa):

Si viveva ma non era vita (...) Si mangiava e basta.

Era triste, ehh esse' contadini, 'un ci crede? In special modo esse' mezzadro, essere a mezzadria (...) perché nessuno aveva più la libertà personale di fare quello che il suo istinto gli diceva, che so. Io, per esempio, andavo a lavorare, cominciai a andare a lavorare, 'i padrone dice "è ma se lui va a lavorare vi mando via", 'apito?. Che so, mio fratello aveva la passione di andare a caccia, dice "se lui prende 'i porto d'armi, io vi mando via". (...) La mezzadria era triste e io te lo posso dire. Era impossibile vivere, non che non fosse bello, perché lavorare in campagna, lavorare all'aperto era bello, ma era triste, era triste la condizione [4].

All'interno di Casa di Zela è esposta una raccolta demoetnoantropologica, con ricostruzioni di ambiente, quando è possibile (la cucina, le camere), che si ispirano, secondo Ernesto Franchi, il collezionista, all'opera di Ettore Guatelli. Dall'incontro con la casa di Ozzano Taro e la frequentazione di Ettore, Franchi ha acquisito una consapevolezza diversa del valore della raccolta iniziata quando era poco più che un ragazzo. L'ha orientata, in modo particolare, verso gli oggetti di riciclo e di riuso.

Gli oggetti esposti hanno una pertinenza con la casa con la quale formano un unicum. Si tratta di una collezione aperta a ulteriori ingressi che spesso vengono discussi con gli ospiti. Si è andato affinando negli anni uno stile di visita che pone al centro non il visitatore, come a volte si dice, ma la relazione tra il visitatore e l'oggetto che diventa così un dispositivo relazionale. A Casa di Zela si è sempre accolti e accompagnati. Ogni incontro è diverso dai precedenti perché può avvalersi di quello che è stato lasciato prima: informazioni, ricordi, emozioni. Passata la porta, è subito museo e subito casa. Qui iniziano il dialogo e il processo di arricchimento di senso delle cose.

Spesso si hanno forme di restituzione che vengono discusse e decise dai volontari, professionisti e non, che animano il luogo. In genere si tratta di narrazioni drammatizzate o esposizioni che richiedono anche un anno di preparazione. Il diario di un contadino prigioniero degli austriaci nella Prima guerra

mondiale ha prodotto una mostra sulle scritte al fronte con pezzi tratti dalla collezione e dagli archivi familiari. Il diario è stato portato dai familiari che hanno riconosciuto in Casa di Zela un deposito di memorie della comunità.

Una bicicletta da ragazzo, abbandonata in una cantina, dopo un incidente stradale, ha fatto esplorare la dimensione della passione territoriale del ciclismo; la tomba di un soldato tedesco che aveva voluto, in caso di morte, essere sepolto in Italia come il padre caduto nella Prima guerra mondiale, ha spinto a ricostruire una storia di solidarietà umana e di conflitti istituzionali. Una visitatrice tedesca, professoressa di storia, si è resa disponibile a svolgere ricerche di archivio in Germania per chiarire alcuni aspetti della storia. E così ha fatto. Un quaderno di esercitazioni musicali del giovane Luigi Berlinguer, facente parte della collezione, ha portato al museo l'ex ministro della pubblica istruzione a parlare del rapporto tra musica e democrazia.

Si può dire che l'accumulo degli oggetti e il contesto della casa funzionino come *quadri per l'azione*, alla Bateson. La collezione è quindi, letteralmente, un pre-testo per un racconto che si scrive ogni volta con le persone che entrano nel circolo di una narrazione in corso. La casa ha così performato la stessa postura dei volontari che vivono lo spazio in un dialogo continuo tra memorie personali e nuove esperienze. E allo stesso tempo danno vita a un luogo ibridato che non è solo casa e non solo museo. È un tentativo, di fatto, di accogliere il visitatore come un ospite su un piano che vuol essere di reciprocità.

La museografia contemporanea ha privilegiato nella rimodellazione di musei o nella progettazione di nuovi, la trasparenza con grandi pareti di cristallo. Il vecchio museo-tempio, diventato forum, ha cercato di aprirsi anche nella sua essenza materiale. La porta, nella casa museo, sembrerebbe, invece, andare contro questa predisposizione, ma se si significa, con intenzionalità, come attributo della casa, può sollecitare un riposizionamento dell'esperienza di visita in un incontro tra abitanti fissi e temporanei.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Bari, Dedalo Libri, 1975 (1957 1° edizione).

[2] C. Sciamma, *This is how a child becomes a poet*, 2023.

[3] B. Benkemoun, *In cerca di Dora Maar*, Milano, Skira, 2023 (2019 1° edizione):75.

[4] A. Fanelli, *A Casa del Popolo*, Roma, Donzelli Editore, 2014:141.

Claudio Rosati, storico e museologo è autore di musei e saggista. Ha progettato, tra altri, anche in collaborazione, il *Museo di San Salvatore*, il *Museo dell'Ospedale del Ceppo*, il *Museo della Gente dell'Appennino Pistoiese*. Ha partecipato al progetto di riallestimento del *Museo della Ceramica* a Montelupo ed è autore del progetto del *Museo del Ciclismo* in occasione dei Mondiali del 2013. Ha partecipato, come consulente, al progetto del *Museo delle Deportazioni* a Firenze e al *Museo Ferrucciano* di Gavinana. È socio fondatore e componente del comitato scientifico della Società italiana per la museografia e i beni demotnoantropologici. Come docente a contratto ha insegnato in corsi universitari a Firenze e Pisa. Ha presieduto il collegio dei probiviri di Icom Italia e ha diretto il settore musei della Regione Toscana. È autore, tra altri, di *Amico museo. Per una museologia dell'accoglienza* (2015) e di *Musei in Toscana. Dentro e fuori la cornice* (2022).

Quando una casa custodisce e genera storie. Dal Museo dell’Innocenza di Orhan Pamuk a «Bir zamanlar»



Il Museo dell’innocenza, Istanbul

di Anna Rita Severini

Condivido qui la mia avventura ultradecennale nei confronti di un progetto letterario-museale che, come dichiarato dallo stesso autore, ha una casa come principale «pezzo» della sua collezione. Si tratta del Museo dell’Innocenza, opera del romanziere turco Orhan Pamuk, premio Nobel per la Letteratura 2006. Sono contenta di poterlo fare qui in una doppia veste, l’una legata al lungo periodo di attività nel settore dei musei demo-etno-antropologici e l’altra come autrice del romanzo “BIR ZAMANLAR nel Museo dell’Innocenza” che di tale avventura è esito recente ^[1].

Pamuk, Guatelli, Turci e io

All’inizio del 2014 mi capitò di parlare del museo sorto a Istanbul, che già frequentavo, con Mario Turci, da tempo direttore del Museo Ettore Guatelli. Di quest’ultimo, che avrei invece visitato nel 2016, leggevo con interesse da quando l’avevo sentito citare dal Prof. Pietro Clemente in una densa relazione tenuta a Modica (RG) nel 1989 ^[2]. Sulle affinità fra le due strutture ci confrontammo, io e Turci. Mi chiese se fosse ipotizzabile un gemellaggio e se potessi farmi ambasciatrice della proposta. Accettai la sfida e a mia volta mi rivolsi a Marco Ansaldo, giornalista buon amico di Pamuk, che nel 2013 mi aveva presentato a lui, ospite di Repidee a Firenze con una conversazione sul suo museo inaugurato da appena un anno ^[3].

Li incontrai a Bologna. Ero lì per ascoltare il premio Nobel che nell’aprile 2014 teneva quattro lezioni magistrali su invito di Umberto Eco ^[4]. Ricordo bene la mia eccitazione quando quella sera, a lezione conclusa, mi incamminai lungo via Castiglione al fianco di Ansaldo, e mentre gli consegnavo materiali su Guatelli da mostrare allo scrittore turco, solo pochi metri più avanti avevo Umberto Eco e Orhan Pamuk – due giganti! – che chiacchieravano amabilmente andando insieme a cena.

L’auspicato gemellaggio non ebbe mai luogo, ma noi eravamo certi che Pamuk dovesse conoscere il museo di Ettore, sapevamo che l’avrebbe apprezzato. E quando lo scorso anno sono comparse le foto del suo inaspettato e compiaciuto passaggio proprio lì, mi sono detta che finalmente ciò che avevamo

immaginato era successo, che quella era la cosa giusta. Forse anche il piccolo seme gettato nel 2014 aveva dato i suoi frutti.

Così oggi non posso non associare nella mente due case che mi hanno conquistato molto prima di accogliermi, nutrendo per anni il mio desiderio di varcare la loro soglia: il Museo Ettore Guatelli e il Museo dell'Innocenza.

Il Museo dell'Innocenza e io

La mia vicenda comincia da qui. Leggevo a fine 2009 che il famoso scrittore aveva concepito negli stessi anni e in assoluta simbiosi un romanzo ^[5] e un museo. Mi pareva un fatto notevole e volevo saperne di più. Di quella curiosità credo sia stata fertile retroterra l'esperienza ventennale nel Museo delle Genti d'Abruzzo, con gli studi condotti sulla cultura materiale, la cura quotidiana delle collezioni e un certo tipo di affetto maturato per gli oggetti privi di aura.

Così, nel 2010 ho letto il libro per poi riprenderlo a più riprese ^[6]. I suoi contenuti sono molteplici, ma qui cito alcuni di essi che più di altri hanno alimentato in me riflessioni destinate a svilupparsi nel tempo. Innanzi tutto c'è la raffinata descrizione di un amore, dei suoi ritmi, delle sue progressioni. Il tema è uno dei pilastri del libro, come lo stesso autore ammette, dichiarando fra l'altro in un'intervista «Ci ho messo dentro tutto quel che so sull'amore. È da tanto tempo che volevo interrogarmi su questa faccenda» ^[7].

Il peculiare valore degli oggetti quali presenze in grado di interagire fra loro e con le nostre esistenze è il secondo tema, secondo in ordine di tempo ma non di importanza. Terzo, il ruolo assunto dalla casa. La vicenda è costellata di dimore in cui si dipanano le vicissitudini del protagonista Kemal Basmaci, ma in fin dei conti una sola, l'ultima, conta davvero: il suo identificarsi con un museo è chiave dell'intero progetto.

Da qui è partita la mia analisi. Terminata la lettura, sappiamo da Kemal perché ha chiesto a Pamuk di scrivere un romanzo sulla sua storia d'amore, conosciamo le tappe di quest'ultima, abbiamo informazioni di base su principi, obiettivi prioritari e struttura espositiva del museo che ha in mente. Ma non molto di più. È come se il romanzo lasciasse il testimone al catalogo e al museo stesso. Stuzzica la nostra immaginazione e ci dà appuntamento alla prima visita nella casa di Çukurcuma. Lasciamo Kemal che chiacchiera con Orhan sotto un lampione sulla via di casa e aspettiamo, iniziamo a pensare come sarà quel nostro primo ingresso. Questo, almeno, è capitato a me.

Eppure il libro fissa già dei punti. Il protagonista parla dell'orgoglio mostrato dai custodi dei luoghi che ha visitato per trarre suggerimenti utili, lo cita come il «vero fulcro, il nocciolo autentico dei musei» ^[8] e noi possiamo già rintracciare in esso il senso di appartenenza presente in ogni buon curatore.

Tra le ultime indicazioni lasciate all'autore ci sono inoltre la convinzione che «i musei sono fatti non per essere visitati, ma per essere sentiti e vissuti» ^[9] e che «è la collezione stessa a determinare l'essenza, l'anima, di ciò che si percepisce visitandola [...] senza collezione non si può parlare di museo, ma di un edificio per esposizioni» ^[10]. Ricordo che questi mi parvero già segnali di una consapevolezza che va oltre la sensibilità del romanziere e si avventura su un terreno diverso, appannaggio di antropologi, museologi, conservatori.

L'attenzione ai sentimenti dei collezionisti, al loro atteggiamento verso ciò che raccolgono e il mondo esterno, all'orgoglio o alla timidezza che li distingue, è poi sorella di un altro tipo di presa d'atto di cui il protagonista (e con lui lo scrittore) si vergogna, sapendo che

«tutte queste cose cariche di ricordi di gente che un tempo aveva girato per le strade di Istanbul e ora per la maggior parte era morta, sarebbe sparita senza mai entrare in un museo, senza essere classificata, incorniciata o riposta in una vetrina» ^[11].

E ancora, Kemal ha idee molto chiare su come dovrà essere organizzato lo spazio museale:

«- Non dimentichi una cosa, signor Orhan: l'aspetto più importante del mio museo, la logica che sottende la sua struttura è che da qualsiasi punto dell'esposizione si può vedere l'intera collezione, – disse Kemal. – E dato che tutti gli oggetti saranno sempre visibili da qualsiasi angolazione, gradualmente i visitatori perderanno il senso del Tempo»^[12].

È comunque il catalogo^[13] a illuminarci su molti aspetti dell'ideazione ed evoluzione del romanzo-museo. E qui Pamuk, talvolta intricato ed enigmatico in certi suoi primi romanzi, si lascia andare a una prosa piana, scorrevole. Il testo potrebbe quasi essere il racconto di un ragazzo, mai cerebrale, specialistico o retorico. Semplicemente un uomo, che è riuscito a compiere una bella impresa immaginata per anni, ci narra come e quando ha avuto la prima intuizione (inizio anni Ottanta), come ha maturato e lentamente messo a punto la sua idea, con che tempi ha acquisito oggetti nel vago desiderio di unirli in una storia ed esporli un giorno, quando ha comprato la casa destinata ad accoglierli (1999), come ha vissuto dubbi, difficoltà, cambi di rotta, delusioni e gioie. «Volevo», «sognavo», «avevo in mente» sono espressioni che ripete spesso, rendendoci partecipi della propria felicità e dell'elaborazione interiore che ha accompagnato la crescita materiale di scrittura e allestimento.

Capiamo così che non è il romanzo l'intuizione originaria. La trama, pur così struggente e intrecciata coi luoghi della città, intrisa del sentire dello scrittore fino al suo stesso inserimento fra i personaggi e insieme pervasa di rimandi a grandi temi come il senso del tempo e la felicità, è nata per colmare di questioni umane un luogo fisico – la casa di Çukurcuma – e per dar forma di romanzo a una forte motivazione intima dell'autore: la cura per le cose che si riconoscono come potenziali depositarie di interi mondi affettivi. Tutto in fondo nasce da qui, dal desiderio di catalogare gli oggetti in relazione ai sentimenti umani e guardare ad essi come parte di un universo misterioso eppure così percepibile nel quotidiano, così vicino a noi.

Inizialmente l'anima enciclopedica di Pamuk, già impegnato a metà degli anni Novanta nel collezionare pezzi scovati presso i rigattieri di Istanbul o avuti da conoscenti e amici, aveva perfino vagheggiato non un romanzo tradizionale, ma un «catalogo romanzato»:

«Verso la fine degli anni Novanta, quindi, il mio romanzo aveva la forma di un catalogo di museo con lunghe, ricche e dettagliate annotazioni. Proprio come nel catalogo commentato di un museo, prima presentavo un oggetto al lettore, come se lo stessi esponendo al visitatore, poi passavo a descrivere i ricordi che quell'oggetto evocava nel protagonista. [...] Sì, stavo per creare un museo, e il romanzo avrebbe narrato sia la storia degli oggetti nel museo sia quella della costruzione del museo stesso»^{[14][15]}.

Dunque, in attesa di «toccare con mano», è stato tramite i due testi citati che ho preso a ragionare sulla sfida affrontata da Orhan Pamuk, non solo nel pianificare simultaneamente due capolavori in grado di alimentarsi a vicenda – una storia di finzione e un luogo vero in cui riconoscere i segni tangibili di quella finzione –, e non solo nell'inseguire con tenacia e genio le antiche ambizioni di artista visuale a lungo dissimulate in favore della scrittura.

C'era di più. C'era l'ingresso audace in un mondo di specialisti cui il romanziere non appartiene. Addirittura nel catalogo si arriva a una puntuale teorizzazione sul futuro dei musei, frutto fra l'altro della sistematica abitudine a visitarne anche di minuscoli in tutto il mondo per anni. Quel che definisce «Un modesto manifesto per i musei» è una riflessione in undici punti su quale sia per lui la più giusta evoluzione di tali strutture nel mondo moderno.

Esse sempre di più dovranno raccontare le «storie quotidiane dei singoli individui» anziché le antiche gesta di interi popoli o nazioni, così come i poemi epici hanno ceduto il passo ai romanzi. Dovranno essere spazi non di rappresentazione, bensì di espressione, accolti in ambienti intimi piuttosto che monumentali, integrati il più possibile nel tessuto cittadino. L'ultimo punto dichiara: «Il futuro dei musei è dentro le nostre case»^[16].

Sull'analogia fra romanzo e museo l'autore si era già soffermato in una delle *Norton Lectures*, conferenze tenute all'Università di Harvard nel 2009, con queste parole:

«Al pari dei musei, i romanzi hanno la duplice funzione di strumento del pensiero e strumento di conservazione, tutela e resistenza all'oblio [...]»^[17].

Tornerà a parlarne nel denso e illuminante contributo agli atti del convegno dedicato al Museo dell'Innocenza nel 2017 dall'Accademia di Belle Arti di Brera, in occasione del conferimento del diploma *honoris causa*:

«Musei e romanzi sono simili per certi versi [...], entrambi ci aiutano a ricordare la nostra vita quotidiana e a preservarne i dettagli; ci aiutano inoltre a ricostruire una totalità di oggetti e rappresentazioni, cioè la cultura in cui viviamo»^[18].

Per lo scrittore, museo e romanzo si rivelano dunque simili nel dare profondità alla natura ordinaria degli oggetti, nel collegarli in una storia e così attribuire loro nuovi significati. Seguendo la fitta rete di spunti offerti dai suoi testi, mi sono infine resa conto di essere attratta da una tale presa di posizione, ma al contempo disorientata. Perché mi lasciavo convincere da chi parlava di musei con tanta sicurezza pur essendo scrittore e sollecitava in me suggestioni estranee allo sguardo rigoroso dello specialista? Forse aveva ragione lui nell'esprimersi con queste parole?

«Perché gli oggetti hanno per noi un valore così importante? Perché tendiamo a tenerli e, se possibile, a tramandarli alle generazioni successive? È un atto d'amore, no? Insomma, il museo»^[19].

È con tale stato d'animo, impastato di interesse tecnico e coinvolgimento sentimentale, che il 29 dicembre 2012, otto mesi dopo l'inaugurazione, ho fatto il mio primo ingresso nel Museo dell'Innocenza.

Io e “Bir zamanlar”

Nei due anni trascorsi dall'incontro col romanzo, sull'allestimento in corso non avevo raccolto che qualche indizio in alcune interviste e in un inserto speciale sulla rivista tedesca *Baunetzwoche*, a cura dello studio di architettura Sunder-Plassmann autore del progetto^[20] Potevo solo intuire. Così ho iniziato a ragionare di continuo su come sarebbe stato il museo, ne ho costruito uno con la mia immaginazione, ho desiderato fortemente vederlo. Sapevo che ne avrei indagato le soluzioni tecniche, ma non mi sarei sottratta all'incanto della impalpabile sovrapposizione tra invenzione e realtà che permea l'intera opera.

Sulle impressioni avute al mio primo ingresso e di pari passo coi ritorni a cadenza almeno annuale, ho stilato vari appunti cui sono seguiti approfondimenti da diverse fonti^[21] e due mie recensioni su siti online^[22]. Ho quindi organizzato le mie osservazioni in una sorta di *dossier*, con raffronti tra capitoli e bacheche e l'elaborazione di schede riassuntive, cui ho aggiunto estratti da un diario più personale compilato a partire dal 2011. Ne è risultato uno studio in cui ho cercato di coniugare i due approcci, conoscitivo ed emotivo, maturati nei confronti del museo^[23].

C'è stato qualcosa che sin dall'inizio ho percepito in modo molto chiaro: la mia aspirazione a sviluppare con esso un rapporto particolare, a diventarne parte attiva. Non sarei stata insomma un'ospite qualunque. Sono partita dalla donazione – per ogni visita dal 2012 ad oggi – di foto, oggetti o materiali grafici in mio possesso relativi alla Istanbul degli anni di ambientazione della storia. Ho avuto incontri regolari con i direttori che vi si sono avvicinati.

L'assidua frequentazione ha poi mutato man mano il mio sguardo e più in generale il modo di sostare o muovermi al suo interno. Ho notato i piccoli cambiamenti espositivi, le novità e le assenze, le

atmosfera in orari e giorni differenti, i dettagli prima passati inosservati o quelli inseriti con astuzia dall'autore per destabilizzare facili aspettative.

È stato naturale sentirmi sempre più a casa, anno dopo anno. Quasi una piacevole consuetudine entrare dalla stretta porta di legno nella sala d'ingresso presentandomi al custode di turno, salire la scala che conduce ai due piani intermedi fra luci soffuse e suoni discreti, approdare nella soffitta minuscola dove immaginare i dialoghi fra Kemal e Orhan. Oppure seguire l'itinerario inverso o sedersi per un po' in un angolo ad osservare, pensare, prendere nota.

Così il mio coinvolgimento emotivo si è evoluto a tal punto da far lievitare in me un'esigenza divenuta presto ineludibile: inventare un nuovo intreccio che avesse il Museo dell'Innocenza come centro fisico e ideale. Dapprima un racconto embrionale fra il 2011 e il 2012, poi due lettere d'amore indirizzate al museo e premiate in un concorso letterario nel 2015 e 2016 ^[24], sono state le prove generali di un'impresa più ambiziosa: un romanzo redatto fra il 2013 e il 2020 e pubblicato nel 2021. Si era fatta strada in me la convinzione che quel museo potesse a buon titolo accogliere una nuova storia, nuovi personaggi che ho fantasticato potessero incontrarsi proprio lì e intessere relazioni, coltivare sogni, richiamare fantasmi del passato, venendo coinvolti in una dinamica inaspettata nel luogo che per motivi diversi aveva suscitato in loro interesse o passione.

Ho voluto situare le fasi principali della trama ^[25] nell'aprile 2011 a museo non ancora concluso, dunque in quella dimensione intima e quasi miracolosa, sospesa fra progetti e sperimentazioni, in cui ogni ipotesi può trovare conferma o svanire per sempre. Mi sono figurata gli spazi in allestimento, i depositi, gli oggetti ancora da esporre, come non era possibile vederli dietro le porte e finestre rimaste chiuse fino all'inaugurazione del 27 aprile 2012.

Nelle mie protagoniste – Denise, Irene, Maia – ho finito per travasare il senso dei diversi approcci possibili al progetto di Pamuk, partendo chi dal romanzo chi dal museo. Ne ho spiegato qualcosa in una recente intervista sul blog Scoprire Istanbul ^[26]. Se queste erano le intenzioni iniziali, mi sono resa conto tuttavia di essermi anch'io invischiata nel gioco creativo tra finzione e realtà di cui la casa-museo di Çukurcuma vive, e ciò è avvenuto man mano che arricchivo il nostro rapporto con le frequentazioni, le letture e la scrittura del mio libro.

Nel quadro concepito da Pamuk, la casa in cui oggi possiamo entrare è obiettivamente una realtà concreta, edificio dismesso di fine Ottocento restaurato e allestito in circa dieci anni di lavori. Ma è stata allo stesso tempo un artificio romanzesco fortemente simbolico, luogo in cui abitava la donna amata da riconquistare, poi vissuto dal protagonista come rifugio fra le cose e i ricordi di quell'amore, e ancora scelto per raccontare in solitudine allo scrittore la propria storia, infine museo desiderato da condividere con tutti.

Credo sia stato inevitabile che la vicenda nei suoi confronti – mia personale come del mio libro – risentisse di tali presupposti. Attengono senza dubbio alla realtà oggettiva la serie di visite, lo studio, i contatti istituzionali, le donazioni. Ma strada facendo il confine così permeabile con la dimensione fantastica è stato oltrepassato in modo spontaneo quando mi sono ritrovata a donare alcuni oggetti che appartenevano a me quanto ai miei personaggi, quando non ho resistito al desiderio di far incontrare e conversare su in soffitta il fantasma di Kemal e la mia Maia, o quando ho immaginato che lei consegnasse il proprio manoscritto a Orhan Pamuk come nuova storia da proteggere nel museo perché non sia dimenticata insieme a milioni di altre, infine quando io stessa pochi mesi fa ho replicato il suo furtivo inserire una lettera speciale di Irene in uno dei cassetti sistemati sotto alcune bacheche. Tutto è venuto da sé.

E quei cassetti – colmati negli anni dagli ospiti più affezionati di messaggi, piccoli oggetti, foto, disegni che per volontà dello scrittore non vengono rimossi – stanno lì a dirci che il museo può instaurare con tutti noi un rapporto confidenziale in grado di garantire la sua vitalità segreta. Anche i lasciti di alcuni miei eroi in angoli nascosti della struttura vogliono essere una metafora di ciò che il visitatore, oltre che ricevere, può affidare di sé a un museo. Purché si senta a casa.

Così vedo chiudersi un cerchio nel quale una dimora immaginata diventa museo immaginato e vero, per tornare ad essere di nuovo una casa, vera anch'essa per chi la vive oggi e insieme custode dell'invenzione da cui è nata.

Col mio romanzo ho osato introdurre esistenze e situazioni sconosciute fra quelle che già la abitano per mano del suo autore. Ero un po' intimorita, ma la frase ricevuta in dono da Orhan Pamuk sulla quarta di copertina^[27] ha rimosso ogni indugio per far posto a un orgoglio speciale: essere parte, seppur minuscola, di quel cerchio anche grazie allo sguardo duplice e complementare delle mie passioni.

Concludo con alcune belle parole spese per il mio lavoro da due autorevoli studiosi italiani che, con Mario Turci curatore di questo convegno, ringrazio di cuore: Silvia Mascheroni e Pietro Clemente.

«E la topografia intricata di Istanbul, tutta da scoprire nell'annodarsi di rimandi urbani nascosti, ben interpreta l'intreccio complesso della partitura in cui si articolano le diverse vicende dei personaggi, ognuno con un suo profilo, accento e ruolo, una sua storia da conoscere, che si interseca nella trama del racconto, di capitolo in capitolo». ^[28]

«Nel dialogo tra Pescara e Istanbul, tra musei e persone, tra oggetti e sentimenti, questo romanzo aiuta a capire le potenzialità dei musei nella direzione delle emozioni, dei sentimenti e dei racconti della vita quotidiana. Una energia nuova per i musei». ^[29]

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Anna Rita Severini, 2021, *Bir zamanlar nel Museo dell'Innocenza*, Il Canneto Editore, Genova.

[2] Pietro Clemente, 2002, *Estetica e comunicazione di massa nella museografia antropologica*, in *Museo e cultura*, a cura di J. Cuisenier e J. Vibaek, Atti del V Colloquio Europeo Identità e specificità della museologia etnoantropologica, Modica (11-24/9/1989), Sellerio, Palermo: 53-68.

[3] Orhan Pamuk, (con Marco Ansaldo e Elena Stancanelli), 2013, *Dall'innocenza e dall'amore*, La Repubblica delle Idee-7 giugno 2013, La Repubblica (inserto)

[4] Si tratta del ventesimo ciclo di lezioni magistrali promosso dalla Scuola Superiore di Studi Umanistici dell'Università di Bologna, intitolato "Six books in Hundred and One Pictures (Sei libri in centouno immagini)" che Orhan Pamuk tenne dal 7 al 10 aprile 2014, illustrando in particolare gli aspetti visivi dei suoi principali romanzi, compreso "Il Museo dell'Innocenza".

[5] Orhan Pamuk, 2009, *Il museo dell'innocenza*, Einaudi, Torino.

[6] Il romanzo narra dell'amore fra Kemal, trentenne benestante della Istanbul degli anni Settanta, e Füsün, sua lontana cugina diciottenne di estrazione modesta. Dopo giorni di incontri clandestini, lui la perde per non aver saputo rinunciare al fidanzamento ufficiale già fissato con una ragazza del suo rango. E quando la ritrova, la situazione è decisamente mutata. Ma Kemal inizia a frequentare la casa di Füsün, con pazienza, rispetto e devozione per otto anni, fino ad arrivare a un passo dalla riconquista della donna amata. Il destino però è contrario. Così Kemal troverà consolazione solo nella speranza che la sua storia d'amore possa essere narrata e ricordata per sempre in un luogo speciale, la casa di Füsün trasformata in un museo. Qui lui raccoglie le centinaia di oggetti testimoni di quella storia, conservati sin dai loro primi incontri per averne gioia e conforto, e chiede all'amico di famiglia Orhan Pamuk di scriverne in un romanzo e aiutarlo a creare il museo. Lo scrittore pubblicherà il romanzo in Turchia nel 2008, collezionerà oggetti per anni e inaugurerà il museo omonimo nel quartiere di Çukurcuma a Istanbul nel 2012.

[7] Orhan Pamuk, 2008, *Il primo libro dopo il Nobel? Un lungo incubo da cui sono uscito*, intervista di Marco Ansaldo, Venerdì di Repubblica, 12/11/2008

[8] Orhan Pamuk, 2009, *Il museo dell'innocenza*, Einaudi, Torino: 561.

[9] *ivi*: 569.

- [10] ibidem.
- [11] *ivi*: 548.
- [12] *ivi*: 562.
- [13] Orhan Pamuk, 2012, *L'innocenza degli oggetti*, Einaudi, Torino.
- [14] *ivi*: 17-18.
- [15] Sul Pamuk collezionista segnalò in particolare Thierry Dufrière, 2018, *Ritratto dello scrittore-collezionista: Orhan Pamuk e la nuova "arte delle collezioni"*, in (a cura di Laura Lombardi e Massimiliano Rossi) *Un sogno fatto a Milano. Dialoghi con Orhan Pamuk intorno alla poetica del museo*, Johan & Levi Editore, Milano: 63-74.
- [16] Orhan Pamuk, 2012, *L'innocenza degli oggetti*, *cit.* 54-57.
- [17] Orhan Pamuk, 2012, *Romanzieri ingenui e sentimentali*, Einaudi, Torino: 94.
- [18] Orhan Pamuk, 2018, *Collezionismo e pratiche radicali tra letteratura e materialità*, in (a cura di Laura Lombardi e Massimiliano Rossi) *Un sogno fatto a Milano. Dialoghi con Orhan Pamuk intorno alla poetica del museo*, Johan & Levi Editore, Milano: 163-183.
- [19] Orhan Pamuk, 2008, *Il primo libro dopo il Nobel? Un lungo incubo da cui sono uscito*, intervista di Marco Ansaldo, Venerdì di Repubblica, 12/11/2008
- [20] Johanna Sunder-Plassmann. Carlotta Werner, 2011, *Museum der Unschuld*, Baunetzwoche #249, november 2011: 4-19.
- [21] Il Museo dell'Innocenza, Premio Museo Europeo dell'anno 2014, ha saputo ispirare finora diverse iniziative scientifiche e artistiche. Cito in particolare di Grazia Toderi e Orhan Pamuk la mostra *Words and stars*, al MART di Rovereto, 2013; di Grant Gee e Orhan Pamuk il film *Innocence of memories. Istanbul e il Museo dell'Innocenza di Pamuk*, 2015; di Johanna Sunder-Plassmann il docufilm *Istanbul collecting*, Academy of Media Arts Cologne, 2013. Fra gli studi antropologici segnalò Patrizia Ciambelli-Claudine Vassas, 2015, *La consolation des objets. Esthétique de la nostalgie dans l'oeuvre d'Orhan Pamuk*, Terrain, 15/2015, <https://journals.openedition.org/terrain/15840>; Pietro Clemente, 2016, *I musei, tra nuove visioni e vecchie immagini. Orhan Pamuk, Claudio Magris e il senso comune*, in DM-Dialoghi Mediterranei, 2016, n. 21, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/i-musei-tra-nuove-missioni-e-vecchie-immagini-orhan-pamuk-claudio-magris-e-il-senso-comune/>
- [22] Anna Rita Severini, 2012, *L'innocenza degli oggetti*, www.istanbulavrupa.wordpress.com; Anna Rita Severini, 2013, *Il potere dell'immaginazione di plasmare la realtà: il Museo dell'Innocenza di Orhan Pamuk*, <https://www.scoprireistanbul.com/?s=museo+dell%27innocenza>.
- [23] Anna Rita Severini, 2016, *Il Museo dell'Innocenza di Orhan Pamuk. Il romanzo, il museo, il catalogo. Annotazioni e due lettere. Istanbul, Pescara 2011-2016* (fascicolo inedito).
- [24] Concorso "Lettera d'amore" 2015 – XV edizione (2° premio); 2016 – XV edizione (premio speciale della giuria), Edizioni Noubs-Museo della Lettera d'Amore, Torrevecchia Teatina (CH).
- [25] Istanbul, aprile 2011. Denise e Irene, arrivate dall'Italia, si conoscono nel Museo dell'Innocenza. Il museo aprirà da qui a un anno, ma al suo interno nel giro di pochi giorni il destino fa incrociare i percorsi di vita delle due donne, le ambizioni di una giovane antropologa museale e le visioni di una lettrice matura e appassionata. In tutto questo s'impiglia anche la tranquilla esistenza del turco Deniz, collezionista e poeta che collabora alla messa a punto dell'esposizione. E non solo. Nella medesima trama sono evocate altre esperienze vissute qui

più di quarant'anni prima, quelle di Pietro e Hayat. A richiamarle verso il presente sono le pagine stilate da Irene, Denise e Deniz in quei giorni di aprile. Sarà la sensibile Maia a recuperarle e trasferirle in un racconto unitario, avventurandosi nell'indagine commossa di circostanze a lei sconosciute, ma che la riguardano e la porteranno a scoperte importanti. Il titolo del suo lavoro – e del romanzo – scaturirà proprio da uno di quei filoni narrativi: due parole misteriose donate a una bambina il cui segreto si svelerà al lettore solo nelle ultime pagine.

[26] Gianluca D'Ottavio-Scoprire Istanbul (a cura di), 2022, *BIR ZAMANLAR nel Museo dell'Innocenza*, <https://www.scoprireistanbul.com/bir-zamanlar-nel-museo-dellinnocenza/>

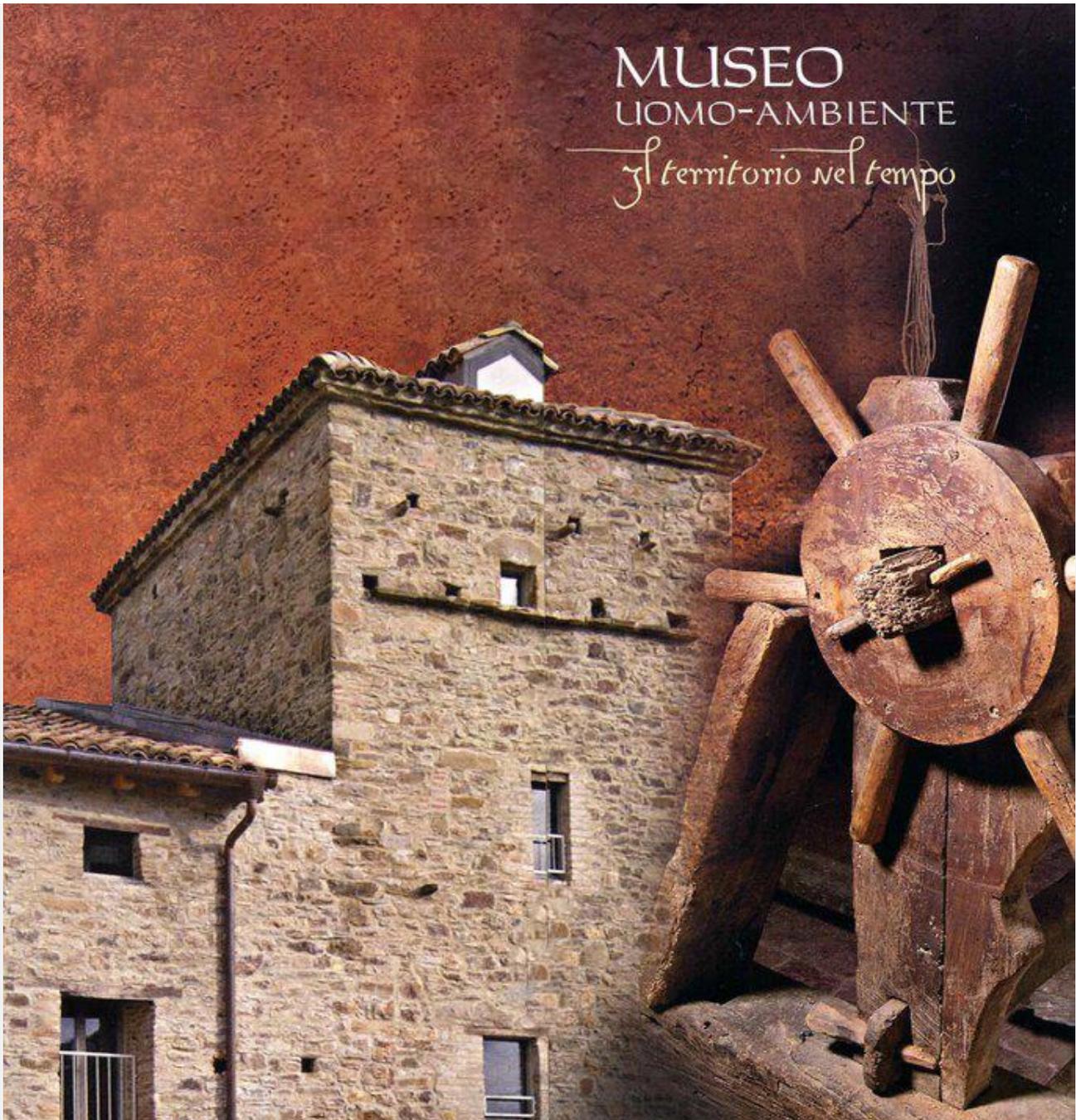
[27] «Anna Rita Severini ha inseguito lo sviluppo dell'Museo dell'Innocenza con la stessa passione con cui Kemal ha inseguito Füsün».

[28] Silvia Mascheroni, 2022, *Una città, un museo, epifania di intrecci*, in DM-Dialoghi Mediterranei, n. 57: www.istitutoeuroarabo.it/DM/una-citta-un-museo-epifania-di-intrecci/

[29] Pietro Clemente, 2022, *Non si arriva mai e non si sa dove si sta andando*, in DM-Dialoghi Mediterranei, n. 53: www.istitutoeuroarabo.it/DM/da-guatelli-a-marfara/

Anna Rita Severini, è stata fino al 2017 Responsabile del Servizio Attività Culturali e Turistiche del Comune di Pescara. Dal 1981 al 2000 ha lavorato presso il Museo delle Genti d'Abruzzo, svolgendo attività di ricerca, studio delle raccolte e co-progettazione dei contenuti espositivi. Ha scritto su temi di antropologia museale e cultura materiale tradizionale abruzzese. È socio fondatore di S.I.M.B.D.E.A. (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demo-Etno-Antropologici). Ha curato con Francesco Avolio il volume Paul Scheuermeier, Gerhard Rohlfs, *Gli Abruzzi dei contadini. 1923-1930*, Textus Edizioni, L'Aquila 2014 (II ed. 2022). Nel 2021 ha pubblicato il suo primo romanzo "BIR ZAMANLAR nel Museo dell'Innocenza" Il Canneto Editore.

Case-museo di Comunità: il museo Uomo-Ambiente



La casa torre del Museo Uomo e Ambiente

CIP

di *Matteo Volta*

Introduzione

Il museo Uomo-Ambiente si trova nel piccolo paese di Bazzano, una località di collina di appena 233 abitanti situata nell'Appennino parmense presso il comune di Neviano degli Arduini. Il centro abitato di Bazzano, a 476 metri sul livello del mare, funge da perno per diverse località attigue e nuclei

abitativi sparsi. La pieve di Sant’Ambrogio, edificata per la prima volta nel VI secolo e poi ricostruita nell’Alto medioevo, testimonia la centralità del paese nel corso del medioevo parmense (Mazzoli, 2002).

Analogamente ad altre realtà rurali e montane, il contesto territoriale in cui il museo si colloca potrebbe essere qualificato, secondo quella prospettiva di studio delle scienze sociali che negli ultimi anni si è occupata dei territori marginali italiani (De Rossi 2018; Carrosio 2019) come “territorio interno”: Bazzano, infatti, ha subito, prevalentemente dal secondo dopoguerra in avanti, una lunga stagione di spopolamento e riduzione dei servizi alla cittadinanza che hanno contribuito a rendere il paese in qualche modo periferico rispetto ai principali centri urbani della pianura. All’interno di un simile quadro territoriale, il museo Uomo-Ambiente emerge come luogo di interesse per una lettura dallo sguardo demotnoantropologico.

Più che configurarsi come una casa-museo legata alla vita di un personaggio illustre o a una figura storica, il museo è una casa di un paese con tutte le caratteristiche di un edificio rurale:

«è una casa, si entra da una porta e c’è la musica, ci sono i rumori ci sono i sapori e gli odori... ti fa sentire parte integrante» [Intervista svolta a Roberta, Bazzano 2021].^[1]

L’intenzione di questo contributo è illustrare in che modo il Museo Uomo-Ambiente si può qualificare come museo di comunità. Per far ciò, sarà necessario far luce sulle modalità e sulle motivazioni che hanno portato alla sua costituzione, descrivere le caratteristiche contemporanee del museo (per quanto riguarda l’organizzazione degli spazi e delle attività che lo collegano con il territorio di riferimento) e, in ultima istanza, analizzare il modo in cui il Museo parla di se stesso – in altre parole, le sue retoriche – in relazione al dibattito degli ultimi anni relativo al tema musei e comunità.

1. Il museo: un percorso di comunità

1.1 La nascita del museo

L’idea di realizzare un museo a Bazzano è identificabile come l’esito processuale di alcune attività di ricerca sulla storia e la vita del paese condotte dagli abitanti bazzanesi, nel corso degli anni Ottanta e Novanta, in collaborazione con la scuola primaria locale. Il complesso di questi studi venne raccolto in una pubblicazione intitolata *Alla ricerca di un paese*. Il fine di una simile attività di ricerca collettiva e della sua pubblicazione – attività svolte con uno sguardo se non antropologico sicuramente autoriflessivo, dalla comunità su se stessa – era in qualche modo patrimonializzare e collettivizzare la storia del paese: all’interno del testo *Alla ricerca di un paese*, infatti, vengono contenute le testimonianze e le storie riguardanti Bazzano e le sue aree limitrofe per portarle alla coscienza e conoscenza del tempo presente, non solo in rapporto alle giovani generazioni ma a tutta la comunità locale. Come racconta un membro del museo:

«la scuola aveva fatto questo lavoro grosso, chiamando persone, le nonne, gli anziani e facendosi raccontare storie. Da questa esperienza viene la necessità di trovare un luogo a disposizione della collettività dove condividere quanto raccolto nel tempo... dove mettere questi oggetti e queste cose... L’idea di museo è nato prima degli oggetti, prima del luogo fisico-materiale del museo. C’era l’esigenza di tenere unito tutto il patrimonio che era stato raccolto che erano dei materiali: interviste, dei filmati, scritti, cose proprio. Questo patrimonio doveva trovare una casa diciamo anche perchè potesse rimanere lì come testimonianza di quello che era successo e di quello che di bello era stato fatto nel paese e... anche come era stato ottenuto tutto quello che c’è oggi qui» [Intervista svolta a Dario, Parma 2021].

Come emerge dalle parole di Dario, da questa impresa collettiva nasce l’esigenza di aprire un museo, come luogo per rappresentare e trasmettere il ‘patrimonio’ della comunità, ossia ‘quanto di bello era stato fatto nel paese’. Dall’intenzione di costituire un museo alla sua apertura, serviva tuttavia trovare

un luogo dove collocare queste memorie raccolte e dove depositare l'esito di un lavoro che aveva impegnato la comunità locale.

1.2 Il museo oggi

Il museo oggi si trova all'interno di un'abitazione storica, simile ad altri edifici nel contesto appenninico locale: una casa-torre del 1200 che ha subito, nel corso dei secoli, diversi interventi e modificazioni. La casa-torre, prima di diventare museo, fu abitata da diverse persone. Tra gli ultimi inquilini, spicca per rilevanza nella storia del museo il fabbro del paese, che adibì la stalla a bottega prima del definitivo abbandono della torre come ambiente abitativo. La casa era di proprietà della famiglia del barbiere locale, importante figura di riferimento in paese, che dopo diversi anni dal suo abbandono, la donò al Comune. In seguito, quando il Comune intercettò alcuni finanziamenti per la ristrutturazione dell'edificio, l'immobile venne affidato a un'associazione di volontariato culturale costituito sul finire degli anni Novanta con l'intenzione di raccogliere, conservare e proseguire il lavoro fatto in paese nel corso di quelle prime ricerche con la scuola: il gruppo culturale Il Camino. Nel dicembre 2003 venne inaugurato il museo Uomo-Ambiente all'interno della casa-torre, gestito dal gruppo Il Camino mediante la formula del comodato d'uso gratuito.

2. L'interno del museo

L'organizzazione del museo si compone fondamentalmente di due dimensioni spaziali: l'interno ovvero la casa, composta da alcune piccole stanze, dove si trovano gli allestimenti, e l'ambiente esterno che circonda il museo e che è considerato dallo statuto stesso del museo il luogo privilegiato di attività e missione museale.

«La nostra aspirazione è stata di portare 'dentro il fuori e fuori il dentro' in modo che ci sia un'interazione continua tra le due realtà» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2023].

Per quanto riguarda lo spazio interno, il museo è suddiviso tra il piano terra, dove si trova la stalla, e livelli successivi, dove trovano spazio altre stanze e locali. Il piano primo accoglie la stanza principale, semplice e funzionale, il cui arredamento è composto da un tavolo, qualche mobile, un camino e delle sedie. È in questa stanza che le persone vengono accolte quando arrivano in museo, dove si svolgono eventi, riunioni, presentazioni di libri e altre attività rivolte al pubblico e agli abitanti locali. La stanza adiacente è interamente dedicata a un grosso e antico telaio adibito al lavoro di tessitura della canapa, tutt'ora funzionante e utilizzato in occasione di alcune attività dallo stesso gruppo il Camino: alcuni membri della associazione hanno appreso, da alcuni anziani del paese il funzionamento del telaio e ora sono in grado di insegnarne il funzionamento. Un piano soppalcato al secondo livello ospita una postazione PC, alcuni libri e l'esposizione dei progetti fatti con le scuole. Un'ultima stanza al livello superiore, il "fienile", è adibita a spazio espositivo, e ospita opere d'arte e installazioni temporanee.

Anche gli allestimenti e gli elementi che compongono il museo hanno una forte componente di partecipazione comunitaria. Il museo infatti presenta solo due allestimenti permanenti: il percorso del vino e quello della canapa, a testimonianza del lavoro e della vita del paese; le restanti esposizioni mutano in base al ciclo di attività e ai temi elaborati dalla programmazione del gruppo culturale. Inoltre il museo possiede di per sé ben pochi oggetti. Il telaio per la filatura della canapa e altri pochi oggetti rappresentano ciò di cui il museo è strettamente proprietario.

Il processo di popolamento oggettivo degli spazi è avvenuto quindi in modo progressivo con l'accumulazione, il prestito e la messa a disposizione da parte di alcuni abitanti locali di oggetti appartenenti alle proprie case, famiglie e raccolte. La formula del comodato d'uso gratuito ha permesso di realizzare una 'transumanza' non vincolante di oggetti appartenenti alla comunità locale e recanti intime biografie legate ai proprietari, alle storie del lavoro e della vita quotidiana di Bazzano.

Questo sistema permette al museo di avere non solo una grande disponibilità di patrimonio materiale oggettuale diffuso sul territorio, senza creare un depauperamento a livello locale, ma anche di realizzare un'inventariazione e una stratificazione della conoscenza dell'esistente a livello spontaneo e condiviso con il paese. Oltre alla disponibilità tangibile di oggetti, questo sistema ha permesso al museo di entrare in relazione con le molteplici identità personali e con le biografie contenute negli oggetti che hanno dunque sempre un referente preciso e mai generico.

«C'è chi ci ha dato gli oggetti e li ha lasciati a lungo anche molto molto volentieri ... ce li lasciano perché magari li dovrebbero tenere nascosti, non so in un fienile... ma magari ci vengono dati perché non sanno più dove metterli. Intanto però quando ce li danno ci dicono di chi erano e perché li avevano ancora, chi li aveva usati» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2023].

Il mantenimento di una proprietà diffusa nel paese di ciò che compone il museo a livello materiale ha permesso nel tempo di realizzare diverse esposizioni tematiche a seconda dell'interesse e dalle volontà espresse dal gruppo culturale, producendo un movimento di oggetti tra la casa-museo e le altre case che compongono il paese.

Un ruolo fondamentale all'interno delle componenti del museo è rappresentato da un piccolo fondo fotografico appartenente all'ultimo barbiere locale nonché proprietario della casa-museo che, in quanto proprietario – tra i pochi – di una macchina fotografica, dagli anni Quaranta agli anni Ottanta, ha fotografato e fermato le vicissitudini della vita quotidiana che divengono storia, creando un grande contenitore di storie del paese.

«Ogni battesimo, ogni matrimonio, le squadre di calcio del paese, i gruppi di lavoro e gli agricoltori ritratti nei campi. Ad ogni costruzione la sua macchina fotografica ha immortalato le nuove architetture, i nuovi ponti, le strade ghiaiate che si coprono d'asfalto, l'arrivo dell'acquedotto e la sua benedizione, la prima corriera che collega Bazzano alla città, l'inaugurazione del nuovo ponte sull'Enza, e per ultimo l'interesse per la moda. I titoli e le descrizioni delle immagini fanno capire che il valore dato non era quello di puro ricordo ma di documentazione, di testimonianza» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2021].

Il museo è quindi in grado di utilizzare elementi molto diversi per sviluppare creativamente discorsi e proposte per i visitatori e i frequentatori della casa allargando la sfera di coinvolgimento e di lavorare anche con le scuole di altre zone.

«Sì, parla dell'uomo (umanità) e dei vari oggetti, di quel gruppo di case che oggi ritrovi ancora e del territorio che le circonda» [Intervista svolta a Roberta, Bazzano 2021].

Molte delle attività svolte dal museo sono poi condizionate dalle condizioni ambientali e atmosferiche del momento: quando l'esterno non è accessibile, come durante le fasi più fredde dell'anno, le attività del museo si svolgono al suo interno; viceversa nel periodo primaverile ed estivo il museo supera le proprie mura di sasso per spostarsi verso l'esterno.

3. L'esterno del museo

La seconda dimensione fondamentale del museo di Bazzano è ciò che si trova "al di fuori" ovvero lo spazio esterno. L'ambiente esterno è stato assunto, fin dalla progettazione della casa-museo, come il principale referente delle sue attività. La necessità di lavorare su un "fuori" nasce dal lavoro fatto con le scuole, dagli anni Ottanta in poi, relativo alle diverse storie del paese. Infatti, fin dalle sue origini l'associazione conduce delle attività finalizzate all'esplorazione, riflessione e relazione con il territorio locale (coniugando conoscenza e fruizione), ad esempio recuperando vecchi sentieri o tracciandone di nuovi, contribuendo a significare e inventare nuove o vecchie geografie del territorio.

Il museo utilizza il suo ambiente esterno come “moltiplicatore” delle proprie opportunità di fare attività, che si esprimono in un attivismo locale volto a trasmettere storie e significati di un luogo. Un elemento centrale delle attività esterne del museo è riflettere, insieme ai visitatori e alle scuole, riguardo alla stratificazione degli elementi paesaggistici: ci si interroga su cosa significa essere paese e su come il sopraggiungere di diverse epoche e stagioni dell’abitare, del lavorare e interagire con il territorio abbia modificato l’ambiente circostante. È in questo quadro che si inserisce l’attività legata alla ricerca dei vecchi sentieri locali come principale sistema di collegamento e di mobilità, e alla loro riscoperta prima delle strade.

Il criterio che guida le attività all’interno del museo, sempre proiettate verso l’ambiente esterno, è la possibilità di offrire ai visitatori una lettura del *patrimonio territoriale* (Magnaghi 2020) considerato come un sistema complesso. Allo stesso tempo lo sguardo che viene posto verso ciò che sta all’esterno del museo è mediato da narrazioni e pensieri fatti dentro le mura del museo con i diversi gruppi di visitatori: abitanti locali interessati, turisti e scuole.

Il museo si dimostra quindi in grado di combinare creativamente elementi molto diversi (oggetti, paesaggi, fotografie e registrazioni audio-video) per sviluppare discorsi e riflessioni aperte a pubblici differenti, ma anche e soprattutto per gli abitanti locali.

«Partiamo sfruttando le foto del nostro archivio fotografico, oppure gli oggetti del museo o quello che si può trovare fuori raccogliendo cose, assieme alle registrazioni dei racconti che gli anziani avevano fatto alla scuola tanti anni fa» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2021].

4. Attività

A ulteriore dimostrazione di quanto detto poco sopra, ossia della capacità del museo Uomo-Ambiente di coniugare diverse anime dell’attività museale in una continua interlocuzione con il territorio e le persone che lo abitano, sembra in questa sede sensato avviarci alle conclusioni ripercorrendo alcune delle attività più significative proposte dal museo nel corso degli ultimi anni. Innanzitutto è rilevante soffermarci e sottolineare l’impegno continuo politico e pedagogico svolto da parte del museo nei confronti delle scuole. Una delle attività più ricorrenti proposte agli istituti scolastici è infatti portare nelle classi i materiali che vengono raccolti nel corso delle passeggiate nei boschi e nei prati, e fare dei laboratori non solo stimolando conoscenza sugli elementi vegetazionali ma anche chiedendo ai bambini cosa abbia loro comunicato transitare insieme nella natura dell’Appennino.

«È il significato del camminare e di appropriarsi di un territorio ma non come proprietà ma di sentirlo come proprio per averne cura e per poter sensibilizzare il concetto di cura del luogo di vita in generale, di dove si vive... di questa idea di ambiente che è di tutti noi e lo dobbiamo curare nel senso di mantenere» [Intervista svolta a Dario, Parma 2021].

Nel corso degli anni, il museo ha oltretutto lavorato su molti percorsi: dalla ricerca sui luoghi di produzione e maceratura della canapa alla mappatura di comunità, da iniziative legate a concerti musicali ad attività sulle espressioni e sull’uso del dialetto fino alla recente attività di tracciatura di sentieri (del passato e del presente) in quanto principale sistema di collegamento e di conoscenza del territorio. Già citata in precedenza, l’attività del camminare rappresenta una iniziativa fondamentale, e costante nel corso degli anni, relativa non solo al paese ma anche alle zone più ampie contigue. Tracciare e scoprire sentieri significa intrecciare i significati che a seconda dei fruitori del museo e del territorio producono contenuti diversi che poi, una volta conclusa, l’attività tornano in museo e vengono restituiti e rielaborati a seconda della situazione e della stagione in modo differente.

È significativo segnalare, mentre si ripercorrono le attività di azione *con il paesaggio* (Clement 2016) condotte a Bazzano, che nell’ultimo anno il museo è riuscito a coinvolgere scuole non solo dell’Appennino ma anche della città di Parma, riuscendo in quella difficile attività di connessione tra pianura e montagna. In questo modo il museo è arrivato anche a chi non condivide quotidianamente

i suoi temi e le sue esperienze, co-progettando con le istituzioni scolastiche percorsi che intercettassero i loro bisogni, concentrando gran parte dei propri sforzi e della propria programmazione sul mondo della formazione e dell'educazione.

Tra le altre attività degne di nota, trova posto "Bazzano paese dei presepi", iniziativa svolta in un periodo meno attivo del museo, ossia dicembre, anche a causa delle condizioni climatiche più rigide proprie dell'ambiente montano in cui il museo si trova. Nel corso dell'iniziativa vengono create molteplici composizioni di presepi dagli abitanti locali che vengono esposte in giro per il paese. Un'altra attività che viene svolta da anni è il concerto all'alba, organizzato in estate su una collina di Bazzano, il Monte Castello, dove vengono invitati diversi musicisti per un momento di convivialità aperto e condiviso. Quest'anno l'iniziativa ha visto protagoniste le pietre sonore di Pinuccio Sciola, un artista della Sardegna meridionale che da scultore ha lavorato con l'elemento materico della pietra, apparentemente lontano da avere proprietà musicali, per creare delle possibilità sonore-musicale. In questa occasione le pietre sonore sono state suonate da Giacomo Monica, uno studioso di musica popolare dell'Appennino e organizzatore di cori musicali popolari che gravita intorno al museo.

In ultima battuta, si vuole ricordare l'organizzazione di laboratori di co-costruzione di un tracciato sentieristico nel corso dei quali si sono realizzate 'tre cornici', tre punti di vista che inquadrano la vista dal paese proiettandolo nel contesto di diversi sistemi di organizzazione dello spazio: una visuale verso il crinale dell'Appennino, uno verso i castelli matildici e una indirizzata al fondovalle e alla pianura.

Quest'anno ricorrono i 20 anni del museo: durante i suoi primi due decenni di vita, tanti sono stati i progetti e le attività che hanno mostrato come il museo è in grado di realizzare diverse modalità di guardare al paese e alla comunità, sollecitando domande alla popolazione su come si vede e come si guarda, aggiornando la visione del paese di se stesso e del suo paesaggio e innovando lo stesso termine 'museo'. Ciò che si spera di testimoniare tramite questo contributo è il modo in cui il museo mantiene sì una sede fisica, ma come esso continui ad allargarsi in maniera plastica all'interno del territorio circostante, modulando il proprio ruolo e le proprie iniziative in base agli interessi dei luoghi e degli interlocutori che si trovi davanti.

4. Conclusioni

La breve descrizione di questo contributo ha voluto illustrare come il museo Uomo-Ambiente a Bazzano non può essere concepito solo nell'edificio in cui il museo ha sede, né identificato con il suo allestimento e le sue attività: la casa-museo a Bazzano è diventata, con uno sforzo continuato nel tempo, una piazza di incontro e un luogo di provocazione. Il museo infatti pone in sinergia tra loro una serie di prospettive, iniziative e linee di azioni possibili che vengono continuamente sviluppate e aggiornate, ripensate in modo partecipativo dalle varie persone che popolano e frequentano la casa-museo. Non si tratta solo di museo e di una casa ma di un contenitore dinamico dove la porosità dei muri e dei confini tra "dentro" e "fuori" si protende ed estende costantemente nel territorio e nelle

Come racconta una guida del museo riflettendo sul nesso museo-comunità:

«Il fuori è per noi lo stimolo e la provocazione di opportunità per quello che sta dentro ma avviene anche il contrario. Sì, è tutto... è diventato via via un intreccio, sì ecco è questa la parola giusta: Intreccio» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2023].

Nel museo è contenuta la storia di un paese, di un abitare e lavorare in un territorio affrontando anche un tema dell'abitare il territorio edificato, il paesaggio e l'essere-il farsi comunità al fine di: «interiorizzare il passato per ciò che è stato, per ciò che può dare oggi dal punto di vista valoriale e che può dare al futuro» [Intervista svolta a Chiara, Bazzano 2021].

L'esperienza del museo è quella quindi di abitare il luogo e il paesaggio nella sua totalità. Il museo Uomo-Ambiente si configura come museo di comunità perché il territorio e il paese sono la condizione *sine qua non* della sua esistenza: le persone di Bazzano sono allo stesso tempo punto di

partenza e oggetto d'arrivo dell'azione del museo, volta a promuovere coscienza di luogo e attivismo locale.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1]. Nel corso di questo breve intervento, il lettore o la lettrice verranno accompagnati dalle voci di alcuni rappresentanti, il cui nome indicato è uno pseudonimo, significativi per la comunità del Museo Uomo Ambiente, che sono stati miei interlocutori a partire da una ricerca condotta in loco tra il 2020 e il 2021 e con i quali si è sviluppato un dialogo tutt'ora in corso.

Riferimenti bibliografici

Carrosio, G., 2019, *I margini al centro: l'Italia delle aree interne tra fragilità e innovazione*, Roma, Donzelli Editore.

Clément, G., a cura di F. De Pieri, (2005) *Manifesto del Terzo paesaggio*, Macerata, Quodlibet.

Clemente, P., a cura di Emanuela Rossi (2021), *Tra musei e patrimonio*.

Prospettive demoetnoantropologiche nel nuovo millennio, Quaderni di antropologia museale n.3, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.

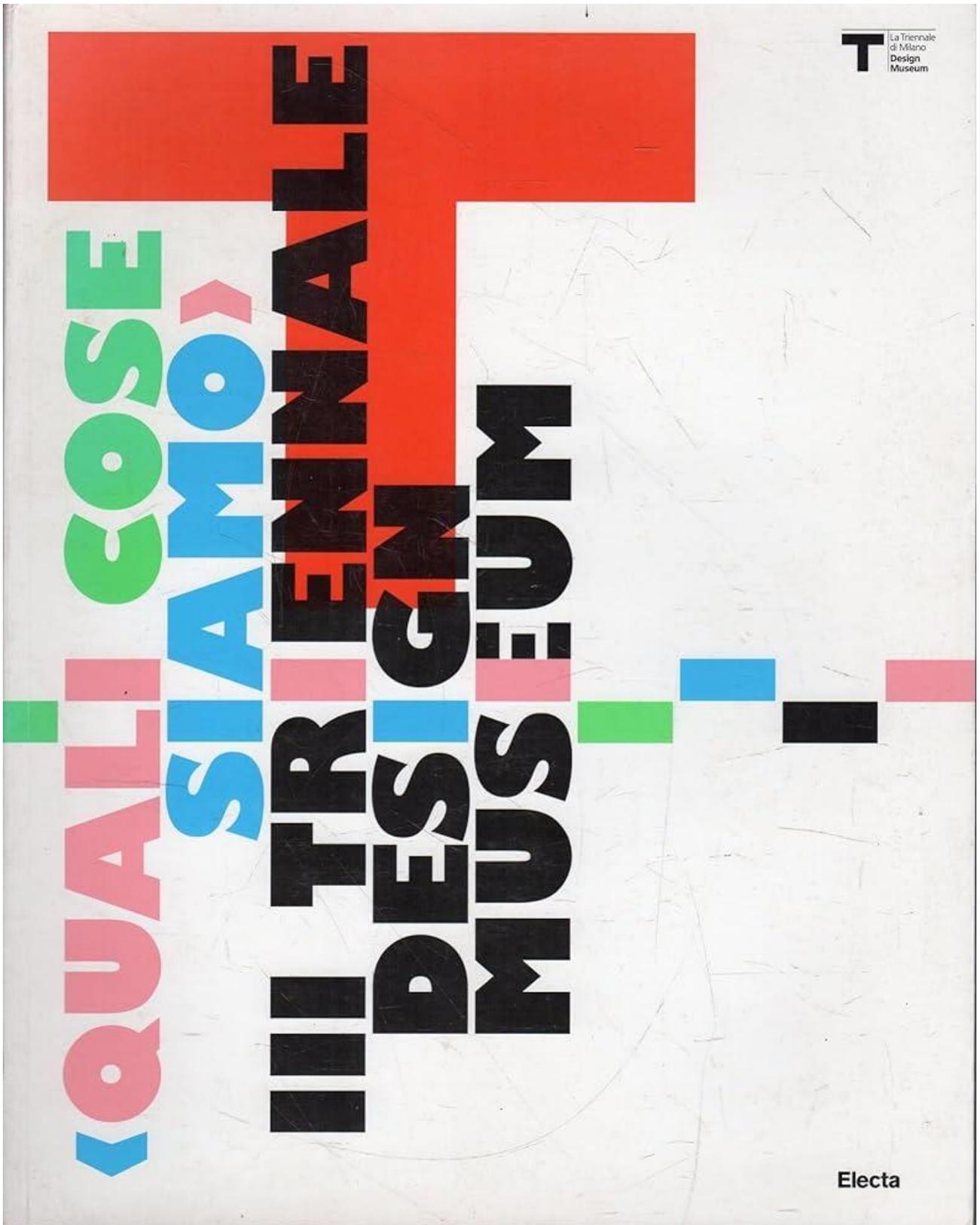
De Rossi, A. A., Molino, P., Bussone, M., Lombardo, G., & Breusa, D. (2018), *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Roma, Donzelli Editore.

Magnaghi, A., (2020), *Il principio territoriale*, Torino, Bollati Boringhieri.

Mazzoli, B. (2002), *Bazzano: un centro minore nel medioevo parmense*. Annale 1999-2000: l'attività di ricerca scientifica del Dipartimento di discipline storiche dell'Università di Bologna, CLUEB 1000-1020.

Matteo Volta è dottorando in Patrimonio Immateriale nell'Innovazione Socio-Culturale presso l'Università degli Studi Milano-Bicocca. È laureato magistrale in *Sociologia, Gestione delle Organizzazioni e del Territorio* presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università degli Studi di Trento. Si occupa di temi di antropologia museale e del patrimonio all'interno delle discipline demoetnoantropologiche con un interesse sul rapporto tra musei locali, patrimonio e territorio. È socio SIMBDEA e membro del gruppo multidisciplinare di ricerca-azione Montagne in Movimento che si occupa di scienze sociali, antropologia applicata e processi partecipativi.

Il museo-casa e le case che diventano musei. Luoghi per esplorare, conoscere, riflettere



di *Franca Zuccoli*

Il tema della casa, dell'abitare, è un elemento imprescindibile nella vita dell'essere umano, un aspetto che pone punti di riflessione e interrogazione, necessitando di continui approfondimenti e confronti, e che da sempre ha richiesto l'apporto di molte e differenti discipline. Mettere in relazione questa tematica con un'altra "costruzione umana", il museo, macchina dell'espone e del condividere, arricchisce il percorso di studio, svelando alcuni fattori che grazie a questo accostamento è possibile evidenziare. Lo scritto qui presentato è frutto di un convegno che ha visto svilupparsi, nell'alveo della Fondazione Museo Ettore Guatelli e del lavoro del suo comitato scientifico, uno stretto dialogo.

Il convegno, nato grazie a questa articolata tessitura, è risultato un ricco e fecondo banco di prova, in cui ogni partecipante ha potuto, partendo da assunti che nascevano dalla propria disciplina di riferimento e dai propri ambiti di ricerca, approfondire le tematiche proposte, portando uno sguardo e un punto di vista, in un meticciamiento e uno scambio costante di esperienze, pensieri, ricerche. La scelta del titolo di questo contributo "Il museo-casa e le case che diventano musei. Luoghi per esplorare, conoscere, riflettere" rimanda, infatti prioritariamente, all'ambito di studio e ricerca proprio della pedagogia e della didattica del patrimonio, che pone una forte attenzione al percorso di partecipazione, mediazione, interpretazione all'interno dei luoghi di una cultura intesa come forma viva, in dialogo, in ascolto, pronta a trasformarsi nel divenire sociale.

Per affrontare questa tematica il primo punto di partenza è stato, per me, il ricordo di un'esperienza legata all'esposizione di Alessandro Mendini "Quali cose siamo" per la terza edizione del Triennale Design Museum nel 2010. La domanda che Silvana Annicchiario, allora direttrice del Museo del Design, poneva ogni anno ai differenti curatori individuati era quella di provare a esplicitare cosa fosse il design italiano, grazie a un'esposizione, con tematizzazioni dalle ampie prospettive, nella formula innovativa di un museo mutante. «Nelle nostre intenzioni e nei nostri auspici, ogni nuova edizione del Museo corrisponde a un nuovo modo di interrogare il design italiano e di raccontarne la storia» (Annicchiario in Mendini, 2010: 27)

Mendini, per rispondere a questo interrogativo, attuò una ricerca ricca ed estremamente approfondita, quasi enciclopedica, arrivando a individuare 794 oggetti, con una precisa selezione di partenza. Così descrive questo insieme:

«Si tratta di una raccolta ragionata di oggetti messi uno accanto all'altro. Oggetti come fossero stelle cadenti, oggetti arrivati da vari luoghi e da situazioni una indipendente dall'altra, ma tutte motivate da un significato. Sono lì per un motivo. Ciascuno di loro ha (ed è) una storia. Messi assieme questi oggetti creano delle relazioni, dei rimandi, segni, segnali e informazioni complesse. Appoggiati l'uno accanto all'altro, essi formano una visione, un museo, un possibile organigramma del design italiano, possono farci capire "con quali cose siamo", e anche "quali cose siamo"» (Mendini, 2010: 31).

Lavorando per dar forma alla progettualità educativa insieme con Michele Corna, attualmente educational manager di Triennale, tra gli oggetti individuati come significativi da proporre e con cui lavorare con i bambini, ve ne era uno particolare, che aveva suscitato la nostra attenzione, così descritto nella didascalia in mostra: "La scatola di Tommaso. Macerie del terremoto dell'Aquila, Abruzzo 2009". La storia è facilmente prevedibile, sotto alcuni aspetti, impreveduta per altri. Tommaso Tani perde, nel sisma del 6 Aprile, la sua casa e congiuntamente tutti gli aspetti di una vita quotidiana, di un giovane che aveva compiuto appena vent'anni. Da lì in avanti traslochi e cambi di abitazione, tra Roma, Pescara e Bologna. Nel suo zaino, però ad accompagnarlo c'era sempre una scatola di cartone, con i pochi frammenti di quello che gli restava «[...] della sua camera all'Aquila-memoria della casa» (Mendini, 2010: 409). L'incontro con Mendini, porta Tommaso a maturare la volontà di prestare la scatola e il suo contenuto perché divenga parte della nuova esposizione, elemento concreto di quello che un design italiano senza cura può provocare.

Un pezzo di casa, in un museo, per non rischiare di essere invisibile, che ritornava in qualche modo a essere presenza della casa e suo ricordo, poiché, come ci ricorda Franco La Cecla:

«In realtà gli oggetti che si possiedono detengono, oltre al proprio significato materiale di utilizzo, un valore di ricordo, trasmettitori di una memoria personale e collettiva. Nella loro consistenza fisica si sviluppa un processo di identificazione personale e di gruppo. Ciò avviene essendo l'oggetto un condensatore di relazioni; in esso non leggiamo semplicemente un ritratto del suo possessore, ma relazioni tra storie, persone, luoghi, che trattengono lo spirito esistenziale di un ambiente. L'oggetto diviene metafora del vivere» (La Cecla, 1998: 9).

Un frammento di casa in un museo, utile come primo punto di partenza di questa trattazione, per iniziare a dire che i musei, e le esposizioni anche temporanee, possono sempre offrirsi a ospitare case, o a diventare essi stessi case in cui le storie personali assumono un aspetto pubblico e condiviso, venendo attraversate quotidianamente dai visitatori, prestandosi, così, a continui richiami e assonanze con le storie private di chi li osserva.

Se dunque il museo, spazio espositivo, riesce a inglobare in sé alcuni aspetti dell'abitare, a maggior ragione una tipologia particolare di museo, come le stesse case-museo, può assolvere completamente a queste richieste. È, infatti, proprio nelle case-museo che si riesce a coniugare una dimensione privata, con una dimensione che diventa pubblica, come pure la capacità di mettere in relazione quella che potremmo definire una storia più individuale, con una prospettiva storica più ampia. Fin dal 2007 (assemblea Demhist Vienna) la predisposizione di una specifica categorizzazione, al di là delle possibili frammentazioni, talvolta poco facilmente individuabili, ci ha permesso di osservare un mondo ricchissimo, variegato e in divenire: «case di uomini illustri, case di collezionisti, case della Bellezza, case dedicate a eventi storici, case volute da una comunità, dimore nobiliari, palazzi reali e luoghi del potere, case del clero, case a carattere demo-antropologico». Nello stesso convegno, origine di questi contributi, Pietro Clemente si interrogava su come una casa potesse diventare un museo, come un museo potesse trasformarsi in una casa, sottolineando l'importanza della scelta e l'autorialità di chi l'aveva compiuta. Al contempo Claudio Rosati, evidenziava il valore del confine e della porta, in cui si colloca «un piccolo dio della soglia» (Bachelard, 2006: 258), che va oltrepassata per entrare negli spazi intimi delle case-museo.

La stessa trasformazione delle case-museo nel tempo, ci parla di una richiesta iniziale di valorizzazione di impronta patriottica, dagli *exempla virtutis*, che dovevano contraddistinguere i luoghi delle nuove nazioni, creando una serie di *Landmark* che sapessero costruire una narrazione da condividere con la popolazione, in modo semplice e inequivocabile, in cui le figure degli eroi e degli uomini illustri collocati in luoghi fisici precisi potessero essere facilmente identificabili (Pavoni, 2008:18).

La casa-museo rispondeva perfettamente alle esigenze di molte giovani nazioni, sottolineando una dimensione intima e quotidiana, che poteva facilmente creare un sentimento di partecipazione. Appena varcata la soglia, l'impressione era quella di entrare nella storia e di sentire l'anima di chi vi aveva abitato, i suoi passi, la quotidianità all'interno di quegli ambienti, e poi la voce delle cose, con la loro sistemazione, l'arrivo delle novità: acquistate, trovate, donate in una modifica costante degli allestimenti. Spesso si trattava di ambienti in cui si riconoscevano ancora i luoghi del vivere: il sonno, il cibo, i lavori, l'incontro con gli altri; in altri casi, invece, il processo di musealizzazione si era fatto nel tempo più evidente, in un certo senso cancellando i gesti più minuti dei precedenti abitanti.

Nell'evoluzione storica delle case museo è interessante collocare anche un differente aspetto che si inserisce nella chiara delimitazione tra il fuori e il dentro, in cui attualmente si cerca di valorizzare e accentuare ancora di più, rispetto al passato, tutti gli aspetti più personali e domestici, che spingono i visitatori a ricercare e a individuare gli spazi del mangiare e del dormire, dello studio e della ricerca, a trovare proprio quell'oggetto specifico utilizzato da quell'autore, ad accomodarsi nel suo studio, a scattare la foto vicino al suo letto o se possibile utilizzando alcune di quelle sue cose.

Si tratta di un lato significativo, che ultimamente sembra in crescita e che ci fa comprendere la nascita e l'incremento di tanti di questi luoghi espositivi, in cui la ricerca, quasi spasmodica, di una

dimensione privata, si avvicina allo spiare o all'osservare dal «buco della serratura» (Pavoni, 2008: 11), fissando l'attenzione sui particolari più privati, cogliendo aspetti della vita non sempre noti. Si tratta di un aspetto legato al "gossip" che da sempre è appartenuto a molte visite guidate, in cui per accrescere l'attenzione del pubblico, la guida navigata sapeva, ogni tanto, collocare nella narrazione alcuni piccoli dettagli o particolari, che permettevano di sentirsi più vicini agli artisti e autori di cui si stava parlando, in qualche modo di condividere alcuni passaggi di vita con loro.

Significativo come riferimento in questo caso, può essere riportare un esempio proposto da Rosanna Pavoni (2008) e Roberta Bartoletti (2006, 2010), relativamente alle *Personality Houses* che mostrano i movimenti del turismo, alla ricerca della possibilità di dare un nome alle esperienze scelte, con l'intento di partecipare collettivamente a una narrazione. L'esempio individuato è quello relativo alla casa di Heidi, personaggio nato dalla penna della scrittrice Johanna Spyri, che ha portato alla creazione di un marchio ufficiale che definisce un distretto: "Heidiland vacation region", identificando una zona in Svizzera, che può proporre la storia di Heidi, collocandola in luoghi determinati, con un'offerta che richiama la natura, la bontà dei prodotti forniti e un'esperienza significativa e riconoscibile che ben si sposa al racconto, ricordo di chiunque abbia letto il testo, costruendo un passato comune, tranquillizzante e benevolo in cui natura, autenticità e passato hanno la loro dimensione, in realtà in parte inventata ad arte, ma che così formulate stanno riscuotendo un enorme successo.

Parlando sempre di case-museo dobbiamo inserire un'ulteriore suddivisione tra: le case museo in cui il museo è nato dalla vita quotidiana con una scelta consapevole del proprietario, in cui potremmo dire che il museo ha, in qualche modo, occupato la casa; e le case museo costituite alla morte della persona, senza una sua scelta diretta e consapevole, talvolta anche a grande distanza di tempo. In questo secondo caso, va almeno sottolineato, come talvolta, questa scelta compiuta a seguito della morte di alcune personalità, sia pienamente in contrasto con la loro stessa modalità di vivere, schiva e poco incline a un ricordo di sé musealizzato. Nella decisione presa va sempre adeguatamente ponderato il rispetto per le scelte personali e l'importanza di quel luogo, anche ai fini di ulteriori ricerche e di una più attiva condivisione culturale per la collettività.

Una delle ulteriori domande a cui si deve cercare di provare a rispondere è, inoltre, quella legata alla relazione con le possibili modifiche, se, in qualità di direttori o curatori, la scelta sia quella di orientarsi verso una conservazione totale, quasi un congelamento nello spazio e nel tempo, volto alla salvaguardia di quel patrimonio, oppure all'individuazione di possibili modalità di trasformazione. In alcune case-museo non sono ammessi cambiamenti, bloccati così come sono dopo la morte della persona che li ha creati, raggelate nel tempo; altre, invece, sono in costante divenire, in dialogo, ad esempio, con l'arte contemporanea, con le tematiche più attuali, senza paura di confondersi o di meticcarsi (Fachechi, 1995). In ogni caso, in tutte e due queste (seppur solo abbozzate) tipologie di case-museo, elemento imprescindibile è la storia della persona o delle persone che li hanno creati, la narrazione si diffonde negli spazi e può rapire il visitatore in una dimensione che è al contempo atemporale e attuale. Questo incontro però, deve sapere prestare attenzione anche a un altro aspetto, relativo al non soffocare "la personalità" degli stessi oggetti lì contenuti (Miller, 2013, 2014; Sudjic, 2015), che hanno certamente impressa, in modo imprescindibile, l'autorialità di chi li ha scelti, ma che sono anche molto altro (Bodei, 2009; La Cecla, 1998). Gli oggetti, da quelli preziosi a quelli che potremmo dire più comuni, hanno in prima istanza la peculiarità dell'essere stati selezionati per appartenere a quell'insieme, non sempre una collezione voluta, ma sanno, se osservati con attenzione, raccontare un'altra storia, la loro, fatta di utilizzi diversi, spostamenti e infine collocazione in questa nuova e ultima casa.

Tornando al titolo potremmo passare ora ad affrontare il perché del sottotitolo: "luoghi per esplorare, conoscere, riflettere", legato alla tipologia delle case-museo. In primo luogo questa dimensione più intima, rispetto al grande museo generale o disciplinare, permette da subito anche con bambini molto piccoli, di entrare in una sintonia di esperienze. La casa diventa un luogo riconoscibile in cui ritrovare la propria storia con tutte le differenze, osservare diversi percorsi umani, e avvicinarsi agli oggetti intesi come attivatori relazionali. Una dimensione quotidiana, che potenzia la riflessione, la curiosità

e l'interesse verso storie di altri. Un aspetto intimo, che può essere facilmente compreso e confrontato con le proprie storie, la vita di un'altra persona di cui prendersi cura da vicino. Dal versante degli oggetti, se la casa-museo è quella di un collezionista, le raccolte primigenie contenute nelle tasche dei bambini (Zuccoli, 2010) possono diventare un elemento di paragone, iniziali raccolte spontanee che si trasformano nel tempo in piccole collezioni, che servono ai bambini a prendere la misura del mondo a orientarsi e a conoscere meglio. E ancora in questo ambito riferimento fondamentale diventano anche le Wunderkammer (Basso Peressut, 1997; Eco, 2009; Lugli, 2005; Pomian, 2007), nello specifico la Wunderkammer di Settala, magnificamente riallestita nelle sale del MUDEC (2021), in cui ogni spazio è utilizzato in questa tessitura costante tra gli oggetti.

Nel dar voce agli oggetti personali, si può collocare, tra i molti progetti innovativi e partecipativi il progetto pubblico "Vetrinetta" realizzato dal 2014 e al 2015 dall'artista Paolo Riolzi e dal curatore Matteo Balduzzi e il sociologo Paolo Volontè, che racconta la storia di una comunità attraverso questo oggetto d'arredo, il cui esito è stato esposto presso il Museo di Fotografia Contemporanea di Cinisello dal 15.03.2015 > 13.09.2015 (Riolzi, 2015), e che fa capire come non ci sia distinzione d'età nel conservare e collezionare alcuni oggetti che parlano di sé. Concludendo questa rapida panoramica, risulta necessario riportare alcune frasi tratte da *Un modesto manifesto per i musei* di Orhan Pamuk, elementi di riflessione e, perché no, di discussione, che sanno potentemente collegare vite diverse, contenuti più aulici, con aspetti intimi in una connessione che permette di innescare percorsi costanti di scoperta e di conoscenza:

«6. È fondamentale che i musei diventino più piccoli, più "personali" e meno costosi. Solo così potranno raccontare storie a misura d'uomo. [...]

7. Lo scopo dei musei di oggi e di domani non è rappresentare lo stato, ma ricreare il mondo dei singoli individui, gli stessi che per secoli hanno subito spietate oppressioni. Non dobbiamo dimenticarlo.

9. Se gli oggetti non sono privati del loro ambiente e delle loro strade, ma vengono sistemati con cura e ingegno nelle loro case naturali, racconteranno da sé le loro storie.

11. Il futuro dei musei è nelle nostre case» (Pamuk, 2012: 56-57).

Le case-museo, viste in quest'ottica, sono i luoghi perfetti per una musealizzazione viva e partecipata, spazi dell'incontro, in cui età diverse possono confrontarsi e le storie individuali riescono a diventare collettive.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Bachelard G., (2006), *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari (1957).
- Basso Peressut L., (1997), *Stanze della meraviglia. I musei della natura tra storia e progetto*, Clueb, Bologna.
- Bartoletti R., (2006), *The crisis of collective memory and the exploitation of nostalgia in tourism: the case-history of Heidiland-Heididorf in the Swiss Alps*, in *Pacific Sociological Association Conference, Hollywood April 20-23 2006, Sociology of Memory*
- Bartoletti R., (2010), *'Memory tourism' and commodification of nostalgia*, in Burns P., Palmer C., Lester J.A., *Tourism and visual culture, Volume 1: Theories and concepts*, CABI:23-42.
- Bodei R., (2009), *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari.
- Eco U., (2009), *Vertigine della lista*, Bompiani, Milano.
- Fachechi G. M., (1995), *Aspetti e problemi della casa-museo: la collezione Horne*, in *Studi urbinati. B, Scienze umane e sociali*, vol. 67: 449-458.
- La Cecla F., (1998), *Non è cosa. Vita affettiva degli oggetti*, Elèuthera, Milano.
- Lugli A., (2005), *Naturalia e Mirabilia. Il collezionismo enciclopedico nelle Wunderkammern d'Europa*, Mazzotta, Milano.
- Mendini, A. (a cura di) (2010), *Quali cose siamo. III Triennale Design Museum*, Electa, Milano.
- Miller D., (2014), *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*, Il Mulino, Bologna.
- Miller D., (2013), *Per un'antropologia delle cose*, Ledizioni, Milano.
- Mudec (2021), *Milano globale. Il mondo visto da qui*, 24 Ore Cultura, Milano.

- Pamuk O., (2012), *L'innocenza degli oggetti. Il museo dell'innocenza, Istanbul*, Einaudi, Torino.
- Pavoni R., (2001), *Towards a definition and typology of historic house museums*, in “*Museum International*”, 53(2): 16–21. <https://doi.org/10.1111/1468-0033.00308>
- Pavoni R., (2008), *Case Museo: prospettive per un nuovo ruolo nella cultura e nella società*, in “III Congreso Casas-Museo. La habitación del héroe Casas-Museo en Iberoamérica”, Madrid:1-22.
- Pavoni R., (2016), *Case museo in Italia: nuovi percorsi di cultura: poesia, storia, arte, architettura, musica, artigianato, gusto, tradizioni*, Gangemi Editore Spa, Roma.
- Pomian K., (2007), *Collezionisti, amatori e curiosi. Parigi-Venezia XVI-XVIII secolo*, Il Saggiatore, Milano.
- Riolzi P., (2015), *Vetrinetta, un progetto di Paolo Riolzi* (a cura di Matteo Balduzzi). Ass. Cult. Viaindustriae.
- Sudjic D., (2015), *Il linguaggio delle cose*, Laterza, Roma-Bari.
- Zuccoli F., (2010), *Dalle tasche dei bambini... Gli oggetti, le storie e la didattica*, Edizioni Junior-Spaggiari, Parma.
-

Franca Zuccoli, professoressa ordinaria di Didattica e Pedagogia Speciale presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione, Università di Milano-Bicocca., nonché docente di Didattica generale e di Educazione all'immagine, è Coordinatrice del dottorato in Patrimonio Immateriale nell'innovazione socio-culturale, Presidente di Opera Pizzigoni. Nei suoi campi di ricerca è presente un'attenzione specifica nei confronti della relazione tra patrimonio culturale, materiale e immateriale, e l'ambito della formazione/mediazione, oltre che del rapporto tra museo e istituzione scolastica.

Mediterraneo: sta per nascere un'altra Libia?



Sfax

di *Emiliano Abramo*

Gli obitori di Sfax straboccano di cadaveri di migranti subsahariani affogati in mare. L'allarme lanciato dal direttore della Sanità Regionale Hatem Cherif, rimbalzato in tutte le agenzie stampa del Mediterraneo, si poteva ascoltare in viva voce su Radio Mosaique FM anche in Sicilia dove, da Trapani a Mazara del Vallo, da Pantelleria a Lampedusa, il segnale e la musica dell'emittente arrivano forti e chiari.

La Tunisia è qui, a 100 km di mare dalla Sicilia, 14 ore di traghetto e ad un'ora di volo. L'immagine dei poveri corpi senza nome né diritti – nemmeno da morti – accatastati dentro gli stanzoni ospedalieri del complesso di medicina legale dell'ospedale universitario Habib Bourghiba, non può non prendere la gola. Se sei lì, lo fa anche fisicamente. Un obitorio pensato per trentacinque salme, quando ne ha cento, emana un odore forte che la formalina e i deodoranti chirurgici non riescono a contenere. Dall'inizio dell'anno, secondo l'Organizzazione Internazionale delle Migrazioni, 450 morti accertati nel mare tunisino, un numero indefinito di dispersi.

La Tunisia non è, ancora, la Libia. «Ma non è più una democrazia», dice l'European Council on Foreign Relation, riferendosi alla svolta autoritaria impressa dal presidente Saied, che ha usato il potere ottenuto a furor di un popolo sfiancato dall'economia stagnante e infuriato con la "casta", con le elezioni di due anni fa, per sciogliere tutto, dal parlamento alla Corte Suprema, e incarcerare un bel po' di oppositori politici e giornalisti. A metà febbraio, ad esempio, è stato arrestato Noureddine Boutar, noto giornalista e direttore generale di Mosaique Fm, la radio privata più importante del Paese, ascoltata soprattutto tra i giovani. Così come l'ex Presidente tunisino Moncef Marzouki,

che ho incontrato pochi mesi fa in un confronto su Al Jazeera, condannato in contumacia dal tribunale di Tunisi per le sue posizioni contrarie al governo e attualmente rifugiato in Francia.

Ma torniamo alla condizione dei profughi e a come sono trattati. Dal sud, a Zarzis, tempo fa arrivò la notizia che le autorità ci hanno provato a far sparire 18 cadaveri di un naufragio, seppellendoli alla meglio per non dover spiegare niente ai familiari. Ma la popolazione si è ribellata, con scontri e barricate durati giorni. Anche a Sfax, dove lavorano medici e ricercatori dentro quel dipartimento di Medicina legale, non è così semplice liberarsi dei corpi che il mare ha restituito, anche se quelle erano vite di “subsahariani”, donne, uomini e bambini profughi, non di tunisini con famiglie che li reclamano. Tragicamente anche in Italia conosciamo la questione dove è sempre il mare che restituisce i corpi adagiandoli sulle spiagge, come avvenuto recentemente a Cutro, in Calabria. Il mare a volte aiuta le autorità inghiottendo o portando lontano dagli occhi, a seconda delle correnti, i frammenti di vita per sempre dispersi. Il mare è il cimitero giusto: nessuna lapide segnala che lì, in quel punto, è avvenuto un naufragio. In mare anche gli speronamenti dei barchini ad opera delle motovedette della Guardia Nazionale Tunisina non lasciano tracce. Se non c'è qualcuno che li filma con il telefonino e riesce poi a rimanere vivo, o dall'alto di un aereo civile (quelli militari o di Frontex vedono tutto ma non parlano, coperti dal segreto militare), in mare non restano che relitti. Ma quei barchini, si sa, spesso sono delle bare galleggianti già in partenza.

Ma per fortuna i sopravvissuti ci sono, nonostante i quasi seicento morti del 2022. Proprio grazie alle loro foto, video e testimonianze sulla brutalità che la Guardia tunisina utilizza nel catturare e affondare o deportare i migranti in mare, possiamo sperare nella giustizia. Tutto materiale che sappiamo fortunatamente già in possesso della Corte Europea e delle Nazioni Unite. A dicembre dello scorso anno un vasto raggruppamento di organizzazioni della società civile tunisina, italiana ed europea, ha denunciato tutto questo in un documento dal titolo “I naufragi provocati consapevolmente al largo della Tunisia devono cessare”.

Preoccupante è l'attuale campagna presidenziale – che sembra segnata anche da punte di razzismo – che sta spingendo tanti africani a partire verso l'Europa proprio su barchini non attrezzati ad affrontare le insidie del Mediterraneo. Questo, insieme agli investimenti per l'acquisto delle motovedette italiane per il controllo dei mari, è un altro elemento che sta trasformando sempre di più la Tunisia in una nuova Libia. Naturalmente anche gli acquisti delle motovedette vengono effettuati con fondi che provengono dalle risorse destinate allo “sviluppo” della Tunisia. Ma prima degli ospedali, delle scuole, delle case, del grano che con la guerra in Ucraina manca, sembra necessario pensare a come addestrarli a fermare, con ogni mezzo, gli esseri umani in mare. O in terra, nei lager, come in Libia.

Di buon senso mi sembra invece essere la dichiarazione del Commissario europeo Paolo Gentiloni: «Stabilizzare l'economia della Tunisia è una premessa anche per gestire insieme il tema dei flussi migratori: non possiamo nasconderci dal fatto che molti flussi dall'Africa subsahariana si sono concentrati in Tunisia». Per poi proseguire, a margine del Workshop Ambrosetti: «La Tunisia ha bisogno di aiuti per gestire in modo umanitario la presenza di queste persone, per favorire – sottolinea Gentiloni – i rimpatri volontari quando ce ne siano le condizioni e per gestire i movimenti verso l'Unione Europea, sapendo che bisogna lavorare sempre di più per migrazioni regolari, di cui la nostra economia ha tra l'altro bisogno, e sempre meno invece per incoraggiare i movimenti irregolari che mettono a rischio la vita delle persone», conclude. Parole che contraddicono la strategia che orienta la politica delle migrazioni in Italia e in Europa.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Emiliano Abramo, sin da giovane ha aderito alla Comunità di Sant'Egidio e tutt'oggi svolge un'intensa attività di servizio ai poveri, specialmente per favorire l'integrazione tra culture e religioni. È stato membro, con nomina del Ministero dell'Interno del Governo Italiano, della Commissione Territoriale per i Richiedenti Asilo Politico di Catania. Attualmente è membro del Consiglio di Amministrazione dell'Università di Catania e ha svolto la sua attività di ricerca e insegnamento presso l'Università Roma Tor Vergata e Link Campus

University. Collabora con numerose testate giornalistiche italiane e straniere, specialmente sui temi sociali e delle migrazioni nel Mediterraneo e ha ricevuto diversi premi nazionali ed internazionali come la “Colomba d’oro per la Pace 2015”. Sempre sul tema dell’accoglienza ha di recente pubblicato, per San Paolo editore, *Welcome*, sussidio per i giovani sull’accoglienza e l’inclusione.

Through the lens. Contemporary Photography in Tunisia



Jacques Pérez

di *Roberta Marin*

Tunisia is often described as a land of contrasts and this is expertly shown in the images of the most famous local photographers. Regardless if they live in the country or they have left to find better shores somewhere else, in their work often Tunisia with its landscape contrasts and socio-political inequality is at the centre of their production. On some occasions they capture the poetry and the intimate beauty of unexplored corners of their native country, on others they manage to shock to viewer by presenting disturbing images of political upheaval and unexpected human misery.

Among the photographers who have established themselves in contemporary photography, we cannot fail to mention the gigantic figure of Jacques Pérez (1932-2022). He was born in Tunis by a Tunisian father and a German mother and spent most of his life in the capital. His passion for photography began at a very young age, when his brother lent him his camera, although only later in life he moved from being an amateur photographer to a professional one. He studied at the Émile-Loubet technical college of Tunis and for about 16 years between 1952 and 1968 he worked as a teacher. He stopped being an amateur photographer in the mid-70s, when his talent finally emerged thanks to Mohamed Ben Smaïl, the director of the Editions Cérès, who offered him the opportunity of working and publishing a book on the picturesque village of Sidi Bou Saïd.

This was an important moment for Pérez as after the publication of the book his life and career changed dramatically and pushed his name into the limelight, making him a photographer known nationally but also internationally. Despite the great success of his photography, Pérez never left Tunisia. In his photography, he showed the love and respect for the Tunisian people and the attentive eye to the radical changes of his country. In some of the most remarkable images, Pérez enhanced the looks and facial expressions of local women and children as well as the passion and sometimes violence during the march of the independence of the Bourguiba years, the revolution that ended Ben Ali's regime. He was a true artist of photography, capable of capturing the feelings expressed by

people as well as those of society as a whole. In his images, viewers can often see Tunisians at work, fishermen and shop keepers, for instance, but also Muslims engaged in prayer and women tenderly holding children in their arms. Along with Robert Doisneau, Edouard Boubat, Janine Niépce and Sabine Weiss, Pérez was considered a representative of the important artistic movement known as Humanist Photography (*La Tunisie de Jacques Pérez*, 2018). He expressed an interest for the Roman and Arab architectural traditions of his country, considering it not only as a beautiful set for his images, but elevating it to the role of protagonist in all respect. One of the last exhibitions dedicated to his remarkable work was organised in 2021, right before Pérez passed. It was entitled ‘Souvenirs d’Avant l’Oubli’ (Memories before Oblivion) and held in the medina of Tunis. Pérez attended the opening of the exhibition and in an interview, he said: ‘I didn’t study to take photos – no need. It’s above all about seeing. I like to look at 360 degrees and show what I saw. This was not a vocation, it came on its own’ (‘It’s all in the eye: Tunisia’s veteran photographer Jacques Pérez’, 2021). Pérez trained the new generation of photographers and was also one of the founders of The Tunisian Cinematheque, which aims to conserve, restore, promote and present films from Tunisian cinematographic heritage in order to make them available to the public. It was inaugurated on March 21, 2018 within the Cité de la Culture in Tunis.

Jellel Gasteli was born in Tunis in 1958 and graduated at the Ecole Nationale de la Photographie in Arles. For many years he divided himself between Paris and Tunis, before returning on permanent basis to his homeland. At a young age he travelled extensively in Tunisia, but it was only twenty years after that first voyage of discovery that thanks to Marco Rivetti, an Italian collector, Gasteli fixed his attention again on his homeland. In fact, Rivetti proposed to him to create a body of work, focused entirely on Tunisia. Gasteli accepted and made the same trip again but on this occasion as an expert photographer and a more mature man. The result was the series *En Tunisie*, which was published in a book of the same title in 1997 and was also revived as a monographic exhibition in 2021 at the Selma Feriani gallery in Sidi Bou Saïd (Brown 2021). Sources of inspiration for the series *En Tunisie* are the Sahara Desert with the perfect geometry of the sand dunes, the remains of the Roman temples, the decoration of traditional Islamic architecture, the coastline and the Mediterranean Sea, the preciousness and richness of plants and trees in secret gardens. Another best-known series is *La Série Blanche* (‘The White Series’), which was also the subject of an exhibition at the Institut du Monde Arabe in 2002. The large format silver prints focused on the traditional whitewashed architecture of Djerba. Gasteli used the walls of the buildings as canvases, emphasizing the purity of the lines and the constant play between light and shadow (Jellel Gasteli in selmaferiani.com). He has often invited to take part in shows in which the accent is on his role as an African artist, as for instance the touring exhibition *Africa Remix* which opened in a few European capitals and in Japan and South Africa between 2004 and 2007. He attended also the 12th edition of the Dakar Contemporary African Art Biennial and published some books on photography, such as *Tanger Vues Choisies* (1995), *Blanches Traverses du Passé* (1997) and the already mentioned *En Tunisie*. His works are part of prestigious public collections, such as the Fonds National d’Art Contemporain, the Institut du Monde Arabe and the Maison Européenne de la Photographie in Paris, the Solomon R. Guggenheim in New York, the Sindika Dokolo Collection in Luanda and the Tunisian Ministry of Culture, Tunis (<https://www.jellelgasteli.com/bio.html>).

Mouna Karray was born in Sfax in 1970 and studied photography at the Institut Supérieur d’Animation Culturelle in Tunis. From 1997 to 2002, she lived in Japan, where she also earned a master in photography at the Tokyo Polytechnic University (Goni 2019). She is a photographer and multimedia artist, but has also held photography courses and curated exhibitions. Her works have been exhibited in Europe, the Middle East and west Africa. The main themes in her production are related to the global political situation – with a special focus on Tunisia and the whole MENA region – poverty, gender, mental issues, identity, loss and memory. Karray draws on her personal experience as a woman and artist and puts it into dialogue with specific aspects of contemporary society, which distinguish the modern era and leave a lasting mark on the collective memory. In the ‘Murmurer’ series from 2007-2009 most of the themes that are an integral part of his production are present. In

the images there are fragments of walls from an abandoned port area of Sfax, the city where she was born. The walls were the only remaining witnesses of buildings containing phosphate plants, which were banned by the government in 1991 due to high levels of pollution. They were then completely razed to the ground in 2008, but before this happened, the area remained abandoned and degraded for a long time (Hamdi 2011: 31). Only the surviving fragments of the buildings were evidence of what happened in the area. In the images of this neglected industrial complex, Karray found the perfect representation of the ambivalence between strength and fragility, between memory and its loss, between human activities and the sometimes calculated and sometimes ignored risk of causing permanent damage to human beings and the natural environment.

Fatenn Gaddes is an internationally renowned Tunisian photographer, based in New York. She was born in 1974 and graduated in Interior Design. From a very young age, however, she showed an inclination for photography and while she studied at the University, she also attending training courses on photography (<https://www.fatengaddes.com/biography>). Her work is part of public and private collections such as the Michelin Guide, the Luciano Benetton foundation in Treviso, the Pierre Bergé in Paris, the Kamal Lazaar Foundation in Tunis and the Tunisian government. In 2009 she participated in the 8th African Biennial of Bamako.

In her work Gaddes is often polemic towards the Tunisian and global political situation and on some occasions, also towards the role of women in contemporary societies and the way they often experience violence, regardless of the latitude in which they live. Another important theme in Gaddes's photography is that of memory. In 2012 she created the series *My Tunis*, in which she documented a group of everyday objects in Tunisian society, such as clothes and bags. In doing so she captured in a photograph a specific temporal space in the life of Tunisians and made it part of the collective memory of present and future generations. Another important series which deals once more with memory is *Les Palais Beylicaux* ('Beylical Palaces'). In this group of photographs, Gaddes tells the viewers the story of the palaces owned by the Tunisian nobility until the declaration of Independence in 1956. Most of the buildings are not in place anymore, while others have been abandoned and are in very poor conditions. However, they continue to be a testimony to life in Tunisia before independence and to the disparities that characterized society at the time, and which are still evident today.

Fakhri El Ghezal was born in Akouda in 1981 and graduated in Fine Arts from the Higher Institute of Fine Arts of Tunis and in Art and Communication from the Institute of Fine Arts in Nabeul. He is an award-winning photographer, visual artist and filmmaker, whose works have been displayed in many important exhibitions, festivals and biennials in Europe, Africa and the US. In his photographs El Ghezal often deals with people both on an almost physical level, focusing on their faces and their expressions, and on a more intimate and personal level, recording their reactions and portraying them in the most diverse situations. Two series are particularly explanatory for shedding light on the way in which El Ghezal analyzes the human being in all its facets.

The first, entitled *Hostages*, reflects on how human beings are often trapped in the first place by themselves, the expectations imposed by society and the social media, and then at a broader level, by the world political situation with the countless number of wars and conflicts, globalization and environmental issues. In the images, people agreed to be taken as 'hostages' by the lens of the artist for a while, while photographed in a domestic situation (fig.5). They are holding a plate on which 'Hostage' is written followed by a number, freely chosen by them. In the making of the series, the models initially were relatives of El Ghezal, only in a second phase also friends and acquaintances became part of the project (Ouederni – Ghezal, *Fakhri El Ghezal, on Hostage* 2013). In another series, entitled *Sidi(s)*, the artist engaged in a sort of continuous creative process, which lasted for a few years, and showed a more intimate and personal approach to photography and his chosen subjects, sometimes even involving himself. In *Sidi(s)*, El Ghezal includes still lifes and portraits by Tunisian artists. He shows a genuine interest in representing Tunisia through still life whose essential elements are made up of everyday objects, which take on a leading role in the images as symbols of our historical period. With the same intention of leaving future generations with a testimony of the

contemporary cultural environment, he portrayed a group of fellow artists, highlighting their facial and body features and placing them in a familiar environment, such as the studio where they work and the house where they live. It is no coincidence that El Ghezal chose the word 'Sidi' as a title of the series. In fact 'Sidi' is the typical polite way used by artists to call each other and means 'Merciful' and 'Sir' ('Sidi(s), un mode de vie' 2011).

Looking at Tunisia through the lens of its most famous photographers offers the viewer a privileged point of view to discover not only the country but also its inhabitants. Thanks to their images, customs and traditions, arts and crafts, the socio-political situation and above all the spirit of the Tunisians have transcended the borders of the country and have allowed us to understand more and more the essence and contradictions of a country that is sometimes mistreated, but still fascinating.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Abstract

In questo breve articolo si propone un excursus nel mondo della fotografia tunisina, prendendo spunto dalla produzione artistica di una serie di fotografi, che dopo aver mosso i primi passi in Tunisia, sono oggi riconosciuti a livello internazionale. Le loro immagini sono entrate di diritto a far parte di importanti collezioni private e museali e spesso vengono esposte in mostre e biennali sia in Europa che nel continente africano.

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.

La démocratie tunisienne face à un nouveau défi électoral: nous en parlons avec Bassem Maatar, Président de l'ATIDE



Retraite Stratégique de l'ATIDE
ÉLECTION LOCALE 2023

ملاحظة
الانتخابات
Observation
des Elections

21 et 22 Octobre 2023

TUNIS

التخابات
المجالس المحلية

ATIDE

di *Elena Nicolai* [*]

Les élections locales en Tunisie ont été fixées au 24 Décembre 2023: pourquoi jouent-elles un rôle très important pour la démocratie? La campagne électorale de cette échéance a démarré le 2 décembre courant et se poursuivra jusqu'au 22 décembre; le deuxième tour aura lieu en février 2024.

Pendant ces élections les Tunisiens éliront leurs représentants locaux et régionaux qui constitueront le Conseil national des régions et des districts.

La nouvelle constitution d'août 2022 a mis en place un nouveau système politique, en instituant un Parlement composé de deux chambres: «l'Assemblée des Représentants du Peuple (ARO), élue en

Janvier 2023, et un tout nouveau Conseil national des régions et des districts qui reste à installer»[1]. Le processus électoral est très complexe:

«Chaque conseiller local issu du scrutin du 24 décembre siègera dans une “delegazioni” qui comportera au minimum cinq élus, selon le nombre de sections composant la délégation, ainsi qu’une personne porteuse de handicap. En tout, le pays comptera 279 conseils locaux. Chacun d’entre eux sera représenté par l’un de ses membres, désigné par un tirage au sort organisé par l’Isie, qui le représentera au sein du conseil régional pour un mandat de trois mois. Chaque gouvernorat – il en existe 24 en Tunisie – aura son conseil régional. [...] Les 24 conseils régionaux se réuniront en conseils de districts – le territoire tunisien est divisé en cinq districts – pour procéder à l’élection de leurs représentants au sein du conseil national des régions et des districts, la chambre haute du Parlement. Chaque conseil régional élira de son côté trois représentants. La nouvelle chambre se composera ainsi de 77 membres: trois par région et un par district» [2].

Les préparatifs aux élections ont lieu en un climat tendu: la guerre entre Israël et Palestine affecte tout le monde et, surtout, les communautés dans les pays arabes.

Cette crise humanitaire est particulièrement sentie en Tunisie où, comme on le sait bien, les gens et le gouvernement sont solidaire avec le peuple palestinien; pour rappel, en août 2023 la commission des droits et libertés a entamé l’examen d’un projet de loi sur la criminalisation de la normalisation des relations avec Israël [3].

De l’autre côté, la Tunisie doit se confronter avec la désillusion montante des citoyens qui sont appelés aux urnes une fois de plus qui, paraît-il, sont épuisés par les multiples élections qui se sont succédé depuis 2011.

Dans ce cadre, l’Association Tunisienne pour l’Intégrité et la Démocratie des Elections (ATIDE) [4], créée le 24 mars 2011, qui a pour but la promotion et la protection des valeurs démocratiques, et tout particulièrement du droit de vote, surveillera les campagnes électorales des partis et candidats pour les élections.

Le Président de l’ATIDE, Bassem Maatar [5], a déjà souligné trois facteurs qui ont fait régresser le nombre des électeurs: «la perte progressive de l’espoir, la diabolisation de la démocratie et des processus électoraux ainsi que l’épuisement des Tunisiens» [6].

Bassem Maatar a déploré le manque d’informations, parce que les électeurs ne sont pas suffisamment informés sur le rôle des conseils locaux: conséquemment, les électeurs se sont détournés toujours plus de ces élections.

D’après Maatar, le taux de participation des électeurs est le seul indicateur qui compte et «se référant aux chiffres communiqués par le porte-parole de l’Instance supérieure indépendante pour les élections (Isie), Mohamed Tlili Mansri, au sujet du nombre d’électeurs qui ont vérifié leurs bureaux de vote ou mis à jour leurs données (1,5 million), le président d’ATIDE a avancé que cela n’était point suffisant, tout comme les efforts de sensibilisation» [7].

Il convient de rappeler que l’Instance supérieure indépendante pour les élections (ISIE) a validé 7217 candidats qui participeront aux élections des conseils locaux dans 2155 circonscriptions, dont 22% sont âgés de moins de 35 ans, 14 % sont des femmes et 1080 candidats sont des personnes porteuses d’un handicap [8].

On voit que l’ATIDE doit faire face à plusieurs difficultés, compte tenu des nombreuses circonscriptions et des candidats: c’est pour connaître de plus près cette association qu’on a voulu poser des questions à son Président, Bassem Maatar.

Vous êtes Président de ATIDE: qu’est-ce qui vous a orienté à joindre cette organisation ? Quel idéal vous anime?

Depuis 2011, l’année de sa création, j’ai adhéré à l’association ATIDE, dont je partage des valeurs et principes. ATIDE représente pour moi une belle opportunité de participer comme citoyen à la vie publique et promouvoir la voie démocratique.

Comment définiriez – vous l'importance qui a ATIDE dans la démocratie tunisienne?

ATIDE est un acteur très important. L'association donne l'aide nécessaire à participer à la vie sociale et au processus électoral à travers la formation, la sensibilisation des citoyens en ce qui concerne la démocratie et la participation active. D'ailleurs, on travaille aussi à travers les discussions, les propositions des textes de loi et des amendements nécessaires au bon fonctionnement selon les valeurs et les normes internationales et le plaidoyer individuel et communs avec d'autres associations. Tout ça afin d'améliorer et d'instaurer un climat légal et institutionnel opportun à l'échange vers une vie démocratique dans notre pays.

Qui sont les bénévoles qui travaillent en ATIDE, et comment sont-ils distribués dans les différentes régions?

Les bénévoles dans notre association sont citoyens qui respectent et adhèrent à la charte de l'association, en acceptant surtout la neutralité, l'intégrité et l'objectivité. Il y a deux types d'adhérents: ceux actifs dans le bureau exécutif de l'association et des coordinateurs régionaux, et les adhérents.

Quand a-t-on commencé à se préparer en vue des prochaines élections en décembre ? Quels sont les principaux travaux préparatoires?

Malheureusement, les préparations pour les élections locales de décembre ont commencé tardivement, juste à la suite de l'annonce de la date officielle en fin de septembre.

Comment décririez – vous le rôle qui joue ATIDE dans les opérations de surveillance des prochaines élections locales tunisiennes?

Le rôle qui joue l'ATIDE comme un des acteurs principaux de la société civile dans l'observation des élections est très important. Avec les médias, par exemple, nous sommes en train de commenter le déroulement des différentes étapes du processus. D'autre côté, est aussi fondamentale la critique des textes de loi et les propositions d'amendements qui sont la résultante de notre observation et surtout de nos rapports préliminaires et définitifs pour chaque élection.

C'est quoi, selon votre expérience, le défi le plus grand auquel ATIDE doit faire face dans ces élections?

Pour simplifier, à l'échelle interne c'est le financement de l'opération d'observation, avec l'instance des élections qui malheureusement n'ont plus la coopération de ISIE société civile.

Est- que vous pensez qu'il y aura un climat plus tendu, vue la situation internationale?

A l'échelle nationale on a observé un intérêt trop important pour le suivi de la situation en Palestine que pour celui des élections actuelles.

Est-ce qu'il -y-a un message, une exhortation que vous voulez adresser aux jeunes tunisiens, pour les sensibiliser à la défense de la démocratie et pour qu'ils s'approchent aux travaux de ATIDE?

Nous essayons toujours d'apporter des explications et surtout des informations objectives. Je leur dirais que ce n'est pas la démocratie comme concept qu'est responsable de la situation économique et sociale, ce n'est pas la démocratie qui est coupable! Il faut rechercher la cause dans autres facteurs. Également, la diabolisation observée contre la démocratie et les élections émane de groupes et de gens qui cherchent des profils personnels dans un climat de dictature ou de chaos de l'état.

Cet entretien sera publié le 1^{er} janvier, le début de la nouvelle année: qu'est-ce que vous souhaitez à la Tunisie et au monde?

Paix, stabilité, dans un respect total de la dignité humaine et de notre commune planète «la Terre».

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Abstract

In Tunisia si terranno le elezioni locali il 24 dicembre 2023, come previsto dalla nuova Costituzione emanata nel 2022. La consultazione popolare ha luogo in un momento storico difficile in cui il conflitto israelo-palestinese scuote l'opinione pubblica. Secondo il Presidente di ATIDE (associazione tunisina per l'integrità e la democrazia delle elezioni) Bassar Maatam, bisogna combattere contro la demonizzazione della democrazia che da più parti viene additata come causa principale della crisi economica e sociale del Paese. La montante sfiducia nel sistema, la spossatezza dell'elettorato tunisino chiamato moltissime volte alle urne dopo il 2011, sono alla base della scarsa adesione registrata in questi mesi. Bassar Maatam descrive brevemente il ruolo e i valori dell'associazione ATIDE e dei volontari che vi aderiscono nel supportare la democrazia, soffermandosi su criticità e su punti di forza.

Note

[1] <https://www.jeuneafrique.com/1504016/politique/elections-locales-en-tunisie-mode-demploi/>

[2] Ibidem

[3] <https://www.trtafrika.com/fr/africa/la-tunisie-examine-le-projet-de-loi-sur-la-criminalisation-de-la-normalisation-avec-israel-14287554>

[4] <https://www.facebook.com/atideTunisie/> ATIDE: Association Tunisienne pour l'Intégrité et la Démocratie des Elections

[5] Bassem Maatar est l'actuel Président de l'ATIDE, Président de l'Union Tunisienne des Professions Libérales UTPL et Président du Syndicat Tunisien des Médecins Dentistes de libre pratique; ancien Secrétaire Général Adjoint à l'Union Arabe des Médecins Dentistes, est aussi Secrétaire Général Adjoint à l'Union Maghrébine des Médecins Dentistes.

[6] <https://www.businessnews.com.tn/article,520,133813,3>

[7] Idem

[8] <https://directinfo.webmanagercenter.com/2023/12/04/tunisie-elections-les-principales-prerogatives-des-conseils-locaux/>

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

«Dopo i francesi, non c'è niente». Cesare Luccio (1906-1980) nella Tunisia coloniale



Cesare Luccio

di *Marinette Pendola*

Quando l'impiegato Aurelio De Montis legge il romanzo *Le Prince Jaffar* (1924) di Georges Duhamel, che narra il viaggio del protagonista nella Tunisia degli anni Venti del Novecento, è colto da indignazione. Le frasi che lo colpiscono più profondamente sono due. La prima si trova all'inizio del romanzo:

«S'il [le maçon Mokrani] recherche dans le tramway qui doit le ramener en ville, le voisinage des Français, sans doute est-ce pour fuir *la compagnie des Italiens* et des Juifs. *Ceux-là hébergent un monde de puces faméliques et fument un tabac injurieux*; ceux-ci, durant tout le voyage, dévorent des graines de courge dont les débris souillent à plaisir vêtements, banquettes et plancher» [1].

L'altra frase compare verso la fine:

«J'évite de traverser ce qu'on appelle pompeusement «*ùla ville italienne*». Elle me fait songer, cette ville, à un asile d'aliénés. Les hideuses baraques, badigeonnées d'ocre, sentent l'urine et l'oignon frit. Les scorpions s'y promènent en paix entre les pieds des guitaristes. C'est un enfer géométrique, avec une place publique et une église» [2].

L'indignazione è così profonda da indurre il pacifico impiegato a prendere carta e penna e a trasformarsi nello scrittore Cesare Luccio [3]. Ben consapevole dei propri limiti [4], non arretra tuttavia davanti all'obiettivo di raccontare la realtà degli italiani di Tunisia cogliendola da una prospettiva totalmente diversa. Così nasce il primo e unico romanzo dell'autore, *5 hommes devant la montagne* (1933), i cui protagonisti, alcuni minatori sardi, colti nel lavoro e nella vita quotidiana, esprimono una propria dignità ben lungi dall'immagine creata dallo scrittore francese.

La diatriba letteraria nella quale si lancia Luccio rispecchia con assoluta fedeltà il clima del tempo in cui la superiorità numerica degli italiani aveva a lungo creato problemi di supremazia culturale. Le autorità coloniali, nell'impossibilità di rinunciare alla manodopera italiana per la scarsità di quella locale, avevano cercato di controllarne i movimenti o comunque di diminuirne il numero grazie ad una serie di leggi volte a facilitare la naturalizzazione. Ciò d'altronde non eliminò il cosiddetto *péril italien*, sentito dalle autorità coloniali tanto più fortemente a causa della propaganda fascista che, a partire dal 1922, si fece man mano più martellante. Sul piano strettamente letterario, si assiste, soprattutto nella produzione coloniale, alla scarsa rappresentazione dell'elemento italiano nella descrizione della società tunisina [5].

Per la posizione e per il ruolo di scrittore metropolitano, Georges Duhamel alimenta con questo romanzo un'altra polemica, questa sì di più ampio respiro poiché raggruppa tutti quegli autori in vena di turismo letterario i quali, soggiornando poche settimane nel Paese colonizzato e credendo d'averlo conosciuto e capito a fondo, infarciscono i loro racconti di esotismo da cartolina. Ad animare questa polemica con un certo fervore è soprattutto il poeta Mario Scalesi che, nei suoi scritti critici, accusa questi autori di voler dipingere l'Africa settentrionale con «i colori fabbricati in Europa» [6] poiché, pur spacciandosi per osservatori raffinati, costoro colgono in realtà soltanto alcuni aspetti esteriori e generici finendo con l'esprimere così un esotismo da salotto.

Cesare Luccio non si pone tale obiettivo, perlomeno non direttamente e non intenzionalmente, benché il suo romanzo rappresenti un atto d'accusa contro una visione superficiale e volutamente parziale. Il suo intento è di dare visibilità a un'intera comunità ignorata o mal rappresentata, di colmare questo vuoto eloquente, di correggere in qualche modo le pennellate poco generose di Duhamel. Così nasce e vive fra le pagine del romanzo di Luccio il mondo dei minatori sardi di Ghardimaou, un mondo di uomini forti che lottano contro il fango fino alle ginocchia e contro il rischio di crolli nelle gallerie durante il periodo delle piogge, e la polvere, la siccità, il caldo soffocante durante l'estate. In quest'inferno in cui persino alimentarsi correttamente in certi momenti può diventare arduo, le donne e i bambini non potrebbero vivere. Gli uomini stanno da soli dedicando gran parte del loro tempo al lavoro, mentre le famiglie risiedono a Tunisi, principalmente nella rue Sidi Morjani in condizioni sicuramente migliori rispetto alle famiglie siciliane degli altri quartieri, poiché possono contare su uno stipendio sicuro.

La trama di questo romanzo è semplice poiché l'obiettivo non è tanto raccontare una storia quanto piuttosto descrivere le condizioni di vita di questi minatori. Tuttavia nulla appare scontato a cominciare dal narratore, Jean Ahmed, la cui origine ambigua o perlomeno insolita [7] permette, proprio grazie a questa estraneità rispetto all'ambiente in cui si trova a vivere, di volgere verso quegli uomini uno sguardo obiettivo, senza compiacimenti di sorta, né preconcetti.

Difficile è catalogare *5 hommes devant la montagne* sotto una qualsiasi etichetta, poiché l'autore non aspira tanto a creare un'opera letteraria, quanto a porsi quasi come un etnologo, mosso com'è dall'urgenza di mitigare il giudizio negativo che i francesi hanno degli italiani e di dimostrare, per riprendere le parole di Roblès rivolte allo scrittore algerino Mouloud Feraoun, che «ils étaient précisément des hommes» [8]. Tuttavia, il linguaggio che Luccio decide di utilizzare è quello della letteratura coloniale.

Lo spazio in cui si svolge l'azione appare spoglio: è una terra incolta, sassosa, priva di vegetazione, in cui l'uomo lotta senza posa nel tentativo di renderla produttiva. L'espressione di quest'aridità così evidente è un *topos* riconosciuto della letteratura coloniale [9]. Altro *topos* frequente è la difficile penetrazione in territori vergini che, con estrema fatica, si riusciranno alla fine a domare e dominare. È una penetrazione maschia, in cui la virilità si materializza nell'azione di conquista e con la

dominazione sulle popolazioni locali. In effetti, nel romanzo di Luccio, i rapporti fra operai sardi e manovali tunisini sono esattamente quelli che intercorrono fra dominanti e dominati. Non c'è spazio per la costruzione di legami egualitari. Viene rispettata la gerarchia professionale e sociale in atto nella Tunisia coloniale. Su tutti domina l'ingegnere francese, raramente presente, ridicolizzato dal narratore per i suoi atteggiamenti di 'uomo di scienza', distante dai sottoposti e incapace di prevedere, e di conseguenza prevenire, i pericoli insiti nel mestiere. Poi c'è il capo miniera, Sor Porceddu – in cui l'autore raffigura il padre –, profondo conoscitore della miniera e del mestiere e l'unico in grado di tener testa all'ingegnere. Infine, nel penultimo gradino della gerarchia, sono collocati i minatori sardi che dirigono i manovali tunisini di cui non si fidano e che chiamano spesso con l'appellativo di *selvaggi*.

A quest'universo appartiene Zohra, l'altra protagonista [10], che incarna tutti gli stereotipi della donna indigena così com'è tratteggiata nell'immaginario degli scrittori coloniali: è selvaggia, primitiva, istintiva, ricondotta in sostanza allo stadio animale, viziosa forse per interesse, incapace di sentimenti reali nei confronti del protagonista, sebbene con la sua morte tragica finisca per capovolgere tale giudizio e rivelare al lettore la superficialità di visione del protagonista.

Descrivere i rapporti fra italiani e tunisini rispettando i criteri gerarchici della società coloniale non appartiene all'universo creativo di Cesare Luccio e, con ogni probabilità, non risponde nemmeno del tutto alla realtà. In un racconto successivo, *Momo et Khémaïs* [11], l'autore mette in scena l'amicizia fra due bambini, l'uno siciliano e l'altro tunisino, che si mantiene con naturalezza fino all'età adulta. Sorge evidente la domanda sul motivo per cui Luccio utilizza a piene mani gli stilemi della letteratura coloniale. Tenendo conto della scelta linguistica dell'autore, che avrebbe potuto benissimo scrivere in italiano, ma sceglie il francese perché è a un preciso pubblico di lettori che intende rivolgersi, appare chiaro il motivo per cui canalizza il suo racconto nell'alveo alquanto ristretto della narrativa coloniale [12]. L'obiettivo è catturare l'attenzione del maggior numero di lettori francesi per modificare nella loro opinione, come si è detto, l'immagine distorta degli italiani creata da Duhamel. Ma la lingua non appare sufficiente per tale ambizioso obiettivo. Serve allo scopo fare uso anche di tutti quei mezzi che possano stuzzicare i gusti dei lettori, e fra questi, il più accattivante in ambito coloniale, vale a dire quella letteratura che descrive, rafforza e giustifica la loro presenza in quel territorio, e proprio per questo motivo tanto di moda in quel periodo.

La scrittura di questo romanzo, nata quasi d'impulso e sicuramente provocata dal risentimento, sembra in qualche modo liberare Luccio dalla necessità impellente di ribaltare una visione inaccettabile per ristabilirne una più adeguata alla realtà. Non più asservito a tale obbligo ma sentendo sempre e comunque l'esigenza di testimoniare, l'autore continua a raccontare tutta quell'umanità ai margini della società coloniale, fissando in particolare la sua attenzione sulla Piccola Sicilia di Tunisi. Nella produzione letteraria successiva costituita da racconti, alcuni dei quali raccolti con il titolo *Humbles figures de la cité blanche ou la Sicile à Tunis* [13], la sua penna esprime con delicatezza, a volte con ironia, sempre con rispetto, la profonda empatia per quegli umili eroi della lotta quotidiana per la sopravvivenza. Benché Luccio sia convinto che ogni categoria sociale sia degna d'attenzione, rispetto, comprensione e simpatia, la sua non è un'opera di denuncia forte, di lotta. Con l'umiltà e la pazienza dell'artigiano, egli accende i riflettori su un mondo fino a quel momento sconosciuto: il proletariato siciliano di Tunisi e la piccola comunità sarda dei minatori diventano, grazie a lui, soggetti letterari degni d'attenzione.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Duhamel G., *Le Prince Jaffar*, Ferenczi et Fils, Parigi, 1924: 13. La sottolineatura è mia. «Se, sul tram che deve riportarlo in città, [il muratore Mokrani] cerca la vicinanza dei Francesi, è senza dubbio per evitare la compagnia degli Italiani e degli Ebrei. *Quelli ospitano un mondo di pulci fameliche e fumano un tabacco*

disgustoso; questi, durante tutto il viaggio, divorano semi di zucca le cui bucce sporcano con noncuranza vestiti, sedili e pavimento» (traduzione mia).

[2] *Ibid.*: 174. «Evito di attraversare ciò che chiamano pomposamente ‘la città italiana’. Mi fa pensare, questa città, a un manicomio. Le orribili bicocche, tinte di ocre, puzzano di urina e di cipolla fritta. Gli scorpioni passeggiano tranquilli fra i piedi dei chitarristi. È un inferno geometrico, con una piazza pubblica e una chiesa» (traduzione mia).

[3] Aurelio De Montis nacque a Tunisi nel 1906 da genitori sardi originari di Guspini. Dopo gli studi al Lycée Carnot di Tunisi e all'École Universelle di Parigi, fu direttore tecnico in diverse aziende tunisine. Nel 1943, dopo la liberazione della Tunisia da parte alleata, venne internato nel campo di prigionia di Gafsa, nel sud tunisino, insieme con altri connazionali. Nel 1973, si trasferì a Genova dove morì nel 1980. Oltre al romanzo in oggetto, pubblicò numerosi racconti. Fu membro attivo della S.E.A.N (Société des Écrivains d'Afrique du Nord).

[4] «J'aurais voulu être un barde fameux, un D'Annunzio (...). Malheureusement je ne suis rien, hier je n'avais encore rien écrit et demain je retournerai dans l'oubli» [«Avrei voluto essere un bardo famoso, un D'Annunzio (...). Purtroppo non sono nulla, ieri non avevo ancora scritto niente e domani sarò dimenticato»] (traduzione mia) Cesare Luccio, *5 hommes devant la montagne*, Parigi, Pelletier, 1933, *Avant-propos.*: 3.

[5] «Après les Français, il n'y a rien; puis encore trois fois rien; et enfin, en cherchant beaucoup, on découvre une sorte de peuple, appelé le peuple italien, lequel met au monde des individus chargés de puces et qui jouent sans cesse de la mandoline dans des logis tapissés de scorpions». [«Dopo i francesi, non c'è niente; poi ancora tre volte niente; e finalmente, cercando molto, si scopre una specie di popolo, chiamato il popolo italiano, il quale mette al mondo individui carichi di pulci e che suonano continuamente il mandolino in alloggi tappezzati di scorpioni»] (traduzione mia). Cesare Luccio, *op.cit.*: 3. Sulla rappresentazione degli italiani di Tunisia nella letteratura coloniale, si veda: M. Pendola, *Les Italiens de Tunisie aperçus à travers la littérature coloniale*, in *Traces, désir de savoir et volonté d'être*, a cura di F. Colonna e L. Le Pape, Parigi, Sindbad, 2010: 92-111.

[6] Mario Scalesi, *précurseur de la littérature multiculturelle au Maghreb. Oeuvre complète*, a cura di A. Bannour et Y. Fracassetti Brondino, Parigi, Publisud, 2002, in particolare la *Chronique littéraire* pubblicata: 263-264

[7] È figlio di un algerino e di una francese.

[8] «erano per l'appunto uomini». Citato da J. Déjeux, *Littérature maghrébine de langue française*, Ottawa, ed. Naaman, 1973:118.

[9] V. R.L. Ombga, *Mythes et fantasmes de la littérature coloniale*, in *Regards sur les littératures coloniales*, vol. II, Parigi, L'Harmattan, 1999: 126.

[10] Unica donna del romanzo insieme alla prostituta Émilie.

[11] Ma tanti sono i racconti in cui emergono da parte dei protagonisti atteggiamenti di apertura verso le altre comunità.

[12] Luccio è pienamente consapevole della scelta fatta e, nel timore di suscitare nei tunisini la stessa indignazione da lui provata, si affretta a mettere le cose in chiaro nelle ultime pagine della premessa. V.C. Luccio, *Op. cit.*: 4-5.

[13] Parigi, Pelletier, 1934.

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.

Il Sufismo in Tunisia: un racconto dei riti di Sidi Bou Said



Sidi Bou Said, Un momento del rito sufi della Kharja, un uomo in trance (ph. Cinzia Olianias)

di *Jevan Joseph Padota*

Introduzione

Scopo del presente contributo è quello di documentare il rituale Sufista *Hadra* che si svolge annualmente a Sidi Bou Said in Tunisia nel mese di ottobre. Il racconto dei fatti costituisce il corpo dei dati, che si basa sull'esperienza diretta dell'autore che ha assistito agli eventi *Kharja*, la processione mattutina, e *Hadra*, a Sidi Bou Said nel 2022. Quest'ultimo rito, serale, prevede musica, danze e la performance di atti estremi come saltare sui cactus, mangiare vetro, chiodi, rompere pesanti catene ed esporsi al fuoco. Nella moschea gli uomini danzano e cantano ripetutamente. In tale fase gli stati di trance sono l'elemento centrale del rito. Racconterò qui come adepti preselezionati incarnano specifici animali, compiendo un insieme di gesti, predefiniti e sensazionali, di estrema violenza. In certi casi persone del pubblico entrano in trance estemporaneamente, talvolta incarnando animali.

Introduco i concetti di Sufismo, illustro la sua diffusione in Tunisia, ricordo l'attacco sferrato dai Salafiti all'indomani della rivoluzione del 2011, accenno alla storia e al presente del misticismo a Sidi Bou Said. Infine racconto la manifestazione Sufista a Sidi Bou Said dell'ottobre 2022. Ulteriore

ricerca scientifica sul campo è auspicata per approfondire la storia dei rituali Sufisti a Sidi Bou Said e come prevenire la loro gentrificazione, un rischio da scongiurare progettuamente e fattualmente. L'obiettivo della ricerca è quello di mettere in luce la profondità e la ricchezza del patrimonio culturale tunisino, contribuendo a offrire e diffondere una immagine reale e positiva del Paese, ormai sotto i riflettori principalmente per le sue, pur drammatiche e reali, criticità. Il fine ultimo personalmente non è meramente documentale, tutt'al più risiede nella creazione di ponti e dialoghi a beneficio della Tunisia e del suo ruolo culturale nel Mediterraneo.

Il Sufismo: una definizione

Il Sufismo è un insieme di credenze e pratiche mistiche legate all'Islam in cui i praticanti cercano la verità dell'amore divino e la conoscenza attraverso l'esperienza personale di Dio ^[1]. I percorsi mistici in questo pensiero permettono inoltre di comprendere la natura dell'uomo e di Dio. Se inizialmente il Sufismo è una forma di ascetismo, di eremitaggio, che emerge nel VII secolo d.C., nel tempo si organizza via via sempre più fino al diffondersi delle confraternite. Da un lato si può dire che esso sia legato all'Islam e che i due fenomeni possano convivere. Già i primi Sufi leggono e meditano sul Corano. Inoltre gli adepti cercano la guida del profeta. Per esempio la celebrazione del *Dhikr*, che prepara all'*Hadra*, incomincia con il primo capitolo del Corano, per poi recitare preghiere al profeta Maometto e inni (*Inshad*) al Santo *Muhamad Bin-'Issa* ^[2]. Tale esempio mostra proprio la conciliazione dell'Islam, del Sufismo e della venerazione dei Santi. Dall'altro lato, il Sufismo è una spiritualità autonoma ^[3]. Diffuso tra le sponde del Mediterraneo, il sufismo è ormai presente persino in Europa. Per approfondire questo aspetto rimando al recente libro italiano di Alessandra Marchi (2023).

Profondamente radicato nella società tunisina, in modo capillare, di solito si intreccia alla venerazione di un *Sidi*, inteso come "Santo" che in vita si è speso molto per il bene altrui. Ritualmente in cui si entra in trance non sono riservati soltanto ai membri delle confraternite formali. Un certo numero di tradizioni devozionali e curative musicali distinte coesiste, ciascuna associata a una particolare comunità, contribuendo così a espandere il Sufismo nella società ^[4].

La minaccia dei Salafiti

La nuova generazione di Salafiti in Tunisia sviluppatasi nel millennio in corso attinse le sue posizioni dottrinali principalmente dagli *Shaykhs*, le guide spirituali, Salafiti e *Wahhabiti* d'Egitto e del Golfo ^[5]. Questi ultimi condannavano pratiche religiose pervasive in Tunisia, come appunto il Sufismo e la venerazione di Santi (*Sidi*). Il picco della militanza Salafita si ebbe tra il 2011 e il 2013 ^[6], dopo la caduta del regime di Ben Ali, avvantaggiandosi dell'instabilità politica e della libertà ideologica per radicare la propria influenza sull'area ^[7]. Un articolo di Reuters del 2013 riporta che "radicali" avrebbero preso il controllo di circa un migliaio di moschee. Secondo l'allora ministro degli affari religiosi affiliato di Ennahda sarebbero invece poco meno di 50, un numero comunque sottostimato, con ogni probabilità, in quanto il governo voleva sminuire la mancanza di controllo sui movimenti religiosi interni alla Tunisia ^[8].

Va precisato, tuttavia, che i tunisini non sposano l'Islam violento e intollerante, ripudiano attacchi a luoghi sacri, specialmente tombe e mausolei. Secondo il giurista di riferimento (*Mufti*), in Tunisia, Othman Battikh ^[9], i fanatici Salafiti in Tunisia non hanno un *background* religioso, che siano Sunniti o Wahhabiti ultraconservatori, che questi atti deprecabili non avvengono neppure in un Paese maggiormente conservatore come l'Arabia Saudita. Essi non riflettono la cultura tunisina, aggrunge.

I Salafiti e gli attacchi al Sufismo in Tunisia e a Sidi Bou Said

Proprio in questi anni i Salafiti hanno distrutto nella sola Tunisia più di 40 luoghi sacri Sufisti, in particolare bruciando e profanando *Zaouia*, mausolei meta di pellegrinaggio per le comunità, e le

tombe di “Santi” talvolta ivi contenute ^[10]. I primi attacchi iniziarono nella primavera 2011, colpendo luoghi sacri in piccole città: ad esempio, la tomba di Sidi Bou Mendel a Hergla e quella di Sidi Abdalkader in Menzel Bouzalfa sul Cap-Bon ^[11].

Una delle Zaouia danneggiate è stata proprio quella di Sidi Bou Said, che si trova nel centro città. Si accede tramite una scaletta ripida bianca e si arriva in una piazzetta sopraelevata. A destra, uno stretto corridoio porta al cortile del santuario, su cui si affaccia un piccolo ma partecipato mausoleo riservato alle donne. Dopodiché si apre la loggia con gli ingressi all’edificio vero e proprio. Vi è anche un ingresso con un cancelletto da sopra che insiste sul cortile, entrata non sempre aperta probabilmente. La Zaouia è stata bruciata la notte del 12 gennaio 2013. L’intera cittadina è patrimonio dell’UNESCO, istituzione che avrebbe infatti emesso un comunicato di condanna dell’evento, offrendo supporto per il ripristino del luogo sacro ^[12].

Tra leggende e Santi

Omar ^[13] ci spiega che le leggende locali vogliono che nella cittadina di Sidi Bou Said siano seppelliti 300 Sidi (Santi). Si sbilancia nello stimare che più verosimilmente ve ne siano nell’ordine di grandezza di 30. Vi è una bianca, lunghissima, incantata scala, per lo più sconosciuta ai turisti, che si snoda scendendo a capofitto attraverso il bosco. Attorno a essa riposerebbero, dentro la terra, questi uomini pii.

Veniamo invece al Santo che dà il nome alla città. Secondo alcune voci egli sarebbe in realtà il re francese Luigi IX, che morì infatti nel 1270 sulle coste tunisine durante una battaglia fallita. Secondo alcuni racconti del XIX secolo, l’imperatore si sarebbe convertito all’islam, cambiando nome in Sidi Bou Said ^[14]. Questi non sarebbero solo miti costruiti dagli occidentali ma troverebbero origine proprio nella popolazione locale. La leggenda richiama alla mente un altro santo originario di Ippona, legato alla Tunisia, Sant’Agostino.

Più plausibilmente, stando però a una fonte non verificabile^[15], Sidi Bou Said sarebbe stato un sarto di nome Abu Said Al-Baji, morto nel 1231^[16], che abbandonò le montagne e il mestiere per trasferirsi in città a Tunisi a studiare con le figure spirituali tra le più rinomate del mondo islamico. Tale storia ricorda, ancora una volta trasposta in ambito cristiano, quella di San Francesco, anch’essa caratterizzata da atti di rinuncia della vita materiale a favore di uno stile più povero e devoto. Raggiunto uno stato spirituale elevato, Abu Said iniziò a insegnare alle masse sulle colline di Tunisi. Per rimanere sui legami tra le due sponde del Mediterraneo, durante un’invasione di Cristiani Abu Said si arroccò sulle colline a nord di Tunisi e vi fece costruire un *Ribat*, cioè un avamposto militare e spirituale. Qui fu infine sepolto alla sua morte. Nel XVIII secolo Mahmud Bey, governatore di Tunisi, costruì la Zaouia dedicata al Santo e l’edificio circostante ^[17].

Il racconto della Kharja e della Hadra

Procedo ora con il racconto della Kharja e della Hadra, quest’ultima elemento centrale del presente lavoro. In italiano non sembra ci sia documentazione di questi riti. In inglese ne ho rintracciato un contenuto numero. Vi sono alcune testimonianze multimediali in rete ^[18]. La processione mattutina alla quale assistiamo si chiama *Kharja*. Nel corso dell’anno si ripete più volte nella cittadina. Per esempio vi è testimonianza di quella di agosto che sarebbe però nata solo nel 1840 dall’incontro dei suoi abitanti – ai tempi un villaggio di contadini e pescatori – con quelli della cittadina di *Ariana*, ormai sobborgo della Grande Tunisi ^[19]. L’evento serale invece è la *Hadra*, che prevede musica, danze e la performance di atti estremi come saltare sui cactus, mangiare vetro, chiodi, rompere pesanti catene ed esporsi al fuoco. È preceduta di qualche giorno dalla *Dhikr*, in cui si recitano litanie, versi del Corano, si benedicono gli oggetti poi usati nella Hadra a protezione degli adepti che si esporranno a rischi estremi ^[20]. Il luogo in cui i Sufi e praticanti Sufisti si riuniscono in generale è la *Zawiya*. Invece il nome della confraternita di cui fa parte il gruppo di Sidi Bou Said è l’*Aissaouia*, o *Issawiya*, dal nome del “Santo” marocchino *Sidi Mohammed Ben Aissa*, che pare l’abbia fondata.

Takhmir significa intossicazione ed è il nome che esprime le performance corporali, il culmine della trascendenza. In questo modo il devoto entra in contatto con un'entità che è sia dentro sé stessi che oltre sé stessi, causando un "inselvaticarsi", un estraniarsi, una sorta di metempsicosi nel tentativo d'incarnare le proprietà migliori del Divino. Similmente, l'importantissima figura di Ibn 'Arabi suggerisce di andare non "verso" Dio ma "in" Dio, poiché il «Vero [Dio] è con noi ovunque noi siamo»^[21].

La recitazione musicale dei versetti del Corano e dei nomi Divini seguono lo stesso ritmo, iniziando lenti e accelerando gradualmente. Le transizioni [nella trance] avvengono al culmine quando lo *Shaykh*, la guida spirituale, interrompe la recitazione e introduce una nuova frase o nome da ripetere^[22].

La Kharja la mattina

Verso le undici assistiamo all'inizio della manifestazione. L'evento puntuale vede gli uomini in costumi tradizionali cantare in processione, raggiungendo stati di *trance*. Tale prima parte della giornata culmina con il sacrificio del toro. La processione è pubblica. Il toro apre il corteo, seguito da un manipolo di uomini vestiti di bianco, uniti a braccetto, i quali iniziano a percorrere "di schiena", cioè all'indietro, la salita principale del centro storico. Cantano in arabo all'unisono mantra ipnotici e suggestivi, a ripetizione, a lungo. La folla in abiti "comuni" chiude la processione.

Non sembrano esserci turisti stranieri ad assistere o prendere parte alla processione. A un certo punto un uomo entra in trance, come ci conferma Omar. L'adepto ha la fronte madida di sudore, è in preda agli spasmi, viene prontamente sorretto da un altro uomo, nelle braccia del quale si abbandona. Poco dopo esce dallo stato trascendentale e i due uomini si stringono in un accorato abbraccio. Non assistiamo alla successiva mattanza del toro. Ci viene spiegato però dal summenzionato amico che la sua carne viene condivisa con il pubblico. Un pasto dunque comunitario di un cibo offerto in sacrificio.

La Hadra, la sera

Omar ci invita a tornare la sera e salire alla moschea. Così facciamo. Troviamo la loggia del luogo di culto gremita di adepti, solo uomini, illuminata a giorno dai neon. Alcuni, gli stessi della mattina, sono uniti tra loro a braccetto in una lunga fila, ballano sincronizzati con movenze ripetitive, guidati da canti ipnotici e maestosi che recitano all'unisono. Oscillano a destra e a sinistra spostando il peso da un piede all'altro. La testa segue ondeggiando quasi senza controllo. Mi vengono in mente i versi di una canzone: "nei ritmi ossessivi la chiave dei riti tribali". L'aria è carica di energia maschile, il fragoroso coro di voci baritonali riempie lo spazio fisico e interiore, come una cassa di risonanza dritta nell'anima.

All'improvviso il clima muta. Si aggiungono i tamburi, incalzanti e potenti. Qualcosa sta per iniziare, qualcosa di ancora più ancestrale e inquietante. L'elettricità nell'aria è palpabile. Uno degli adepti è entrato in uno stato di trance, similmente a ciò che abbiamo visto la mattina di quello stesso giorno. Omar, che nel frattempo si è di nuovo materializzato dal nulla a fianco a noi, ci spiega che l'uomo a torso nudo «è diventato *il dromedario*». L'uomo-animale attraversa il corridoio umano nella corte interna a pochi metri da noi, si dirige verso la loggia. Corre piegato, sulla schiena nuda porta dei grossi pezzi di fico d'India, con tanto di spine. Si muove in modo animalesco, non è più un uomo. Appoggiati i fichi per terra vi rotola sopra come a eseguire delle capriole. L'uomo inizia a oscillare sul posto e nel frattempo qualcuno gli rimuove in modo spettacolare le spine dalla schiena. Tutto promana una vitalità, un'energia e una ebbrezza contagiosi.

Poco dopo il "dromedario" si libera delle ultime movenze dello stato di trance sorretto dalle braccia dello *Shaykh*. Nel farlo l'uomo a torso nudo vibra con grandi scossoni come in preda alle convulsioni. Infine si abbandona esausto e in lacrime in un abbraccio quasi travolgente tra i due uomini.

Un altro ragazzo inizia a entrare in trance. La tensione cresce di nuovo. Esagitato, viene tenuto fermo da molti uomini. L'elettricità è al massimo. Tutti siamo sovraeccitati e frastornati. Omar ci suggerisce infervorato: "*He is a hyena*". *La iena*. All'inizio non capiamo. Poco dopo invece la distinguiamo chiaramente a causa dei suoi comportamenti. Viene lasciata. Punta un ragazzo e gli salta praticamente addosso. Gli altri uomini che la circondavano accorrono prontamente a salvare il ragazzo dalle sue "grinfie". Segue una gran confusione, non capisco nulla di cosa stia succedendo. Vi è fermento.

La cosa successiva che noto è un ragazzino che corre inseguito da una delle guide spirituali, un uomo sulla quarantina alto e possente, con gli occhiali. Non immaginavo potesse correre a quella velocità. Attraversano il corridoio tra le folla in un baleno e spariscono dietro un angolo verso l'uscita. Sono ancora più confuso.

Per fortuna Omar è sempre pronto a spiegarci che la "iena" punta sempre qualcuno e lo attacca. Lo sventurato sa che deve correre il più veloce possibile, deve scappare. Omar ci dice che altrimenti si rischia non la morte ma ci si può comunque fare male. Ci dice che il ragazzo, probabilmente per goliardia, non è invece scappato davanti alla iena inferocita con lui.

A quel punto però, continua Omar, una delle guide spirituali si arrabbia "come una iena" e punta a sua volta il ragazzo, probabilmente per impartirgli una sonora lezione. Il giovanotto non fa più lo spavaldo e fugge a gambe levate. Il nostro amichevole mentore suppone che la guida non può ammettere incidenti, la tradizione richiamerebbe l'attenzione delle autorità e verrebbe probabilmente normata e limitata per ridurre i rischi. Da qui l'ira del leader spirituale.

Era proprio nella bocca della iena che un'altra guida spirituale mise qualcosa che non identificai subito. Un piccolo pezzo, platealmente alzato verso il cielo e diretto verso le "fauci dell'animale". Quest'ultimo, inginocchiato e famelico, quasi salta vorace ad azzannare il pezzo. Lo mastica e lo inghiottisce. Omar ci spiega che era vetro, com'è usanza nella Hadra.

Un piccolo intermezzo smorza un po' l'adrenalina. Quelli che sembrano due giovani novizi si passano sulla pelle dei fasci infuocati. Li appoggiano a terra, devono spegnerli a mani nude in un colpo solo. Falliscono. Infine, riescono a soffocare i piccoli focolai dopo pochi ulteriori tentativi.

Ora è il momento del *leone*. Arriva un uomo incappucciato in una spessa *kachabia*, un abito tradizionale, che ipotizzo lo avvicinerebbe esteticamente al personaggio. Tarchiato e possente, entra in trance. Rivela quindi il viso ruvido e la testa calva. Due uomini tengono delle pesantissime catene metalliche. Tra loro il "leone" le afferra, le solleva e le fa cozzare a terra. Si rompono al primo colpo, con un fragoroso *clang*. Sembra quasi che la folla tiri un sospiro di sollievo. Ma è ancora in trance, va liberato. C'è tuttavia un problema. Pure un ragazzo dal pubblico entra in trance, diventa *il gatto*. Anche lui va liberato nella loggia della moschea. Ma i due "uomini-animati" non possono stare così vicini, ci spiega il provvidenziale Omar. La tensione cresce. Il gatto sta diventando ingovernabile, il leone sta uscendo dalla trance, non può essere interrotto. La folla è agitata, ancor di più gli uomini in bianco. Il gatto è un tornado, il leone ancora nelle braccia dello Shayk. La sensazione palpabile nell'aria è come quella data da una pentola a pressione sul punto di fischiare, come un palloncino troppo gonfio. Infine, il leone viene scortato all'esterno, contestualmente il gatto viene spinto all'interno della loggia, vi sembra quasi sgusciare. Esce anche lui dalla trance.

Così si conclude il rituale della Hadra, insieme a una delle serate più mistiche, inaspettate, surreali ed emozionanti della mia vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Enciclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Sufism>

[2] Barghouti, D. (2020). Exploring Ibn 'Arabi's Metaphysics of Time and Space in Sufi Ritual: The 'Issawiya Dhikr of Sidi Bou-Sa'id. *New Theatre Quarterly*, 36(3), 237-248. doi:10.1017/S0266464X20000445

[3] Ibid. Enciclopedia Britannica.

- [4] Jankowsky, R. C. (2020). Ambient sufism. Ritual Niches and the Social Work of Musical Form. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226723501.001.0001>
- [5] Merone, F., Blanc, T., & Sigillò, E. (2021). The Evolution of Tunisian Salafism after the Revolution: From La Maddhabiyya to Salafi-Malikism. *International Journal of Middle East Studies*, 53(3), 455-470. doi:10.1017/S0020743821000143
- [6] Ibid.
- [7] Malka, H. (2014). Tunisia: Confronting Extremism (<https://www.csis.org/analysis/tunisia-confronting-extremism>) in Alterman, J. B. (2015). *Religious radicalism after the Arab uprisings*. https://csis.org/files/publication/150203_Alterman_ReligiousRadicalism_Web.pdf.
- [8] Ibid.
- [9] Articolo pubblicato sul giornale online “Tunisia-live” il 24 gennaio 2013 <https://web.archive.org/web/20170319195708/http://www.tunisia-live.net/2013/01/24/thirty-four-mausoleums-in-tunisia-vandalized-since-the-revolution/>
- [10] Ibid. Jankowsky.
- [11] ICOMOS (2013), Planned destruction of Sufi architectural heritage in Tunisia, Paris. ICOMOS is a unique non-governmental, not for profit international organisation, committed to furthering the conservation, protection, use and enhancement of the world’s cultural heritage.
- [12] Ibid.
- [13] Omar è un giovane ragazzo tunisino di Sidi Bou Said che si è presentato a noi di sua spontanea volontà durante la processione mattutina, raccontata qui nel seguito. Vedendoci stranieri e spaesati ci ha molto aiutati e accompagnati. Con ogni probabilità, senza di lui questo articolo non esisterebbe. Studente di odontoiatria, inglese superbo, parla anche francese, arabo letterario e tunisino. Si è classificato come uno dei migliori studenti della Tunisia. Suo padre era adepto della confraternita Aissaouia oggetto del presente lavoro.
- [14] McCannon, A.E. (2006). The King’s Two Lives: The Tunisian Legend of Saint Louis. *Journal of Folklore Research* 43(1), 53-74. <https://doi.org/10.2979/jfr.2006.43.1.53>.
- [15] Articolo pubblicato su “Sacredfootsteps” il 26 Dicembre 2017. <https://sacredfootsteps.com/2017/12/26/cafe-saints-tunisia-trendy-coffee-town-hidden-sufi-connection/>.
- [16] Ibid. Jankowsky.
- [17] Ibid. Sacredfootsteps.
- [18] Ad esempio Jankowsky (2017), Jankowsky (2021), Barghouti (2018), Barghouti (2021) in inglese. In Jankowsky un sito web accompagna il libro con molti video e registrazioni: <https://sites.tufts.edu/ambientsufism/>. Inoltre, video su Youtube:– <https://www.youtube.com/watch?v=sFlb-9lraYw> - <https://www.youtube.com/watch?v=0-eJKdDewO0> - <https://www.youtube.com/watch?v=2LLavnCY06o>
- [19] Articolo pubblicato su Ansa il 9 Agosto 2023. https://www.ansa.it/ansamed/it/notizie/rubriche/storie_dal_mediterraneo/2023/08/09/la-mistica-processione-sufi-kharja-a-sidi-bou-said_6cc1dc6c-1afe-49cb-a980-c3f512561b60.html
- [20] Ibid. Barghouti (2020). Qui si può trovare anche il racconto dettagliato di una Dhikr.
- [21] Ibid.
- [22] Ibid.

Riferimenti bibliografici

- Barghouti, D. (2021), *Performances of the Sufi Ascent in Ibn ‘Arabi’s Metaphysics, Tunisian Ḥaḍra and Dhikr Rituals, and Three Sufi Plays: Journeys in God’s Vast Earth*. Doctoral thesis, Goldsmiths, University of London.
- Barghouti, D. (2020), *Exploring Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Time and Space in Sufi Ritual: The ‘Issawiya Dhikr of Sidi Bou-Sa‘id*. *New Theatre Quarterly*, 36(3), 237-248. doi:10.1017/S0266464X20000445
- Barghouti, D. (2018), *Tunisian Performances of the Sufi Ascent: the ‘Issawiya Ḥaḍra Ritual*. *New Theatre Quarterly*, 34(3), 260–271. <https://doi.org/10.1017/s0266464x18000246>
- ICOMOS (2013), *Planned destruction of Sufi architectural heritage in Tunisia*, Paris.
- Jankowsky, R. C. (2020), *Ambient sufism. Ritual Niches and the Social Work of Musical Form*. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226723501.001.0001>

Malka, H. (2014), *Tunisia: Confronting Extremism* (<https://www.csis.org/analysis/tunisia-confronting-extremism>) in Alterman, J. B. (2015), *Religious radicalism after the Arab uprisings*. https://csis.org/files/publication/150203_Alterman_ReligiousRadicalism_Web.pdf

Marchi, A. (2023), *Le vie del sufismo verso l'Europa mediterranea. Percorsi di conversione, diffusione e trasformazione sociale*, Meltemi Milano

McCannon, A.E. (2006), *The King's Two Lives: The Tunisian Legend of Saint Louis*, *Journal of Folklore Research* 43(1), 53-74. <https://doi.org/10.2979/jfr.2006.43.1.53>.

Merone, F., Blanc, T., & Sigillò, E. (2021), *The Evolution of Tunisian Salafism after the Revolution: From La Maddhabiyya to Salafi-Malikism*, *International Journal of Middle East Studies*, 53(3), 455-470. doi: 10.1017/S0020743821000143.

Jevan Joseph Pudota, laurea triennale a Padova in Economia, dopo un anno in agenzie di Marketing nel triveneto, in Germania consegue la laurea magistrale in inglese in Filosofia, Politica ed Economia (PPE M.A.), presso l'Università privata di estrazione Antroposofica Witten/Herdecke Universität. Qui sfruttando la grande libertà accademica dell'istituzione studia Science, Technology and Society (STS), Philosophy of Science. In Tunisia inizia attività di giornalismo e insegnamento online. Insegna tedesco, inglese, italiano, economia, è tutor di tesi. Scrive per il webmagazine "L'Altratunisia". Esercita la permacultura, pratiche di convivialità e ecologiche.

Emilio Lussu. L'uomo, il mito



di Aldo Aledda

La vita di Emilio Lussu non poteva essere raccontata in modo così efficace e ricca di spunti se non da un corregionale che è stato nello stesso tempo politico giornalista e scrittore come Peppino Fiori. Il grande uomo politico di Armungia, fondatore con i fratelli Rosselli del partito d'azione e, con altri in Sardegna, della relativa propaggine autonomistica è, infatti, messa in luce nei singoli e variegati aspetti della sua personalità dalla penna del vecchio direttore di "Paese sera" e Senatore della Repubblica. Ed è in particolare sull'uomo che chi stende queste note intende soffermarsi, lasciando l'analisi delle sue scelte e della sua attività politica a chi è più preparato e ne ha più ragioni, con la sola riserva che spesso si gira intorno a certi personaggi quasi fossero esclusivamente e passivamente immessi nel flusso della storia e le loro scelte politiche non fossero anche condizionate dalla propria personalità e dai tortuosi percorsi dell'esistenza umana.

Pertanto, dichiaro subito di non avere mai sentito il bisogno di aderire alla formazione politica da lui fondata, anche se riconosco l'opportunità di quella scelta in un momento storico in cui la Sardegna aveva bisogno di darsi una identità politica e la forza di uscire dal sottosviluppo che l'avevano condannata secoli di povertà endemica e di soggezione politica. Che questa necessità abbia poi perso

di attualità e con essa la formazione politica che più di altre se ne voleva fare carico è dimostrato dal fatto che, nel secondo Dopoguerra, a onta delle visioni “separatiste” di alcune delle sue frange estreme, a quanto pare neanche tanto gradite dallo stesso Lussu [1], la “Rinascita” dell’isola, come fu definita, è avvenuta proprio grazie a quel contesto politico nazionale – costituito da forze cattoliche socialiste e genericamente progressiste – che da parte sardista si riteneva improbabile ne potessero essere in alcun modo capaci.

Dopodiché, a dimostrazione di come anche le costruzioni politiche presentano un loro ciclo con la nascita e l’esaurimento dei fini (a prescindere anche dallo scarso consenso elettorale che ha sempre avuto il partito sardo d’azione nell’isola), questa formazione politica ha finito per andare alla deriva nel sistema politico italiano, laddove partendo da sinistra, dove l’aveva collocata Lussu e la mantennero per tutta la Prima Repubblica i suoi principali fondatori del 1921 e eredi, da Contu a Sanna, ai fratelli Melis, ha finito, con la Seconda, per approdare a destra riducendosi a un’ala della Lega salviniana, ossia di un partito che del suo fondatore Umberto Bossi ha perso perfino quell’orgoglio nordico che per qualche verso giustificava l’apparentamento con l’autonomismo sardo [2]. Un esito infelice, si direbbe.

L’aspetto positivo della dispersione dell’eredità politica di Lussu, tuttavia, è che oggi possiamo parlare del personaggio senza trovarci condizionati dalla contingenza e dall’appartenenza politica. Perciò, mentre lascio l’analisi e la ricostruzione dell’attività politica a chi, desiderando approfondire il tema, è più addentro di me, rendendo omaggio per primo al compianto storico sardo, Manlio Brigaglia, che si è rivelato tanto esaustivo e insuperabile in quest’esercizio nell’introduzione alla seconda parte dell’Opera completa del nostro grande corregionale, per quanto mi riguarda cercherò di soffermarmi piuttosto sulla circolarità della vicenda umana e politica di quest’uomo in cui azione, formazione intellettuale e politica e vita personale appaiono strettamente legate e coerenti soprattutto nella sua opposizione intransigente al regime fascista portata avanti con estremo coraggio in un mondo di opportunisti e voltagabbana irriso, com’è noto, da Winston S. Churchill che, osservando come in Italia un giorno c’erano 45 milioni di fascisti e il giorno dopo 45 milioni di antifascisti, si chiedeva argutamente da quale statistica veniva fuori il numero di 90 milioni di italiani.

Per capire Emilio Lussu non si può prescindere, in primo luogo, dal carattere dell’“azione” che caratterizza la sua personalità, come tratto e come ansia, e dalle riflessioni non poco attuali che ne scaturiscono e giustificano la sua prassi. Valoroso e pluridecorato soldato, ma anche umano e carismatico comandante che, se vogliamo, grazie alla sua formazione giuridica, aveva ritenuto imprescindibile anche in guerra il senso di umanità e il primato del diritto distinguendo, lui che era stato “interventista” della prima ora, ciò che era giusto e umano da ciò che poteva essere considerato solo bestiale e sadico e, perfino, “stupido”.

In questo senso Lussu inquadra, soprattutto in *Un anno sull’Altipiano*, il significato di quella che il Papa del tempo, Benedetto XV, definì come una “inutile strage”, non solo attraverso riflessioni personali e altre messe in bocca, magari con semplici battute, ad altri personaggi riportati con il suo tipico stile asciutto e ironico, una sorta di *De bello gallico*. Per tutti valga il dialogo – peraltro reputato una stonatura anche dai più autorevoli sodali politici [3]– tra gli ufficiali del suo Comando sul valore e il significato della guerra, che probabilmente costituisce il tentativo dell’autore di esprimere un giudizio finale, anche a freddo (nella tranquillità delle montagne svizzere) sull’esperienza bellica che ebbe a vivere in prima persona.

A questi si aggiungono altri infiniti e significativi episodi della vita quotidiana in trincea. Per esempio, quando nel corso di un’ispezione in cui era riuscito a trovare una postazione che consentiva di scorgere tutto il movimento nelle trincee opposte senza essere scoperti e vide un giovane ufficiale austriaco, sicuramente fresco di scuola di guerra, che si mostrava baldanzoso ai suoi soldati e facile da centrare come se si “fosse in poligono”, dopo aver riflettuto alcuni secondi sul significato di un gesto che avrebbe privato un uomo della sua esistenza per quanto l’azione fosse legittimata dallo stato di guerra, decide di non premere il grilletto e altrettanto avrebbe fatto il caporale che lo accompagnava dopo che Lussu aveva commentato “Non siamo mica alla caccia del cinghiale”. Memore, con quest’ultima espressione, sicuramente di quei riti venatori cui aveva partecipato fin da

bambino nelle montagne del Gerrei e che poi avrebbe celebrato nella sua opera più intima di sardo, *Il cinghiale del diavolo*, in un altro Altipiano, quello del suo paese, davanti alla casa paterna.

Il senso del dovere e della responsabilità lo spinsero a non fare arretrare la sua compagnia dall'altipiano di Asiago quando tutta l'Armata italiana si scioglieva in una fuga disordinata davanti alle truppe austriache arraffando e saccheggiando quanto potevano i soldati italiani sbandati e terrorizzati, mentre la brigata Sassari rimaneva solida e solitaria a opporsi al dilagare nemico dopo avere rassicurato orgogliosamente in sardo le mamme del posto con i bambini in braccio che vedevano intorno il mondo crollare e li guardavano supplici: "adesso ci pensiamo noi!". E fu grazie a comandanti amati dalla truppa come Lussu che i soldati si adattarono a difendere con le unghie e con i denti le loro posizioni.

A conferma del valore dei soldati sardi e, curiosamente, dell'esortazione che fa nell'*Altipiano* il comandante del reggimento ai soldati di portare sempre con sé il coltello, mi raccontava, qualche decennio fa, un vecchio "sassarino" che mentre era appostato di guardia ai piedi di una collinetta in cima alla quale si trovava una mitragliatrice nemica che teneva inchiodata la compagnia, si vide superare a valle da un manipolo di commilitoni della Barbagia che strisciando si muovevano non visti nella vegetazione per guadagnare la cima con il coltello tra i denti: "dove andate", chiese e uno rispose in sardo "A bocchire zente", a fare fuori qualcuno, e così liberarono il campo da quell'ingombro.

L'esperienza della Guerra fu fondamentale per Lussu, anche in riferimento alla gestione delle fasi più drammatiche in cui registrava il più totale disprezzo degli alti comandi italiani della vita umana, non solo dei nemici, ma anche dei propri soldati, spesso a fronte di una maggiore umanità mostrata dai "nemici". Ricordo, quando giovane attore di teatro ebbi l'occasione di recitare nel relativo radiodramma della Rai, le prove accurate che rappresentavano uno di quei famigerati assalti alle trincee nemiche dove comandanti incoscienti e incapaci in pochi attimi e per ambizione di carriera sacrificavano inutilmente la vita di centinaia di soldati: seguendo il testo di Lussu, ai soldati veniva distribuito prima dell'azione cognac e cioccolata in modo che la volontà fosse il più possibile annichilita, dietro stavano i carabinieri che avevano l'ordine di sparare su chiunque cercasse di tornare indietro, quindi mentre si avanzava a morte sicura (tanto che due militari non appena il trombettiere suonò la carica preferirono rivolgere il moschetto contro la propria gola) dalle trincee nemiche collocate a valle a poche decine di metri si alzò un cappellano militare austriaco supplicando gli italiani di tornare indietro e non appena fu chiaro che quell'atto di incoscienza non si sarebbe fermato incominciarono a crepitare le mitragliatrici falciando senza pietà gli incoscienti assalitori. Io, nella mia parte di caporale mi salvai, ma per essere subito dopo sacrificato da un borioso generale che ispezionando le nostre trincee si fermò all'altezza della mia feritoia chiedendomi di mostrare il coraggio che lui aveva avuto sporgendosi verso il nemico, solo che nel mio caso il soldato che rappresentavo non aveva avuto altrettanta fortuna, perché fui beccato da un ceccino che nel frattempo era riuscito ad aggiustare il tiro stramazando a terra col generale che gongolava per il mio eroismo.

La scarsa stima dei generali, dei colonelli e degli alti ufficiali che prendevano decisioni senza le necessarie conoscenze e competenze e il più delle volte sotto i fumi dell'alcol è chiaramente denunciata da Lussu che più di una volta si assunse la responsabilità di esimere i suoi soldati dalle operazioni suicida sfidando i deferimenti alla Corte marziale di cui era ogni volta minacciato. Da qui l'episodio di quel patetico colonnello che guidava le sue truppe (e che alla fine si uccise impiccandosi al ramo di un albero) aduso a scolare bottiglie di cognac una dietro l'altra e che in un momento di depressione lucida definì la guerra in corso come uno scontro non tra eserciti bensì tra barili di acquavite, italiani e austriaci. D'altro canto, affermerà Lussu a proposito della Prima Guerra Mondiale, con una considerazione che anche oggi apparirebbe molto attuale, che «Gli Stati vinti hanno avuto certamente la peggio, ma anche quelli cui ha arriso la vittoria hanno sofferto profondi turbamenti. In Italia, Caporetto è stata la rivolta passiva di un esercito stanco di massacri comandati con disinvoltura e di battaglie immobili...» [4].

Quindi l'esperienza militare è stata fondamentale nella formazione di Lussu, con riflessi anche su quella politica. Non a caso il suo più ambizioso lavoro, *Teoria dell'insurrezione*, quello che Manlio

Brigaglia definisce il suo “vero” libro [5] e che fu solo offuscato dalla fama ottenuta dai suoi due migliori *Un anno sull’Altipiano* e *Marcia su Roma e dintorni*, laddove, cercando di spiegare come dal suo punto di vista avrebbe potuto realizzarsi l’egemonia del proletariato, analizza i principali conati rivoluzionari di tutti i tempi, mettendone in evidenza le lacune strategiche e operative laddove fallirono e gli insegnamenti di quelli che riuscirono, riversando in questo lavoro tutta la conoscenza e l’esperienza che gli derivava da comandante militare. Raramente come in quest’uomo queste qualità si sono fuse con gli obiettivi politici avallando quella concezione per cui la guerra altro non è che una prosecuzione della politica con altri mezzi e l’aforisma che la stessa sia un’attività troppo importante per essere lasciata in mano ai soli generali.

In un’epoca come la nostra di accentuato pacifismo e terrore dell’arma nucleare, lo strumento della guerra e la classe militare che ne dà esecuzione godono di pessima stampa e la sua attività è camuffata da metafore ispirate a un linguaggio politicamente e grottescamente corretto, che vanno dall’“operazione militare speciale” alla Vladimir Putin a quelle di “Peacekeeping” dell’Onu o all’addestramento delle forze di polizia che devono difendere i principi democratici nei Paesi in cui questi sono minacciati, invocati spesso a giustificare l’impegno italiano. Per Lussu il giudizio su questo strumento si fa più complesso, spingendolo ad affermare che «la pace è sinceramente bramata non solo da imponenti masse proletarie, ma anche da imponenti forze della grande borghesia»[6]. Per concludere che «un pacifismo integrale, dopo tutto, non ha neppure un valore pratico. Volere la guerra a tutti i costi è, senza dubbio, una follia, ma è anche una follia volere a tutti i costi la pace. [...] Siamo nel campo astrattamente politico e non in quello astrattamente etico e non è di alcun interesse farsi affascinare dalle parole»[7].

Lussu non è certo un guerrafondaio, ma è convinto che rispetto ai due obiettivi che ne orientano l’azione, ossia abbattere la dittatura fascista e realizzare il riscatto del proletariato, altro non v’è che militarizzare la rivoluzione e l’insurrezione nella convinzione che una pace eventuale faccia solo gli interessi di chi vuole mantenere l’egemonia e non cambiare nulla, segnatamente la grande borghesia che controllava a suo avviso anche lo Stato italiano. E, nel capitolo dedicato al tirannicidio, spiega come all’occorrenza si può passare all’eliminazione diretta di chi detiene il potere, anche se, ammonisce, non bisogna cadere nell’eccesso ma essere consci che come il nazismo non cadrebbe alla morte di Hitler, anche il fascismo non cadrebbe con la morte di Mussolini (contrariamente a quanto riteneva Renzo De Felice). Perciò occorrono rivoluzioni di massa che cambino alla radice il sistema [8].

Come nascondersi che non solo sull’accettazione con riserve del conflitto bellico ma anche nella lotta e nel confronto politico non influisca ancora una volta la sua formazione militare, e soprattutto quel lato di essa costituito dal reciproco rispetto e dallo spirito di fratellanza che lo portava a essere abbastanza comprensivo verso chi portava la divisa tanto che, anche in ordine ai sentimenti democratici, ci teneva a tenere accuratamente distinto il ruolo dell’esercito da quello delle altre forze che si battevano per l’autoritarismo e il totalitarismo, convinto come era che non le caserme (in cui stavano i soldati) ma le stanze del Viminale fossero il vero covo in cui si ospitava, si proteggeva e si nutriva uno squadristico funzionale all’affermazione del fascismo nella lotta politica. Significativo l’incontro da parlamentare a Roma col generale De Bono, direttore generale della pubblica sicurezza e membro del Quadrumvirato del fascismo nella Marcia su Roma, che memore dell’esperienza in comune nella Grande Guerra in cui era stato generale di Corpo d’armata, mostrò all’on. Lussu, pur accolto con estrema cordialità e cameratismo, un volto opportunistico improntato, da un lato, alla massima stima e alla doglianza per l’*affaire* Matteotti oltre che di sdegno per quanto di criminale accadeva in Sardegna a opera delle squadracce fasciste (ingiungendo al suo segretario, Lussu presente, di adoperarsi per la cessazione nell’isola della violenza fascista), salvo poi ordinare per lo stesso Lussu una fine analoga a quella di Matteotti [9].

La fiducia di Lussu nei confronti delle forze armate si manifesta soprattutto nella misura in cui costruisce con gli ex combattenti il Partito sardo d’azione e, a livello nazionale, si adopera a mobilitare i reduci in funzione antifascista, dopo averli coinvolti e organizzati in un movimento politico con l’obiettivo di influenzare le sorti del Paese. Mi sembra, peraltro, che questo aspetto non sia abbastanza

sottolineato da parte dei suoi biografi e commentatori, ma che emerge soprattutto quando la sua eliminazione fisica è chiaramente deliberata dal regime, forse in testa dallo stesso Mussolini che non era riuscito ad avere con lui l'aboccamento necessario per riportarlo dalla parte "giusta" come avvenne con altri parlamentari sardi di sinistra e sardisti, ma che, non volendo sporcarsi troppo le mani, ne affida l'esecuzione agli alti vertici del partito e dello Stato nella persona dei prefetti, dei questori e delle forze di polizia (o, all'estero, con le spie e impropri agenti infiltrati nelle organizzazioni degli esuli) [10].

Anche in queste vicende sembra stendersi in qualche modo intorno a Lussu, perseguitato dal regime, prima dell'avventurosa evasione dal confino di Lipari o quando era ancora parlamentare o capo del Partito sardo d'azione, sembra stendersi, dunque, la rete protettiva dei "sassarini" in congedo. Così a Senorbì fu un suo ex commilitone divenuto gerarca fascista del paese a sottrarre il vecchio comandante dalle squadracce che lo avevano accerchiato con fucili e pistole pronte a eseguire l'ordine di eliminarlo [11]. Ed egualmente, quando da lì riuscì a raggiungere la sua casa di Armungia e si stese intorno a lui la rete di compaesani, ex commilitoni, compagni di caccia grossa, che appostati come si fa nelle alture col fucile in mano per avvistare il cinghiale e incanalarlo nello spazio dove stanno i tiratori, furono pronti a fare altrettanto con i fascisti, costringendo gli squadristi, provenienti da Cagliari per mettere in atto le direttive del partito, a tornarsene scornati in città. Analogo svolgimento ebbe il celebre episodio nel Capoluogo sardo quando una folla di fascisti (guidati da un parlamentare ex collega sardista e amico di antica data di Lussu) cinse d'assedio la sua abitazione di Piazza Martiri in cui il Capitano si era barricato con le armi in pugno e che si concluse con l'uccisione da parte di Lussu del temerario ginnasta che era riuscito a salire sul suo balcone, poi seguita dalla fuga disordinata della folla dei "coraggiosi" fascisti e relativa dispersione nei vicoli del centro storico. Solo alla fine intervennero le truppe e forze di polizia che, questore in testa, col rispetto dovuto a un parlamentare, convinsero Lussu ad arrendersi e da lì il processo in cui venne assolto per legittima difesa e, poi, la condanna del tribunale speciale al confino.

In tutti questi episodi ricorrono figure di ex commilitoni, soprattutto di umili origini che, spesso, per sopravvivere e mantenere la propria famiglia si erano dovuti piegare al nuovo corso ma mai avevano perso la stima e il dovere di obbedienza al loro vecchio comandante che anche nei momenti più difficili della Grande Guerra avevano trovato sempre schierato dalla loro parte. Tuttavia il giudizio si fa più articolato rispetto a quando incontra la gente umile, animata solo dal desiderio di sopravvivenza nella sorte avversa, cui riserva tutta la sua comprensione, fino a divenire impietoso e sferzante quando trova sul suo cammino ex commilitoni, professionisti, intellettuali, funzionari pubblici convertiti al nuovo corso per ragioni di sopravvivenza come nei confronti di quel vecchio collega che trova issato ai vertici dell'apparato e che a suo tempo si era sfogato con lui assicurandogli che si sarebbe ucciso piuttosto che adeguarsi al fascismo.

Anche il suo percorso scolastico, se vogliamo, appare coerente con questa impostazione di fondo. Emilio Lussu non è uno di quei brillanti studenti che approdarono alla politica a seguito di letture e posizioni assunte fin da quando erano i primi della classe, segnatamente quella generazione cui pure si accompagnò e che improntò buona parte della gioventù rivoluzionaria dell'epoca dopo un'intensa applicazione allo studio delle teorie marxiste e socialiste e la cui prassi spesso ebbe a criticare nell'opera appena citata in quanto condotta da personalità politiche di elevata caratura intellettuale ma troppo spesso carenti sul piano dell'operatività. Anzi il giudizio di Lussu sugli intellettuali è complesso e tutt'altro che benevolo: pur riconoscendone il ruolo per aiutare il proletariato a liberarsi dalla schiavitù della propria condizione egli critica che «la gran parte di essi continua a considerarsi come una sorta di aristocrazia privilegiata, cui è dato vivere, per diritto naturale, nelle sfere dell'Olimpo» [12].

Più pungente diviene la critica ai professori universitari che, come è noto, per potere continuare a insegnare e non ridursi alla fame, come capitò all'appena quindicina di loro che non si piegò al regime, in massa avrebbero fatto giuramento allo Stato fascista (compresi i comunisti, su suggerimento dello stesso Togliatti che li riteneva indispensabili per evitare la deriva ideologica dei giovani). Lussu, appunto li condanna perché «si sono messi, nella marcia dell'umanità, nella

retroguardia. In Italia la saggezza patentata ha fatto fallimento. In testa i pedagoghi e i filosofi» [13]. Ma più severo appare il trattamento che riserva agli intellettuali prestati alla politica che, dopo averli tacciati di opportunismo, li invita a prendere posizioni chiare descrivendone in qualche modo l'antropologia: «O per la libertà o contro la libertà. O per il popolo o contro il popolo. A fianco della borghesia reazionaria, egli si sente borghese e reazionario, e la sua qualità di intellettuale passa in seconda linea; a fianco del proletariato, egli diventa proletario, ne abbraccia la causa e parla da proletario, non da intellettuale» [14].

Il suo percorso scolastico appare appena sufficiente a farlo procedere il tanto che bastava a completare la preparazione di un giovane benestante che era destinato a succedere al padre nella gestione dei beni familiari (posto che il fratello maggiore essendo di salute malferma non sembrava avere l'energia e il vigore per gestire terreni, bestiame e personale contadino). I suoi studi sono caratterizzati, già dal Liceo classico che frequenta in parte a Roma e in parte a Cagliari (e dove si diploma da privatista) e poi l'università, da frequenti interruzioni legate alla sua attività e alle vicende familiari; tuttavia, essi giungono a compimento e, dopo la laurea in legge, gli consentono di esercitare la professione di avvocato. La formazione di Lussu, procedendo sul campo ma sorretta da importanti letture, come si evince dai suoi racconti e dalle sue citazioni, lungi quindi dal considerarsi tipica di un "intellettuale" è quella che gli consente di farsi le idee più chiare grazie alla verifica sul piano pratico delle teorie che apprendeva dai libri. In questo modo, passando dall'ipotesi al loro controllo, le rende in qualche modo scientifiche.

Da questa verifica, dal confronto di come erano applicate le teorie marxiste nella Russia rivoluzionaria, per esempio, nasce la sua preferenza per il tipo di socialismo che si verrà affermando nell'Europa occidentale in contrapposizione alle ideologie più radicali che daranno vita ai partiti comunisti e sicuramente più utile a una società in cui andavano messe in primo piano le attese delle classi più umili senza peraltro ingaggiarle in una lotta contro quelle medie e alte, da cui dipendevano le sorti dell'economia e ancora dirigevano i Paesi e da cui esso stesso proveniva, come possidente dalle idee liberali. Da questo sostrato nascerà lo scrittore e il giornalista che caratterizzerà il corso della sua esistenza.

Di fatto Lussu più che un intellettuale è un uomo di elevata cultura. Dalle sue lettere e dalla sua biografia si evince che legge molto, soprattutto nelle pause dell'incarcerazione, del confino e dell'emigrazione, dai classici antichi agli autori moderni. In particolare, nella *Teoria dell'insurrezione* ci mostra una notevole preparazione storica e conoscenza dettagliata dei vari momenti e dei meccanismi in cui si realizzarono le rivoluzioni e le insurrezioni.

In questo patrimonio umano e culturale, fatto di impegno costante e rivoluzionario (da cui anche l'iniziale resistenza al rapporto con la giovanissima Joyce perché si riteneva votato alla rivoluzione e non alla famiglia), costellato comunque di vicende personali e familiari (come l'affetto per il fratello maggiore, per la zia e il legame con la vecchia madre), va comunque inquadrato il suo impegno politico. Da soldato, come abbiamo detto interventista nella Prima guerra mondiale, e da uomo abituato non solo a battersi per le cose in cui crede (e una volta anche in duello), ma anche in qualche modo a adattarsi con pragmatismo alle situazioni, a ricercare soluzioni e guardare avanti rispetto a quelle che possono essere le conseguenze delle azioni umane, anche in politica, sia con le mosse giuste o sia per effetto di calcoli sbagliati, ritiene che le battaglie vadano condotte cercando di comprendere le svolte e il ruolo che possono assumere i personaggi che dominano la scena.

Perciò, trovandosi nella mischia nel pieno dell'insorgere e dell'affermarsi del fascismo in Italia, lo combatte non solo nel Parlamento come fiero oppositore fin dalla prima ora, anche quando figure più moderate del firmamento politico e culturale italiano, da Giolitti a Croce, erano portate a sottovalutarlo o a giustificare la necessità in quel momento storico. Con queste convinzioni di fondo, rafforzate da un carattere deciso non cede alle lusinghe dei suoi esponenti, compreso lo stesso Mussolini, su cui certamente condivideva la definizione data da quell'autorevole esponente del governo britannico che definì il Duce «un uomo che possedeva al massimo grado le qualità inferiori dell'uomo politico».

L'ultimo sprazzo di giustizia istituzionale, come abbiamo detto, lo conobbe a seguito dell'episodio di Piazza Martiri a Cagliari in cui la magistratura sarda mostrò la propria indipendenza dal potere politico assolvendolo per legittima difesa ed evitandogli così il peggio, ma finì appunto confinato nell'isoletta di Lipari in Sicilia, dove visse giorno per giorno col chiodo fisso della fuga, che riuscì a realizzare in modo clamoroso e avventuroso in un battello con i fratelli Rosselli rifugiandosi a Parigi. E qui, ancora una volta, unisce le capacità dell'uomo d'azione con quelle dell'agitatore politico che non mira solo a sacrificarsi per i suoi ideali, come fece per esempio l'amico e corregionale Antonio Gramsci che si immolò in carcere, ma anche a perseguire il concreto rovesciamento di un sistema che fin dall'inizio aveva capito essere iniquo e pernicioso per l'Italia e l'Europa e per questo riteneva che tutte le forze umane convinte di questa missione dovessero restare in campo, anche quando vi sarà il sacrificio dei fratelli Rosselli, soprattutto di Carlo con cui si era legato indissolubilmente nel confino di Lipari.

L'esperienza parigina interessa chi scrive anche come storico dell'emigrazione. Intanto la sua condizione di esule che, come si evince dalla sua biografia e dal racconto di Giuseppe Fiori, lo vede sempre dibattersi in disagiate condizioni economiche, testimone la giovane moglie quando andarono in affitto nella casa di un'anziana vedova in un piccolo villaggio ai piedi dei Pirenei per sfuggire alla polizia francese filonazista che lo braccava nel sud della Francia: racconterà Joyce che vivevano con dieci franchi al giorno contraccambiando spesso con lavori agricoli [15]. In generale Lussu appare angustiato dalla scarsità dei mezzi finanziari, sempre con l'acqua alla gola ma anche attento e desideroso di restituire i suoi debiti con gli amici (come quando sarà costretto a ricorrere alle cure per la polmonite contratta in carcere e nel confino, a Davos in Svizzera, dove Thomas Mann ambienta la sua famosa *Montagna incantata*).

Nondimeno questa condizione lo costringe a spostarsi perennemente a piedi per mancanza di soldi per pagare i mezzi di trasporto e, una volta, a trovarsi al centro di una situazione imbarazzante e curiosa, avendo fatto irritare un suo ospite americano cui, come massima proposta culturale alla sua portata, gli propose di recarsi al Louvre, di cui lui, poiché entrava gratis, era profondo conoscitore e che all'americano invece parve irrispettosa (forse perché all'epoca i musei non avevano il prestigio di cui godono attualmente in quanto erano considerati soprattutto raccolte di opere oscene). Lussu sopravviveva solo grazie alle sue collaborazioni giornalistiche e ai diritti di autore delle sue opere, quindi ben poco, e poteva muoversi per la sua attività di antifascista potendo contare prevalentemente sulla generosità e l'ospitalità dei più facoltosi italiani all'estero che lo cercavano e ne appoggiavano le scelte politiche. Era una condizione questa abbastanza comune agli emigrati politici italiani che, oltre alla sua persona, vede quella di altri prestigiosi esuli di cui egli stesso descrive la difficoltà, come Silvio Trentin, esponente di Giustizia e Libertà che, già professore all'Università di Venezia e parlamentare, egli ritrova in Francia dopo che le leggi sull'insegnamento lo avevano praticamente bandito dall'Italia e che, per mantenersi, fece prima il contadino e, poi, l'operaio in una tipografia. Ma ricordiamo che, nei dintorni, anche Pertini sopravviveva facendo il muratore e Ignazio Silone in Svizzera il traduttore e il dattilografo..

L'aspetto più interessante del migrante Lussu è che egli si butterà a capofitto a raccogliere e incanalare tutto il sentimento antifascista esistente nell'emigrazione italiana all'estero, compresa quella americana, in funzione di una svolta che inevitabilmente sarebbe seguita in Italia alla caduta del fascismo e di Mussolini. Lussu non trascurerà anche l'emigrazione sarda, che considerava un'opportunità per avviare, in collegamento anche la sua rete della Brigata Sassari, proprio dall'isola un moto insurrezionale nazionale. E, per studiare meglio questo piano non solo entrò in contatto col governo inglese, ma una volta si recò perfino in Corsica per valutare da quella distanza le possibilità operative.

Altro aspetto importante della sua condizione di emigrante, e che si iscrive nel filone molto frequentato dell'emigrazione italiana, soprattutto nella dibattuta questione della indifferenza e della nostalgia che si innestano nel tema del rientro nella propria terra, Lussu ci confessa la sua situazione in diciassette anni di esilio: «Io non sognavo neppure la mia casa, non mia madre, la sola vivente della famiglia, alla quale pur scrivevo poche righe al giorno...Io stesso non saprei spiegare le ragioni

di queste lacune nei miei sogni frequenti... E mai ho rivisto in sogno sull'Altipiano di fronte al mio villaggio, le distese verdi dei cisti fioriti in bianco, intramezzati da cespugli blu, contemplati dall'alto, a cavallo, in primavera. A Ville Normande, dunque, sognai, finalmente, la caccia in Sardegna» [16]. Da queste riflessioni sulla condizione di emigrato sardo e in quella modesta dimora nel Sud della Francia nacque, dunque, l'opera tutta sarda dal titolo *Il cinghiale del diavolo*.

La tensione costante verso l'azione di Emilio Lussu, oltre a spiegarci perché non sprofondi mai nella nostalgia e nell'evocazione o nell'idealizzazione della terra di origine come fanno tantissimi emigrati, ci mostra per contro l'attenzione per un'emigrazione sarda e italiana all'estero, sia in Europa sia in America del Nord, che gli appare attraversata da una forte venatura antifascista. In Francia sarà lui stesso a proporre nel corso della Seconda Guerra Mondiale la costituzione di una Brigata "Giuseppe Garibaldi", fatta di soli italiani, inquadrata ma autonoma militarmente dall'esercito francese. Tuttavia, a prescindere da questa iniziativa che si ispirava chiaramente ad altre analoghe dell'Eroe dei due mondi a suo tempo in terre straniere come liberatore, compresa la Francia durante la disastrosa guerra contro la Prussia del 1870, vi è il suo stare continuamente in contatto con gli emigrati sardi per avviare lo sbarco militare in Sardegna, di cui si è appena accennato. Costella questo suo impegno l'infinità di incontri e di riunioni che svolge con le diverse frange dell'emigrazione italiana, composta non da soli esuli e transfughi del fascismo, ma anche da quelli presenti da tempo in Europa che dimostrano un interessamento per la vecchia patria veramente sorprendente. Un filone questo che si mostrerà sempre vivo nei decenni successivi fino ai nostri giorni.

In conclusione, la figura di Emilio Lussu brilla di luce propria nella storia non solo del nostro Paese, ma anche in quella europea che è sempre stata presente nel suo orizzonte mentale. E ciò a prescindere dal suo credo politico, che per altri ha costituito la ragione del loro impegno e spesso anche del sacrificio e dell'eventuale martirio. Lussu, prima di essere un grande socialista, è stato un uomo politico a tutto tondo, capace di coniugare profonde convinzioni e lucide visioni della società con la capacità di agire e metterle in pratica, a sceverare ciò che serve da ciò che è inutile. Riconobbe l'importanza dell'esistenza per realizzare le cose in cui credeva e, come valoroso soldato che uscì quasi miracolosamente indenne dalla grande Guerra, pur stando sempre in prima linea e non rinunciando a esporsi, capiva che per combattere qualsiasi battaglia è necessario prima di tutto esserci, schivando all'occorrenza i proiettili nemici ed evitando tutti quegli espedienti, come il bere, che fanno perdere la lucidità e calano l'attenzione e la concentrazione. Da qui la necessità di essere e mostrarsi sempre attivi e presenti, mantenere i collegamenti, scrivere, testimoniare, incontrare, scontrarsi se necessario e, poi, pensare, farsi sentire e trasmettere, come pure lui ha fatto con grande efficacia nei suoi scritti. Per tutte queste ragioni si può definire Emilio Lussu prima di tutto un grande uomo, sensibile anche come marito, figlio e amico o nemico indulgente, che è l'etichetta di umanità che tutti forse preferiremmo sentirci addosso prima di riuscire in qualsivoglia campo.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Cfr. lo storico Gian Giacomo Ortu nell'introduzione a *Emilio Lussu. Tutte le opere. 1. Da Armungia al sardismo 1890-1926*, Oristano, Aisara 2008, afferma che «sul separatismo Lussu ha avuto le idee molto chiare non ritenendolo, pur comprendendone alcune ragioni, un progetto politico credibile»: XIX.

[2] Ancora lo storico Ortu, a proposito del respiro nazionale che Lussu intende dare alla sua attività politica sottolinea che suo è «L'intento di conservare le caratteristiche di combattività della "Sassari", nonostante le gravi e ripetute perdite, non è assente il disegno, più politico, di sfruttare in senso nazionalista i suoi forti connotati etnici», anche perché «fu soprattutto la "Sassari" a rendere visibile e "onorevole" di fronte all'intero Paese il contributo militare sardo» (*Ibidem*: IX). E, più avanti, riporta lo storico sardo, Lussu riteneva che la concessione dell'autonomia alle sue regioni, e specialmente alla Sicilia e alla Sardegna, costituisse la condizione per una vera unità del Paese (*Ibidem*: XI).

[3] Cfr. in proposito Manlio Brigaglia, *Introduzione*, in Manlio Brigaglia (a cura di), Emilio Lussu. *Tutte le opere. 2. L'esilio antifascista 1927-1943*, Cagliari, Aisara 2010: XC.

[4] Lussu, Emilio, *Teoria dell'insurrezione* in Manlio Brigaglia (a cura di), Emilio Lussu. *Tutte le opere. 2. L'esilio antifascista 1927-1943*, Cagliari, Alsaia 2010: 404.

[5] Sostiene Brigaglia che «Lussu rimase sempre molto legato a “questa sua *Arte della guerra*” come è stata chiamata, anche il libro è stato sempre considerato, nella storia dell'attività “scritta” di Lussu un testo minore: gli ha nociuto, forse, la forza propriamente letteraria di testi come *Marcia su Roma* e, soprattutto, *Un anno sull'Altipiano*» (*Ibidem*: LXVIII).

[6] *Ibidem*: 410.

[7] *Ibidem*:411.

[8] *Ibidem*:416.

[9] Cfr. *Marcia su Roma e dintorni* in Manlio Brigaglia cit: 248-250.

[10] Cfr. in proposito G. Giacomo Ortu cit., in particolare il capitolo *Le lusinghe di Mussolini*: XXI.

[11] *Ibidem*: 254 ss.

[12] In *Teoria dell'insurrezione* cit.: 448, in cui continua: «In tale peccato di presunzione vi è un po' la reminiscenza del saint-simonismo per cui gli intellettuali erano considerati una classe, ben distinta dalle altre destinata...a guidare l'umanità».

[13] *Ibidem*: 449.

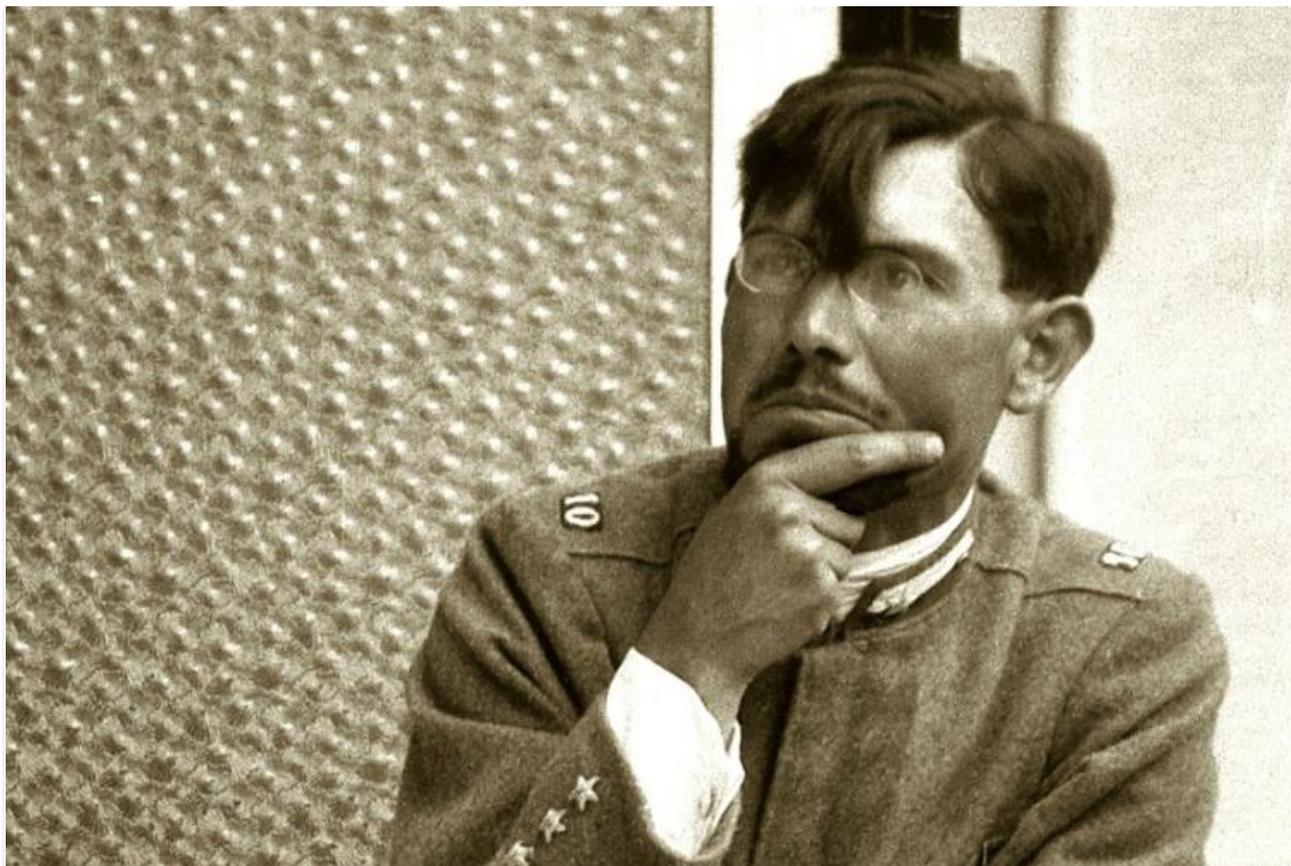
[14] Ivi. La critica più feroce la riserva a chi si schiera in posizione mediana «che non sono...né carne né pesce, sono dei poveri diavoli a mite temperamento che, generalmente, finiscono per sistemarsi accettando le soluzioni che offrono un po' d'ombra al sole»

[15] Racconta Joyce: «“Prendemmo in affitto da una vecchia contadina, Madame Noemie, che viveva tutta sola una cameretta con uso cucina. Avevamo l'usufrutto dell'orticello dietro la casa, a patto di curarlo e aumentarne la produzione. Nella rimessa avevamo qualche coniglio. Vivevamo così con dieci franchi al giorno. Lussu scendeva nell'orto per zappare, innaffiare, strappare le erbacce, piantare i semi di ravanelli e di lattuga, preparare i sostegni per i piselli e i pomodori...nel tempo che ci avanzava andavamo ad aiutare Madame Noemie o qualche altro contadino a raccogliere il fieno e a dissotterrare le ultime patate» Cit. in Manlio Brigaglia cit.: CVIII.

[16] *Il cinghiale del diavolo* in Gian Giacomo Ortu cit.:538.

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).

Tanti uomini, un uomo solo. L'Emilio Lussu di Giuseppe Fiori



Emilio Lussu

di *Nicolò Atzori*

Le guerre degli altri

Sono tempi grami per parlare di indipendenza, separatismo e autonomia, in qualsiasi forma li si possa concepire. Lo sono perché, in questo momento, a non troppa distanza da noi accade che migliaia di civili inermi vengano trucidati in nome del sacro mantenimento di assetti in realtà minati, già da tempo, nella fisiologica manifestazione delle culture o dei semplici bisogni di salvezza che da un lato esecriamo e dall'altro sottovalutiamo come fossero una festa dei popoli; salvo apprezzarne la complessità (e gravità) sociale. Lo sono perché quelle forme di auto-conservazione ideologica hanno motivato questa ed altre tragedie, con noi ad assistere inoperosi.

Mi capita davanti agli occhi quello che nel linguaggio digitale chiamiamo “post”, contenuto al cui ambiente di riferimento, quello dei social network, è accordato il valore di piazza virtuale, sebbene il peso delle esternazioni sia invero superiore (e non di poco!), nell'economia dei dibattiti, data la loro prolungata permanenza e fruibilità.

La riflessione in questione, ancorché autorevole nel mondo di quello che possiamo chiamare *sardismo* [1], è solo una delle tante che denuncino gravemente il paradossale impianto cerimoniale dello scorso 4 novembre, andato in scena a Cagliari per celebrare la Festa dell'Unità nazionale e Giornata delle Forze armate e, nel calendario indipendentista, data in cui invece rammentare le migliaia di ragazzi «strappati dagli ovili e dai campi sotto la minaccia delle armi, e mandati a morire in nord Italia» – dirà – per giustificare e garantire l'esistenza di uno Stato, quello italiano, nel quale tanti sardi – di ogni estrazione o età – non si riconoscono. «Oggi per noi Sardi non

è, e non può essere, una giornata di festa. Per noi Sardi oggi è una giornata di lutto», chiosa la figura in questione. Figuratevi la sua faccia quando, sempre su un social network, il sindaco della città ha dichiarato: «Oggi Cagliari è capitale d'Italia, con orgoglio. Auguri a chi crede nella Nazione e grazie a chi è caduto per la nostra libertà» [2].

E chissà cosa ne avrebbe detto Emilio Lussu, quel *cavaliere dei rossomori* così bene raccontato da Giuseppe Fiori nell'omonima opera a partire dalla quale si intende qui ragionare [3]; chissà cosa quel fervente interprete e primo promotore degli ideali sardisti avrebbe detto e pensato osservando come, poche ore dopo, le piazze dello stesso centro e gli spazi di quella stessa parata si riempissero di sardi [4] (e non solo), compatti contro una delle più brutali stragi a cui l'Occidente moderno abbia assistito dopo la Seconda guerra mondiale. Ma la guerra, col pacchetto completo delle sue iniquità, delle sue brutture umane, non è solo una dimensione all'interno della quale le culture abbiano concepito dei percorsi di confronto con l'Altro, ma un *topos* che, pure nell'empietà della sua proiezione semantica, ritorna a più riprese nel processo di costruzione di un'identità sarda, possibile anche nei lineamenti tragici della storia isolana, senza i quali non avrebbe espresso un così robusto e capillare sentimento di rivalsa e auto-determinazione.

È lo stesso Emilio Lussu a sottolinearlo quando, pochi mesi dopo la nascita del Partito sardo d'Azione (17 aprile 1921) e in risposta all'opuscolo di Umberto Cao, sostenne «che il primo discorso collettivo sull'autonomia sarda, il primo abbozzo del progetto politico sardista, era maturato tra i soldati della Brigata Sassari» [5], il cui inno risuonava proprio nel 4 novembre cagliaritano e a partire dalle cui imprese militari il popolo sardo scorse le basi di un mito bellico di auto-riconoscimento culturale e morale della cui carica emozionale non è sopito l'eco. Come potrebbe essere altrimenti, visto che quel leader poliedrico, Emilio Lussu, il 2 dicembre 1915 viene nominato tenente per merito di guerra proprio dopo essere sopravvissuto, assieme ad una manciata di altri ufficiali della "Sassari", al truce massacro dei Razzi e delle Frasche.

Non è nemmeno laureato, l'Emilio ragazzo, quando comincia ad annusare le caserme, ma a quella stentata «laurea di guerra» vi perverrà qualche tempo dopo, sebbene con affanno. Ce lo racconta, con dovizia giornalistica, quel Fiori che nelle sue dense pagine accompagna il Lussu combattente con il reduce, il deputato, l'aventiniano, il confinato, lo scrittore, il leader, il sardista ecc., con quest'ultimo che sembra prenderli per mano consegnandoli tutti al cospetto della storia. Di sangue è insomma intriso il sardismo, soprattutto quello definibile "della prima ora", e una fiera impronta oppositivo-resistenziale, comune anche a chi non ha avuto la sfortuna di avvertire lo scorrere del tempo sotto il fuoco nemico, permea la sua grammatica. Sulle note delle raffiche dei mitragliatori si è così generata una cosmogonia del sardismo, dove *resistere* è un verbo ricorrente nell'atteggiamento lessicale di chi può dirsi irrimediabilmente sardo, cocentemente proiettato verso una condizione catalizzata dalla generazione del cavaliere dei rossomori, come lo apostrofarono dispregiativamente.

Come nota Gian Giacomo Ortu, quantunque «la sordina messa nel ventennio fascista alle voci più vive ed autorevoli del sardismo democratico (come quelle di Emilio Lussu, Camillo Bellieni e Francesco Fancello) abbia determinato nell'isola una larga perdita di memoria dell'intera tradizione storica e politica dell'autonomismo sardo» [6], è nell'opposizione parimenti energica al fascismo che si costruisce il senso politico dell'esistenza sardista negli anni Venti, quelli del bastone e dell'agguato, della corruzione e dell'illecito. L'antagonismo si fa espediente letterario: l'ecclettico Lussu tratteggiato da Fiori mediante lo stesso impianto dell'opera – un capitolo per ruolo idealmente o *praticamente* ricoperto – assumerà la guida dell'opposizione a colui che, nel 1922, otterrà di avocare a sé le prerogative elencate dallo stesso cavaliere dei rossomori per definirlo dittatore, che così risuoneranno antitetivamente.

Non credo, dunque, vi sia troppo da sindacare sull'empietà della guerra e sull'idiozia di concetti come "guerra giusta" et similia: è questa, mi pare, una delle sedi per ribadirlo, soprattutto alla luce di queste ore sanguinose. Ben più complesso e importante, infatti, è stabilire quale sia il punto di arrivo di conflitti che, come quello che inermi osserviamo, ottengono di distruggere vite innocenti. In tal senso, la vita di Lussu sembra insegnare che è nell'aperta e coraggiosa condanna dell'empietà umana che si

genera la crescita civile; anche e soprattutto per chi la guerra non l'ha chiesta e rischia, secondo dopo secondo, di morirne.

Il re è nudo: simbologia letteraria e radici semantiche dell'icona Lussu ne *Il cavaliere dei rossomori*

Le sapienti pagine di Giuseppe Fiori sono intrise di simboli, come diversamente non potrebbe essere raccontando la figura, poliedrica e instancabile, di Emilio Lussu. Simboli un po' per sé e un po' per noi lettori di ieri e di oggi, più o meno attenti e responsabili, senza i quali non potrebbe esistere una coscienza di "popolo", un comune senso di appartenenza sulla scia degli sforzi primordiali del protagonista di questo viaggio giunto alla sua quinta edizione. Questi segni, queste figure ricorrenti e meno nel dettato, si inseriscono nell'elaborato e scrupoloso narrato tentando di connettere quell'altrove culturale – frequente nelle nostre narrazioni – al nostro presente politico in un'isola che ci sfugge, tant'è complessa.

Sperava tanto, l'Emilio Lussu di Giuseppe Fiori, per essere un sardo di oggi, questo certo più prudente (e disilluso), ed è innegabile che la speranza, pervasa com'è da una prelogica tensione, già simbolizzi, in un gruppo, la coscienza di un'appartenenza comune, di una teleologia sacra da difendere e preservare intatta, di una quasi fatalistica missione.

Missione che, evidentemente, si ammanta del simbolo più potente, nei secoli recenti, per chi dica Stato o nazione da queste parti: il vessillo dei "rossomori", incessantemente risemantizzato a seconda dell'aria che tira, che si lega indissolubilmente al volontaristico passato di sangue e sopruso della Sardegna oramai quasi assurgendo a slogan o dichiarazione d'intenti in qualsiasi dialogo coinvolga il destino amministrativo dell'isola. Come conferma, d'altra parte, la scelta del neonato Partito Sardo d'Azione di farlo proprio (1921). "Rossomori", di fatto, come la bicromia che si staglia contro il bianco di una bandiera concepita, come ormai accertato dagli studiosi, dalla stessa Corona d'Aragona vittoriosa in battaglia contro quei "mori" che, «come nemici della fede cristiana, venivano dunque proposti dall'iconografia medievale in modo quasi diabolico, per far meglio risaltare i loro aspetti negativi», nota Luisa D'Arienzo, cui si rimanda per approfondire [7].

Più precisamente, è nel divario ideologico tra industriali ed operai, Lussu in testa, che si iscrive la scelta dell'ingrata etichetta, da attribuirsi a Ferruccio Sorcinelli, dei primi esponente nel settore minerario. L'atmosfera civile e politica, invece, è quella del "secondo momento" del fascismo isolano, dove il principale nemico è ora l'operaio.

Già prima d'allora, a ben vedere, è durante la tragedia umanitaria della Grande Guerra che Lussu e i suoi primi compagni d'azione – assieme all'intero corpo militare impegnato a morire nelle glaciali trincee alpine e forse alla maggioranza silente dei sardi – prendono atto della delusione verso la figura dell'allora sovrano, Emanuele III Re d'Italia, del quale i sassarini del 151° reggimento potranno solo constatare l'imprevisto: «Una delusione. È risaputo: noi sardi siamo di piccola statura. Ma il re era ancora più piccolo. Un re così piccolo!», scriverà Lussu. La corporeità, modesta nel re, è un simbolo centrale nei rapporti di potere e nella costruzione di un'egemonia personale [8], e sembra diventare cruciale nelle prime interpretazioni reazionarie del soldato di Armungia, quel «remoto villaggio tra i monti del Gerrei, Sardegna sudorientale» in cui, nel 1890, vedrà la luce, da un padre già nato «in lenzuola ricamate», Emilio.

I Lussu, infatti, sono "patrizi d'alto rango", come li definirà Fiori, ovvero armamentari-cavaliere-cacciatori, fra le altre cose distinti dai ranghi inferiori per la domestichezza con l'arte del cavalcare: che non è equitazione, preciserà Antonello Satta, ma «l'arte di andare a cavallo a staffa lunga» [9]; nel loro caso, si tratta di agiati proprietari terrieri visceralmente legati al lignaggio e al suo onore, costantemente all'erta nel preservarlo dalla perdita di prestigio magari indotta dalla scarsa domestichezza dimostrata con cavalcatura o perizia nel tiro. Emilio Lussu crescerà in una comunità patriarcale e maschilista, dedita a pastorizia e agricoltura e secondo i dettami impliciti di quel "codice patrizio" che viene a simboleggiare, forse non troppo arbitrariamente, le ataviche meccaniche riconosciute a larga parte della Sardegna rurale e così bene allacciate al dibattito nazionale nelle

descrizioni gramsciane del rapporto tra culture egemoniche e culture subalterne; inevitabilmente, è nel grembo di queste che si plasmerà il *physique du rôle* del “fante-pastore-contadino” che, certo non a caso, *diventerà* uno fra i più compositi che i sardi potessero vantare.

Nelle scrupolose trame del ricamo narrativo, fra le cui righe si apprezza costantemente la maniacale precisione del cronista *che vive nel (e per il) suo tempo* valutandone soprattutto il respiro politico, Armungia e la sua appartenenza culturale è solo uno dei mondi simbolici nei quali si espleta la poliedricità del Lussu tratteggiato da Giuseppe Fiori. Uno su tutti, ora speranzoso simbolo di un altrove bramato ed ora di un incerto domani, è proprio l’infinita frontiera, per molti casa, che separa quel piccolo angolo di terra familiare in un’aspra Sardegna dai palcoscenici nei quali avverrà la vera e propria gestazione del Lussu che riecheggia nelle righe dei suoi biografici: il mare, instancabile divaricatore di mondi, dove Emilio si avventurerà, 13 maggio 1915, a bordo del transatlantico *America*, già nominalmente proteso verso una mitologia che la lente socio-antropologica ha potuto rievocare nell’indagine del Mezzogiorno d’Italia durante i primi decenni del Novecento e fino almeno alla sua metà.

Da Armungia alla cima dell’Aventino, fra i colli che slanciano la Capitale, si profila la principale direttrice culturale dell’Emilio Lussu capofila – e icona – dell’antifascismo, lassù dove trarrà la sua linfa simulacrale lo scollamento politico e civile noto come *secessione dell’Aventino*, cui ricorsero i dissidenti che, come l’armungese e i suoi compagni, si opposero all’ormai deliberatamente totalitario regime fascista, all’indomani dell’omicidio di Giacomo Matteotti, decidendo di proclamare l’impossibilità di riprendere i lavori della Camera finché un nuovo governo non avesse ristabilito l’assetto e le relative libertà democratiche. Non servirà a nulla, sebbene i secessionisti avessero agito in un momento di grande difficoltà del regime: in risposta, il 3 gennaio del 1925 Mussolini pronuncerà un discorso destinato a rappresentare l’inizio formale della vera e propria dittatura; Lussu e compagni, inizialmente decisi a formare un vero e proprio antiparlamento, vennero dichiarati decaduti dal mandato.

Sono pagine commoventi, ora. Il miglior Fiori, nel condensarvi la non comune capacità analitico-descrittiva del giornalista unitamente alla straordinaria propensione narrativa, dipinge mirabilmente il Lussu dei tempi più cupi, stoicamente catartico nella consapevolezza di baluardo antifascista che ne dirige gli sforzi, irrimediabilmente invisibile ad un regime che non esita, alla prima occasione, ad armarsi per tentare di ucciderlo. Il casus belli è il fallito attentato a Mussolini dell’ottobre del 1926, dove il Duce, a Bologna per una parata, viene sfiorato da un proiettile esplosivo da Anteo Zamboni, appena sedicenne, che di lì ad appena qualche secondo giacerà inerme dopo quattordici pugnalate e un colpo di pistola. Il capo del fascismo, spaventato e furente, ordinerà la più muscolare delle reazioni censorie e punitive, rivolta a complici e generici nemici del regime, Lussu su tutti.

Con questi propositi, intorno alle 22:45 del 31 ottobre la casa del leader sardista, affacciata sulla centralissima Piazza Martiri d’Italia di Cagliari, è presa d’assalto, ma a perdere la vita non sarà lui bensì Battista Porrà, 22 anni, ferroviere: Lussu spara un colpo per difendersi, uccidendolo. Quella sera, pochi minuti prima, attraversava la via Manno, su cui la piazzetta insiste, anche un diciassettenne Giuseppe Dessì, che si imbatte nel Lussu «solo davanti alla folla, [dei fascisti diretti a casa sua, ndr] [...] col suo lungo passo da montanaro. Non v’era in lui niente di spavaldo, ma solo calma e disprezzo».

È l’inizio di un calvario lacerante, prima da prigioniero poi da confinato a Lipari, dal 1927. Segno indelebile di questa devastante odissea è la malattia, innescata dall’esperienza carceraria e che fiaccherà cronicamente Lussu per il resto della sua vita. Ne risentirà indirettamente anche sua madre, fiaccata da un figlio malfermo, che scriverà invano al Duce per invocare la sua clemenza; sarà grande il disappunto di Emilio, risoluto nell’accettare un destino ingrato:

«Considero mio nemico personale chiunque voglia interferire nella mia posizione di confinato politico per provocare qualunque provvedimento di clemenza».

La malattia, nel suo pervasivo potere alienante, sembra avvalorare in Lussu l'iniquità della prigionia e poi del confino, ristabiliti nei tratti umani del sacrificio salvifico e della tempra da onorare. Sardo d'altri tempi, direbbe qualcuno davanti alla paternalistica prudenza degli antropologi.

Dal confino fuggirà nel 1929 per approdare esiliato in Francia, giunto attraverso Tunisi a bordo del motoscafo Dream V, salpato da Lipari. «Sto benissimo. Baci. Emilio», scriverà poi a sua madre, anch'ella malconcia, il 1° agosto di quello stesso anno, appena sbarcato a Marsiglia.

Lipari consente di estendere la presente riflessione agli ultimi tratti simbologici che mi sembra pertinente affrontare: quelli implicati dall'esilio e dal confino, quindi della privazione e della lontananza e, in tal caso, delle meccaniche di associazionismo segreto favorite dalla vita nell'isola, monitorata da scagnozzi fascisti e personaggi d'ogni tipo. A questo proposito, è stupefacente la scrittura quasi antropologica che Giuseppe Fiori ne offre, ed è facile fantasticare su quale indagine scientifica si sarebbe potuta condurre di simile contesto, con una organicità etnografica sua propria e delle dinamiche spazio-temporali, relazionali e sensoriali – meticolosamente descritte dall'autore – direttamente incidenti sui modi di esperire e gestire lo spazio e quindi organizzare la fuga tentata più volte da Lussu e compagni fino a quella, decisiva, verso Tunisi, tappa intermedia verso la Francia.

Nuovamente proteso verso un altrove oltre il limite del mare, Lussu è ora anelante alla libertà; solo pochi anni prima, vi era invece sospinto in quanto confinato da quella patria che anni addietro, spedito al fronte, ne acclamava il sacrificio sull'altare della storia. Sarà la Francia a suggellare la missione intellettuale e l'anelito iconico di Emilio Lussu, che situerà il suo attivismo politico nel crocevia delle culture mitteleuropee, minacciate dall'ombra nazista e per questo bisognose di un ancora più gravoso e lucido impegno associativo, fra simili che condividono le medesime paure e le medesime speranze. Fra le altre cose, comincia a scrivere regolarmente per mantenersi, esplorando un ulteriore livello umano accordatogli dal suo biografo e, nello stesso 1929, darà vita, assieme ad altri esuli antifascisti, al movimento Giustizia e Libertà, apparentemente dalle alterne fortune ma decisivo, pure nella sua disomogeneità, per la costruzione di un immaginario della Resistenza in Italia; “continuato”, qui, dal Partito d'Azione, nato nel 1942 e della cui esistenza Lussu verrà a conoscenza solo l'anno successivo.

La condizione geografica del leader sardista risulta quindi, in certo modo, decisiva per una lettura complessiva del fenomeno fascista, che ormai imperversava, ancora più brutalmente tradotto, nel cuore dell'Europa, e Giuseppe Fiori è nuovamente abile a restituire sia la specificità del fatto politico o generalmente culturale che, con la stessa precisione, l'afflato generale di una concatenazione di vicende misurabili solo all'interno di un quadro complessivo, quello dell'Occidente europeo degli Anni Trenta, dilaniato da tragedie e tensioni. Proprio una di queste, l'ennesima, motivata da ragioni che possiamo ben definire di spionaggio, condurrà da Emilio Lussu a Joyce Salvadori, compagna di una vita intera, 22 anni più giovane ma con altrettanta consapevolezza: lotta e resistenza diventeranno, per sempre, un fatto di coppia. Del ritorno in Italia dopo quattordici anni esule, il 12 agosto del 1943, per il valico legale, ci dirà con parole di straordinaria evocazione lo stesso Emilio Lussu:

«Quando arrivai a Ventimiglia, mi volli fermare, farvi un giro e visitare il mercato dei fiori. Tutti parlavano italiano! Mi sembrava una meraviglia, un sogno! Ne provai tanta emozione che stentai a tenermi in piedi, e dovetti appoggiarmi a una colonna per non cadere. L'Italia!».

Joyce, lasciata con la promessa di ritrovarsi a Roma, gli sarebbe andata incontro, in treno, dalla Capitale: si ricongiungono ad Imperia.

Del sardismo o del sentirsi sardi oggi

Quando, da specialisti, tentiamo letture del pensiero altrui, implicitamente cerchiamo di situare il nostro rispetto a quelle posture; certo, questo indubbiamente riferisce di quel senso scientifico del dovere e del ruolo accordatoci dalla società, ma, a volte, di questa scordiamo di essere parte noi stessi. Nello scrivere di quel che diciamo sardismo, di coscienza nazionale sarda o di qualsiasi atteggiamento

riferisca di un senso comune, di un'identità collettiva, dell'appartenenza ad un qualcosa di condiviso e non perfettamente circoscrivibile, ad esempio, mi rendo conto di come la società sarda appaia intorpidita nel sentimento e maldestra nei modi del dibattito, stritolato a vantaggio di partite ben più mediaticamente poderose.

Eppure, alla soglia dei 32 anni, coetaneo del Lussu degli anni ruggenti, fra lotte di piazza e strategie parlamentari, montante il fascismo nell'Isola, realizzo di non avere mai davvero fatto i conti e né rilevato, ancorché frequentatore di ambienti sensibili, un sentimento di condivisione collettiva, di "distribuzione morale" che sfoci o quantomeno contempra seriamente e concretamente un assetto effettivamente autonomista o un sistemico slancio operativo almeno in tal direzione orientato. Per un "giovane" sardo del 2023, insomma, il termine "sardismo", sebbene anticamente ritenuto unico depositario di istanze di auto-determinazione, comunque le si intenda, può assumere dei contorni fumosi, spesso corroborati da linguaggi criptici e anacronistici, non in grado di interpretare semanticamente il momento storico. Può dunque apparire come un qualcosa di pittoresco, bizzarro, che diremmo folcloristico.

Allo stesso tempo, però, non ci si può non rendere conto di quante partite si stiano giocando all'interno della sfida autonomista, intrisa di implicazioni economiche e di welfare, e da essa abbracciate in quanto decisive per il futuro della Sardegna. L'invasione eolica, ad esempio, per dire la più attuale, su cui insistono ecologisti ed indipendentisti sardi qualificando e codificando la vicenda con espressioni come "colonialismo energetico", è uno degli scontri più aspri sulle tavole rotonde provinciali e locali, già discusso nella vivace sede di *Dialoghi Mediterranei* [10]. Non solo: si tratta di una dinamica che facilita, in certo modo, la comprensione del cambiamento negli spazi e nei modi materiali di espressione delle idee e suggestioni sardiste, al momento più vivaci nel contesto localizzato della minaccia – secondo comizi, esigue assemblee e manifestazioni più formali che sostanziali ma non certo per questo meno valide, anzi – e attive, in più larga misura, nell'ecosistema digitale sardo tra blog, raccolte fondi e continue dichiarazioni d'intenti da parte di politici in odore di elezioni o amministratori isolati.

A mio avviso, un grande ruolo simbolico riveste, nell'economia del nostro discorso, il corteo svoltosi, a Barumini [11], all'ombra di una dei più monumentali simulacri del panorama archeologico sardo, *Su Nuraxi* (Il Nuraghe), indiscusso riferimento monumentale e significativo di quella *storia dei sardi* a cui si accorda il ruolo di panorama semantico e particolarmente cosmogonico dal quale attingere legittimazione e riconoscimento, spesso in sede politica. L'esempio, mi sembra, è quello dell'incontro fra le esigenze dell'istanza resistenziale – e di condanna della minaccia paesaggistica – e quelle patrimoniali, simboleggiate dall'imponente nuraghe alle porte del paese; l'evento, insomma, sembra declinare in chiave cerimoniale il connubio tra la più attuale e pregnante causa in materia di auto-determinazione e l'identificazione subregionale del Noi minacciato nelle sue possibilità territoriali (e quindi di tutela del patrimonio).

Dal canto suo, la dimensione del patrimonio culturale, stabilmente ai primi posti fra gli argomenti clou del dibattito pubblico, si è ormai stabilmente codificata come uno degli ambienti di confronto più frequentati soprattutto virtualmente, dove un peso mediatico considerevole è assunto da figure sicuramente avulse dalle dinamiche istituzionali ma non meno capaci di efficacia comunicativa. Mi riferisco, in particolar modo, a ragazzi sardi come Sara e Domenico, che ho recentemente avuto modo di conoscere e che sono singolarmente impegnati, da diverso tempo, a raccontare il patrimonio isolano nei suoi lineamenti materiali ed immateriali, esplorandone l'uso (socio)politico e connettendone – a mio avviso con grande capacità comunicativa – le esigenze della tutela con quelle della sua migliore conoscenza finalizzata alla presa d'atto, soprattutto nell'ottica delle comunità, del ruolo apicale che la valorizzazione degli oggetti culturali ricopre nelle tassonomie territoriali. Senza dubbio, oggi è nei palinsesti digitali che trova la più plurale traduzione e adesione quello spirito del *fare per essere* (e dell'*essere per fare*) fino ad oggi eminentemente riguardante contesti produttivi e materiali di tipo industriale, artigianale o istituzionale e che le dinamiche della comunicazione somministrano ad altissimo regime. Fra i suoi gangli compulsivi, infatti, si rivela ugualmente possibile una attitudine al fabbrile ed alla manualità-per-creare, e si tratta di contestualizzarne l'esito materiale e funzionale.

Nel suo magistrale lavoro sulle “donne eccellenti” della Sardegna rurale, Paola Atzeni si preoccupa di indagare in profondità i modi con cui queste *fanno sé* stesse nelle dimensioni della matericità e materialità nelle quali operano attivamente per rispondere alle contingenze della marginalità entro la quale sono inserite. Chiarisce, dunque:

«L’agire individuale, capace di affrontare e di superare le crisi, conteneva la forza culturale “del sé”: ne era insieme la prova e il continuo esercizio produttivo di sicurezza e costitutivo di valore. In questo senso, la demartiniana presenza riguarda l’umana potenza culturale agente, trasformatrice e auto-trasformatrice, capace di dar valore alle cose e al sé nell’affrontamento e nel superamento delle crisi esistenziali»[12].

Non senza una pessimistica audacia, è comunque possibile scorgere i segni concreti di una simile, attuale, *crisi della presenza*, sorta di indifferenza culturale rispetto a modi presenti di *stare al mondo*, in Sardegna, secondo i crismi di questo tempo storico; un’indolenza ravvisabile, soprattutto, in una cospicua fetta del paesaggio giovanile isolano, comunque non indifferente a certi tipi di impegno che diremmo “culturale” e che si ritrova declinato largamente in forme di *presenza* alternative, possibili attraverso competenze di natura informatico-digitale e, in genere, riferite a quanto diciamo “promozione” e “divulgazione” (di natura audiovisiva), sempre più frequentemente validate come impegno civile anche a detta degli interessati.

Sembra innegabile, al proposito, che parte di queste tendenze si inscrivano in una cultura estetica, immaginifica e conoscitiva mai così potente e favorita, appunto, dai mezzi digitali, ma è altrettanto vero che una certa cura delle cose di Sardegna – probabilmente la più pervasiva – sia unicamente affidata (e affidabile) a simili mezzi, incaricati di governare quella bulimia visiva nella cui cangiante compulsività scopriamo una così mitigata e palliativa rassegnazione per le condizioni del patrimonio culturale e delle sue possibilità operazionali e strumentali (ché quello serve: essere attivi, meglio se professionalmente, in esso e per esso).

L’Emilio Lussu raccontato di Giuseppe Fiori, brillantemente in grado di restituirne l’eccellenza che lo ha consacrato come uno dei personaggi più influenti del Novecento europeo, acquista un valore inestimabile per spiegare il senso di *essere presenti* nel proprio tempo, come si diceva, dove il mantra della versatilità è semplicisticamente accettato – oltreché confuso col *dover fare* – come una virtù degna di prestigio, mentre sottende ben più complesse dinamiche storiche (lavoro, servizi, geopolitica) e, appunto, antropologiche (immaginari, relazioni, strumenti, attitudini). Con lo stesso vigore di un tempo fosco, nelle pagine di Fiori rivive un Lussu che sembra chiedere al resto dei sardi: quanto abbiamo imparato e stiamo imparando da noi stessi? Per quanto ancora accetteremo che l’applicazione di sintesi deterministiche nutra l’obnubilamento della nostra coscienza critica e istituzionale collettiva e inibisca le nostre possibilità di abitanti nel corso delle generazioni? Sbaglia di grosso chi infiocchetta simili istanze col nastro del sardismo, tenacemente utilizzato per sminuire posizioni non mainstream: *essere presenti* è una cosa seria.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Sebbene oggi il concetto di *sardismo* sembri caratterizzarsi per un certo dinamismo semantico, in riferimento all’accezione puramente politica sarà senza dubbio utile la lettura di Ortu G. G., *L’intelligenza dell’autonomia. Teorie e pratiche in Sardegna*, CUEC, 2018;

[2] «Oggi Cagliari è capitale d’Italia, con orgoglio. Auguri a chi crede nella Nazione e grazie a chi è caduto per la nostra libertà».

[3] L’edizione consultata per il presente contributo è Fiori G., *Il cavaliere dei rossomori. Vita di Emilio Lussu*, Laterza, Bari, 2023;

[4]<https://www.dire.it/04-11-2023/974855-cagliari-no-forze-armate-armi-basi-palestina/>

[5] Ortu 2018: 14

[6]https://www.italia-liberazione.it/portalenuevo/60moliberazione/PAGINE/REL_28.HTM

[7]<https://www.deputazionestoriapatriasardegna.it/public/files/638/default/darlenzo-stemma-deputazione-ass.pdf>: 13

[8] Si consiglia, a tal proposito, la lettura di M. Mezzanica, *Corpo, potere e rappresentazione. Figure della sovranità tra teologia politica e antropologia*, Mimesis, 2020, che contiene anche una panoramica dei principali autori che si sono concentrati sul tema, fra cui Marc Bloch ed Ernst Kantorowicz;

[9] Satta A., *Alcuni tratti caratteristici dell'identità dei sardi in Emilio Lussu scrittore*, in *Emilio Lussu e la cultura popolare della Sardegna*, Nuoro, 1983: 122, op. cit. in Fiori 2023: 6;

[10]<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sardegna-qual-energia-il-dibattito-sul-piano-di-riconversione-energetica/>

[11]<https://www.sangavinomonreale.net/2023/04/12/la-marmilla-in-corteo-contro-leolico-selvaggio-a-pochi-passi-dal-sito-unesco-su-nuraxi/>

[12] P. Atzeni, *Corpi, gesti, stili. Saper fare e saper vivere di donne eccellenti nella Sardegna rurale*, Illisso, Nuoro 2023: 205.

Nicolò Atzori, consegue una laurea triennale in Beni Culturali (indirizzo storico-artistico) con una tesi in Geografia e Cartografia IGM e una magistrale in Storia e Società (ind. medievistico) con una tesi in Antropologia culturale, presso l'Università di Cagliari, ottenendo in entrambe il massimo dei voti. Altresì, è diplomato presso la Scuola di Archivistica, Paleografia e Diplomatica dell'Archivio di Stato di Cagliari. Dal 2017 lavora, per conto di CoopCulture, come operatore museale e guida turistica presso il Museo Villa Abbas e il sito archeologico di Santa Anastasia di Sardara (SU), luoghi dei quali, fra le altre cose, cura la comunicazione e, nel primo caso, gli aspetti museografici. Sta frequentando il master di Antropologia Museale e dell'Arte della Bicocca.

Il Lussu di Giuseppe Fiori, una luce nei nostri tempi bui



Giuseppe Fiori

di *Costantino Cossu*

Nella lunga parabola della sua esistenza, dal 1890 al 1975, dagli esiti estremi del corso risorgimentale sino ai primi sintomi di crisi degli assetti planetari seguiti alla Seconda guerra mondiale, Emilio Lussu ha percorso un cammino lungo il quale svolte e crocevia appaiono risolti, visti oggi, in una sostanziale coerenza di atti e di orientamenti di valore. È il dato che emerge con più forza dalla rilettura del *Cavaliere dei Rossomori*, la biografia dell'autore di *Un anno sull'Altipiano* che Giuseppe Fiori mandò per la prima volta in libreria nel 1985 con la casa editrice Einaudi e che Laterza ha appena rieditato aggiungendo al testo una prefazione di Roberto Saviano.

«La biografia intellettuale di Lussu – scrive Fiori – è la storia di un'evoluzione dal liberismo rurale al socialismo pragmatico, al socialismo consapevolmente premarxista, al marxismo. Un socialista irregolare». A sinistra, dunque, Lussu, ma libertario: «Sono per un socialismo antitotalitario e quindi non accentratore, non burocratico; socialismo che si realizza nella società e nello Stato in prevalente funzione di libertà». Fermo nell'indicare alla sinistra una prospettiva liberaldemocratica, ma mai ciecamente anticomunista: «Serve un grande partito socialista che parli il linguaggio repubblicano e democratico della legalità, del lavoro e della libertà umana, e che appaia e sia realmente autonomo dal Pci». Ma anche: «Quei socialisti che pensano che sia difficile dialogare con i comunisti, mi dicano quale situazione si avrebbe senza di loro e contro di loro. Senza i comunisti si perfeziona la reazione, non la democrazia».

Nel campo difficile della politica estera, in controtendenza assoluta con gli orientamenti prevalenti sia tra i moderati sia tra i ranghi del Pci togliattiano, Lussu è fautore della neutralità: «Amici

dell'America e amici della Russia, ma soprattutto amici del nostro Paese. Al di fuori della neutralità non c'è salvezza per l'Italia, e non c'è onore. E aggiungo, non c'è democrazia». Parole che lette oggi fanno impressione. Un socialismo che si realizza «in prevalente funzione di libertà»; senza i comunisti (senza cioè, intendeva Lussu, una visione politica che non sia tesa a un superamento dello scandalo che nasce dallo sfruttamento dell'uomo sull'uomo), «si perfeziona la reazione, non la democrazia»; al di fuori della neutralità non c'è onore (dignità nazionale) e soprattutto non c'è democrazia. E questa parola, "democrazia", che continuamente ricorre come un concetto da riempire di contenuti politici. Più esattamente: la pratica attuazione della democrazia è per Lussu indissolubilmente legata da una parte al progressivo superamento (non al semplice miglioramento) degli assetti economici e sociali propri del sistema capitalistico, dall'altra a una scelta, nella sostanza pacifista, di non allineamento ai blocchi contrapposti della Guerra fredda. Libertà, giustizia e pace, fuse in un'unica visione. Lussu il pragmatico, Lussu uomo d'azione da sempre avvezzo a rapportare ogni atto alla cogente concretezza dei rapporti di forza, è anche un leader capace di indicare alla politica un orizzonte nuovo di civiltà. Quanto, oggi, una simile disposizione sarebbe utile per superare un'impasse che, a livello mondiale, rischia di sfociare in una pericolosa regressione democratica? Molto utile, crediamo. Si naviga, invece, in un mare solcato da vascelli guidati da timonieri ciechi.

C'è molta Sardegna nella biografia di Lussu. Crediamo abbia ragione lo scrittore Giancarlo De Cataldo quando, recensendo per La Repubblica la nuova edizione del *Cavaliere dei Rossomori*, afferma: «Non si possono comprendere il tessuto umano, la forza etica, le scelte esistenziali di uno come Lussu se si amputa il racconto di quella vibrante, e per il profano a tratti inafferrabile, anima sarda. È il faro narrativo dal quale non si distacca mai Giuseppe Fiori». Tanto vibrante è l'anima sarda che si manifesta già dal primo capitolo del libro, e lo fa assumendo i tratti di un'ancestrale dimensione identitaria. La scena della caccia al cinghiale nelle boscaglie di Armungia, il paese dove Lussu è nato, nel cuore del Gerrei, restituisce sin dalle prime pagine, con una forza letteraria straordinaria, il codice etico e in qualche maniera sentimentale della tradizionale società pastorale, nella quale il futuro capitano della Brigata Sassari s'è formato, membro di un'aristocrazia terriera fiera dei propri codici di valore.

È intitolato "Il cacciatore" il capitolo che apre il libro. E subito Fiori istituisce un legame diretto tra il mondo dei principi-pastori, guerrieri e cacciatori implacabili, e le gesta leggendarie di Lussu sulle doline del Carso e sull'Altipiano di Asiago: il capitolo immediatamente successivo lo intitola "Il capocaccia". Lussu è il capo della caccia al nemico. È stato interventista della prima ora già da studente universitario alla facoltà di Giurisprudenza a Cagliari. La guerra l'ha voluta. Nell'Intesa vedeva un baluardo di libertà contro gli imperi tedesco e austroungarico. Era giovane, il suo orizzonte era quello liberaldemocratico e repubblicano e le baionette dei fanti servivano a portare a compimento quel processo di unità nazionale che Lussu vedeva non nei suoi tratti nazionalistici ma nelle sue determinazioni democratiche: rottura con gli assetti di potere che la monarchia sabauda aveva garantito per tutto il Risorgimento.

Repubblica non era soltanto libertà (dallo straniero), era anche, e soprattutto, giustizia, un nuovo ordine sociale segnato dall'ingresso delle masse popolari, a cominciare dai contadini del Mezzogiorno, nel sistema politico e istituzionale della nazione. Significativamente Fiori riporta, tratto da *Un anno sull'Altipiano*, il dialogo tra il capitano Ottaviani, l'unico ufficiale dichiaratamente socialista, e Lussu, subito dopo che, con grande difficoltà, si è riusciti a sedare il tumulto dei fanti quando, il 17 gennaio del 1917, in pausa dalle trincee a Capolongo ricevono l'ordine di tornare in prima linea. Ecco il dialogo:

«OTTAVIANI: Alla prima occasione favorevole per sparare ai nostri ufficiali avrò non un fucile e una baionetta ma cento fucili e cento baionette. E, alla tua salute, anche un paio di mitragliatrici.

LUSSU: E dopo?

OTTAVIANI: E dopo, dietrofront! E fatto il dietrofront, avanti, avanti sempre, avanti sino a Roma. I nostri veri nemici non sono dirimpetto alle nostre trincee. Il gran quartiere generale nemico è lì, a Roma...

LUSSU: Ma che significherebbe in sostanza la tua marcia all'indietro? La vittoria nemica, evidentemente. E puoi davvero immaginare che la vittoria militare nemica non si affermi, sui vinti, come una vittoria anche politica? Riflettici: tutte le volte che i nemici hanno vinto, hanno portato i Borboni a Napoli e il Papa a Roma».

Questo era Lussu: pragmatismo che mai rinuncia ai valori, alle prospettive politiche ampie. Certo, i nemici sono acuartierati sia a Roma sia a Berlino e a Vienna. Ma se Berlino e Vienna vincono, sarà molto più dura battere Roma. Discorsi tra ufficiali, d'altra parte. Per i soldati era molto diverso. Le pagine che Fiori dedica alla guerra sul Carso e sull'Altipiano di Asiago mostrano che, con rare eccezioni, i fanti della Sassari di coscienza politica non ne avevano alcuna. L'orizzonte dal quale venivano era quello dei piccoli villaggi isolati, una Sardegna estranea a se stessa perché chiusa in tanti microscopici cerchi comunitari. La guerra spezzava i cerchi. Metteva in contatto la Sardegna con se stessa. Nasceva una coscienza più ampia, che se non arrivava a definire coordinate conoscitive in grado di dare conto della complessità del mondo in cui i singoli individui vivevano e operavano, però costruiva, per la prima volta con tanta potenza, una dimensione in cui lingua e usi comuni circoscrivevano un raggio più ampio di quello del villaggio.

I fanti della Sassari si riconoscevano in Lussu e lo seguivano ciecamente perché nel cacciatore di Armungia vedevano il riflesso di una comune condizione esistenziale, che era fatta di codici etici, di automatismi percettivi e di sentimenti condivisi. Seguivano Lussu nelle sue imprese impossibili, conquistavano postazioni nemiche dove altre compagnie venivano ripetutamente respinte, accerchiati e a munizioni esaurite si aprivano varchi tra le schiere austriache a colpi di coltello. Eroi? Niente affatto. Odiavano tutti la guerra. Se avessero potuto, sarebbero tornati a casa di filato. Ma erano lì, e se si doveva combattere, tanto valeva farlo bene. Per chi? Perché? Domande inutili nel fango delle trincee. Quando dai fossi pieni di pidocchi uscivano per farsi ammazzare a centinaia non gridavano "Savoia", ma "Sardegna, Sardegna". L'inafferrabile anima sarda, direbbe De Cataldo. Ma, ovviamente, è altro, e il terreno del giudizio è storico e antropologico. Con nodi che diventano immediatamente politici. Nodi ancora da sciogliere: Sardegna-identità, Sardegna-nazione.

Si apre qui un altro capitolo della vicenda politica di Lussu che le pagine di Fiori aiutano a comprendere. E che ha insegnamenti importanti per il presente. Nel secondo dopoguerra, quando si tratta di definire gli assetti istituzionali della Repubblica nata dal crollo del fascismo, Lussu si schiera apertamente contro tutte le tendenze separatiste, a partire da quelle che si affermano come maggioritarie all'interno del Partito sardo d'azione, di cui è fondatore.

«Con il Psd'Az – scrive Fiori – il rapporto è complesso e difficile. Il padre del partito dell'autonomia scopre di non potersi più riconoscere nella maggioranza, a tendenza liberale». «Essi – ricorderò Lussu in una successiva ricostruzione di quei fatti riferendosi ai dirigenti sardisti – avevano totalmente dimenticato la questione sociale; essi parlavano un linguaggio puramente separatista. Nella mia esperienza politica ho imparato a conoscere che le posizioni accanitamente nazionalistiche sono sempre di conservazione sociale e di reazione. I separatisti e i nazionalisti sardi vedono nel socialismo il pericolo perché conservatori e reazionari».

Tornato in Sardegna dopo la guerra, Lussu scopre che il Psd'Az è un partito conservatore, portatore degli interessi della piccola proprietà terriera e di ceti medi rivolti prevalentemente alla tutela corporativa dei propri interessi particolari. Ancora una volta, tiene fermo il punto. Ribadisce che il legame che unisce libertà e giustizia è inscindibile. Non c'è libertà, neppure quella, fondamentale, di autodeterminazione, che non sia destinata a rovesciarsi nel suo contrario se non rientra in un processo di liberazione delle classi subalterne dal dominio che caratterizza la loro condizione.

Lussu, come si sa, nel confronto tra i costituenti si è battuto per una soluzione federalista all'interno di un ordinamento unitario della Repubblica. Gli sembrava lo sbocco che più di tutti garantisse sia la libertà delle singole comunità di provvedere in autonomia al loro futuro sia la possibilità che, in un quadro di unità nazionale, si saldasse quell'alleanza delle classi lavoratrici che sola poteva, ai suoi

occhi, garantire un esito progressivo del post fascismo e una piena attuazione dei principi democratici. Era la sua risposta alla domanda: quale autonomia? Domanda oggi più che mai pressante.

Tra timidi intenti di riforma dello Statuto di autonomia speciale, sciagurate proposte di autonomia differenziata, alleanza di ferro tra il Psd'Az e forze che nella loro strategia politica tengono insieme radicale conservatorismo e ferma determinazione a dissolvere le architetture unitarie della Repubblica (e con esse il complesso di diritti di libertà e di giustizia che quelle architetture garantiscono), la questione è davvero cruciale. Certo, il quadro storico è differente rispetto a quello dentro il quale si muoveva Lussu. Le dinamiche innescate dal processo di globalizzazione, ma soprattutto il pensiero postcoloniale, hanno aperto prospettive di analisi e di azione politica che a Lussu non potevano che essere estranee. E oggi parlare di indipendentismo di sinistra non è più impossibile. Così come non è più impossibile discutere di federalismo. C'è un grande cantiere aperto, che crescerà nei prossimi anni e all'interno del quale ci si può misurare, con qualche speranza di arrivare a soluzioni adeguate, anche perché c'è stato, prima, lo straordinario lavoro di Lussu.

Detto del personaggio del *Cavaliere dei Rossomori*, resta da dire del suo autore, Giuseppe Fiori. Non a caso usiamo i termini "personaggio" e "autore". Nel libro c'è un grande lavoro da storico. Dal giolittismo al prefascismo, dal fascismo all'antifascismo militante, dalla Liberazione alla nascita della Repubblica sino al Sessantotto, Fiori ricostruisce, con esattezza e acume interpretativo, fatti e circostanze. Dietro si intravede un meticoloso lavoro d'archivio. Ma il *Cavaliere dei Rossomori* non è soltanto questo. È anche un'opera letteraria. È, per riprendere il giudizio che del libro diede Angelo Guglielmi in una recensione apparsa su "Alfabeta" nel 1985, «una grande favola epica». Un testo, cioè, «in cui non è tanto importante – scriveva Guglielmi – che ciò che viene raccontato corrisponda (come corrisponde) al vero, quanto che gli stimoli che trasmette, i sentimenti che comunica, i pensieri che suggerisce, le immaginazioni che accende, siano forti e irresistibili». E Fiori, nel raccontare, è forte e irresistibile, come uno scrittore vero. «Indubbiamente Fiori è stato favorito – notava Guglielmi nel suo articolo – dal fatto di avere a che fare con un personaggio dotato di una vitalità propria e che conteneva in sé tutte le contraddizioni di cui l'autore aveva bisogno. Ma mettere in moto queste contraddizioni tanto fa far vivere il personaggio sulla pagina, è opera, più che di storico, di narratore. Di autentico narratore».

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Costantino Cossu, laureato presso l'università "Carlo Bo" di Urbino (facoltà di Sociologia e Scuola di giornalismo), è giornalista professionista dal 1985, cura le pagine di Cultura del quotidiano la Nuova Sardegna. Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con la rivista "Gli Asini". Ha scritto i libri: *Sardegna, la fine dell'innocenza* (Cuec, 2001), *Gramsci serve ancora?* (Edizioni dell'Asino, 2009). Ha curato il volume di autori vari *La Sardegna al bivio* (Edizioni dell'Asino, 2010) e il testo di Salvatore Mannuzzu, *Giobbe* (Edizioni della Torre, 2007).

Giuseppe Fiori maestro di biografie



Giuseppe Fiori

CIP

di Gian Giacomo Ortu [*]

Ho recensito il *Cavaliere dei Rossomori*, appena pubblicato da Einaudi, nel 1985, su «Italia contemporanea», su sollecitazione di Joyce Lussu, che lo aveva molto apprezzato. Ne rimarcavo l'originalità e singolarità nel panorama storiografico italiano per la capacità di Fiori di fondere nella ricostruzione della biografia di Lussu la perizia nell'uso delle fonti, propria dello storico, e l'empatia emotiva e mentale, propria dello scrittore.

Fiori aveva già dato prova di una capacità eccelsa di fusione del dato oggettivo, il documento, e del dato soggettivo, il vissuto, nella *Vita di Antonio Gramsci*, che soprattutto per questo aveva superato i confini di luogo e di tempo per acquistare connotati di universalità e classicità.

Nella recensione su «Italia contemporanea» di cui dicevo osservavo anche che, diversamente dalla biografia di Gramsci, la biografia di Lussu era incompleta, perché si arrestava alla vigilia della sua adesione al Partito socialista italiano, nel 1949. Ed era assai concisa anche la trattazione dell'attività di Lussu all'Assemblea Costituente, dove veniva in piena luce la sua profonda cultura giuridica e costituzionale, normalmente e talora capziosamente lasciata in ombra dagli storici sardi.

Nella recensione mi interrogavo sulla ragione di questo "arresto" del racconto di Fiori, che ritenevo potesse avere due ragioni: il carattere, diciamo, più ordinario e meno "drammatico", nel senso di meno avvincente, dell'attività di Lussu socialista e senatore nell'Italia repubblicana; la mancanza pressoché totale di un *background* di studi sul Lussu costituente e militante socialista. Unica eccezione una raccolta di scritti del Collettivo Lussu, *Essere a sinistra*, pubblicata dall'Editore Mazzotta nel 1976. Era invece già copiosa la storiografia sul Lussu combattente, sardista, antifascista (prima in Giustizia e Libertà poi nel Partito Italiano d'Azione), nella quale spiccavano i lavori di Manlio Brigaglia, Salvatore Sechi e Giovanni De Luna, e poteva contare anche sugli atti di due

importanti convegni, entrambi del 1980: l'uno tenuto a Cagliari, d'impostazione prevalentemente storico-politica, l'altro a Nuoro, d'impostazione prevalentemente antropologico-culturale.

Al mio rilievo sull'incompletezza della sua biografia di Lussu, Fiori rispondeva con una cortese lettera privata nella quale mi ringraziava della recensione, che aveva gradito, e mi consegnava argutamente il testimone, invitandomi a riempire io il vuoto che aveva lasciato lui. Cosa che mi accingo a fare soltanto ora, curando il V volume di *Tutte le opere* di Lussu.

Non dirò altro del Fiori storico e biografo perché non è questa l'occasione e occorrerebbe molto tempo per parlare, anche sommariamente, delle successive opere storico-biografiche, su Michele Schirru, Ernesto Rossi, Enrico Berlinguer, Casa Rosselli: una sorta di galleria ideale, dalla grande carica pedagogica, di eccellenze della democrazia italiana ed europea. Cui fa da contraltare negativo, ma a suo modo egualmente esemplare, la biografia del "venditore" Silvio Berlusconi. Spiace che questo patrimonio della nostra cultura democratica rischi oggi di essere oscurato dalla produzione storiografica e letteraria, diluviale ma troppo spesso vacua, degli ultimi vent'anni.

Non ho le conoscenze necessarie per trattare del Fiori giornalista (giornalista d'informazione, d'opinione e d'inchiesta), con un'intensa e notevole attività anche alla RAI. Non posso però non ricordare i suoi saggi-inchiesta sulla Sardegna, *Baroni in laguna* del 1961 e *La società del malessere* del 1968, che hanno rappresentato una sorta di propedeutica alla consapevolezza e allo studio dei problemi dell'isola per la generazione del Sessantotto e dintorni, me compreso. *Baroni in laguna* era un *case study* che focalizzava il corto circuito in atto tra una Sardegna oggetto di piani di sviluppo enfatici (e truffaldini alla luce dei risultati) e una Sardegna che non si era ancora affrancata del tutto dal feudalesimo. Era appunto il caso dei pescatori dello stagno di Santa Giusta, assoggettati a una proprietà feudale, quella dei Carta di Oristano, che l'avevano acquistata a metà Ottocento dai Vivaldi Pasqua, cui l'aveva concessa due secoli prima la Corona di Spagna.

La *Società del malessere* trattava del banditismo, facendo *focus* sulla vicenda di Graziano Mesina, che smitizzava e sottraeva alle tossiche mitologie sardo-terzomondiste, collocandola nel contesto dei problemi e drammi vissuti da Orgosolo e dalle Barbagie negli anni Cinquanta e Sessanta. Questa ricerca di Fiori rappresentava, in qualche misura, un prosieguito e aggiornamento delle inchieste su Orgosolo di Franco Cagnetta, pubblicate nei primi anni Cinquanta sulle riviste «Società» e «Nuovi argomenti», e in volume soltanto nel 1963, in edizione francese.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio, 2024

[*] Questo testo è l'intervento alla discussione su *Il cavaliere dei Rossomori* di Giuseppe Fiori (ripubblicato da Laterza) che ha aperto a Cagliari il programma del "Festival Premio Emilio Lussu" organizzato dall'associazione L'Alambicco e giunto nel 2023 alla IX edizione

Gian Giacomo Ortu, già professore ordinario di Storia moderna dell'Università di Cagliari, ha insegnato nelle facoltà di Scienze Politiche e di Architettura, tenendo corsi di Storia dell'Europa, di Storia dell'economia e di Analitica storica dei luoghi. La gran parte delle sue lezioni è raccolta in undici dispense a stampa pubblicate tra il 1997 e il 2014. I suoi interessi più specifici di ricerca si sono indirizzati alla storia delle istituzioni economiche e politiche dell'Europa medioevale e moderna. Tra i numerosi studi di cui è autore: *Il Parlamento del viceré Carlos de Borja, duca di Gandia (1614)* (Consiglio Regionale della Sardegna, 1995), *Villaggio e poteri signorili in Sardegna* (Laterza, 1996), *Lo Stato moderno. Profili storici* (Laterza, 2001), *La Sardegna dei giudici* (Il Maestrale, 2005), *Genesi e produzione storica di un paesaggio. Quartu Sant'Elena (1074-1923)* (Cuec, 2011), *La Sardegna tra Arborea e Aragona* (Il Maestrale, 2017).

“La storia popolare dei sardi e della Sardegna”. Un oggetto per molti sguardi



di *Valeria Deplano*

Storia popolare dei sardi e della Sardegna è un libro complesso. Non certo dal punto di vista della leggibilità per chi vi decide di confrontarcisi; al contrario, la prosa precisa ma scorrevole rappresenta una caratteristica che salta all'occhio fin dalle prime pagine, conseguenza non solo della pratica di Luciano Marrocu come autore anche di narrativa, ma da una sua chiara scelta a proposito della scrittura della storia. Come l'autore ha avuto modo di esplicitare in più contesti, storiche e storici – in particolare in Italia – devono essere chiamati a rinunciare all'eccessivo tecnicismo e alla cripticità nei loro lavori, ma ancor prima devono superare la convinzione che la scientificità derivi dall'adozione di una scrittura ingiustificatamente complicata. Uno dei significati che si può attribuire all'aggettivo "popolare" del titolo rimanda alla possibilità che il libro raggiunga, in questo modo, un pubblico ampio, anche di non addetti ai lavori della ricerca storica.

Popolare non significa però semplice; e accessibile non significa semplificato. Quello che il libro di Marrocu rifugge, e che differenzia il suo lavoro dagli altri – pochi, per la verità – tentativi editoriali di parlare di Sardegna con una prospettiva di lungo periodo, 'dai nuraghi ai giorni nostri', è la decisa volontà di mantenere un rigore scientifico nella trattazione delle diverse fasi della vita isolana. Da un punto di vista metodologico questo approccio ha costretto l'autore a uno sforzo non usuale, soprattutto nell'accademia dei nostri tempi: quello di uscire dallo specialismo delle compartimentazioni cronologiche (e nel suo specifico caso della storia contemporanea ampiamente intesa, che torna indietro sino al Settecento) e disciplinari (dal momento che scrivere di un tema tanto ampio mobilita non solo la storia, ma quantomeno anche l'archeologia e l'antropologia).

È questo il motivo per cui *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* è un libro complesso: nel senso che contiene nella sua trama una molteplicità di competenze, di stimoli, di prospettive differenti che l'autore ha scelto, sintetizzato, e utilizzato all'interno della propria narrazione. La pluralità di prospettive mobilitate è il motivo per cui una raccolta di voci come quella di questo numero di *Dialoghi Mediterranei*, che unisce differenti formazioni e diverse sensibilità, è utile per restituire alcuni dei diversi livelli di riflessione che la lettura dello stesso oggetto è capace di sollecitare.

Quale Sardegna emerge dunque dalle letture del libro qui proposte? Innanzitutto, chi commenta raccoglie la sollecitazione dello stesso Marrocu, che nella sua trattazione ha utilizzato come bussola il tema della identità sarda e della sua trasformazione nel corso del tempo: interpretata come insieme di caratteri storici e culturali che la definiscono ma anche, di volta in volta, come costruzione attraverso cui riconoscersi. Si tratta, a ben vedere, di un tema attorno a cui Marrocu riflette da tempo: l'ha fatto quando ha scritto dei Falsi d'Arborea, ma anche quando si è interrogato sul sardofascismo, e ancora nei suoi lavori sulle e sugli intellettuali isolani. *Storia popolare dei sardi e della Sardegna* quindi dilata – spostando lo sguardo a epoche più lontane – e sistematizza una triplice questione con cui l'autore si è confrontato in precedenza: percorrere la storia per comprendere come l'Isola e la sua società si siano definite e trasformate internamente e nei rapporti con l'esterno (inteso in senso ampio, e nel senso dei poteri cui l'isola è stata subordinata nel corso del tempo); riflettere come le sue peculiarità possano o non possano essere lette come eccezionalità; ricostruire le autorappresentazioni che sono state elaborate dalle stesse élite sarde con l'obiettivo di agire nel presente, attingendo anche ai riferimenti del passato.

Dato questo punto di partenza, non stupisce che i commenti attorno al volume indughino prevalentemente sulle differenze tra storia (e preistoria) e il loro uso pubblico; e per farlo disegnano una Sardegna dal baricentro spostato indietro nel tempo. Ancora più indietro di quanto non lo collochi il volume stesso, che dedica al periodo pre-giudicale solo il primo capitolo sui tredici totali e ai giudicati i successivi due. Motivo di tale interesse, tanto di Marrocu quanto di chi lo commenta, è il fatto che attorno alle epoche nuragica e giudicale si siano coagulati una buona parte degli immaginari identitari dei sardi dall'età dei nazionalismi ottocenteschi sino all'oggi.

Sono soprattutto gli sguardi di Nicolò Atzori e di Tatiana Cossu a ritornare sul periodo nuragico, quello certo più lontano dalla *comfort zone* dell'autore. Riprenderne le interpretazioni è utile per mostrare come sia la selezione di temi specifici, insieme a una proposta di periodizzazione che enfatizza le cesure e le eccezionalità più di quanto si sentano di fare gli studi, a piegare lavori rigorosi a una semplicistica narrazione identitaria.

L'isola che emerge dalle letture di Marrocu è poi un'isola "globale" (come scrive ancora Atzori), attraversata da «migliaia e migliaia di forestieri arrivati in armi o in pace, per commerciare o per conquistare, per punizione o in cerca di fortuna» (per dirla invece come Soriga). Colpisce e affascina probabilmente perché capovolge le idee di chiusura, di incompatibilità, di irriducibilità anche rivendicata, che appartengono ancora a molte narrazioni e autonarrazioni sull'isola. Da un punto di vista storico questo tratto emerge dapprima in relazione all'arrivo dei fenici prima e dei cartaginesi poi. Le ibridazioni e gli attraversamenti citati da Clemente, i contrasti e gli intrecci notati da Costantino Cossu sottolineano i due punti su cui Marrocu ha voluto reggere l'estrema sintesi di questo periodo: da una parte, che l'isola si trovasse già all'interno di una rete di scambi, e dall'altra come la presenza esterna porti ad una contaminazione culturale fruttuosa.

Le letture della società giudicale servono a sottolineare invece come la storia, che si nutre di confronti e di dettagli, non possa avvalorare una lettura di quell'epoca che traspone indietro nel tempo sentimenti di identità che non appartenevano ai protagonisti; ma anche a notare come le battaglie arborensi, prima dell'inserimento dell'isola all'interno nell'orbita della monarchia catalano aragonese, forniscano quegli immaginari anche bellici e simbolici di cui le costruzioni identitarie nazionali si nutrono.

È infine la nascita di una consapevolezza nazionale, in nuce e soggetta a modifiche nel corso del tempo, uno dei temi più evocati da chi commenta Marrocu, il quale storicizza – collocandone la prima emersione nel periodo catalano – una questione che poi impegna, seppure con un andamento carsico, le élite isolane anche nel periodo sabaudo sino all'età contemporanea.

È proprio quest'ultima che mi pare resti nell'ombra, in queste riflessioni nate da sensibilità diverse su come la Sardegna si sia caratterizzata o meno rispetto al mondo esterno con cui veniva a contatto, e su come i sardi si siano raccontati. O almeno ne resta in ombra una buona parte, con l'esclusione del sardofascismo, uno dei momenti più approfonditi dagli studi (dello stesso Marrocu) per questo secolo, e attraverso la cui parabola si esplica uno dei grandi temi che attraversano il volume dall'età sabauda all'Unità d'Italia: quello del rapporto tra élite isolane e governi continentali.

Schiacciato tra i passati di cui si è detto e un presente, evocato come motore della stessa necessità di ripercorrere la storia per comprendersi e nominarsi, il Novecento però non è solo una terra di mezzo. Nel libro di Marrocu, seppure in una sintesi dettata tanto dalle esigenze del libro quanto dallo stato degli studi contemporaneistici sulla Sardegna del XX secolo, quello scorso appare non solo un secolo lungo e denso di eventi, ma una fucina di nuovi miti e narrazioni identitarie: spesso stimolate dall'alto e talvolta dall'esterno, e quasi sempre fatte proprie dall'interno. Soprattutto, come sempre capita, pronte per uscire dalla dimensione discorsiva per tramutarsi ben presto in pratiche destinate a segnare il presente dell'isola.

Dal mito della Brigata Sassari, attorno a cui si è veicolata l'inclusione discorsiva della Sardegna all'interno dello Stato italiano negli anni Dieci e che ha mandato a morire migliaia di giovani isolani (quel materiale da guerra colmo di razzisti riferimenti, cui Marrocu dedica anche il titolo del capitolo); ai miti della seconda metà del secolo, che cantavano un futuro prossimo e roseo all'insegna della modernità industriale e turistica, e che hanno trasformato in maniera indelebile società e territorio prima di rivelarsi in buona parte una pericolosa chimera.

È vero che la discussione pubblica e anche intellettuale sulla sardità si confronta ora più che mai sul significato dei nuraghi in un'ottica mediterranea, sugli scenari aperti dai giganti dei Monti e Prama, sulla battaglia di Sanluri e sulla Sarda rivoluzione, perché i grandi miti identitari sono sempre quelli che spiegano le origini, utili per dirci che cosa siamo stati e possiamo essere. In questo contesto l'interpretazione storica diventa un terreno cruciale (spesso terreno di battaglie) per confermare, smentire, ridefinire le auto-narrazioni.

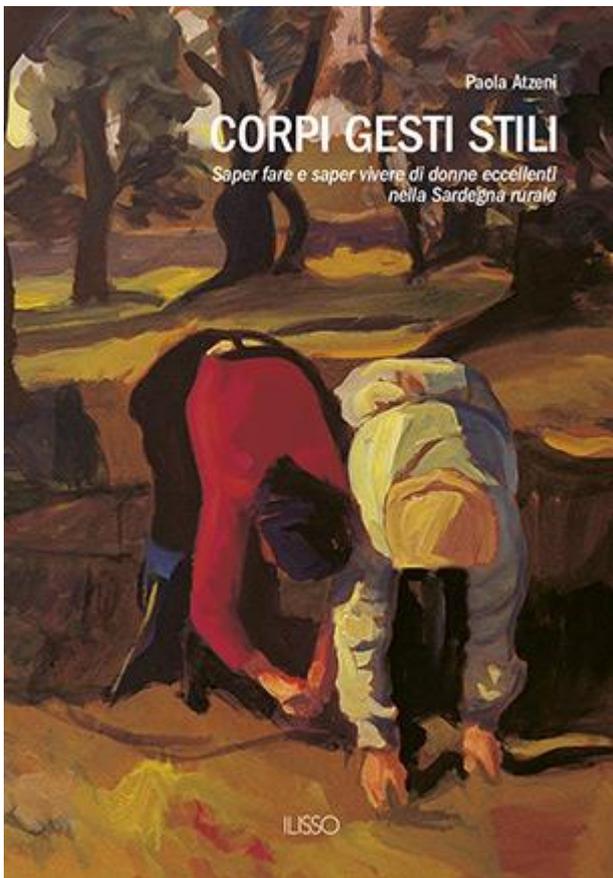
Ma la storia non serve solo a raccontare che cosa siamo stati ma anche che cosa siamo diventati, come, seguendo quali idee, quali modelli, in seguito a quali scelte. Il lungo periodo proposto da Marrocu non è tale solo perché "parte da lontano", ma anche perché arriva vicino, tanto vicino da affacciarsi su un altro terreno inusuale per gli storici, il XXI secolo. I risultati di tale periodizzazione appaiono molteplici: certamente aiuta a mettere a fuoco i nessi e le continuità tra i vari periodi, oltre

che alle loro peculiarità; e si presta poi a superare quel ‘presentismo’ che è una caratteristica del nostro tempo. Ma, arrivando a trattare l’ultimo secolo di azioni, eventi e nuove narrazioni, contribuisce anche a liberare le comunità da un’idea di sé tutta definita dal passato remoto, e ad aiutarla a riconoscersi come soggetto storico – con tutte le implicazioni e le contraddizioni che questa posizione porta con sé – anche del secolo breve e del nuovo millennio.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Valeria Deplano, docente associata presso l’Università degli studi di Cagliari. È autrice di diversi saggi e articoli sulla storia del colonialismo italiano e sulle sue ricadute culturali nell’Italia fascista e repubblicana. Tra le sue ultime pubblicazioni si segnalano: *L’Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell’Italia fascista* (2015); *La Madrepatria è una terra straniera. Libici, eritrei e somali nell’Italia del dopoguerra* (2017); *Per una nazione coloniale. Il progetto imperiale fascista nei periodici coloniali* (2018); *Migranti, rifugiati e la creazione dell’Europa contemporanea* (2021).

Donne al lavoro fra tradizione, consapevolezza di sé e capacità relazionali e progettuali



di *Cristina Lavinio*

Corpi, gesti e stili di Paola Atzeni (Nuoro, Ilisso 2022) è un libro molto bello, anche come oggetto, ma è bello soprattutto nel senso in cui questo aggettivo viene usato a proposito del risultato del proprio lavoro dalle donne intervistate dall'autrice. *Bello* è per loro un lavoro ben fatto e le sue artefici ne diventano giustamente fiere. E Paola Atzeni deve giustamente essere orgogliosa di questo suo libro, pubblicato in una splendida e lussuosa edizione, che ripropone in modo aggiornato alcune delle sue ricerche realizzate negli anni Ottanta del secolo scorso.

La descrizione etnografica investe in questo volume tipi diversi di lavori rurali di donne che, sfruttando i propri saperi tradizionali, si proiettano verso il futuro in una progettualità consapevole di un loro generale "prendersi cura": di se stesse, dei propri familiari, degli animali, della natura, dell'ambiente e insieme della società tutta. Era una società che negli anni '80 era già profondamente cambiata, nel quadro di una economia neoliberista dove saperi tradizionali e residuali convivevano sapientemente con le innovazioni del mondo industriale [1]. Quest'ultimo però ormai, oggi, specialmente in Sardegna, è tanto in crisi da permetterci forse di apprezzare meglio i lavori di queste donne, tipici di un'economia di sussistenza, ma che si rivelano – potremmo dire con espressioni attualmente correnti – "ecologicamente sostenibili".

Mettendo, fin dal titolo, l'accento sui loro corpi, gesti e stili individuali, il volume presenta dunque il lavoro di «donne eccellenti nella Sardegna rurale», colte nel loro «saper fare e saper vivere», come leggiamo nel sottotitolo. Queste donne, in particolare Angelina e *cia* Giuannica, intervistate da Atzeni, sono peraltro consapevoli di essere più brave di tante altre nel fare i medesimi lavori. La

sulcitana Angelina illustra il ciclo del grano dalla sua preparazione per la molitura (che lei continua a fare in casa, servendosi dell'antica mola sarda mossa da un asino), fino alla produzione dei vari tipi di semola e di farina, compresa la farina più fine e bianca da usare per i dolci delle feste. Solo da alcune delle foto che corredano il volume cogliamo poi anche vari momenti della lavorazione, ovviamente successiva, della pasta per il pane e della confezione dei dolci, senza che però se ne parli in dettaglio. *Cia* (cioè 'zia', come suona nel Sulcis [2] questo appellativo di rispetto) Giuannica è invece dedita a produrre scope a partire dalle palme nane, mentre un gruppo di raccoglitrice di Sennori (località della Sardegna nordoccidentale, dove si parla una varietà di sardo logudorese settentrionale) lavora alla raccolta stagionale delle olive.

La seconda parte del volume (*Poetiche visuali. Evocazioni*), è interamente occupata dalle bellissime foto di Marcello Stefanini, autore anche di quelle che, numerose, punteggiano la parte iniziale (*Ricerche*), in cui Paola Atzeni illustra dettagliatamente il lavoro delle varie donne osservate e intervistate, tornando poi su tali ricerche, con numerosi approfondimenti teorici, nella parte finale (*Riflessioni*), dove leggiamo anche due brevi ma importanti contributi di Cristina Marras e di Felice Tiragallo. E si può dire che le parti di questo volume si illuminano a vicenda, integrandosi perfettamente nella sua *multimodalità*. Ci troviamo di fronte, cioè, a un testo compatto fatto della perfetta integrazione di linguaggi diversi entro un medesimo prodotto: c'è il linguaggio verbale e scritto di Paola Atzeni, che fa risuonare il linguaggio orale delle donne studiate, ma che evoca e descrive anche i loro gesti e la loro corporeità, posture e movimenti (a loro volta linguaggi). Il lavoro di queste donne viene descritto a parole, funzionali a farlo quasi vedere passo passo, e queste parole si integrano benissimo sia con schede illustrative e tecniche (come quella che mostra per esempio le diverse parti di una mola), sia con il linguaggio fotografico di Stefanini, che non solo è disseminato nella prima parte, con foto corredate di didascalie, ma che occupa (senza didascalie) le più di settanta pagine della parte centrale del volume, dove l'assenza di didascalie sembra sollecitare il lettore a sfruttare al meglio il loro particolare valore evocativo e non semplicemente documentario.

Queste foto, in sequenze di straordinaria efficacia, mostrano ora le diverse fasi del lavoro, ora la convivenza di strumenti tradizionali e di strumenti nuovi e tecnologicamente avanzati (la mola asinaria e la mototrebbeatrice per esempio), ora ad essere ripresi sono l'ambiente, le abitazioni, la preparazione dei cibi, l'allevamento di animali, la cura dell'orto, il contesto complessivo dunque, dove compaiono anche uomini al lavoro, oltre ad altre donne. Sono foto da guardare attentamente, magari seguendo le piste e il metodo che Felice Tiragallo suggerisce nel suo contributo, dopo avere fatto una breve storia dell'antropologia visiva. E si capisce bene, osservando le foto, come Stefanini fosse tanto partecipe della ricerca di Paola Atzeni da riuscire, con le sue foto, a mettere in evidenza persino il tempo (e i tempi impiegati) e lo spazio occupato dai lavori studiati, permettendo talvolta di far inferire gli intervalli di tempo intercorsi tra uno scatto e l'altro: spesso queste foto possono essere viste in sequenza, se tese a documentare fasi diverse dello stesso lavoro. Vediamo così, per loro tramite, non solo i relativi spazi, ma anche il tempo del lavoro e il tempo del riposo e il tutto è in grande sintonia con quanto durante la ricerca Paola Atzeni rilevava per poi darne conto nella scrittura. Inoltre, queste foto fanno scoprire anche molte cose che integrano e arricchiscono quanto a parole dice Paola Atzeni, riprendendo e illustrando a sua volta le parole e i discorsi delle sue donne eccellenti, fiere di esserlo, fiere del proprio valore nel lavorare bene e con competenza, sia che controllino la molitura, sia che preparino e setaccino i vari tipi di farina e facciano *farra bella* ('farina bella'), sia che costruiscano, anzi 'tessano' scope con la palma nana (dopo averla raccolta/selezionata esplorando e percorrendo i campi), sia che raccolgano, in gruppo, le olive.

Quella di queste donne è una competenza tecnica che loro per prime illustrano tecnicamente, dato che a loro, evidentemente dialettofone, sono da ascrivere le tante parole dialettali, veri e propri tecnicismi, che affiorano dalle pagine del volume e che rivelano, a chi non ci avesse mai pensato, che anche le parlate locali sono attraversate dalla *variazione*, cioè da quel plurilinguismo interno di cui si può legittimamente parlare a proposito dell'insieme delle varietà individuabili entro un medesimo sistema linguistico, per quanto dialettale. E tra questo cumulo di varietà ci sono quelle, selezionate

dall'argomento di cui si parli, che chiamiamo "lingue speciali", legate ai diversi ambiti speciali o specialistici di produzione e lavoro.

Potrebbe essere piuttosto lungo l'elenco di questi tecnicismi, da sistemare in un piccolo glossario per spiegarne i significati. Voglio qui solo citare alcuni dei termini che io stessa in gran parte non conoscevo, pur avendo una elevata competenza del sardo, campidanese in particolare. Espressioni o termini non di uso comune e quotidiano, non facenti parte del vocabolario di base dello stesso dialetto [3], sono dunque quelli che sotto evidenzio, corredandoli di informazioni supplementari:

- *quarra* sono 'venti chili di grano', equivalenti a 8 imbuti, mentre 4 imbuti sono una *misura*;
- *cerri su trigu* è la "cernita del grano" fatta con un *ciriu* (una specie di crivello) di giunco; e ci sono i vari tipi di corbe e canestri, diversi anche nominalmente a seconda della loro funzione (*canistus*, *canisteddus*, *crobi po su trigu postu a molli*, ecc.);

- *is temperas* spiccano tra le varie parti della mola per la loro funzione centrale e fondamentale. Sono i fermi e le cordicelle che regolano la tramoggia sollevandola quando si vuole ottenere un macinato più grosso o abbassandola per uno più fine. E *temperai sa moa*, *molli beni* ('regolare la mola, macinare bene') sono azioni fondamentali e centrali, rispetto alle quali ogni donna ha il proprio stile che si coglie sullo sfondo di azioni e saperi comuni;

- la *tentua* è una specie di semola per friggere il pesce;

- l'azione dello *spoddinai* è quella per fare le semole (e semole e farine possono essere *belle*, prodotti di un'etica del lavoro e della cura che si intreccia con l'estetica: non si tratta di un bello gratuito, dato che non si fanno le cose tanto per farle, ma per farle bene, belle e buone, anche per il gusto). In un corpo attento e in tensione, tutti i sensi sono impegnati in questa produzione: la vista per controllare che l'asino proceda bene durante la molitura, l'udito per capire, dal rumore che la mola fa girando, se i fermi vanno sollevati o abbassati, il tatto per controllare la qualità del macinato, eventualmente da ripassare macinandolo ancora, fino al gusto pensando ai dolci delle feste, fatti con il fior di farina: *farra bella è su scetti biancu biancu* 'la farina bianchissima'.

Ci sono poi, passando alla produzione di scope:

- *su cracchi*, la macchia esaminata e percorsa con sguardo acuto da cia Giuannica, che lavora usando *su fiettu* (una corda legata alla caviglia, che muove con il piede, facendosi quasi telaio lei stessa). In una fierezza che va ben aldilà dei luoghi comuni della stessa comunità cui appartiene, la donna sfida la svalutazione di questo lavoro molto povero e umile (*chi torriri a fai scovas!* 'che torni a fare scope!' è un'imprecazione corrente nel suo stesso ambiente);

- *sa prenaccia* è la roncola che si usa per tagliare le palme;

- *su tamaxu* è il gambo delle palme, da raschiare e incidere usando *su scarru* (un pettine di ferro) o *su scarinu* (un coltello lungo). E c'è *su caramistu*, l'insieme dei nodi (e *caramistai* è legare i gambi con dei nodi) E anche qui la scopa *beni bestia* (ben lavorata) è *bella*, *bianca* e *tostara* ('compatta').

Nel caso della raccolta delle olive,

- ritroviamo *su scarru*, il pettine, ma questa volta di legno, per la loro abbacchiatura;

- *sa raglia* è il nome del cantiere della raccolta;

- *s'olivariu* è l'oliveto, le cui parti possono essere *parisi* (pianeggianti), *palinca* (collinari) o *addiggiu* (vallive) e intorno ai suoi filari (*filus*) le raccogliatrici si distribuiscono in *perras* (sezioni e gruppi da una parte e dall'altra rispetto al tronco dell'albero) e poi procedono lungo un'*andàina* (da intendersi come spazio di lavoro di ciascuna). *Sa muzzaglia* è la saccoccia che ciascuna lega in vita.

Potrei continuare a lungo ma, a ben vedere, questo del lessico specialistico non è l'aspetto più interessante, anche dal punto di vista linguistico, di questa ricerca. Infatti, molto più rilevante è mettere a fuoco come queste donne parlano del proprio lavoro, producendo i discorsi che si percepiscono a monte degli ampi commenti di Paola Atzeni che ne dà conto, tanto che, quando a un certo punto (a p. 255) compare un lungo elenco di espressioni particolarmente significative, chi legge capisce bene i valori impliciti di cui sono impregnate, ampiamente illustrati in precedenza. Vi troviamo per esempio *temperare*, *tenni bona tempera* ('avere una buona regolatura dei fermi'), *molli beni* (macinare bene'), *bella a fai sa farra* ('è bella da fare la farina'), *s'azzuare* (aiutarsi), *cambiare pressa* ('cambiare parte') e vi spicca, con la sua centralità, la seguente considerazione: *su traballu* 'e

sa femmina no est'avvalorau ('il lavoro della donna non è valorizzato'), ma invece, in una grande rivendicazione di autonomia, esso è importante *po si fai mer' e sa persona sua* ('per diventare padrona della propria persona').

Queste donne sono spesso parche di parole, consapevoli di fare per scelta autonoma i lavori che Paola Atzeni documenta. Le abilità acquisite lavorando e l'impegno intellettuale per esercitarle al meglio sembrano poi riverberarsi su pratiche sociali e, direi, concezioni del mondo ben più ampie, che finiscono per regolare il loro stesso modo di vivere, in una relazione consapevole tra sé e gli altri. Per esempio, il *tenni bona tempera* di cui parla Angelina si trasferisce, da qualcosa di necessario per un lavoro che riesca bene, anche a qualcosa che serve a giudicare altri ambiti del comportamento e della vita (sua e altrui), oppure l'essere *domesticara e imparara* (ben addestrata e capace, 'sapiante'), come si sente cia Giuannica, è raccomandato più in generale.

Del linguaggio di queste donne fanno parte anche i linguaggi non verbali che accompagnano le loro parole e che coinvolgono il corpo intero. Ci sono cioè, come già detto, i loro gesti, magari ostensivi nel far vedere come si fa, ci sono le loro posture, la loro mimica e direzione degli sguardi, e intuiamo la loro voce con altezza, ritmo e timbro, le loro pause e i loro silenzi. Il loro pragmatico agire con le parole (per leggere tutto ciò Paola Atzeni ricorre alla teoria degli atti linguistici di Austin e di Searle) è un più ampio agire comunicativo [4] le cui mosse possono essere anche non verbali, silenzi compresi, dato che l'agire lavorativo di queste donne è fatto anche di mute performance, o meglio di un «muto teatro performativo», e sono le domande della ricercatrice a spingerle a verbalizzare le loro azioni di lavoro, traducendole in parole.

Paola Atzeni coglie tutti questi aspetti, li evidenzia e sottolinea. Con grande empatia, ha osservato partecipe la fatica e l'attenzione di queste donne e documentato le varie fasi di questi lavori che, ripeto, mobilitano i loro corpi, i vari sensi, la loro pazienza e la loro forza anche fisica, il loro stesso abbigliamento. E ha fatto parlare queste donne, entrando con loro in confidenza, tanto da diventare partecipe anche di 'attrezzi' segreti, come il fucile che Angelina le mostra: uno strumento utile per una donna che vive sola con la madre in campagna e che farebbe da deterrente per eventuali malintenzionati.

Certo, sarebbe stato interessante avere una trascrizione fedele di sequenze più estese dei discorsi di queste donne o, meglio ancora, dell'interazione complessiva con la ricercatrice, fatta sicuramente di momenti alternati di osservazione e domande da parte sua, di discorsi esplicativi, sollecitati o meno, silenzi e movimenti ostensivi delle donne intervistate, parlando e, nello stesso tempo, mostrando "come si fa" a un'osservatrice che vuol capire, interroga e fa scaturire così ulteriori sviluppi discorsivi.

Paola Atzeni, consapevole che la realtà è più complessa delle parole che si usano per descriverla, ha infatti fatto precedere o ha accompagnato con la propria osservazione diretta le spiegazioni sul proprio lavoro fornite dalle donne e ha seguito quello che definisce il «lavoro vivo nel suo farsi», arricchendo così i dati ricavati dalle informazioni fornite oralmente. La sua non è però solo una *osservazione partecipante*, in cui la relazione con l'altro è fondamentale. Del resto, sappiamo bene quanto, nel corso e a causa dell'osservazione partecipante, possa cambiare, almeno un po', lo stesso oggetto osservato, in un inevitabile *paradosso dell'osservatore*. In questo caso, mi sembra che la stessa presenza della ricercatrice, tanto più quando faceva domande, possa aver fatto affiorare alla consapevolezza quanto in precedenza poteva non essere poi tanto consapevole per le donne intervistate, ma appreso per semplice irriflessa impregnazione, in un apprendimento incorporato e automatizzato rispetto al quale possono non esserci le parole per dirlo o è difficile trovarle (come quando proviamo a descrivere i saperi automatizzati che si traducono in movimenti se dobbiamo descrivere come, guidando, scalare di marcia o giocare tra freno e frizione per tenere l'auto ferma in salita ecc.; oppure quando proviamo a descrivere le operazioni che riesce a fare anche un bambino semplicemente smanettando velocemente su uno smartphone). Così, si ha l'impressione che spesso queste donne riescano a verbalizzare il proprio codice di regole e comportamenti per arrivare a un lavoro ben fatto solo su sollecitazione di chi ha già osservato/rilevato le loro pratiche motorie e chiede spiegazioni.

Peraltro, da anni si parla di un sapere che può essere solo incorporato senza essere verbalizzato, mettendo anche un po' in discussione la supremazia del linguaggio verbale attraverso cui passerebbe tutto il pensiero e la conoscenza, come faceva spesso Giulio Angioni. Non a caso lo cita al riguardo anche Gabriella Da Re, la quale però, nella sua presentazione al volume *Dialoghi con la natura in Sardegna*, con cui per molti versi dialoga questo di Paola Atzeni, si chiede se la particolare capacità di verbalizzare da parte degli intervistati rivelata nei lavori etnografici raccolti nel volume non sia indice di capacità verbali sviluppate da livelli di scolarizzazione mediamente più alti che in passato. Oppure, forse, indice di una maturata (rispetto a un tempo) «maggiore disponibilità degli antropologi a una ascolto paziente» [5]. E, aggiungo, tale indubbiamente è stato quello esercitato anche da Paola Atzeni nella sua ricerca.

Ma la cosa forse ancora più interessante è che in realtà, in questa ricerca, a cambiare nella direzione – se possibile – di una maggiore consapevolezza, non sono state solo le donne intervistate, ma la stessa intervistatrice. A modificarsi durante il processo di ricerca che viene descritto è stata anche lei nella sua relazione (discorsiva e non) con le donne osservate e il loro lavoro. È qui che mi sembra si inneschi una differenza notevole e molto interessante rispetto ai modi tradizionali della ricerca anche antropologica, che peraltro Atzeni sottolinea in modo convincente tornando, nel corposo capitolo finale di *Riflessioni*, a leggere e rileggere anche teoricamente quanto ha fatto.

In altre parole, Paola Atzeni, nell'osservare, intervistare e seguire l'operato di queste donne, osserva e modifica anche se stessa, in relazioni cangianti e in un processo che la aiuta a scoprire l'androcentrismo di molte teorie (anche antropologiche) di riferimento e a costruire un altro modello interpretativo originale, che non solo non dimentica le questioni di genere, ma che la porta a valorizzare al massimo l'eccellenza di queste donne. Insieme, evidenzia la loro consapevolezza intellettuale del collegamento tra le proprie pratiche di lavoro ben fatto e altre pratiche di relazione con gli altri, andando alla ricerca di un mondo più giusto, paritario e solidale, come si capisce benissimo nell'organizzazione che le raccogliatrici di olive si danno, badando a *s'azzare*, cioè ad aiutarsi a vicenda (nella solidarietà) e a cambiare spesso posizione e *perra* (cioè segmento di terreno in cui lavorare nella raccolta), alla ricerca di giustizia e dunque distribuendosi così paritariamente la fatica e le eventuali difficoltà maggiori o minori, dovute alla configurazione diversa del terreno stesso. Il lavoro di ricerca di Atzeni assume ai suoi stessi occhi un rilievo e una caratterizzazione inedita rispetto agli studi antropologici che pure riguardino lo stesso tipo di lavori tradizionali, visti finora solo nella loro tradizionalità statica. Qui ad essere colti, ripeto, sono il processo e il cambiamento nello stesso procedere della relazione e dell'interazione tra le donne e la ricercatrice, e ci si può chiedere inoltre quanto possa avere inciso in positivo il fatto che questa relazione fosse tutta tra donne. Donne (la ricercatrice e l'intervistata o le intervistate) tra cui si era stabilito un rapporto di fiducia e di confidenza tale da permettere a una di loro di mostrare anche il proprio attrezzo più segreto, il fucile di cui ho già detto.

Da questa ricerca, insomma, emerge una descrizione interessante e affascinante del percorso di ricerca scientifica e del suo farsi, arricchirsi e mutare durante il percorso stesso. Risultano evidenziati così caratteri che si possono considerare inerenti a qualunque percorso di ricerca e che restano in genere in ombra quando e se l'attenzione si dirige solo sui risultati e non anche sul modo con cui li si è conseguiti.

Ai problemi legati al farsi della ricerca guarda anche Cristina Marras quando sottolinea che da questa di Paola Atzeni emergono tre elementi (oggetti di studio, pratiche e linguaggio) che interagiscono, dato il modo dinamico in cui vengono trattati: la scrittura iscrive nel suo libro le forme di vita e la profondità concettuale degli stessi oggetti 'detti'.

Inoltre, badando a una ricerca colta nel suo fare e mutarsi, a me è venuto da pensare a quanto sia sbagliato se non assurdo (l'ho sempre considerato tale) il modo burocratico-accademico di concepire la ricerca scientifica, con moduli da compilare per presentare progetti di cui chiedere il finanziamento e in cui specificare che cosa si vuole scoprire con quella ricerca, quali risultati si vogliono ottenere e in quali modi e tempi (e vogliamo parlare dei mesi-uomo?). Risultano così aprioristicamente e del tutto esclusi la serendipità dei percorsi di ricerca, che invece spesso comportano l'aprirsi di

prospettive nuove e non previste né prevedibili, il diramarsi di direzioni diverse, il cambiamento di prospettive e interessi degli stessi ricercatori, lungo un tempo che non può essere definito apriori ma che, come ben sappiamo, può continuare in modo indeterminato e dipanarsi lungo un'intera vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Per questi aspetti cfr. la recensione di N. Atzori, “*Bella a fai*”. *Donne oltre se stesse nell’antropologia di Paola Atzeni*, “*Dialoghi Mediterranei*”, n. 59, 2023.

[2] Zona molto povera della Sardegna sudoccidentale, dove un tempo si svolgeva una intensa attività mineraria. Vi si parla la varietà campidanese di sardo.

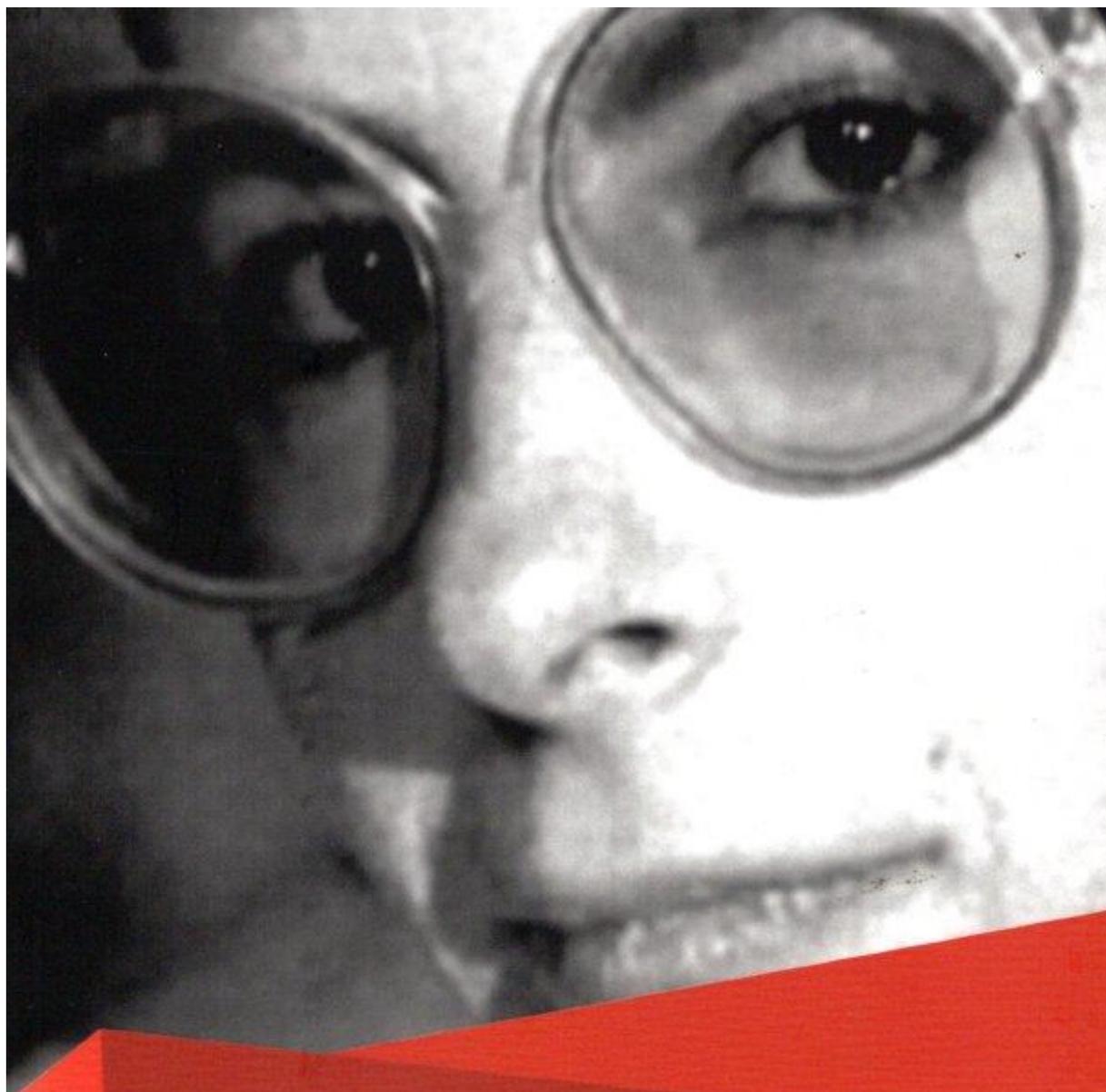
[3] Non a caso questi termini non sono sempre reperibili nei vari dizionari di sardo esistenti.

[4] Mi piace qui citare al riguardo anche i lavori di Marina Sbisà, una delle massime studiose italiane di pragmatica linguistica: *Linguaggio, ragione, interazione. Per una teoria pragmatica degli atti linguistici* (il Mulino, 1989) e *Essays on Speech Acts and other Topics on Pragmatics* (Oxford, 2023).

[5] M. G. Da Re (a cura di), *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un’antropologia delle pratiche e dei saperi*, Olschki, Firenze, 2015: XIX.

Cristina Lavinio, già ordinaria di Linguistica educativa all’Università di Cagliari, ora in pensione, è responsabile per l’italiano del polo della Sardegna, nell’ambito del progetto nazionale promosso dall’Accademia dei Lincei “I Lincei per una nuova didattica nella scuola”. Fa parte della giuria del Premio Tullio De Mauro (sezione del Premio nazionale “Salva la tua lingua locale”). È stata segretaria nazionale del GISCEL (Gruppo di Intervento e di Studio nel Campo dell’Educazione Linguistica) e si è sempre occupata anche di formazione degli insegnanti e di educazione linguistica, curandone la trasversalità tra le discipline. Le sue numerose pubblicazioni vertono su temi di linguistica del testo, di linguistica italiana e sociolinguistica, riguardano le varietà della lingua, la comunicazione orale e scritta, generi narrativi di tradizione orale e popolare, lingua e stile di numerosi scrittori sardi. Si ricordano qui solo i volumi *La magia della fiaba tra oralità e scrittura* (La Nuova Italia 1993), *Testi a scuola. Tra lingua e letteratura* (Cesati 2021), *Comunicazione e linguaggi disciplinari. Nuova edizione* (Carocci 2022), oltre alla cura del volume *Oralità narrativa, cultura popolare e arte. Grazia Deledda e Dario Fo* (ISRE-AIPSA 2019).

“Legare la Sardegna al mondo”. Maria Piera Mossa, a venti anni dalla prematura scomparsa



LA PRIMA REGISTA SARDA

MARIA PIERA MOSSA

TRA CINEMA, RADIO, TV, AMICIZIE, AFFETTI, LAVORO

a cura di Pietro Clemente, Jacopo Onnis, Peppetto Pilleri



POLITICA E SOCIETÀ
AIPSA Edizioni

di *Enedina Sanna*

È stato pubblicato quest'anno dalla Aipsa edizioni di Cagliari, nella collana "Politica e Società", il volume *Maria Piera Mossa, la prima regista sarda tra cinema, radio, tv amicizie, affetti, lavoro* a cura di Pietro Clemente, Jacopo Onnis, Peppetto Pilleri. Prima di entrare nel libro, c'è una "voce fuori campo" che vale la pena ascoltare negli archivi digitali. È quella di un'altra donna sarda, l'artista Maria Lai, famosa per il suo esperimento di arte comunitaria che ebbe luogo ad Ulassai nel 1981 intitolato "Legarsi alla montagna". Quando Maria Piera Mossa concepì il progetto per salvare l'archivio della sede regionale RAI aveva convocato, insieme ad altri esperti, anche Maria Lai. «Con quelle voci Maria Piera voleva in qualche modo *legare la Sardegna al mondo* ... nel loro dialogo si legano insieme tante voci, non sarà tanto la storia della Sardegna, che è già stata raccontata da molti, ma piuttosto si vuole raccontare un cambiamento, un passaggio della coscienza dal passato al futuro» spiega Maria Lai alla radio nel ricordare la regista, che non fece in tempo neppure a veder muovere i primi passi di quel suo ultimo sogno. Così Maria Lai le dedica questi versi:

*Tu Maria Piera
Avevi chiesto una fiaba
Per il tuo sogno di voci
Da legare, ma sei tu
Invece a dare a me
La favola della tua esistenza.*

Riprende questi versi Pietro Clemente nel suo contributo che compare nel libro: «Stiamo per raccontare la favola della tua esistenza» dice l'antropologo, chiamato da Maria Piera a coordinare il gruppo di esperti per il progetto di restauro dell'archivio radiotelevisivo della sede Rai di Cagliari e che, anche per questo, figura tra i curatori del volume in sua memoria. È stata una scelta felice quella di raccontare questa favola attraverso un libro collettaneo, dove 30 voci diverse, a partire da quella della figlia Martina e del marito Peppetto Pilleri e poi via via degli altri familiari, le amiche e gli amici, i colleghi e collaboratori nel lavoro, si riuniscono per raccontare Maria Piera Mossa, prima regista sarda e donna testimone del Novecento. Un'opera dedicata solo alla vita professionale, che pure è stata ricca e intensa, avrebbe restituito un ritratto parziale della sua personalità, mentre invece dalla molteplicità delle testimonianze emerge la figura a tutto tondo di una donna che ha prodigato uguale passione, cura e attenzione negli affetti familiari e nelle amicizie come nel lavoro.

Il lavoro era quello di programmatrice regista nella sede regionale della RAI di Cagliari dove Maria Piera arrivò con un concorso nazionale nel 1978 e dove rimase fino al 2002 quando la malattia la portò via a soli 52 anni. Queste date racchiudono la sua parabola di vita: i suoi programmi hanno accompagnato la Sardegna verso il nuovo millennio, con uno sguardo retrospettivo alla sua storia, sempre facendo riferimento ai preziosi materiali di repertorio, ma con una proiezione verso il futuro, nel quale i mezzi di comunicazione di massa avrebbero giocato un ruolo sempre più importante, cosa che Maria Piera aveva ben compreso fin dalla giovinezza.

In tutti i contributi del libro emerge la personalità di una donna fin da ragazza sicura di sé, determinata, colta, preparata. Accanto agli studi presso il Liceo Dettori e poi quelli universitari in Filosofia, centrale nella sua formazione è l'esperienza nella Federazione Italiana dei Circoli del Cinema e soprattutto presso la Cineteca Sarda gestita dalla Società Umanitaria e diretta in quegli anni da Fabio Masala, che a Cagliari negli anni Sessanta/Settanta fu un punto di riferimento e un laboratorio per la formazione di operatori culturali radicati nel territorio. Gli interventi contenuti nel libro ricordano la

giovane Maria Piera impegnata ad organizzare le proiezioni e animare i dibattiti, ad accogliere e fare da guida a nuovi operatori sempre con competenza e dinamismo.

Accanto al cinema, l'altra grande palestra di formazione è la militanza politica. Sono gli anni del movimento degli studenti, delle lotte operaie e sindacali, del partito comunista. Maria Piera partecipa alle manifestazioni di piazza insieme al marito Peppetto Pilleri e alla figlia Martina, avuta quando aveva 23 anni, che ricorda così la sua infanzia con quella madre così giovane che sembrava un'amica:

«... con babbo frequentavano le sedi di partito e i circoli del cinema, portandomi con loro nella culla ... Ho imparato canzoni di protesta che urlavo durante le manifestazioni, divertendomi da morire. La domenica si andava a vedere le partite di calcio in cui giocava babbo...Piera amava il calcio, il padre Mario Mossa Pirisino era un grande cronista sportivo...».

Già, il calcio, un'altra delle passioni della regista, non è un caso che uno dei documentari più belli dedicati al Cagliari dello scudetto e di Gigi Riva porti la sua firma, insieme a quella del giornalista Jacopo Onnis.

Ma il ritratto privato di Maria Piera non sarebbe completo senza menzionare le sue grandi doti in cucina, e lo sottolinea lei stessa nel suo "Autoritratto" con cui si apre il libro:

«In cucina esprimo al meglio la mia vena creativa, forse perché considero l'offerta del cibo una forma alta del comunicare ... il modo più concreto e simbolico per dichiarare il mio affetto a quelli che dividono con me il tempo della vita».

In tutte le testimonianze dei familiari e degli amici si ricordano le belle serate a casa della regista, dove al buon cibo (spesso piatti della cucina gallurese in onore alla regione di provenienza della famiglia) seguivano le infervorate discussioni su ogni aspetto della vita. Non volendo sottrarre tempo a questo suo rito, dati gli intensi impegni di lavoro, era solita preparare cibo in grande quantità conservandolo in freezer per tirarlo fuori alla buona occasione: "C'è una zuppa gallurese che ti aspetta in freezer!" diceva agli amici.

Nella sua carriera di regista e programmatrice si possono distinguere due fasi, la prima felice, intensa, ricca di produzioni realizzate e altre sempre pronte ad uscire dalla sua mente vulcanica, dove lei riesce ad esprimere al meglio le sue doti e le sue competenze; la seconda difficile e densa di tensioni, dove la vediamo sempre più amareggiata, ma mai rassegnata, anzi è qui che viene fuori la sua indole combattiva. Lo spartiacque è il 1992, anno della chiusura del centro di produzione della sede regionale di Cagliari.

La sezione Documenti, al termine del volume, riproduce una rassegna degli articoli pubblicati sulla stampa regionale, sui quotidiani La Nuova Sardegna e L'Unione Sarda e altri, in cui si riportano i numerosi interventi che testimoniano della strenua lotta di Maria Piera Mossa per salvaguardare la programmazione della rete regionale della RAI come voce importante per lo sviluppo culturale e sociale della Sardegna. Una lotta che non trovò adeguato ascolto nella dirigenza della RAI né nelle Istituzioni regionali che avrebbero dovuto garantire il rispetto delle prerogative date dallo Statuto speciale di Regione autonoma.

Emergono, sia nelle testimonianze che negli articoli, la rabbia e l'avvilimento della regista per lo sperpero di una risorsa così preziosa e per quella che allora sembrava la fine di una storia così gloriosa: Radio Sardegna, o Radio Brada come la chiamò Jader Jacobelli, aveva iniziato le sue trasmissioni ancora prima che esistesse la RAI, da un paesino al centro della Sardegna, Bortigali, il 10 ottobre del 1943 come prima radio libera durante la Seconda Guerra Mondiale. Il più grande scoop di quella emittente fu l'annuncio della fine del conflitto, dato in anticipo su ogni altra radio, perfino prima di Radio Londra (a questa la regista dedicò una trasmissione, "Radio Brada", nel 1988 in 60 puntate ricche di testimonianze dirette della guerra e del dopoguerra nell'isola). Accanto alla consapevolezza di questa importante eredità, era vivo in Maria Piera l'orgoglio di lavorare per il servizio pubblico,

per il quale mostrò dedizione e senso di responsabilità anche nei momenti più difficili, come quelli della sua malattia.

Quando Maria Piera arriva nella sede Rai regionale per la Sardegna, in Viale Bonaria a Cagliari, questa era un'istituzione dai tratti "ministeriali", che si esprimeva allora soprattutto attraverso il "Gazzettino sardo", che portava le notizie in tutte le case, e anche le trasmissioni allora solo radiofoniche erano per così dire "ingessate", ma certamente preziose per diffondere la cultura di un'isola. Maria Piera arriva proprio nel momento di grande trasformazione di questo apparato, con l'istituzione della Terza Rete televisiva della RAI che apriva a spazi di programmazione culturale, oltre a quella giornalistica, sia TV che radio.

«Si insinuava un'idea nuova, al passo con i tempi, quella che l'informazione e la produzione di contenuti culturali fosse da intendersi in una doppia via di comunicazione, dal centro alla periferia ma anche dalla periferia verso il centro e verso reti di comunicazioni anche dal basso»

scrive Felice Tiragallo nel suo intervento.

In questo quadro di forte mutamento, la prima regista sarda porta una ventata nuova, proposte coraggiose, sperimentazione di nuove formule. Anche la radio si apre alle dirette, alle diversità di parlate e accenti in italiano e in sardo. Maria Piera sa cogliere le trasformazioni della società intorno a lei e a quello straordinario mezzo di comunicazione dove lei occupa un posto di primo piano. Inizia la fase "felice" in cui si può contare su ampi spazi di programmazione televisiva e radiofonica e su strutture tecniche e organizzative di primo livello. È così che Maria Piera può esprimere al meglio le sue doti umane e professionali e nel libro di cui parliamo sono particolarmente significative le testimonianze scritte dai colleghi e dai collaboratori che insieme a lei hanno realizzato i programmi. Contribuiscono infatti a delineare non solo la sua personalità, ma anche il suo metodo.

Luciano Era, che è stato a lungo il tecnico di montaggio di fiducia della regista, racconta:

«Piera si dichiarava atea, ma il "senso del sacro", come lo definiva lei, permeava la sua visione del mondo. Il suo era un "sacro" senza divinità, senza sacerdoti, senza chiesa, senza trascendenza, ma ugualmente comunicava a me una grande forza creativa, trasformatrice, in vista sempre di un possibile progresso per l'essere umano».

Era estremamente accurata nel lavoro, i tempi di produzione non si potevano calcolare con lei, attenta ad ogni sfumatura, ad ogni taglio. Prima di tutto creava il suo team e lo coinvolgeva non solo nell'illustrare gli aspetti tecnici, ma soprattutto nel senso del progetto. «Piera era sempre aperta ai contributi dei suoi collaboratori, era capace di creare un ambiente stimolante, empatico e costruttivo» (Luciano Era). Era prioritario in quel momento portare la RAI verso la gente, farla uscire da quel suo guscio ministeriale, dare voce alle persone, ai territori, alle lotte.

Già nel primo lavoro televisivo la regista rivela tutta la sua personalità: "*Bitti: una fabbrica inventata su un paese reale*" è un'inchiesta dedicata alla vicenda di un'industria tessile che, sfruttando le risorse pubbliche, aveva poi chiuso rapidamente i battenti. Una delle tante avventure industriali di cui la storia della Sardegna è purtroppo disseminata. Vengono intervistate le operaie, si dà voce al paese. La trasmissione viene diffusa in TV il 29 gennaio del 1980, ma il segnale della terza rete ancora non raggiunge ancora tutta la Sardegna e a Bitti non l'hanno potuta vedere. Maria Piera decide allora di organizzare una proiezione nel salone parrocchiale del paese, da cui scaturisce un dibattito che viene registrato in una trasmissione radiofonica. Oggi si direbbe una produzione crossmediale, ed è rappresentativa dell'approccio di Maria Piera Mossa, della sua capacità di sperimentare e del significato che lei attribuiva al suo ruolo nel servizio pubblico.

C'è un documentario che rappresenta il vertice della sua arte e che giustamente viene sempre citato quando si parla di Maria Piera Mossa ed è "Il '43 con Sant'Efisio". È un'opera sublime, che non si può guardare senza provare una profonda commozione e testimonia di quel "senso del sacro" di cui si è detto prima. Il punto di partenza è il ritrovamento di un filmato girato il 1° maggio del 1943 nella

Cagliari rasa al suolo dai bombardamenti degli aerei alleati. È tradizione secolare che in quel giorno si svolga una processione a cui partecipa tutta l'isola. Nei giorni drammatici della guerra, con la città praticamente deserta dove i pochi rimasti piangono i morti sotto le bombe, alcuni cittadini prendono l'iniziativa e decidono che la processione si deve fare a tutti i costi.

«Le immagini filmate dal cineamatore Marino Cao vengono recuperate quarantacinque anni dopo da Maria Piera Mossa che le affianca alle voci dei protagonisti di quella toccante esperienza dandogli la forza dell'attualità. Il filmato di repertorio diventa dunque occasione per osservare il presente, per evidenziare una speranza che va oltre la dimensione religiosa e diventa profondamente umana. Il '43 con Sant'Efisio è emblematico della straordinaria capacità di ridare vita, attraverso i filmati di repertorio e le testimonianze dei protagonisti, agli eventi passati per favorire la presa di coscienza del processo storico e la formazione dell'identità sociale» (Antioco Floris e Michela Secchi).

Sono numerosi i programmi sia radiofonici che televisivi che Maria Piera realizza in quella prima fase felice, inchieste sulla società contemporanea o produzioni originali su arte, letteratura, teatro, cinema, affidati a intellettuali, attori, musicisti affermati, ma anche molti giovani alle loro prime esperienze a cui lei dava sempre grande fiducia e faceva da guida.

«Piera era esperta di modalità e tempi televisivi; ma aveva un'acuta sensibilità per il linguaggio. Fu per lei che a poco a poco imparammo a modulare le nostre lingue venate di cultura accademica, cercando di mantenere i contenuti, rendendole tuttavia comprensibili per l'operaio e la casalinga. È stata una scuola che ci ha insegnato il mestiere del dire (e dello scrivere)»

scrive Peppino Marci. Altro aspetto rilevante delle sue scelte è l'attenzione verso le figure femminili, sia del passato sia del presente, ad esempio "Grazia quasi Cosima", il programma in sei puntate dedicato a Grazia Deledda realizzato con Jacopo Onnis e andato in onda nel 1987.

Il suo lavoro più impegnativo è stato "La Sardegna nella Storia", 18 puntate di 30' nel 1992, su progetto dello storico Francesco Cesare Casula con la collaborazione di Angelo Porru. È stato un progetto imponente e il primo grande lavoro televisivo sulla storia della Sardegna, per il quale Maria Piera percorre tutta l'isola anche con riprese in elicottero. Fu l'ultima grande produzione della sede Rai-Sardegna, prima della chiusura della sua struttura di programmazione.

Dopo molte iniziative volte a scongiurare quella chiusura, che almeno all'epoca non ottennero ascolto (bisognerà attendere molti anni prima di una parziale riapertura), nel 1992 inizia la fase difficile, documentata sia nella rassegna stampa alla fine del volume, sia nelle parole soprattutto di chi le è stata più vicina in quel periodo, in particolare la collega e amica Cristina Maccioni:

«A partire dal 1992 fino ai primi anni 2000, nella nostra amicizia prese il via il periodo che potrei definire "Inventiamoci qualcosa per non morire". La nostra fase resistente era dovuta al fatto che dalla chiusura della struttura di programmazione in poi il nostro lavoro avrebbe dovuto limitarsi alla regia dei telegiornali... sedute l'una di fronte all'altra la mattina cercavamo sempre qualche idea da proporre ai direttori di rete almeno per la radiofonia. Siamo riuscite a portare avanti in quegli anni due progetti nati esclusivamente dalla nostra voglia di fare, entrambi per Radio Tre: "Suk, note d'Oriente"... e una rubrica di circa 5 minuti dal titolo "Profezie di fine millennio"... Entrambi questi progetti li portammo a termine col collaboratore di lunga data di Maria Piera, Angelo Porru, giornalista e appassionato di musica contemporanea».

Ma ora è un'altra idea a farsi strada nella mente delle due amiche-colleghe, ed è ancora Cristina Maccioni a raccontarci come prese forma:

«Maria Piera e io cominciammo invece a preoccuparci della fine che avrebbe potuto fare l'archivio di Radio Sardegna se avessero preso piede le novità tecnologiche che si prospettavano. Il cambio continuo dei direttori di sede non garantiva che si tenesse conto dell'importanza dei materiali archiviati quando qualcuno avesse deciso improvvisamente che lo spazio della nastroteca dovesse servire con urgenza per altri scopi. La Rai nazionale

aveva cominciato a riversare e valorizzare i suoi archivi col progetto delle Teche e la messa in onda della trasmissione Radio Scignano. Piera cominciava già a stare male, ma l'idea di poter fare qualcosa per rivitalizzare la nostra attività la rese di nuovo entusiasta e creativa».

Il patrimonio in archivio è gigantesco: cinquemilatrecento bobine, ottantamila ore di registrazione, quasi cinquant'anni di storia della Sardegna. La regista concentra le sue ultime forze su questa missione. Salvare l'archivio non significa solo digitalizzare e catalogare, ma anche far uscire quei preziosi materiali dagli spazi della conservazione e raggiungere quelli della conversazione, del dibattito, quegli spazi pubblici che lei aveva tanto amato, frequentato e animato nella Cagliari degli anni Settanta nella Cineteca Sarda.

Un progetto che vive del respiro della vita, scrive Giuseppe Marci in un articolo su un quotidiano (riprodotto a fine volume):

«Nelle pagine che illustrano la proposta di riordino dell'Archivio Rai e ne dimostrano la necessità, Maria Piera aveva citato le parole con le quali l'antropologa americana Margaret Mead spiega che "Il senso della vita individuale e collettiva è raccontare dei propri nonni ai propri nipoti"».

Il racconto della favola della sua esistenza si conclude con un lascito, un tesoro ancora tutto da esplorare. Il progetto sugli Archivi della Memoria di Rai Sardegna sarà intitolato a lei e si attua grazie all'opera del comitato scientifico da lei convocato e all'impegno di Cristina Maccioni e del direttore della sede regionale Romano Cannas. Alla fine sarà prodotta una raccolta assemblata in un cofanetto di 21 CD suddivisi in varie sezioni (Storia, Musica, Letteratura, Teatro, Poesia in lingua sarda, Voci e Storie). Una parte di questo materiale è confluito nella Sardegna Digital Library, ma molto resta da fare.

La Sardegna le rende omaggio, una via le è intitolata a Cagliari, a Laerru, paese di origine della famiglia, la biblioteca comunale. E ora questo libro che – scrive Pietro Clemente nell'intervento conclusivo –

«è una polifonia di memorie dolorose, densa di affetti. È pieno di suggestioni, ma è anche ricco di storia della comunicazione, del cinema, della radio e della TV. Forse vale la pena, appena esce, dargli seguito mettendo in cantiere un nuovo progetto, che abbia al centro il servizio pubblico, la comunicazione pubblica nel tempo digitale, i temi di Piera aggiornati, o il cinema e la radio che lei produsse offerti alla riflessione attuale».

Sì, Maria Piera ci osserva nel bel ritratto di copertina (perché era anche bella, di un'eleganza spontanea ed eccentrica) con il suo guardo intenso e risoluto e sembra dirci: "In quel freezer degli archivi radiotelevisivi c'è un tesoro che vi aspetta!".

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Enedina Sanna, è nata e risiede in Sardegna. Dopo la laurea in Linguistica teorica all'Università di Perugia, ha insegnato Lingua e Letteratura Francese nei licei. Nel 1990 ha fondato ad Alghero l'Associazione Archivi del Sud, con cui ha portato avanti ricerche sugli archivi sonori (digitalizzazione e catalogazione) e organizzato festival e seminari sull'arte della narrazione orale. Nel 2002 ha tradotto per Sellerio il saggio *Poetica della Fiaba* della studiosa francese Nicole Belmont. Ha realizzato diverse trasmissioni radiofoniche per Rai Radio Sardegna, alcune in sardo, sempre sui temi della narrazione orale. Ora è narratrice, e oltre al repertorio di racconti della tradizione orale della sua Isola, ha creato spettacoli originali, intrecciando insieme storie di provenienza diversa e utilizzando varie tecniche di "storytelling".

Non sto zitta, io canto pure a bocca chiusa



da *C'è ancora domani*

di *Annamaria Clemente*

Una stanza, una parete lercia, dei vestiti abbandonati su una sedia, e uno specchio dalla cornice lineare, una cassapanca addossata ad una pediera in legno, una coperta di lana e un uomo in canottiera seduto a braccia conserte, c'è una donna che dorme al suo fianco. Si sveglia, «Buongiorno Ivà!» in risposta una sberla a man rovescio e *la prima rosa rossa è già sbocciata*, canta in sottofondo Fiorella Bini, generando turbamento immediato mentre sullo schermo le immagini scorrono e la donna, insensibile all'urto ricevuto, allunga la mano verso il comodino cercando una spazzola dalle setole morbide come quelle viste mille volte sulle tolette a casa delle nonne.

Inizia in questo modo il giorno di Delia in *C'è ancora domani*, film interpretato, co-scritto (insieme a Furio Andreotti e Giulia Calenda) e diretto da una strabiliante Paola Cortellesi. Un film delicato e potente, necessario nell'incerto momento storico che stiamo vivendo, obbligatorio per non dimenticare quella che era, o è, la condizione femminile, imprescindibile per incrementare spazi di

dialogo e critica intorno ai processi di negoziazione dei modi di essere donna ma soprattutto di poter essere uomo.

È «una storia che ci riguarda tutti, con sfumature diverse di patriarcato. Magari non tutte hanno vissuto un rapporto così tossico con un uomo, o non tutti i figli hanno visto il proprio padre picchiare la madre. La maggior parte ha sentito un insulto, un “non vali niente”, un atteggiamento di sopraffazione, accettato per troppo tempo e che magari adesso risale. Ma chi non ha avuto queste esperienze in famiglia? Io non so di percosse nella mia, ma di “sta zitta” ne ho sentiti, e da un nonno dolcissimo con i suoi nipoti. Capisce il cortocircuito? Non ci sono solo i mostri, cattivi sempre. Vedo tanti uomini al cinema, uno mi ha detto: “Mi vergogno di far parte di questa categoria”, un altro: “Ho vissuto queste cose, ero bambino e si andava nell’altra stanza per non vederle”. C’è un comune denominatore evidentemente, se c’è tutta questa emozione» (cfr. *Paola Cortellesi: «Le donne dicono basta»*, intervista di S. Bombino, 14 Novembre 2023, Vanity Fair, consultabile al sito <http://www.vanityfair.it/article/paola-cortellesi-intervista-film-violenza-sulle-donne>).

Un comune denominatore, dichiara la Cortellesi, qualcosa che pur nel variare delle storie personali è presente in misura maggiore o minore, seppellito al fondo della coscienza e che la storia di Delia e delle donne che popolano l’universo di *C’è sempre domani* fa riaffiorare, in un rispecchiamento tale che potrebbe essere la storia delle nostre nonne, ma anche quelle delle nostre madri o ancora la nostra stessa storia.

In un susseguirsi senza fiato di battute sessiste e discorsi svalutanti conosciamo Delia e la sua famiglia: il marito Ivano, interpretato da Valerio Mastandrea, uomo inetto e manesco, il suocero Ottorino, incarnazione della mentalità maschilista, la figlia femmina Marcella, bella e con un futuro ancora da vivere, i due figli maschi. La storia è ambientata nell’immediato dopoguerra, anno 1946, in una Roma ancora presidiata dalle truppe americane. Il mondo di Delia è tracciato da una limitata geografia: la casa, il cortile, il mercato e i cui confini sono tutti tracciati in corrispondenza del limitare del quartiere. Quotidianamente Delia si muove tra questi poli cercando di contribuire al bilancio familiare, improvvisandosi infermiera, sarta, operaia in un laboratorio di ombrelli, lavando i panni altrui. È una vita umile fatta di lavoro e fatica, di poca riconoscenza da parte del marito, ma di tanta speranza riposta intorno al destino della figlia femmina che potrebbe trasformare le sorti della famiglia, fino a quando una lettera ed una parola sconvolgono la traiettoria già tracciata.

Complice il bianco e nero e un’accurata attenzione scenografica quasi etnografica per la cultura materiale degli anni ’40 il film richiama il taglio documentaristico, ricorda i discorsi dei *Comizi d’Amore* di Pasolini e in effetti il film potrebbe quasi porsi come un documentario dove diviene possibile osservare quella «macchina simbolica» (Bourdieu, 2015: 18) che muove il grande ingranaggio del patriarcato con la sua pedagogia, «non fare la femminuccia» e i mezzi con cui attua il dominio «nun je poi mena’ sempre, se no s’abitua. Una, ma forte!».

Il film presenta la protagonista come assuefatta alla violenza, o meglio, Delia sembra inscrivere le azioni del marito Ivano nell’*ordine naturale delle cose* come se la condizione di assoluta subalternità, di svalutazione costante della propria figura di donna, del ruolo di moglie e madre, il continuo clima di sospetto aleggiante tra le mura domestiche, fosse la *conditio sine qua non* dell’essere donna, una condizione in cui Delia non è sola, ma è tratto caratterizzante tutti i rapporti uomo-donna proposti nel film. A casa del notaio, tra le tazzine e la teiera di porcellana fine, orecchiando i discorsi tra un padre e un figlio Delia sente, nel momento in cui la madre vorrebbe prendere parola, un: «Cara taci, non entrare in discussioni che non ti competono», o a lavoro di fronte all’apprendista che guadagna più di lei «Commendatore si può sapere perché quello prende più di me?» «Perché quello è omo», o ancora in merceria quando il rifornitore di bottoni e cerniere chiede alla merciaia la presenza di un uomo per firmare le carte, come se vi fosse nella donna una strutturale inferiorità che menoma le capacità intellettive, da sottolineare una meravigliosa Paola Tiziana Cruciani che con la sola presenza scenica e uno scambio di battute lapidarie fa intendere tutta la forza di emancipazione e coraggio di Sora Franca. La condizione di sudditanza è interclassista e visivamente evidente dal luogo in cui Delia vive: un seminterrato umido e senza luce, prigione più che casa, e dalla “parannanza”, il grembiule

utilizzato da Delia per i lavori domestici, motivo di cruccio della dolce Marcella, ma indumento, direi *habitus*, funzionale ad occultare i rattoppi della camicia ed elemento stridente rispetto alla cura dei sempiterni capelli impomatati di Ivano e al profumo richiesto poco prima di uscire.

Pierre Bourdieu in uno dei suoi saggi, *Il dominio Maschile*, interrogandosi sui rapporti di forza tra i sessi e le forme di potere esercitate dall'uomo scriveva come sia

«[...] sorprendente, il fatto che l'ordine stabilito, con i suoi rapporti di dominio, i suoi diritti e i suoi abusi, i suoi privilegi e le sue ingiustizie, si perpetui in fondo abbastanza facilmente, [...], e che le condizioni d'esistenza più intollerabili possano tanto spesso apparire accettabili e persino naturali. E ho sempre visto nel dominio maschile, nel mondo in cui viene imposto e subito, l'esempio per eccellenza di questa sottomissione paradossale, effetto di quella che chiamo la violenza simbolica, violenza dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime, che si esercita essenzialmente attraverso le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza o, più precisamente, della mis-conoscenza, del riconoscimento e della riconoscenza o, al limite, del sentimento» (Bourdieu 2015: 7-8).

Il concetto di violenza simbolica si riferisce ad una forma di subdola violenza, esercitata non con la gretta azione fisica ma sottilmente, carsicamente. Dissimulando i rapporti di forza sottostanti alle pratiche agite dagli attori sociali, questa forma di violenza genera un asservimento inconsapevole mediante l'introiezione, da parte dei dominati, di determinate visioni del mondo e strutture mentali, di categorie cognitive basate sulla differenziazione dei ruoli, dei generi, il maschile e il femminile, inoculazione resa possibile da un processo di naturalizzazione del dato biologico, in cui la differenza è giustificata dalla diversità anatomica.

«Le apparenze biologiche e gli effetti assolutamente reali che ha prodotto, nei corpi e nei cervelli, un lungo lavoro collettivo di socializzazione del biologico e di biologizzazione del sociale si coniugano per rovesciare il rapporto tra le cause e gli effetti, e per far apparire una costruzione sociale naturalizzata (i "generi" in quanto *habitus* sessuati) come il fondamento in natura della divisione arbitraria situata alla radice sia della realtà sia della rappresentazione di essa» (ivi: 9-10).

Da questo processo di inversione che trasforma prodotti culturali in natura discende che i modi in cui uomini e donne definiscono e si percepiscono, le loro differenze, il diverso modo di rapportarsi al mondo e di abitarlo non sono altro che prodotti arbitrari, creati da un ordine altrettanto arbitrario: quello patriarcale. In questo assetto «La forza dell'ordine maschile [...] non deve giustificarsi: la visione androcentrica si impone in quanto neutra e non ha bisogno di enunciarsi in discorsi miranti a legittimarla» (ivi: 17-18). Un processo pericoloso poiché i soggetti femminili incorporando tale ordine simbolico entrano in un circolo vizioso tale che loro stesse, nella costruzione della propria femminilità applicano al loro modo di pensarsi e costruirsi donne quegli stessi schemi elaborati dalla visione androcentrica, riconfermando paradossalmente la loro condizione di subalternità:

«Quando i dominati applicano a ciò che li domina schemi che sono il prodotto del dominio o, in altri termini, quando i loro pensieri e le loro percezioni sono strutturati conformemente alle strutture stesse del rapporto di dominio che subiscono, i loro atti di *conoscenza* sono, inevitabilmente, atti di *riconoscenza*, di sottomissione» (ivi: 22).

Alla luce degli strumenti teorici forniti dal sociologo diviene possibile interpretare con più consapevolezza certi comportamenti agiti dalla protagonista come esito dell'introiezione di una lunghissima tradizione di dominio simbolico e di disciplinamento fisico: l'insensibilità a seguito dello schiaffo ricevuto, la normalizzazione della violenza del marito attraverso un meccanismo di autoinganno, «è nervoso, ha fatto due guerre», il chiedere permesso per azioni che dovrebbero essere parte inalienabile della propria libertà come il recarsi dall'amica Marisa per cucinare la marmellata, la mancata ribellione rispetto alle offese quotidiane, l'evidente differenza nel rapporto tra madre e

figli maschi. A tal proposito occorre segnalare come l'apparente disinteresse di Delia nei confronti dei figli potrebbe non derivare da un ipotetico e mancato sviluppo narrativo ma, al contrario, l'omissione potrebbe essere coerente al tentativo di documentare meglio una determinata realtà. Apprendiamo come i due ragazzi posseggano il diritto di studiare, al contrario della sorella, li vediamo urlare, sghignazzare, utilizzare un linguaggio scurrile, potremmo forse affermare che sono piccoli "selvaggi" lasciati ad uno stato di "natura".

In fondo tale rappresentazione non è una conferma della "natura delle cose", dell'ordine presentato dal grande macchinario della supremazia maschile, un ordine in cui i maschi in quanto maschi sono liberi di poter fare ciò che vogliono, mentre Delia in quanto madre e donna è relegata ad una posizione di impotenza? La protagonista non può educarli e giunge, durante un'occasione importante, ad una soluzione paradossale: pagarli per tentare di ottenere comportamenti consoni alla buona educazione. Delia è succube, inconsapevolmente, dei suoi stessi figli e quella che può sembrare astuzia si risolve, a ben riflettere, in una sottomissione. Non solo Delia, anche il comportamento delle comari, supporto sì, solidali, ma spesso anche occhio vigile che osserva e diviene feroce censore di comportamenti ritenuti poco conformi, come nel caso della vicina che consegnando la lettera e giudicandola come qualcosa che non rientra in quel modo giusto di essere donna e madre di famiglia dice di non voler saper nulla di quanto potrebbe accadere, manifesta la completa adesione di un modo di pensare rapportabile al dominio maschile.

Ma la condiscendenza di Delia, lungi dall'essere servile, è al contrario impastata di dignità, fatta di sorrisi, grandi, di occhi luminosi e gesti pieni di riservato pudore, di camicie tirate sul collo per nascondere i lividi. Delia non si lamenta, non drammatizza, non esaspera, eppure nonostante il terrifico monito «stai zitta», «te devi imparà a sta zitta», lei parla, comunica, e lo fa non usando le parole. Ed è qui che il talento della Cortellesi implode in sagacia e intelligenza. Oltre la mimica dell'attrice, la cui grande capacità espressiva è canale trasparente per i turbamenti che agitano il suo personaggio, colpisce emotivamente il brillante utilizzo di codici altri, cifrati da simboli e note musicali. La colonna sonora accompagna Delia come fidata amica capace di interpretare e tradurre quei silenzi di cui è prigioniera nolente o volente. Il suo ingresso in scena coincide con *Aprite le finestre*, brano la cui musicalità inquadra lo spazio-tempo narrativo, per poi proseguire con un cambiamento di registro, di note moderne a ritmo di blues, come a voler prefigurare già dall'inizio quel cammino verso la conquista dei propri diritti che Delia dovrà percorrere con la stessa determinazione e falcata d'amazzone presentata ad inizio film mentre tenta faticosamente di far quadrare il bilancio familiare.

La musica è la lingua di Delia, una lingua che presenta una propria sintassi e rende possibile al taciuto di trovare la propria voce, di opporre un efficace contraltare all'afasia imposta dal dominio. È soprattutto durante le scene di violenza che la musica assume densità di significati. Ivano picchia Delia sulle note di una briosa cover di un brano di Mina, "Nessuno", interpretato dal duo di Musica Nuda, e le botte diventano passi di danza, le spinte volteggi, le mani al collo abbracci, e nessuno/ ti giuro/ nessuno/ nemmeno il destino/ ci può separare/ perché questo amore/ che il cielo ci dà/ sempre vivrà/ suggellato da un rivolo di sangue che scompare come per magia allo sgranare degli occhi della Cortellesi. Un effetto straniante che lascia incredulo lo spettatore e che nello scarto tra immagini e musica lo obbliga necessariamente a inserire delle parole per comprendere quanto osservato, a produrre pensiero rispetto all'assurdità appena vista.

Non solo la musica: anche la scena in apparenza più semplice da interpretare nasconde un messaggio importante. Delia incontra il suo primo amore Mario e in uno scambio fitto di ricordi in cui gli occhi dicono più delle parole decide di condividere del cioccolato. La scena in cui assaporano il quadratino li trasporta in una dimensione altra, in cui è possibile sentire insieme il piacere. Ma ciò che sembra idillio è guastato da un sorriso che scopre denti macchiati, quasi marci, guastati da quello stesso alimento che li ha portati, per un attimo solo, a compenetrarsi. Un simbolismo forte che suggerisce sicuramente altro, forse quello stesso dubbio manifestato da Bourdieu nel suo saggio in merito al sentimento d'amore. «L'amore è un'eccezione, la sola, anche se di prima grandezza, alla legge del

dominio maschile, una messa tra parentesi della violenza simbolica, o la forma suprema, perché la più sottile, la più invisibile, di tale violenza?» (Ivi: 126).

Tale ipotesi sembrerà trovare conferma nel finale inaspettato del film, non è l'amore a riscattare, ed anche qui la Cortellesi in questo plot twist sembra costringere lo spettatore a rendersi conto dei propri limiti interpretativi, in quella speranza di un amore romanzato che tutto può. Ed è sempre una scena d'amore ed una parola, anzi un aggettivo possessivo a destare definitivamente Delia dal torpore: «Sei mia» pronunciato a labbra strette da Giulio, il fidanzato di Marcella. Da qui la narrazione prende vie inaspettate e Delia farà di tutto per salvare la figlia dallo stesso destino di sopraffazione, superando perfino l'invalidabile barriera linguistica e culturale, rappresentata dall'improbabile amicizia con Willian il soldato americano, grazie a una eversione al tritolo.

L'attenzione accordata al linguaggio percorre tutto il film ed è evidente anche nelle scene che sono antecedenti il risveglio della protagonista, quando Delia sognava un destino da sposa per la bella Marcella e rubava qualche spicciolo da quanto guadagnato per acquistare l'abito nuovo per la figlia. Sentiamo durante la confidenza di questo innocente atto sovversivo la risposta di Marisa: «Non ho capito, rubi? Ma non sò i sordi tua!», la precisazione dell'amica è ovviamente una correzione alla visione distorta proposta da Delia ed è un suggerimento agli astanti di avere cautela nelle parole usate, nei modi in cui vanno strutturate le frasi, perché le parole plasmano il mondo e condannano destini. Una maggiore cura all'uso delle parole nei rapporti tra uomo e donna è la strategia adottata dagli studiosi di genere per tentare di contrastare atteggiamenti sessisti e patriarcali: illuminante un piccolo volume di Michela Murgia che analizza una serie di frasi di uso comune, apparentemente innocue, ma che nascondono legami con quel retaggio altamente degradante per la donna. Scriveva la Murgia: «La politica del linguaggio [...] non sembra la cosa più importante da perseguire, ma è invece quella da cui prendono le mosse tutte le altre, perché il modo in cui nominiamo la realtà è anche quella in cui finiamo per abitarla» (Murgia, 2021: 111-112). Non a caso il libro si intitola *Stai zitta e altre nove frasi che non vogliamo sentire più*.

Delia non vuole stare zitta e attraverso un percorso scandito da micro eventi, insignificanti ma rivoluzionari nella loro semplicità: il fumare una sigaretta, bere un caffè al bar con tantissimo zucchero, comprare una camicia nuova e si riappropria di una volontà che le era stata espropriata, smette la *parannanza* e indossa un *habitus* nuovo, ma soprattutto dona alla figlia l'unico strumento capace di spezzare quelle catene di asservimento: la scuola, la cultura, il voto. Straordinaria la scena serale, una *Sera dei miracoli*, in cui le donne che popolano la pellicola si fanno belle: chi attorciglia i capelli in bigodini, chi mette un rossetto, chi prepara i vestiti per l'appuntamento del giorno dopo, è la sera in cui cercheranno di scoprire quale stella ognuno di loro è, per andare finalmente incontro a un nuovo ordine: quello della parità, dei diritti collettivi, di una dignità finalmente riconosciuta in quanto esseri umani. Il giorno seguente sarà il 2 giugno 1946 e le donne avranno finalmente una voce. «E senza scudi per proteggermi né armi per difendermi/ né caschi per nascondermi o santi a cui rivolgermi/ con solo questa lingua in bocca/ e se mi tagli pure questa/ io non mi fermo, scusa/ Canto pure a bocca chiusa».

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2015

Murgia M., *Stai zitta e altre nove frasi che non vogliamo sentire più*, Torino, Einaudi, 2021

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

C'è ancora domani? Violenza di genere e di linguaggi



da *C'è ancora domani*

di *Maria Rosaria Di Giacinto*

Cosa una donna (non) deve, può, vuole essere

La violenza e la disuguaglianza di genere sono problemi più che mai attuali. A fronte di molteplici conquiste nel campo del diritto, la condizione delle donne in differenti contesti sociali di tutto il mondo risulta subordinata. Nel presente globale, l'essere maschio, ricco, bianco e occidentale rappresenta un vantaggio non di poco conto. Ciò è il risultato, o per meglio dire l'ovvia continuazione, di una cultura patriarcale che resiste nel tempo, grazie alla sua potente capacità di insinuarsi, adattarsi e celarsi trasversalmente.

Sin dalla nascita, in molte culture, attori e attrici sociali imparano inconsapevolmente l'esistenza di un incontrovertibile binomio: uomini e donne sono particelle opposte e separate, il cui destino è legarsi come molecole polarizzate. Nelle espressioni più estreme di tale filosofia di vita, l'incontro tra questi due universi sarebbe la base solida non soltanto della famiglia tradizionale, ma dell'intera comunità, dello Stato nazionale, del naturale ordine delle cose. La donna è donna se è moglie e madre e non può e non deve realizzarsi al di fuori dell'ambito domestico. L'uomo è il *pater familias* dall'autorità indiscutibile, che non può e non deve mostrare incertezze e debolezze. Nella logica machista, al di fuori dell'uomo come uomo e della donna come donna, regnano caos, disordine e insensatezza ed è impossibile dirigersi teologicamente verso il domani (Calvi, 2011).

In merito alla questione della violenza e della disuguaglianza di genere, si inserisce perfettamente e provvidenzialmente il film della regista e attrice Paola Cortellesi, *C'è ancora domani*, che, uscito nelle sale cinematografiche italiane il 26 ottobre scorso, ha riscosso un notevole successo di pubblico e critica [1]. La difficoltà dell'autrice nell'accedere a fondi pubblici per finanziare la propria pellicola [2] la dice lunga sullo stato attuale delle cose. Sebbene il susseguirsi di episodi di violenza contro le donne non accenni a retrocedere, il tema non raccoglie l'attenzione che merita tra i vertici del potere politico italiano. La forza di movimenti come *Non una di meno* o di iniziative come la *Giornata internazionale per l'eliminazione della violenza contro le donne*, evidentemente, poco scalfiscono lo zoccolo duro della cultura patriarcale, presente in svariati strati della società. Negli ultimi anni, il fenomeno dei femminicidi ha assunto proporzioni allarmanti. Nel mondo, una donna su tre subisce una qualche violenza di genere e ogni undici minuti una di esse viene uccisa da un familiare. In Italia, la media è di circa 150 vittime all'anno, cioè un omicidio ogni due giorni. Nella maggior parte dei casi, gli assassini sono compagni possessivi e gelosi [3].

La violenza di genere è perlopiù domestica e la storia raccontata da Cortellesi centra perfettamente il problema. La protagonista, Delia (interpretata dalla stessa Cortellesi), è una signora romana del secondo dopoguerra, sposata a un marito possessivo e violento, con un odioso suocero da accudire, due figli piccoli indomabili e una figlia adolescente che non riesce a comprenderla. Tra le innumerevoli difficoltà quotidiane, la donna riesce a ritagliare spazi di autonomia che le permettono di confrontarsi con un'amica sincera, un ex fidanzato ancora innamorato, un soldato afroamericano e le vicine del quartiere. La protagonista è perfettamente inquadrata nel proprio tempo. La sua condizione, fino a un certo punto della storia, è talmente ovvia, da non insinuare in lei l'idea di un possibile cambiamento. Per buona parte dei minuti di proiezione, Delia accetta offese e mortificazioni, convinta di non avere altra scelta che restare col marito. Sebbene svolga lavori utili alla famiglia e alla comunità è sottopagata e rinchiusa entro una gabbia fisica e mentale che le impedisce di godere liberamente del frutto del proprio sudore.

Geniale è la scena in cui Delia viene picchiata dal marito. Cortellesi decide di simulare un ballo tra i coniugi. Strattoni, schiaffi e percosse sono i passi di un rituale danzante, socialmente accettato e scontato, che ben si inserisce entro una concezione paternalistica del matrimonio quale unione eterna e indissolubile. Essere picchiata dal marito è un'attività ovvia e banale quanto svolgere le faccende domestiche, occuparsi dei figli e chiedere il permesso per uscire di casa. Paradossalmente, la violenza è il linguaggio attraverso cui il marito esprime il proprio attaccamento a lei e alla famiglia. In questo spaccato d'Italia degli anni '50, non sembra esserci spazio per ciò che una donna (non) vuole essere. La violenza fisica e psicologica subita da Delia tuttavia non la neutralizzano come persona. Il suo ruolo nel film è attivo, la sua capacità di resistenza si trasforma lentamente e inesorabilmente in presa di coscienza della propria *agency*. Nella piccola realtà quotidiana della donna, il matrimonio della figlia con un giovane di ceto un po' più agiato sembra essere fondamentale per uscire dalla condizione di povertà in cui versa la famiglia. Quando, però, il promesso sposo comincia ad avere atteggiamenti simili a suo marito, Delia capisce che è il momento di intervenire. Interessante la scelta di chiedere aiuto al soldato afroamericano, quasi Cortellesi volesse, più o meno consapevolmente, associare due categorie altamente discriminate in svariati contesti di ieri e di oggi. A questo punto della trama, non il vincolo del matrimonio, ma al contrario l'affermazione della propria individualità è la chiave per riscattarsi. Attraverso il voto, che di lì a poco le donne italiane avrebbero conquistato, Delia scopre la possibilità d'indipendenza dal marito, si rende conto di non essere più sola e di poter fare la differenza. Contando sull'aiuto di altre donne (sua figlia *in primis*) che a discapito delle differenze sono anch'esse sottomesse alla sua stessa logica patriarcale, si reca alle urne e vota.

C'è ancora domani è un film prima di tutto politico. La pellicola è dedicata a donne e uomini di vario tempo, contesto e categoria. La critica ha sottolineato l'abilità della regista di trattare un argomento così delicato e drammatico con punte di leggerezza e ironia: un'intuizione che è probabilmente il segreto del successo al botteghino. All'atmosfera pesante e opprimente delle mura domestiche, infatti, corrisponde un *pathos* costante che non concede distrazioni. Colpisce l'estrema attualità di un racconto in bianco e nero ambientato più di 70 anni fa, ma che può essere lo specchio di tanti

frammenti del terzo millennio italiano. Certamente, si tratta di un'Italia che non ha ancora conosciuto gli effetti del diritto di voto alle donne, del '68, del divorzio e della pillola anticoncezionale, ma è plausibile illudersi che a queste tappe dell'emancipazione femminile corrisponda un miglioramento a tutto tondo? Le 103 vittime di violenza di genere del 2023 gridano di no. Per tutte le donne uccise dal proprio compagno non c'è più domani.

Linguaggio, violenza e genere

La violenza e la disuguaglianza di genere procedono nascondendosi nell'ovvio quotidiano. All'interno dell'attuale cultura capitalistica, neoliberista e consumistica, il patriarcato assume forme diverse rispetto al passato. Le donne di oggi, a parità di mansioni, devono ancora far fronte a stipendi più bassi [4] o a giudizi spietati sul proprio corpo, sui propri doveri di moglie e di madre, che con forza ristagnano nel dibattito pubblico. Un esempio su tutti, la polemica contro la brillante astronauta italiana, Samantha Cristoforetti, accusata di abbandonare i figli alle cure esclusive del marito durante la propria missione nello spazio. Non è un caso, dunque, che gran parte delle donne sia costretta a lasciare il lavoro dopo la maternità [5].

Oltre ai riferimenti espliciti alla maternità o alla fragilità femminile e specularmente all'efficienza e alla forza maschile, la (op)posizione di uomo e donna ideali della cultura patriarcale procede, implicitamente, attraverso il linguaggio. Così, oggi, alle battute di spirito sull'incapacità alla guida o sui cicli ormonali, si affianca la predominanza semantica del maschile: "avvocato" e non "avvocata", "ragazzi" e non "ragazze e ragazzi" (Castelli, 2004) sono resistenze difficili da scardinare. Persino alcune voci liriche prettamente femminili, come il soprano, il mezzosoprano e il contralto, sono tuttora declinate al maschile, a causa di un retaggio del passato che inibiva la carriera musicale alle donne. Secondo le regole linguistiche, il femminile è assimilato nel maschile e ciò ben si accorda con la tradizione cristiana che vuole la donna appendice dell'uomo: Eva nasce dalla costola di un Adamo annoiato della propria solitudine in Paradiso. Miti religiosi e regole linguistiche, tramandati per secoli, si sono insinuati nella mente di uomini e donne che hanno finito per convincersi della naturalità dei compiti che la società assegna loro, tralasciando il fatto che sono, invece, frutto di una scelta arbitraria e mutevole.

Si dimentica facilmente che in più di una cultura la discendenza segue la linea femminile; in altre, il genere non è considerato esclusivamente binario; in altre ancora, la donna è all'apice della piramide sociale e svolge compiti che in Occidente sono appannaggio degli uomini (Robbins, 2015). L'arbitrarietà dell'assegnazione di precisi ruoli sociali al genere è comprovata anche da diversi studi neuroscientifici. L'utilizzo del maschile per indicare una moltitudine di uomini e donne insieme, però, viene assimilata inconsciamente sin dalla tenera età e predispone la mente a considerare le donne naturalmente deboli e naturalmente sottomesse agli uomini (Castelli, 2004).

Si è tentati, quando si pone la questione del genere associato al linguaggio, di credere che umorismo nero, barzellette omofobe e asterischi poco abbiano a che fare con la sottomissione delle donne. Termini come "femminicidio", "femminismo" o "patriarcato", possono suonare antiquati, quando stucchevoli, inadeguati o poco concreti e incisivi. Se paragonata alla violenza fisica, la violenza verbale pare non reggere il confronto. Eppure, diversi sono i casi in cui il giogo mentale a cui molte donne sono sottoposte impedisce loro di abbandonare relazioni pericolose per la propria incolumità. C'è ragione di credere che la difficoltà femminile nel tirarsi fuori da situazioni di grave vessazione dipenda, tra le altre cose, da una struttura sociale patriarcale, radicata nella mente sin dai primi istanti di vita per mezzo del linguaggio: un meccanismo vecchio, ma duro a morire. Che si chiami patriarcato, machismo o maschilismo, il tentativo quotidiano di domino del corpo e della mente delle donne esige una definizione, quale punto di partenza per lo scardinamento dello *status quo*.

Un minuto di rumore

Una volta chiarita l'importanza della parola, il passo successivo è quello di pensare a nuove forme di educazione al linguaggio e al genere, di educazione affettiva e sessuale. Affermare con il patriarcato che i generi siano solo due, che il matrimonio sia il perno fondante di una società sana, che il corpo dell'altr* appartenga al rispettivo partner, appare insensato (Scott, 2013). Il modello patriarcale non giova ai generi: i rapporti squilibrati non permettono alle identità di esprimersi liberamente, generano frustrazione e infelicità e, in troppi casi, sfociano in tragedia (Calvi, 2011).

Se non si preferisce il rumore al silenzio, se non si agisce sul fronte dell'educazione, difficilmente si arriverà a una diminuzione dei casi di abuso e femminicidio. La violenza di genere oggi si fonda sull'idea che i rapporti abbiano solo due tipologie di protagonisti, uomini e donne e che queste ultime debbano naturalmente collocarsi in una posizione subordinata. In tali relazioni, gli uomini hanno il dovere di proteggere le donne e, specularmente, le donne non devono mettersi nelle condizioni di pericolo.

In questo senso, le parole di Elena Cecchetti, sorella Giulia Cecchetti, uccisa recentemente dall'ex fidanzato, tornano utili:

«la differenza non deve essere sulle spalle della donna [...] L'assassino di mia sorella viene spesso definito come un mostro, invece, mostro non è. Un mostro è un'eccezione, una persona esterna alla società, una persona della quale la società non deve prendersi la responsabilità. E, invece, la responsabilità c'è. I mostri non sono malati: sono figli del patriarcato, della cultura dello stupro. La cultura dello stupro è ciò che legittima ogni comportamento che va a ledere la figura della donna, a partire dalle cose a cui talvolta non viene nemmeno data importanza, ma che di importanza ne hanno eccome, come il controllo, la possessività, il *catcalling*. Ogni uomo viene privilegiato da questa cultura. Viene spesso detto «non tutti gli uomini»: tutti gli uomini no, ma sono sempre uomini. Nessun uomo è buono se non fa nulla per smantellare la società che li privilegia tanto. È responsabilità degli uomini in questa società patriarcale, dato il loro privilegio e il loro potere, educare e richiamare amici e colleghi non appena sentono il minimo accenno di violenza sessista. Ditelo a quell'amico che controlla la propria ragazza, ditelo a quel collega che fa *catcalling* alle passanti, rendiatevi ostili ai comportamenti del genere ormai accettati dalla società che non sono altro che il preludio del femminicidio. Il femminicidio è un omicidio di Stato, perché lo Stato non ci tutela, non ci protegge. Il femminicidio non è un delitto passionale, è un delitto di potere. Serve un'educazione sessuale e affettiva capillare, serve insegnare che l'amore non è possesso. Bisogna finanziare i centri antiviolenza, bisogna dare la possibilità di chiedere aiuto a chi ne ha bisogno. Per Giulia non fate un minuto di silenzio, per Giulia, bruciate tutto».

Si comprende l'urgenza di un cambiamento, di un'educazione al rispetto dell'altr*. Alle poco efficaci battaglie per l'inasprimento della pena, dovrebbe sostituirsi una densa riflessione collettiva sul diritto alla diversità, sul linguaggio patriarcale e sul significato sociale dei corpi e dei loro ruoli nel quotidiano.

Dagli anni '50 ad oggi, tanto è stato fatto, ma troppo resta da fare. Linguaggi cinematografici come quello di Paola Cortellesi rappresentano un'occasione irrinunciabile di denuncia e resistenza politica. Agli avvenimenti evenemenziali dei grandi uomini di potere, Cortellesi preferisce il racconto sociale di quelle donne come Delia che hanno fatto la storia d'Italia senza saperlo, che hanno saputo sperare in un domani non ancora pienamente raggiunto. La regista è riuscita nel difficile compito di catturare un'istanza pressante del presente e restituirla sotto forma di arte e azione politica. L'aver portato sul grande schermo il tema dello svantaggio femminile è una tattica di resistenza alle disuguaglianze di potere, un'importante opportunità per sensibilizzare le menti e operare la svolta. Il linguaggio del patriarcato viene così affermato al fine di essere sapientemente sovvertito e la narrazione del passato funge da strumento di comprensione e cambiamento dell'oggi.

Il film di Paola Cortellesi dà voce a quelle donne messe a tacere dai loro compagni, e nel silenzio istituzionale, è capace di generare rumore.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

- [1] <https://www.hollywoodreporter.it/film/festival-e-premi/ce-ancora-domani-il-film-di-paola-cortellesi-si-aggiudica-il-biglietto-doro-2023/63451/>
- [2] <https://www.rainews.it/video/2023/11/ce-ancora-domani-il-film-di-paola-cortellesi-non-ha-ricevuto-finanziamento-pubblico-00b93b79-65d9-455d-b2b5-116d28b4e9fa.html>
- [3] <https://www.la7.it/fa-che-io-sia-lultima/video/violenza-sulle-donne-103-femminicidi-in-italia-nel-2023-le-identita-e-le-storie-delle-vittime-24-11-2023-515513#:~:text=Violenza%20sulle%20donne%2C%20103%20femminicidi,le%20storie%20delle%20vittime%20%7C%20LA7>
- [4] <https://www.istat.it/donne-uomini/bloc-2d.html>
- [5] <https://www.savethechildren.it/press/maternit%C3%A0-italia-circa-6-milioni-di-mamme-%E2%80%99Cequilibriste%E2%80%9D-tra-lavoro-e-carichi-familiari-il-426>

Riferimenti bibliografici

Calvi G. a cura di (2011), *Donne e genere nella storia sociale*, Viella, Roma

Castelli L. (2004), *Psicologia sociale cognitiva. Un'introduzione*, Laterza, Bari

Robbins R.H. (2015), *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, Feltrinelli, Milano

Scott J. W. (2013), *Genere, politica, storia*, CDC Arti Grafiche Srl, Castello

Sitografia

- <https://www.hollywoodreporter.it/film/festival-e-premi/ce-ancora-domani-il-film-di-paola-cortellesi-si-aggiudica-il-biglietto-doro-2023/63451/>
- <https://www.istat.it/donne-uomini/bloc-2d.html>
- <https://www.la7.it/fa-che-io-sia-lultima/video/violenza-sulle-donne-103-femminicidi-in-italia-nel-2023-le-identita-e-le-storie-delle-vittime-24-11-2023-515513#:~:text=Violenza%20sulle%20donne%2C%20103%20femminicidi,le%20storie%20delle%20vittime%20%7C%20LA7>
- <https://www.rainews.it/video/2023/11/ce-ancora-domani-il-film-di-paola-cortellesi-non-ha-ricevuto-finanziamento-pubblico-00b93b79-65d9-455d-b2b5-116d28b4e9fa.html>
- <https://www.savethechildren.it/press/maternit%C3%A0-italia-circa-6-milioni-di-mamme-%E2%80%99Cequilibriste%E2%80%9D-tra-lavoro-e-carichi-familiari-il-426>

Maria Rosaria Di Giacinto, si è laureata nel 2020 in *Studi Storici, Antropologici e Geografici* presso l'Università degli Studi di Palermo. In ambito universitario, ha partecipato come relatrice a diversi convegni internazionali tra cui *Problematizing Migration: Mobility and Vulnerabilization in a Age of Abandonment and Inequalities* (2023), *Peoples and cultures of the World* (2022) *Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto* (2017), da cui è stato tratto nel 2019 un volume da lei curato e in cui è autrice del saggio *Politiche di migrazione irregolare. Stati Uniti, Australia e Unione Europea: tre modelli a confronto*. Ha, inoltre, svolto le funzioni di ricercatrice e curatrice presso il Museo Eoliano dell'Emigrazione di Salina e preso parte a numerosi scambi all'estero, all'interno di progetti finanziati dall'Unione Europea. Attualmente, detiene la carica di referente per i giovani insegnanti all'interno del direttivo della sezione provinciale AIIG Sicilia occidentale e insegna presso una scuola secondaria di secondo grado.

Non è romantico il lieto fine, è politico



da *C'è ancora domani*

di *Chiara Lanini*

Straordinario il successo del film di Paola Cortellesi, che, evidentemente, è riuscita a catalizzare lo spirito del tempo. Molto si è detto, si è scritto, si è commentato. Del resto, nella capacità di moltiplicare significati anche oltre e al di là delle intenzioni di chi l'ha prodotta si rivela la generatività di un'opera, un oggetto vitale che esprime la propria azione nel mondo, oltre la sua concezione.

Il film si presta a livelli di lettura diversi. Quello più letterale racconta di una donna, di una famiglia, di un sistema di relazioni fondato su un ordine di genere tanto violento quanto legittimo e naturalizzato. La stessa autrice, commentando, sottolinea come per la protagonista iniziare la giornata con uno schiaffone fosse del tutto normale, del resto la patria potestà, il matrimonio riparatore e il delitto d'onore: circostanze attenuanti la gravità di un reato contemplate dalla legge fino al 1981. Con un chiaro riferimento al linguaggio neorealista, Cortellesi evoca frammenti di memoria in bianco e nero che potrebbero sollecitare il ricordo di mamme e nonne, ma anche senza riconoscere nella protagonista le parvenze di una figura familiare sappiamo bene di essere figli, figlie o nipoti di una cultura che faceva di questa una storia come tante, da rubricare, al limite, come esempio di un destino non proprio fortunato.

Del resto, in mezzo secolo attraversato da due guerre e un regime che del corpo delle donne aveva fatto un dispositivo al servizio della «potenza demografica del Paese» (La Banca, 2007:160), c'era poco da pretendere. Infatti, la storia, fino a un passo dalla fine, sembra riproporre la liturgia che

prescrive alle donne un buon matrimonio quale unica *chance* per sperare in una vita decente, economicamente ma non solo, come chiosa il coro delle donne del cortile e come rilanciano le paternali del suocero Ottorino, che rimbecca il figlio richiamandolo a dosare con maggior saggezza il bastone e la carota, per ottenere dalla moglie una ancor più docile obbedienza. La stessa figlia Marcella, che pure pare consapevole di ciò che gli altri sembrano ignorare, è candidata a un buon matrimonio quale miglior destino a cui aspirare. Noi stessi, spettatrici e spettatori, partecipiamo della speranza di un'alternativa anche per Delia, che, un indizio dopo l'altro, vediamo comporsi nella prospettiva di un uomo migliore, un altro amore, quello che sarebbe stato se alla medesima lotteria il biglietto scelto fosse stato quello giusto. Aderiamo, complice la regista che fa tutto per sviarci, al canovaccio che vede la salvezza di Cenerentola in un principe che la porta via, un po' malmesso in questo caso, ma buono, gentile, amorevole, il perfetto antagonista del marito violento.

Pierre Bourdieu, con altri, ha analizzato a fondo questo modo di agire del potere, che funziona quando viene interiorizzato anche e soprattutto da chi lo subisce, determinando il normalizzarsi di una logica che lo studioso descrive come forma di sottomissione tanto paradossale quanto straordinariamente ordinaria, una forma di dominio che si esprime attraverso una violenza simbolica di cui proprio il *dominio maschile* (Bourdieu, 2021) è paradigma, ma non l'unica declinazione possibile. Per inciso, un altro film uscito quest'anno rende perfettamente visibile, attraverso una regia magistrale, la violenza simbolica: *Kafka a Teheran*. In *C'è ancora domani*, la violenza, in realtà, è piuttosto esplicita, sebbene una scelta stilistica anti-didascalica la trasfiguri in un balletto che ben rende il ripetersi di un evento che diventa una routine di poco conto e come tale viene percepita. Si determina così uno stacco emotivo e narrativo che ci fa resistere alla seduzione di sprofondare nel *pathos* del dettaglio morboso, cui tanto pessimo giornalismo ci ha abituato catturando tutta l'attenzione di chi guarda per distoglierla dalla sostanza del tema generale.

Detto questo sul piano della storia, lo spessore di questo film si esprime, a mio avviso, in due operazioni particolarmente interessanti che riguardano l'uso del tempo storico e del frame narrativo. Cortellesi, infatti, guarda al passato per rivolgersi al presente, per parlare a noi e di noi, suscitando un coinvolgimento insolito per un'opera che riguarda, solamente, una vicenda lontana. Adottando una lente contemporanea, infatti, riesce a produrre una sorta di strabismo dall'effetto perturbante, a partire dall'ambivalenza che si gioca fra ciò che è facile collocare in un mondo superato e un richiamo all'attuale che non può essere rimosso.

Oltre a questo, la scintilla che infiamma questo film sta, a mio parere, nel finale, ovvero in ciò che l'autrice riesce a fare delle categorie di chi guarda, agendo fra seduzione e spiazzamento. Se il finale romantico che da spettatori stavamo immaginando si fosse realizzato saremmo rimasti nel *frame* classico di una vicenda, una protagonista, un conflitto fra bene e male, che si risolve senza intaccare la logica nella quale si produce la cultura raccontata dal film. La storia, invece, ci spiazza, perché Delia, che evidentemente ha un progetto che pensiamo *trasgressivo* mentre invece è *sovversivo*, non prepara il vestito buono per la fuga d'amore cui sembrava alludere il susseguirsi di indizi fuorvianti, ma per andare a votare, per la prima volta, come tutte le altre che vengono invitate a togliere il rossetto prima di sigillare la scheda.

La soluzione del dramma non si dà nella stessa cornice, ma la apre, la supera, la rompe. Non è dentro il sistema di una relazione migliore che risiede il superamento della soggezione ma nella soggettivazione all'interno di una cornice più ampia e più sociale, quella della cittadinanza. Olimpia Capitano a tal proposito, in un bell'articolo comparso su *Jacobin* (1° dicembre 2023), parla di come una tradizione fortemente radicata nella nostra cultura abbia reso lo spazio privato il luogo di un dominio fondato sul presupposto della dipendenza – il lavoro domestico è storicamente considerato un lavoro non propriamente produttivo – che legittima l'esercizio naturale di relazioni asimmetriche, nonché l'esclusione dallo spazio pubblico e dal contratto sociale:

«La casa continua, dunque, a precludere l'accessibilità alla cittadinanza. Donne a servizio e donne padrone vivono così una forma di uguaglianza al ribasso: le due figure femminili sono accomunate dall'esclusione dai diritti politici e il genere diventa (quasi) l'unico elemento decisivo nel precluderne o permetterne il godimento.

Si tratta di una trasformazione di estrema rilevanza in una prospettiva di storia di genere, definibile come femminilizzazione della dipendenza – ossia la tendenza sempre più marcata, nel XIX e in una parte del XX secolo, a considerare e costruire la dipendenza come condizione tipica delle donne piuttosto che degli uomini, tendenzialmente visti e costruiti come individui indipendenti. La figura della dipendenza resta, ancora una volta, confinata in casa».

Uno dei tanti indizi che ci portano nella direzione sbagliata è la lettera che Delia riceve, indirizzata a suo nome, con l'invito a partecipare su questioni che fino ad allora non la dovevano riguardare. Sembra che stia organizzando un tradimento, una fuga, un'evasione, ed effettivamente è così perché esce dallo spazio della casa per prendere parola in quello pubblico. Non si può dire che oggi quello stesso modo, in cui tanti e tante non si riconoscono più, abbia lo stesso significato, ma a maggior ragione ci parla l'atto di sovvertire la logica che esaurisce il senso dell'agire soggettivo entro l'ordine del privato o al massimo della più vicina prossimità, per iscriverlo in una dimensione pubblica, sociale, collettiva e politica.

Il messaggio potente di questo film, a mio avviso, non sta tanto nel farci più consapevoli della storia naturale della quale siamo figli, ma nell'indicarci, spiazzandoci, la via di uscita. Quando Delia, uscendo dal seggio, trova il marito furibondo e minaccioso è la folla di tante e tanti che cantano con lei, a bocca chiusa ma cantano, a segnare la sconfitta di quell'ordine patriarcale.

Mentre il film scalava la vetta di incassi e premi, l'ennesimo femminicidio ha catalizzato la nostra attenzione e richiamato un dolore e una rabbia forse senza precedenti. Questa volta ha riguardato due ragazzi troppo giovani, troppo studiati, troppo simili a tanti dei nostri figli e figlie per permetterci quella distanza che ci difende facendoci pensare che per qualche motivo questa storia non ci riguardi davvero. Lui non voleva che nessuno, *nemmeno il destino li potesse separare*, come canta la colonna sonora del film. Forse, al di là e oltre la coscienza, è ancora necessario rompere un paradigma, quello che oggi ci vede frammentati, antagonisti, competitivi e soli nel mondo sociale tanto quanto fragili e chiusi in quello privato, rifugio e baluardo di compensazione entro il quale permanere in istanze tanto simili a quelle che governano relazioni primarie, così difficili da superare in un mondo dove non è affatto affascinante andare a votare.

In questo senso, c'è ancora domani, ma c'è molto da fare.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

Capitano, O (2021), *Schiave, serve, lavoratrici domestiche*, in "Jacobin Italia", 1° dicembre 2021

Bourdieu, P. (2021), *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano

La Banca, D. (2007), *La Giornata della madre e del fanciullo: un esempio di propaganda fascista*, in "Genesis: Rivista della Società Italiana delle Storie", A. VI – N. 1, 2007, Roma, Viella.

Chiara Lanini, pedagoga, 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 Media, Comunicazione e Società dell'Università di Genova.

“C’è ancora domani”: cronache dal genere femminile del secondo dopoguerra



C’è ancora domani, i protagonisti

di *Valeria Salanitro*

Raccontare le donne del dopoguerra attraverso una lente caleidoscopica, che svisceri trame narrative intrise di verità, di violenza e di identità di genere, oltre che politica, è stata la sensazione percepita in prima istanza, dopo avere osservato con attenzione la pellicola cinematografica, che vede esordire Paola Cortellesi nelle vesti di regista cinematografica nel film “*C’è ancora domani*”.

Scene di vita quotidiana segnano il tessuto linguistico di questo contro-racconto di genere. Molte donne rappresentate (e *meta-rappresentate*) in una cornice, che rimanda bene alla disobbedienza sofoclea di Antigone e che oscilla tra affermazione della *violenza femminile/stereotipi di genere e ribellione*, per scardinare, oltre che reificare, quella dialettica *padre-padrone* di hegeliana memoria, che può *esistere* solo in termini dialogici e, per contro, che può *desistere* solo attraverso la riconfigurazione dei ruoli sociali.

La macro-cornice all’interno della quale si colloca questa pellicola è quella del *patriarcalismo* e della *misoginia* più tradizionalista del periodo bellico e post-bellico, in una Roma che ricorda bene i *racconti di vita* di Pierpaolo Pasolini. Un contesto storico segnato dalla guerra e, successivamente, dall’istituzione della Repubblica: gli alleati americani giunti in salvo e una grave crisi economica in cui versava la città; ambienti domestici e spazi sociali legati alla dimensione privata dell’individuo, ma anche pubblica, come la *piazza* con le “*prefiche*” (donne) pronte a elargire commenti e spergiri di ogni sorta nei confronti delle altre donne – inserendo il racconto in una dimensione antagonista del genere femminile, peraltro, estremamente realistica e contemporanea – nonché vicine di casa; soggetti di una didascalica rappresentazione vestale al femminile di quel focolare domestico di epoche

trascorse. Sono le determinanti di questa narrazione metastorica e anacronistica in cui *sguardi costruiti-decostruiti* di donne molteplici permettono al telespettatore di addentrarsi in un mondo “reale”, che fa da sfondo ad una ordinaria e, ironicamente pungente, *volontà di verità* di ispirazione foucaultiana.

La dimensione intima della donna – concepita come “Altro da sé”, in linea con i paradigmi femministi del *Secondo sesso* di cui raccontava Simone de Beauvoir, frutto di quel determinismo biologico che ha guidato ideologie e correnti politiche per tutta la prima metà del ‘900 e oltre – è emblematicamente raccontata attraverso due ruoli principali, che vedono madre e figlia (Delia e Marcella), impegnate in una continua *subordinazione/abnegazione del sé*, che ben rimanda alla violenza simbolica rintracciata da Bourdieu tra le donne dei cabili algerini [1], emblema di una società androcentrica. Una *stereotipizzazione del genere* in cui ritrovare offese reiterate del tipo: “Quella ritardata di tua madre” e “Non sei buona nemmeno per fare la serva”. Epiteti e anatemi, in contrappunto a scene di violenza domestica, i cui tempi narrativi raccontano una coppia di coniugi: Delia (Paola Cortellesi) e un persuasivo Ivano (Valerio Mastrandrea), che oltre a rappresentare i ruoli del patriarcato più crudo e violento del dopoguerra, orientano gli spettatori attraverso un duplice codice comunicativo, il binarismo linguistico che segna la narrazione del film sulla violenza di genere che qui analizziamo. Una dialettica che si rintraccia nei gesti simbolici che fanno da contorno/collante alle scene rappresentate: quel rossetto cancellato con le dita dal fidanzato della figlia, emblema del possesso e di una retorica puritana, imposta dal *virile uomo* cui era promessa la giovane Marcella; segno, ancora una volta, di arcaismi misogini, che ben rimandano alle restrizioni di cui sono vittime a tutt’oggi le donne dei Paesi extra-occidentali; alla scena principale di violenza domestica, in cui il marito di Delia, come si conviene, elargisce ceffoni e colpi di ogni sorta sul corpo della moglie, cadenzato da un paesaggio sonoro affidato alla voce di Mina che con la canzone “*Nessuno ti giuro, nessuno*” riapre varchi sottili delle inferenze più recondite e dualismi significativi: ballate con le donne, piuttosto che picchiarle! Al gesto conclusivo del film in cui le donne, finalmente, hanno diritto di voto, e, per sigillare la scheda elettorale, devono cancellare il rossetto dalle labbra. Una simbologia del silenzio e della narrazione, racchiusa nelle labbra delle donne. Ora tacciate, ora interpellate; in quel metalessico gioco di tempi e spazi narrativi, politico-simbolici ed emancipativi, in cui il tempo storico (*Kairos*) evocato è quello del voto, e della rivalsa antigoniana dell’identità politica di donna.

Ma tutta la pellicola sembra un romanzo a pieno di titolo, i cui protagonisti hanno dei ruoli specifici: il *nonno paterno*, maschilista per antonomasia, il cui figlio altro non è che il mero prolungamento; i *pargoletti* maschi a cui era concesso imprecare ad ogni occasione; la *donna emancipata della merceria* cui Delia rammendava gli indumenti intimi, e il giovane *bamboccione* (collega di Delia), che in ombrelleria non distingue un cecio da un martello, ma viene pagato di più solo perché “Uomo”. Nonché il simbolo del vero amore, dell’uomo protettivo e rispettoso, rappresentato da Nino *meccanico impoverito* (ex fidanzato di Delia), che fugge al nord per trovar fortuna, con le scarpe avvolte tra le pagine di un vecchio giornale. Infine, i promessi consuoceri etichettati come provinciali arricchiti, *stereotipo nello stereotipo*, rappresentanti la famiglia altolocata nella scala sociale dell’epoca e invidiata da molti.

Le musiche hanno fatto da collante alle scene in maniera impeccabile: da Lucio Dalla – voce narrante delle scene di indipendenza femminile e libertà – a Fabio Concato; nonché Daniele Silvestri che chiude la pellicola con questa scena catartica in cui le donne vanno a votare, tra le note di “*A bocca chiusa*”; ennesimo ossimoro e, al contempo, sinestesia di una contro-narrazione del reale.

“C’è ancora domani” è un film profondamente ironico e veritiero. Nudo e denso al tempo stesso. Che non ha ricevuto fondi istituzionali, ma che ha sbancato ai botteghini. Segno che, anche stavolta, la politica ha messo il suo zampino, ma invano. Una perfetta decostruzione del reale, in cui il cuore di donna e madre passa dal risparmiare il denaro per il matrimonio della figlia al pagamento degli studi; uno scardinamento continuo e una ribellione silente, ma audace. Contro ogni forma di costruzione sociale e politica che quel contesto così desolato, racconta una Roma vera che risorge come un’araba fenice.

Il racconto della violenza sulle donne: Giulia e il Narciso

Quella che è stata apostrofata come “un’opera di scarso valore”, in realtà, è la più immediata narrazione che, denunciando fenomeni di violenza e stereotipi di genere, infastidisce certi perbenisti retrogradi, figli di un patriarcato sempre più radicalizzato e androcentrico, con l’unico intento di ingaggiare battaglie legate al monito della “obbligatorietà dell’eterogeneità” e di quel binarismo categorizzato e normativizzato nelle menti e nelle culture dell’Uomo. Illuminanti, in tal senso, le decostruzioni elaborate da Judith Butler, la filosofa politica statunitense, che sviscera le coordinate di genere legate ad una concezione deterministica ed evoluzionistica dell’essere, dichiarandone, piuttosto, la natura squisitamente culturale e socialmente costruita [2].

Parlare di violenza sulle donne, attraverso linguaggi plurali e meta-rappresentazioni iconiche e destrutturanti, quel 26 ottobre nelle sale cinematografiche, è stato profetico e lungimirante, poiché, raccontando la violenza sulle donne, preannunciava l’ennesimo femminicidio avvenuto un mese dopo, in cui Giulia Cecchettin, giovane donna 22enne, pronta a conseguire la sua laurea, diventa *oggetto/soggetto* di una brutale carneficina. Quello che nel film è interpretato da Ivano, marito di Delia, l’uomo “premuroso”, annichilente, ossessivo, padre-padrone, è emblematicamente rappresentato da Filippo Turetta, il 20 enne omicida, fidanzato “perdutamente innamorato” di Giulia. Oggi Filippo è in carcere e attende la sentenza definitiva, i legali della ragazza presentano elementi probatori per chiedere l’aggravante della pena. I genitori dell’imputato non hanno la forza di incontrarlo e, nella giornata di oggi – 1 dicembre 2023 – sarà disposta l’autopsia sul corpo della giovane donna. Colpi brutali sferrati con una ferocia inaudita, percosse e urla, che allarmano un vicino, il quale, prontamente, chiama il 112; una cena pagata da Giulia che, nella logica del nonsense e della contraddittorietà, determina l’emancipazione di comodo per il “sesso debole”, l’uomo, in questo caso; oppure, frutto di un pensiero retoricamente paritario, che sfocia nell’uccisione dell’io incompleto, in una dialettica dell’*autoreferenzialità misogina*.

Ci si interroga continuamente sulle determinanti di queste pratiche tanatoprassiche, nella speranza di coglierne un’epistemologia dell’individuo ma, di fatto, né approcci biologico-riduzionisti, né teorie cromosomiche varie, sembrano sufficienti a spiegare simili obbrobri ontologici. Una lettura persuasiva è quella di Massimo Recalcati, psicanalista lacaniano, che così argomenta il femminicidio di Giulia, che tra le pagine di *Repubblica*:

«Presupposto del maschilismo è l’idea che la donna sia afflitta da una minorità ontologica, morale, e cognitiva, oggetto passivo nelle mani dell’uomo [...] Che quando esprime la sua soggettività femminile può provocare reazioni violentissime».

Ciò, continua Recalcati, è imputabile ad una «dipendenza anaclitica primaria», vale a dire: «La violenza diventa un’alternativa al lutto: ti uccido perché non accetto di non essere niente senza di te» [3]. Un Narciso contemporaneo, che attualizza i suoi complessi edipici riversandoli sulla vittima, poiché non riesce a identificarsi con la sua immagine riflessa tra le acque della coscienza.

Sembra ragionevole convenire sul fatto che, al di là di categorizzazioni aprioristiche e paradigmi esplicativi, ciò che conta oggi è educare al genere e sollevare spiriti critici, per sopprimere forme di acquiescenza supina, che si tramutano in standardizzazione del pensiero e omologazione illegale dei comportamenti sociali.

Del resto: “*C’è ancora domani!*”.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Cfr. P. Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, 1998., trad. it. di A. Serra, *Il dominio Maschile*, Feltrinelli, 2014.

[2] Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il Femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2023.

[3] M. Recalcati, «Il peso del fallimento e la ferocia di Narciso», in *La Repubblica*, 24 novembre 2023.

Valeria Salanitro, ha conseguito una laurea magistrale in Scienze della Comunicazione Pubblica, d'Impresa e Pubblicità (curriculum Comunicazione Sociale e Istituzionale), presso l'Università degli Studi di Palermo; nonché un diploma in Politica Internazionale (ISPI) e uno in Studi Europei (I. Me.SI.). Ricercatrice indipendente, redattrice e autrice di molteplici contributi inerenti la Politica estera, le Scienze Umane e i *Gender Studies*. Ha collaborato con diversi Istituti e testate giornalistiche. Il suo ambito di ricerca verte sui *Visual and Culture Studies* e sulla Sociologia dei fenomeni Politici; si occupa di immagini declinate in senso plurale, nonché dell'uso politico delle medesime nel contesto internazionale. Tra le sue pubblicazioni scientifiche annoveriamo: *La rappresentazione mediatica dello Stato Islamico*, edito da Aracne 2022 e *Immagini di genere. Donne, potere e violenza politica in Afghanistan*, Aracne 2023.

Ballerò ancora da sola, domani. Per tutte le donne



di *Flavia Schiavo*

È primavera

Vicino al “Monte dei cocchi” [1], vive Delia una donna ancor giovane, con il marito Ivano, due figli, una figlia e il suocero, non troppo lontano dal centro, nel quartiere operaio Testaccio [2], sorto come intervento pianificato alla fine del XIX secolo.

Il quartiere non molto esteso (solo 0,66 kmq), fu edificato grazie alle prescrizioni del Piano regolatore per Roma Capitale del 1873 [3], diretto dall’ing. Alessandro Viviani seguito dal Piano del 1883 – su un’area già insediata e caratterizzata da uno storico nodo di interscambio, per la prossimità con il Tevere – per ospitare i lavoratori addetti alle fabbriche lungo la Ostiense e gli operai del nuovo Mattatoio, eretto tra il 1888 e il 1891.

L’edificio dove abita Delia, location [4] del film, realmente sito in via Bodoni n. 98, si sviluppa intorno a un’ampia corte dove la piccola comunità si incontra, scontra e confronta, dove nascono amicizie, complicità, invidie, dove i ragazzini giocano, dove sbocciano amori, mentre si consumano tragici quotidiani, nella stentata realtà immediatamente successiva alla Seconda Guerra mondiale, conflitto che l’Italia aveva perso. In quella corte, che rimanda ad altri spazi semipubblici e ad altre atmosfere del cinema italiano [5], spazio permeabile da cui traspaiono varie realtà domestiche, si

accede al seminterrato ^[6] dove vive la famiglia di Delia. In quella corte le donne chiacchierano, presenziano alle vicende comuni, assistono alle prepotenze e ai maltrattamenti dei mariti, ma non parlano, né denunciano: si sa “Ivano è nervoso, ha fatto due guerre”, giustificando e facendo propria la distorsione simbolica e cognitiva di matrice culturale e sociale, insita in quel comportamento maschile fondato anche sulla vulnerabilità femminile e sulla dipendenza economica dai mariti.

Sotto il sole tiepido di fine maggio quelle donne, forse sentendosi in un posto sicuro dopo i bombardamenti della guerra, preparano i pasti, spesso costituiti da patate, quasi l'unico cibo disponibile durante quegli anni, di poco antecedenti al Boom economico, preceduti dalla Borsa nera [7]. Quelle abitazioni IACP, in via Bodoni, dove la Cortellesi ambienta il suo film, furono promosse dal socialista e massone Ivanoe Bonomi ai primi del Novecento. Questi affidò all'ing. Giulio Magni, nipote dell'importante architetto Giuseppe Valadier, la costruzione di 11 lotti per un totale di 20 fabbricati e 913 appartamenti che dovevano fornire casa a circa 6000 persone. Il progetto, che prevedeva l'edificazione di alloggi dignitosi a costi accessibili per i lavoratori, era caratterizzato da un'edilizia seriale priva di decorazioni: palazzine scarse a quattro piani, con terrazze sul tetto dove le donne stendevano i panni, organizzate tramite isolati a “blocco” e piani tipo, con corpi scala angolari. Gli appartamenti avevano l'acqua corrente, ma i bagni erano di uso comune. Pur non di disegno particolarmente pregevole, per la penuria di case, all'epoca della costruzione vi furono scontri sociali per le assegnazioni, occorre infatti allegare alle domande il certificato penale del capo famiglia e di tutti i membri del nucleo familiare che avessero raggiunto la maggiore età, insieme al certificato di matrimonio, penalizzando in tal modo molte famiglie che, anche per tale ragione, non rinnovarono la propria fiducia al sindaco Nathan, che perse le elezioni del 1913.

Il film *C'è ancora domani* [8], narrando una circoscritta tranche di vita della piccola comunità in prevalenza proletaria che ruota intorno alla vicenda, ci pone davanti a numerose contraddizioni, a un viluppo tra ciò che è sommerso e ciò che è visibile e apparentemente immutabile, raccontandoci un pesante destino che sembra tenere prigionieri e legati tutti i protagonisti.

Quel sommerso, che la regista ci mostra simbolicamente sia per l'assenza di comunicazione delle condizioni di vita di Delia, una donna senza voce, che non comunica a nessuno esplicitamente le violenze subite, sia collocando l'abitazione nel seminterrato, dove la luce penetra con difficoltà, sia introducendo un topo che, già nella prima scena, si nasconde sotto al letto coniugale. Un primo segnale in un film, ricco anche di micro “indizi” simbolici e fattuali, che mostra una mascolinità tossica [9] e una famiglia tossica i cui membri, in fondo, palesano esplicitamente ciò che spesso accadeva in molte case in quel periodo, dove i ruoli erano culturalmente avallati e rinforzati dalla visione politica e religiosa imperante in Italia: gli uomini sarebbero stati capi indiscussi e padroni, non soggetti a critiche o a revisione del proprio operato, mentre le donne, madri e mogli, o definite come donnacce se sole, sarebbero state sottomesse ai mariti, ai genitori del marito (anziani di cui obbligatoriamente prendersi cura), ai figli, suddite di una soffocante routine che imponesse, nel contempo, la cura delle innumerevoli faccende domestiche (pulizie, accudimento delle persone, preparazione del cibo, spesa, lavori di cucito, ecc.), e di guadagnare qualche lira per sbarcare il lunario. Per vivere, non rispettate, in ambienti emotivamente miserevoli, dove i mariti sedevano a capotavola (una posizione simbolica ed egemonica, molto spesso non condivisa con le proprie consorti) in attesa di essere serviti, entravano in casa con le scarpe sporche dal lavoro lamentandosi per la mancata cura domestica o per la presunta trasandatezza, mariti che, persino, pretendevano che le mogli li assistessero e profumassero prima di uscire per andare a donne. Uomini dittatori che esercitavano una rozza e autoritaria quotidiana violenza, capillare, sistemica e strutturale.

L'abuso, il subire, non essere dotate di diritti, l'essere considerate meno di niente, gli stigmi, la mancanza di identità e di riconoscimento, le strettoie che impedivano alle donne di affermarsi, essere cittadine, di votare, di cercare la propria realizzazione (era difficilissimo studiare, era pressoché impossibile accedere ad alcune professioni, era tassativo sposarsi ed era impossibile chiudere una relazione, per l'indissolubilità del matrimonio e la condizione di reato se adultere [10]), insieme ai maltrattamenti, configuravano una condizione trasversale e permanente che riguardava, tranne rarissimi casi, ogni forma di strato sociale, come chiaramente Paola Cortellesi ci racconta.

Le donne, insomma, oggetto di controllo (sul corpo, sulle azioni e sui comportamenti, forse sui sogni, smorzati dalle vessazioni) e di giudizio sociale, abitavano in metafora e nella realtà una distopica stanza senza finestre chiusa da muri alti e molto robusti, ma trasparenti: i comportamenti, le azioni, le parole, le idee, erano, infatti, soggetti al dominio e al controllo maschile che zittiva e puniva, denigrava e svalutava (“manco la serva sai fare”, dichiara Ivano a Delia), urlava, distorceva e menava, e alla supervisione di una società essenzialmente patriarcale e giudicante che, attraverso la sorveglianza e il castigo, e tramite una assai stabile architettura asimmetrica dei poteri, castrando le autonomie personali, togliendo la parola, rendendo il dialogo un miraggio, catalogava e stigmatizzava i comportamenti e i pensieri femminili.

Donne che stavano in silenzio, alle quali si insegnavano sacrificio e sottomissione quali uniche ragioni di vita, che avevano grosse difficoltà nel ribellarsi, temendo l’esercizio della forza e subendo una violenza simbolica apparentemente meno aggressiva, consapevoli di non essere ascoltate, vivevano un supplizio domestico, lasciando un orribile patrimonio culturale in eredità alle proprie figlie. Le quali imparavano la subordinazione, oltre che dalle madri, da quegli uomini che negavano i desideri femminili, da padri che spesso picchiavano o maltrattavano le mogli tra le mura domestiche. Mogli, figlie, donne che rappresentavano un esercito silenzioso, persino la parola era considerata eversiva, al quale i propri carnefici attribuivano colpe irreali e non commesse.

La violenza, dunque, non era riconosciuta come un problema politico, culturale o sociale, semmai era una questione privata da tenere entro le quattro mura, alimentando così quel sistema di silenzi remissivi e dolorosi, di credenze, di modelli culturali, quel sistema composto da violenza fisica e violenza simbolica in grado di vessare le vittime che, in una certa misura, si trasformavano *obtorto collo* in complici del carnefice, come suggerisce Bourdieu fin dal 1977, in *Sur le pouvoir symbolique*, in «Annales», n. 3. La nozione di “violenza domestica” riceve, infatti, riconoscimento giuridico solo nel 2013 con il dl n. 93 che contiene l’aggravamento della pena nel caso ci sia stupro coniugale.

Nel clima stabile di infelicità, di terrore latente, la giornata di Delia inizia con un manrovescio di Ivano in pieno viso: un gesto pretestuoso, un buongiorno al quale lei non reagisce, pur essendo capace di contrastare o controbattere al portiere, a uno dei datori di lavoro, o al suocero Ottorino (“ha il difetto che risponde”, dice di lei lo stesso Ottorino a Ivano), che vive in una camera al primo piano della casa. E prosegue, dopo le iniziali incombenze (la colazione, il rigoverno...), con una dura e frenetica giornata di lavoro.

La Cortellesi, che dedica il film alla figliuola (lo consacra a se stessa e a tutte le donne, antenate, presenti e future), sceglie, insieme ai suoi co-sceneggiatori Furio Andreotti e Giulia Calenda, di condurre spettatori e spettatrici verso l’inaspettato finale, costruendo con abilità la scrittura, basata su una trama semplice e accessibile, di un film (e lo dico senza polemica) nazionalpopolare, dove i personaggi strumentali alla vicenda, esclusa proprio Delia, non appaiono per nulla sfaccettati. Niente in loro, infatti, con poche eccezioni, ci sorprende. Tra i principali, il suocero, un uomo ignorante, burbero ed egoista che si nutre di convinzioni personali che cerca di trasferire a Ivano: “dai retta al tuo vecchio, nun je poi menà sempre, sennò s’abituà. Una, ma forte!”, i figli, due ragazzini cinici privi di tenerezza che apprendono dal padre l’arte del ménage familiare, la figlia, una ventenne non troppo autodeterminata che ama, ma in fondo sottovaluta la madre, nei confronti della quale nutre risentimento per la sua mancanza di ribellione, Ivano, un uomo brutale e maltrattante, niente affatto capace di ascolto o di alcuna revisione critica, abile a distorcere la realtà. Tra i secondari, la figura dell’amica Marisa, più libera e sposata con un uomo mite, il soldato americano che offre amicizia e aiuto a Delia, il fidanzato e la tipica e stereotipata famiglia di questo, un insieme costituito da quattro componenti, che manifestano, disapprovando la scelta del ragazzo, condiscendenza e disprezzo per il nucleo familiare di Delia.

Quest’ultima, d’altro canto, pare non si lamenti, sorride poco, mentre corre con gli occhi stralunati da un’incombenza all’altra, con abiti consunti e scarpe senza tacco, senza un filo di trucco, sottopagata rispetto ai colleghi maschi, dimostrando – tra iniezioni a domicilio nelle case di un’alta borghesia che resiste alla fase difficile del dopoguerra, riparazioni di ombrelli, di calze e reggipetti per una merciaia che, di contro, rappresenta il fronte femminile reattivo, e pertanto pericoloso – resistenza e qualità

organizzative e manuali, quando risolve i piccoli inciampi domestici, alcuni causati da Ivano. Raggelata, a volte spaventata o submissiva, quando il marito le si avvicina, senza eros, triste, quasi disconnessa dal suo quotidiano, apparentemente senza progetti (per sé) e senza speranza (per sé) rammenta l'inizio ingannevole della relazione con Ivano, esprimendo la propria emotività e la propria capacità di sognare solo con l'amica, proprietaria di un banco di frutta al mercato di Testaccio, simile a quello di Roma Garofalo, in *Mamma Roma* di Pasolini.

A piena voce

La scelta del bianco e nero, in cui predominano sfumature di grigio, forse legata alla volontà autoriale di trascinare gli spettatori in un tempo ormai lontano come fossimo davanti a un album di ricordi (facili i rimandi ai film di De Sica, Rossellini, Matarazzo o Pasolini), e che alcuni critici hanno accostato al neorealismo italiano, rende gli oggetti, se possibile, ancora più miseri, toglie luce alle cose, esaspera il senso di oppressione e, a tratti, di staticità, messo in evidenza dalle riprese frontali. Spesso, infatti i personaggi si muovono o si stagliano su sfondi fissi che sembrano poco importanti. Sfondi che, di contro, forniscono indizi precisi sulla direzione della storia.

Delia ha un passato, ricorda, ha forse dei rimpianti, non può nemmeno viverli, imprigionata in un incalzante presente, ha una sua intima vita, incomunicabile, incontra durante i suoi spostamenti un "primo" amore, Nino, un meccanico ancora innamorato di lei, apparentemente più benevolo del triviale Ivano, con cui scambia qualche parola, che progetta di cambiare città; incrocia tra le strade romane, pattugliate dalla Military Police statunitense post Liberazione, un soldato afroamericano, William, con il quale, nonostante le differenze linguistiche, riesce a comunicare e che comprende la condizione di profondo disagio in cui Delia è costretta a vivere. Egli si rivelerà una sentinella e un ulteriore motore del *deus ex machina* del racconto, mostrandoci come la protagonista sappia intenzionalmente costruire un nuovo domani e quanto le sue reazioni, infinitesimali o macroscopiche, siano possibili ed efficaci. L'immaginario di Delia, pur vessato e ristretto, infatti, sorprendendo chi osservi, produce soluzioni impensate e radicali, come in una grande Rivoluzione. Essa, nel film, assume valore collettivo, estendendosi a tutte le donne, attivando, e forse soprattutto nelle spettatrici, empatia e identificazione. La regista, infatti, coglie pienamente il nostro bisogno di storie, di favole collettive, così potrebbe definirsi *C'è ancora domani*, che aprono alla speranza, non certo alla colpevolizzazione. Il film infatti sottolinea le responsabilità, non le colpe.

Delia riceve una lettera che nasconde, non ne conosceremo la natura e il contenuto, se non alla fine, Delia spera e agisce perché il futuro di Marcella sia migliore del suo, modificando l'eredità, rompendo alcune regole, e tutelando amorosamente così la figlia che lavora in una stireria. La giovane ha un innamorato, Giulio, un ragazzo premuroso che comunica a Delia le proprie intenzioni matrimoniali. La madre, felice che la figlia abbia trovato un buon partito, mentre già segretamente raccoglie i soldi per l'abito da sposa, si offre di invitare a pranzo la famiglia del pretendente, assicurando Marcella che si vergogna sia della povera casa, degli abiti lisi e rabberciati della mamma in forte contrasto con la toilette ricercata della madre del ragazzo, sia della brutalità del padre, della trivialità incontrollata dei fratellini che ruzzano per casa, della villania imprevedibile del nonno e delle loro condizioni di vita, tanto diverse da quelle della benestante famiglia del fidanzato, arricchita con il mercato nero e proprietaria di un bar. Marcella, infatti, cerca di prendere le distanze, oltre che dall'universo materno, da quel mondo maschile estraneo, senza misura e fuori controllo: sapendo bene che tutto è lecito per un maschio, il cui comportamento, a differenza di quello femminile, sul quale si esercita il controllo familiare e sociale, è sempre "giusto", e pertanto insindacabile, come dirà Anna Garofalo parlando dell'"infallibilità" maschile [11].

In questa dimensione patriarcale ed egemonica i ruoli, i corpi e l'errore hanno un diverso peso: la colpa maschile non esiste e non conta, mentre quella attribuita al femminile viene ipertrofizzata, sottolineata e punita. Una condizione nota e alla quale Delia sembra rassegnata e asservita: quando questa condivide con la famiglia una tavoletta di cioccolata donatale da William, Ivano l'offende dandole della sguadrina, quando inciampa rovinando al suolo, alla fine del pranzo durante il quale

non si è mai seduta (un altro segno esplicito della violenza concreta e simbolica subita che marca la distanza tra i ruoli della donna e dell'uomo di casa), causando la rottura di un piatto e la caduta dei dolci portati dagli ospiti.

In tal senso, offrendoci uno spaccato di immediata lettura, in cui i maschi non vivono contraddizioni (se non sull'esercizio della forza per "educare", come asserisce Ottorino), né si pongono domande sul proprio operato, il film ci spinge a ragionare sui comportamenti reciproci di genere e non solo sulla violenza di genere, inquadrando questa nell'ambito delle discriminazioni subite solo per il fatto di essere donne e quindi svantaggiate. L'intera narrazione di *C'è ancora domani*, allora, ci suggerisce vari interrogativi: come affrontare il persistere degli stereotipi di genere, nei contesti culturali di riferimento? come sono costruiti i ruoli femminili, in relazione a quelli maschili? in che modo si rapportano i medesimi ruoli, in cui la differenza si traduce in netta diseguaglianza? come gli spazi, urbani e domestici, sono percorsi, usati, governati, da quel maschile e da quel femminile così oppositivo e dicotomico?

Il film ci mostra lo sbilanciato nesso gerarchico di dominanza che cancella ogni possibilità di riconoscimento sociale femminile che esuli dal cliché dentro il quale le donne erano (e purtroppo ancora oggi sono, anche se in modo diverso) condannate: a tratti, dunque, il ritmo narrativo si spezza, l'aria si congela, il bianco e nero della pellicola assume, se possibile, i toni cupi del grigio fosco del supplizio, i figli escono dalla stanza, mentre Ivano, piedi saldi al suolo, greve, primitivo, volgare, picchia sua moglie. Esercitando la violenza simbolica, ricorrendo all'esercizio della forza fisica, che cancella ogni dialettica, per ribadire da un lato la propria posizione e per conservare il proprio potere, mostrando dall'altro la propria fragilità, costretto a difendere una identità, che noi donne avremmo, poi, messo fortemente in discussione, percorrendo individualmente e collettivamente la nostra evoluzione, vivendo la comune e non del tutto compiuta Rivoluzione. Cosa significhi essere uomo, infatti, sta da alcuni decenni cambiando senso anche tramite due componenti, non agenti nel 1946: il movimento delle donne, solo dagli anni '60 e '70, e la mutazione del mondo lavorativo. Ottenendo l'accesso al lavoro e anche ai lavori tradizionalmente maschili le donne, infatti, hanno iniziato a erodere l'immagine del capofamiglia e hanno iniziato a ridisegnare l'organizzazione dei lavori domestici, minacciando l'immagine del "sovrano del castello".

La violenza, verbale, fisica, simbolica, che ha per oggetto la donna, che ha per oggetto Delia nel film, non fortuita o impulsiva, ma abituale, ha chiare intenzioni: controllare e dominare e, forse, nascondere la debolezza del maschio (che nega e teme ogni confronto *inter pares*) e nel contempo umiliare il femminile, riducendolo a una cosa, sfogando una rabbia figlia di una tremenda paura. Emerge il sommerso nella difficoltà, ancora attuale, di conoscere i dati precisi di quella violenza, spesso costitutiva della relazione. Azioni efferate, ricorsive, trasversali, erano e sono presenti [12] in vari strati sociali e in differenti età, mirate, comunque, a una progressiva erosione identitaria. E origine di traumi difficili da superare, sovente soggetti a riattivazione. Dopo una esperienza di violenza, che si configura come una frattura biografica, non si è più come prima.

L'ordinamento giuridico italiano è stato a lungo veicolo di violenza di genere. Come non ricordare lo *ius corrigendi*? Il potere correttivo del *pater familias* che comprendeva anche la coazione fisica e la forza; come non ricordare che solo nel 1996 lo stupro è stato inserito tra i reati contro la persona? Una cultura della violenza che continua ancor oggi ad alimentarsi, fondata su modi e su credenze che disegnano la natura maschile come forte e autoritaria, indirizzata a possedere, controllare e governare. In tal senso le percosse quando non uccidono provocano shock e lasciano indelebili segnali sulla psiche, non unicamente sulla pelle o sulle ossa, sulla personalità e sull'immaginario femminile, castrato e gravato, orientato verso la perdita di autostima. In Italia i doveri delle spose, i precetti, per esempio veicolati da predicazione della sacra famiglia che si tenne a Fellicarolo tra fine giugno e primi di luglio del 1895, indicavano comportamenti da adottare e legittimavano le esplosioni di ira maschili alle quali le mogli dovevano rispondere chinando il capo, considerando, appunto, la violenza domestica quasi come fosse un fatto naturale.

Insomma Chiesa, Stato e Società alimentavano l'immaginario patriarcale, poi attenuato nel nostro ordinamento, ma resistente nella cultura e nei comportamenti. Ricordiamo che: solo nel 1975 il nostro

ordinamento giuridico ha sostituito la famiglia strutturata gerarchicamente con un nuovo modello di famiglia paritaria; solo dopo la legge n. 442 del 1981, che ha abolito la rilevanza penale della causa d'onore dei delitti compiuti per salvaguardare l'onore proprio e della propria famiglia, non sarebbero stati più sanzionati con pene attenuate rispetto agli analoghi delitti di movente diverso, cassando finalmente così il presupposto che l'offesa all'onore causata da comportamento "disonorevole" costituisse un oltraggio così tanto grave da giustificare la risposta dell'"offeso".

Durante gli anni in cui si svolge la vicenda narrata da Paola Cortellesi, siamo nella primavera del 1946, difettavano non unicamente leggi e sanzioni punitive contro la violenza sulle donne, ma mancavano la consapevolezza (sia negli uomini, sia nelle donne) e gli strumenti di intervento sociale, come gli sportelli di ascolto, i centri anti-violenza (spesso ancor oggi purtroppo poco validi ed efficaci), le case rifugio per le donne maltrattate, e ovviamente mancavano, tranne rari casi, training di istruzione o specifici percorsi formativi, sia in famiglia, sia a scuola, mirati a invertire l'immaginario dominante, di contro fortemente alimentato dalla difficoltà di studiare o di portare avanti scelte che fornissero chance di emancipazione.

La Cortellesi sceglie di raccontare il concreto e ripugnante rito delle percosse con un espediente ingegnoso che trascende la semplice estetizzazione dell'atto, con un meccanismo di dissociazione, trasformando le botte in una sorta di coreografia, sulle note di *Nessuno*, nella versione di Musica Nuda. La dinamica disfunzionale tra Delia e Ivano viene così tutt'altro che edulcorata e consente di esplorare, rinforzata dallo straniante accostamento con le parole del brano [13], uno dei nodi relativi ai soprusi sulle donne, in ambito familiare; la danza, infatti, a mio parere mostra quanto esistessero, e purtroppo ancora esistano, molti casi in cui le donne picchiate non siano in grado di reagire, per difficoltà a denunciare, per legami di dipendenza, o perché, socialmente e culturalmente, sussista un reale rischio di vittimizzazione secondaria, doloroso giogo al quale molte donne stuprate o picchiate furono e sono costrette a sottostare. La danza, allora, che consente di osservare l'orrore senza essere posti davanti a una consueta rappresentazione cruenta dello stesso (a cui la visione di serie e film o di documenti visivi ci ha avvezzi), rende più intenso, stridente e alienante l'evento, rappresentando simbolicamente questo doppio vincolo tra il carnefice e la vittima. Che, malgrado se stessa e il proprio profondo sentire, soggiace a una cultura difettiva del rispetto, che non valorizza le differenze, che esaspera ogni forma di discriminazione.

Dietro questi nodi, realtà ancora presenti, attualmente sono assai poche le donne picchiate che denunciano. Ancor più a metà degli anni '40, quando in Italia tali problemi irrisolti sebbene fossero assai impellenti, erano poco dibattuti collettivamente. Gli innumerevoli dispositivi di dominio ai quali assistiamo, dunque, ci spingono a pensare. E, anche grazie all'accessibile narrazione della Cortellesi (tale accessibilità è un pregio, rendendo il film veicolo di riflessione allargata non solo a un pubblico elitario o accademico), è naturale chiedersi, come sia possibile che l'organizzazione sociale fondata su tali palesi ingiustizie sia stata e ancora sia perpetrata? Come mai non si sia posta in modo stringente l'illegittimità di tali ingiustizie, se non in condizioni estreme?

Occorre, però e ancora, ragionare su quanto il potere, che articola e fonda le relazioni di dominio sulla coercizione o sulla violenza fisica, non basi la propria stabilità su tale componente fisica, ma sulla legittimazione. Nella realtà di Delia e di Ivano, infatti, è determinante che si giustifichi l'ordine attraverso la concordanza tra le configurazioni cognitive e quelle sociali. Nel mondo di Delia e delle donne che hanno vissuto esperienze simili esiste una coincidenza tra i sistemi simbolici e il mondo sociale, politicamente e, sino a un certo periodo, giuridicamente edificato. I personaggi tutti, eccetto Delia che sceglie di divergere, appaiono coerenti nei loro pensieri, azioni, comportamenti, con l'ordine costituito. Che garantisce il rinnovarsi dell'ordine stesso e delle percezioni dei singoli soggetti: i sistemi simbolici quindi operano anch'essi come strumenti di potere, perché agiscono in modo costitutivo sul quotidiano sociale. Il potere simbolico maschile, nella realtà narrata da *C'è ancora domani*, garantisce, ancor più delle legnate, il dominio sociale maschile sulle donne. E proprio in quanto tale forma di violenza necessita della complicità di tutti i soggetti coinvolti, dominanti e dominati, mostra la propria orribile stabilità.

Questa simbiosi, difficile da rompere sul piano dialettico, in contesti come quello narrato dal film, in cui il piano dialettico appunto non esiste, descrive condizioni sociali e necessita anche di atti dirompenti e destabilizzanti, concepiti da Delia che non agisce per sé, ma soprattutto per capovolgere il destino della figlia. Delia, infatti, dopo aver assistito a un comportamento minaccioso di Giulio nei confronti della ragazza, e oramai in grado di leggere i “segnali” della possessività schiacciante, attiva quella consapevolezza personale che la porterà ad agire per proteggere Marcella e, poi, ad agire anche per se stessa. Destinando persino i denari faticosamente raccolti per il vestito da sposa, allo studio per la giovane figlia, affinché il suo destino si diversifichi e possa compiersi altrimenti.

Tale dinamica tra madre e figlia nobilita la maternità che trasla da una coazione, condotta secondo regole determinate, a un’azione extra copione, volontaria e deliberata di una donna che rompe la ripetizione del dogma comportamentale e apre a un futuro nuovo. Marcella e Delia, per la prima volta sperimentano quella complicità che nutre la relazione madre/figlia, quando, prima di uno tra gli eventi catartici Delia dice a Marcella: “Te però sei in tempo”, mentre questa risponde: “Pure te, ma”. Tale complicità, fatta di emozioni, di volontà trasformativa, di istinto, di lucida e strategica intelligenza, di amore reciproco, di cura e di stima, ci indica la rivoluzione in itinere. Raccontata con piccoli atti liberatori, con il sottofondo dell’emozionante atmosfera de *La sera dei miracoli* di Dalla e di un perfetto brano di Daniele Silvestri, *A bocca chiusa*, quando il sogno di libertà si traduce in progetto. Il 2 e il 3 giugno del 1946 furono giorni determinanti non solo per la nostra Nazione, ma per tutte le donne che, per la prima volta, dopo una lunga e controversa battaglia per il suffragio [14], acquisirono il diritto di contare, votando, alcune abbigliate come per una festa di auto-liberazione, per il referendum costituzionale e per l’Assemblea costituente, recandosi alle urne in quasi 13 milioni, contro i circa 14 milioni e mezzo aventi diritto. Delia, nostra silenziosa ma potente antenata, fu tra queste, una nella moltitudine di donne che quel giorno acquisì coscienza di esser presente nello stato politico.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Una collinetta artificiale, chiamata così perché costituita dai cocci delle anfore che contenevano, fin dall’epoca romana, soprattutto olio o grano o altri liquidi. I cocci delle anfore usate per trasportare e commercializzare alcuni prodotti venivano accatastati e disposti a gradoni poi stabilizzati da calce che evitava, peraltro, che gli odori della decomposizione si diffondessero.

[2] Location anche di altre opere: Monicelli ha girato *I soliti ignoti*, Pasolini *Accattone*, e sempre al Testaccio è ambientata *La storia* di Elsa Morante.

[3] L’espansione in zona Ostiense, è ed era innervata e collegata a vie di comunicazione e alla ferrovia, e si sviluppa in ambito prevalentemente pianeggiante. Il quartiere Testaccio, autonomo dal 1921, quando fu scorporato dal rione Ripa, possiede ancor oggi, pur trasformato, una propria identità. Ebbe una fama connessa anche all’alto consumo di alcolici, intorno ai primi del Novecento, come attestato da una inchiesta del Comune. È proprio il piano regolatore del 1873 che destina l’area del Testaccio alla realizzazione di un *quartiere ad arti clamorose, fabbricati per abitazioni di operai e grandi officine*. Dopo la costruzione del nuovo Mattatoio progettato da Gioacchino Ersoch, che sostituisce quello presso Porta del Popolo, il quartiere accoglie un buon numero di residenze per operai. La lottizzazione viene inizialmente promossa da privati, che alla fine del XIX secolo, edificano un primo nucleo di abitazioni limitrofe a piazza Mastro Giorgio (oggi piazza Testaccio). In seguito l’Istituto per le Case Popolari di Roma, dal 1908 al 1930, agisce definendo l’assetto edilizio. Dagli inizi del Novecento, il tessuto complessivo sarà arricchito da servizi e attrezzature, tra esse la chiesa di Santa Maria Liberatrice, alcune scuole, la caserma dei Vigili del Fuoco, l’edificio della Poste a via Marmorata, lo stadio di calcio Campo Testaccio e alcuni spazi pubblici e stradali che verranno sistemati (come il ponte Sublicio e il ponte Testaccio, già ponte d’Africa).

[4] Alcune altre location: oltre a via Bodoni 98, vicino la sponda sinistra del Tevere, l’edificio dove vive la famiglia benestante del notaio, è sito in via della Madonna dei Monti, nell’antico quartiere Monti (gli interni sono quelli di un palazzo in via Cola di Rienzo); la merceria, è in via Locchi 4, ai Parioli; il negozio di ombrelli,

è nel quartiere di Torpignattara, dove Ivano gioca a carte con gli amici; il posto di blocco americano è in via Flavio Gioia all'altezza del lungotevere Testaccio, vicino a via Bodoni; il mercato di Testaccio è stato ricostruito in piazza Testaccio; il vicolo con la scalinata dove Delia e Marisa chiacchierano fumando una sigaretta, è in via degli Ibernese a Monti; l'officina di Nino, che Delia raggiunge è in via Monte Testaccio; il panificio, l'emporio e la macelleria davanti ai quali le donne fanno la fila con la tessera per ricevere pasta e altri beni di prima necessità sono in via Antonio Cecchi; la gelateria Moretti appartenente alla famiglia di Giulio, è in via Amerigo Vespucci 35, si tratta di un bar storico di quartiere, aperto dal 1914; i luoghi dove Delia e Ivano amoreggiano da giovani sono a Trastevere, dove è sita la Chiesa di Santa Maria in Cappella, sede del loro matrimonio; la scena della scuola è girata nell'ex ospedale Carlo Forlanini, a Monteverde, mentre la scenografica scalinata era all'ingresso dell'obitorio; la chiesa, Santa Caterina dei Funari, dove Delia e la sua famiglia assistono alla funzione religiosa, è nel quartiere Sant'Angelo.

[5] Vd. *Una giornata particolare* di Ettore Scola.

[6] L'abitazione è stata ricostruita a Cinecittà, Paola Comencini, scenografa del film, propone una ambientazione dimessa, pochi mobili rovinati, sedie spaiate, pavimenti consunti, un servizio di piatti e bicchieri che viene conservato e tramandato dalla madre di Ivano, che Delia userà durante il pranzo con la famiglia del fidanzato della figlia.

[7] Quella fase di commercio clandestino, soprattutto di generi di prima necessità, causato sia dalla disorganizzazione delle autorità, sia dalla carenza dei beni disponibili, provocò inizialmente un rialzo dei prezzi. Dopo l'armistizio di Cassibile il mercato nero crebbe ulteriormente; quando la moneta Am-lira subì una forte inflazione, per ottenere generi alimentari si barattavano anche beni di famiglia. Se interi patrimoni furono dilapidati, ricchezze vennero accumulate da parte di chi, per esempio, possedeva campagne in cui coltivare prodotti agricoli, mentre le azioni istituzionali apparivano deboli per arginare il fenomeno, talvolta favorito da funzionari, produttori e commercianti che alimentavano un parallelo mercato dove i beni raggiungevano prezzi elevatissimi.

[8] Regia e opera prima di Paola Cortellesi, B/N, 118 min. 2023, soggetto e sceneggiatura: Furio Andreotti, Giulia Calenda, Paola Cortellesi, casa di produzione: Wildside, Vision Distribution, fotografia: Davide Leone, Montaggio: Valentina Mariani, Musiche: Lele Marchitelli, scenografia: Paola Comencini, Massimiliano Paonessa, Lorenzo Lasi, costumi: Alberto Moretti, arredamento: Fiorella Cicolini. I brani, oltre alle musiche originali di Lele Marchitelli, sono: Aprite le finestre – Fiorella Bini; Nessuno – Musica Nuda di Petra Magoni & Ferruccio Spinetti; Perdoniamoci – Achille Togliani; A bocca chiusa – Daniele Silvestri; M'innamoro davvero – Fabio Concato; La sera dei miracoli – Lucio Dalla; Calvin – The Jon Spencer Blues Explosion; B.O.B. – Bombs Over Baghdad – OUTKAST; The little things – Big Gigantic featuring Angela McCluskey; Swinging on the right side – Lorenzo Maffia e Alessandro La Corte; Tu sei il mio grande amor – Lorenzo Maffia e Alessandro La Corte (Voce Enrico Rispoli). Personaggi e interpreti: Delia, Paola Cortellesi; Ivano, Valerio Mastandrea, Marisa: Emanuela Fanelli; Marcella: Romana Maggiore Vergano; Ottorino: Giorgio Colangeli; Nino: Vinicio Marchioni.

[9] Il concetto di mascolinità tossica si è evoluto, a partire dall'iniziale codifica dello psicologo americano Shepherd Bliss negli anni '80. Vd. ad esempio, *Revisoning Masculinity. A report on the growing men's movement*, di S. Bliss, 1987, Context Institute, <https://www.context.org/iclib/ic16/bliss/>. Una ricerca edita dal Journal of School of Psychology definisce la mascolinità tossica, come "l'insieme di tratti [maschili] socialmente regressivi che servono a favorire il dominio, la svalutazione delle donne, l'omofobia e la violenza insensata". Alcune caratteristiche contraddistinguono il maschile tossico, tra esse: la durezza, gli uomini dovrebbero essere forti fisicamente, insensibili emotivamente e tendenzialmente aggressivi nel comportamento; l'anti femminilità, che dovrebbe portare gli uomini a rifiutare tutto quanto attenga alla sfera femminile, per esempio mostrare le proprie emozioni o chiedere aiuto; potere, gli uomini sono tenuti a lavorare per ottenere potere e status (sociale e finanziario) per guadagnare così il rispetto sociale.

[10] L'art 559 del Codice penale del 1930 stabiliva che la moglie adultera fosse punita con la reclusione fino a un anno. Solo nel 1968 la Corte costituzionale con la sentenza n. 126 del 19 dicembre 1968, espresse l'illegittimità costituzionale dell'articolo, ritenendolo finalmente discriminatorio, stabilendo, di contro, l'«eguaglianza morale e giuridica dei coniugi». Nello stesso modo, dal 1889 (Codice Zanardelli) si prevedevano attenuanti (riduzione della pena a meno di un sesto) per i parenti della vittima che avessero ucciso colei che fosse stata colta in flagrante adulterio; il medesimo Codice riconosceva attenuanti anche a chi avesse commesso infanticidio (attenuanti valide purché il bambino non avesse più di cinque giorni e non fosse iscritto nei registri dell'anagrafe; n. b. la norma fu abrogata dal Codice Rocco) uccidendo la cosiddetta "prole illegittima". Tali attenuanti furono estese anche alle donne che avessero ucciso il marito fedifrago (Codice

Rocco). L'abrogazione del reato di adulterio avvenne solo nel 1968, e in seguito all'introduzione del divorzio nel 1970 (legge 898), alla riforma del diritto di famiglia nel 1975 (legge 151), all'introduzione dell'aborto nel 1978 (legge 194), le disposizioni sul delitto d'onore furono definitivamente abrogate il 5 agosto 1981, con la legge 442. Vd. *L'innocente*, romanzo ambientato nella Roma umbertina del 1891, di G. D'Annunzio e la sua trasposizione cinematografica, di L. Visconti; vd. *Divorzio all'italiana* di P. Germi, sul delitto d'onore.

[11] 1946: il diritto di voto alle donne in Italia, <https://www.youtube.com/watch?v=S93hO-FgPN0>.

[12] Dai dati ISTAT apprendiamo che "Il 31,5% delle 16-70enni (6 milioni 788 mila) ha subito nel corso della propria vita una qualche forma di violenza fisica o sessuale: il 20,2% (4 milioni 353 mila) ha subito violenza fisica, il 21% (4 milioni 520 mila) violenza sessuale, il 5,4% (1 milione 157 mila) le forme più gravi della violenza sessuale come lo stupro (652 mila) e il tentato stupro (746 mila). Ha subito violenze fisiche o sessuali da partner o ex partner il 13,6% delle donne (2 milioni 800 mila), in particolare il 5,2% (855 mila) da partner attuale e il 18,9% (2 milioni 44 mila) dall'ex partner. La maggior parte delle donne che avevano un partner violento in passato lo hanno lasciato proprio a causa della violenza subita (68,6%). In particolare, per il 41,7% è stata la causa principale per interrompere la relazione, per il 26,8% è stato un elemento importante della decisione. Il 24,7% delle donne ha subito almeno una violenza fisica o sessuale da parte di uomini non partner: il 13,2% da estranei e il 13% da persone conosciute. In particolare, il 6,3% da conoscenti, il 3% da amici, il 2,6% da parenti e il 2,5% da colleghi di lavoro. Le donne subiscono minacce (12,3%), sono spintonate o strattonate (11,5%), sono oggetto di schiaffi, calci, pugni e morsi (7,3%). Altre volte sono colpite con oggetti che possono fare male (6,1%). Meno frequenti le forme più gravi come il tentato strangolamento, l'ustione, il soffocamento e la minaccia o l'uso di armi. Tra le donne che hanno subito violenze sessuali, le più diffuse sono le molestie fisiche, cioè l'essere toccate o abbracciate o bacciate contro la propria volontà (15,6%), i rapporti indesiderati vissuti come violenze (4,7%), gli stupri (3%) e i tentati stupri (3,5%). Le forme più gravi di violenza sono esercitate da partner, parenti o amici. Gli stupri sono stati commessi nel 62,7% dei casi da partner, nel 3,6% da parenti e nel 9,4% da amici. Anche le violenze fisiche (come gli schiaffi, i calci, i pugni e i morsi) sono per la maggior parte opera dei partner o ex. Gli sconosciuti sono autori soprattutto di molestie sessuali (76,8% fra tutte le violenze commesse da sconosciuti). Vd. IL NUMERO DELLE VITTIME E LE FORME DELLA VIOLENZA, ISTAT, <https://www.istat.it/it/violenza-sulle-donne/il-fenomeno/violenza-dentro-e-fuori-la-famiglia/numero-delle-vittime-e-forme-di-violenza>.

[13] Nessuno, ti giuro, nessuno, Nemmeno il destino, Ci può separare, Perché questo amore Che il cielo ci dà, Sempre vivrà, Nessuno, ti giuro, nessuno, Può darmi nel dono, Di tutta la vita, La gioia infinita, Che sento con te, Solo con te, Sei tu, Dolcissimo amore, Soltanto tu, Passato e avvenire, Tutto il mio mondo, Comincia da te, Finisce con te, Nessuno, ti giuro, nessuno, Nemmeno il destino, Ci può separare, Perché questo amore, S'illuminerà, D'eternità.

[14] La II Guerra mondiale fu uno spartiacque per la condizione femminile che iniziò in quella fase ad evolvere, fin dall'entrata in vigore della Costituzione italiana, il 1° gennaio 1948. Ciò nonostante ancor oggi perdurano diseguaglianze: dal 1979 solo sette donne hanno ricoperto le più alte cariche dello Stato. Nel novembre del 1943 vengono istituiti i Gruppi di difesa della donna, diretti da Caterina Picolato che riuniscono donne antifasciste con lo scopo di mobilitare le donne contro l'occupazione. Nel settembre del 1944 nacque l'UDI. Sempre nel 1944 nel Comitato di Liberazione Nazionale i movimenti femminili formano un comitato a favore del voto. Con il dl n. 23 del 1° febbraio 1945, su proposta di A. De Gasperi e P. Togliatti (Decreto De Gasperi-Togliatti, noto come Decreto Bonomi, Presidente del Consiglio dei Ministri del Regno d'Italia), viene riconosciuto il suffragio universale, senza la eleggibilità. Le donne, infatti, non venivano annoverate tra i membri dell'elettorato passivo. Il suffragio femminile, presente in precedenza ma in modo eterogeneo in ambito nazionale, e focus di un lungo iter legislativo (ad esempio la legge Sacchi del 1919, mai giunta in Senato) e di numerose battaglie da parte di numerosi protagonisti e protagoniste, fu in parte introdotto nel 1925, ma eliminato nel 1926 con la riforma podestarile e quando fu instaurato il regime fascista. Durante e dopo la II Guerra le donne assunsero, anche grazie al determinante apporto fornito durante la Resistenza, un ruolo differente, rimpiazzando molti uomini impegnati al fronte, mentre donne attiviste, uomini più progressisti, portavano avanti il suffragio universale, sostenuto anche da papa Pio XII nel 1945. Finalmente col decreto legislativo luogotenenziale n. 74 del 10 marzo 1946, approvato dalla Consulta Nazionale il 23 febbraio 1946, fu dato alle donne, per la prima volta in Italia, il diritto di votare e il diritto di essere elette. Furono così chiamate nel 1946 a votare alle prime elezioni amministrative che si svolsero dal 10 marzo. Il decreto, che consentiva alle donne di essere elette, vide le prime politiche elette nelle amministrazioni locali, tra queste Gigliola Valandro e Vittoria Marzolo Scimeni (DC), Jolanda Baldassari (DC), Liliana Vasumini Flamigni (PCI). Nello stesso anno furono elette le prime due sindache: Ada Natali e Ninetta Bartoli. Alle

elezioni del 2 giugno 1946 parteciparono le donne, sia come elettrici, sia come candidate. Esse votarono con un'affluenza dell'82%, leggermente più bassa rispetto al dato totale dell'89,08%. Furono elette ventuno deputate, tra queste cinque (Maria Federici, Angela Gotelli, Nilde Iotti, Teresa Noce, Lina Merlin), fecero parte della Commissione per la Costituzione incaricata di elaborare la nuova Costituzione repubblicana. Vd. <https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL5000094699/2/roma-penultimo-atto-elezioni-e-proclamazione-risultati-del-referendum-istituzionale-celebrazione-della-prima-festa-della-1.html>

Flavia Schiavo, architetto, architetto del paesaggio e PhD in Pianificazione Territoriale. Prof.ssa Associata presso la Università degli Studi di Palermo, insegna Urbanistica (Laurea in Urbanistica e Scienze della Città) e Laboratorio di Progettazione urbanistica (Corso di Laurea in Architettura). È componente del Collegio dei docenti del Dottorato di ricerca in Architettura, Arti e Pianificazione. Ha al proprio attivo numerose pubblicazioni (saggi e monografie), in italiano e in inglese, che sviluppano articolati temi di ricerca: fonti non convenzionali (letteratura e cinema per interpretare città e territorio); linguaggio urbanistico; partecipazione, conflitti, azioni e pratiche bottom-up in ambito urbano; parchi e giardini; sviluppo e questioni sociali, economiche e antropologiche nel contesto della Rivoluzione Industriale; arte, culture urbane e contaminazioni. Tra i titoli delle monografie: *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, 2004, Sellerio, Palermo; *Tutti i Nomi di Barcellona*, 2005, FrancoAngeli, Milano; *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City*, 2017, Castelvechi, Roma; *Lettere dall'America*, 2019, Torri del Vento, Palermo; *New York: entre la tierra y el cielo*, Ediciones Asimétricas, Iniciativa Digital Politécnica, Barcelona, Madrid, 2021; *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, Castelvechi, Roma, 2022; *Nata per correre. New York City tra il XIX e gli inizi del XX secolo*, Aracne, Roma, 2023; *8 lezioni newyorchesi. La Democrazia delle Città, la Democrazia della natura*, Il Sileno edizioni, Cosenza, 2023. Fa parte di Comitati scientifici di prestigiose collane editoriali (FrancoAngeli) e di Riviste del settore. Ha organizzato seminari, simposi, meeting, convegni nazionali e internazionali e ha condotto lunghi periodi di ricerca in Italia e all'estero, in Europa (UAB, Barcellona) e recentemente negli Stati Uniti (Columbia University, New York City).

Ganesh e l'intelligenza artificiale: una prospettiva antropologica



Ganesh “artificiale”

di *Francesco Azzarello*

Premessa. Primo contatto con Ganesh. Psiche e techne: ubi sunt?

Testa d'elefante (a simbolizzare intelligenza), grandi orecchie (capacità di ascolto), proboscide (grande fiuto nel distinguere il reale dall'irreale), una zanna evince di due (a superare ogni dualismo), corpo d'uomo con una grande pancia (perché digerisce tutto con calma e serenità), spesso quattro braccia, spesso rappresentato mentre cavalca, a volte da seduto nella posizione dei saggi, spesso servito da un topo (che rappresenta la mente con i suoi desideri), Ganesh, figlio di Siva e Parvati è uno degli dei più importanti del pantheon induista. È un dio molto venerato: rimuove gli ostacoli, dà prosperità e fortuna.

Se offra o meno una prospettiva antropologica proficua *sull'enigma* (rubo quest'espressione al matematico, specialista dl tema, Daniel Andler ^[1]) cui l'intelligenza artificiale espone l'umanità lo dirà chi sta leggendo una volta terminata la lettura. Per cominciare a cercarla, è necessario spostarsi nella zona occidentale del pantheon, la parte del mondo dove la scienza e la tecnica sembrano aver preso il sopravvento sui simboli disincantando il nostro esistere.

Anno Domini (visto che siamo in tema) 1999. Il noto filosofo Umberto Galimberti apriva così il suo classico *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica* ^[2]:

«Siamo tutti persuasi di abitare l'età della tecnica, di cui godiamo i benefici in termini di beni e spazi di libertà. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci. Ogni rimpianto, ogni disaffezione al nostro tempo ha del patetico. Ma nell'assuefazione con cui utilizziamo strumenti e servizi che accorciano lo spazio, leniscono il dolore, vanificano le norme su cui sono state scalpellate tutte le morali, rischiamo di non chiederci se il nostro modo di essere uomini non è troppo antico per abitare l'età della tecnica che non noi, ma l'astrazione della nostra mente ha creato, obbligandoci, con un'obbligazione più forte di quella sancita da tutte le morali che nella storia sono state scritte, a entrarvi e a prendervi parte».

Se nel 1999 di fronte al potere della tecnica provare qualche rimpianto per un mondo più lento e meno incalzante poteva apparire *patetico* e *il nostro modo di essere uomini* anacronistico, la situazione, mentre scrivo, dà ragione al filosofo al cinquanta per cento: certamente nell'era dell'intelligenza artificiale il nostro modo di essere umani (e umane) è ormai anacronistico, per definizione visto che non siamo più o non lo saremo ancora per molto gli e le agenti più intelligenti a operare sul pianeta (le grandi imprese del settore si preoccupano giornalmente di ricordarcelo). Tuttavia provare qualche rimpianto per i tempi in cui lo eravamo non ha più nulla di patetico. È anzi, probabilmente, quel che oggi appare più sensato.

Persino la politica l'ha capito. Dopo l'Unione Europea anche gli Stati Uniti, la Cina e la Gran Bretagna hanno cominciato a intavolare discussioni e procedure per fissare regole di contenimento del fenomeno. Ma dietro i discorsi tranquillizzanti è evidente che, anche a quei tavoli, i rapporti di forza (Cina e USA a parte) sono cambiati: gli Stati sovrani fanno la voce grossa e richiamano all'ordine, ma i toni laconici delle aziende leader nel settore fanno molto più rumore. I loro fatturati stratosferici e i loro investimenti di ricerca, spesso superiori al PIL di uno Stato occidentale, fanno presagire che, regole nonostante, l'intelligenza artificiale cambierà la faccia della terra ^[3]. E non soltanto in meglio.

Apocalittici e integrati

E il mondo intellettuale? Per riprendere una bella trovata di Umberto Eco: diviso fra i due assi cartesiani cui allude il titolo di questo paragrafo. E di cui darò soltanto le posizioni estreme. Sull'asse dell'integrazione: alcuni grandi luminari non più giovanissimi (di impianto umanista ^[4]) che tendono a sminuire il fenomeno costituiscono un primo polo. La loro posizione (echeggiando il principio *verum-factum* di Vico) si può riassumere così: nessuna macchina progettata da umani potrà mai superare in intelligenza chi l'ha creata. Molti ammettono di capirci ben poco d'intelligenza artificiale e di parlare per deduzione più che per cognizione di causa. Il che (insieme a computer dotati di memoria e capacità di calcolo di gran lunga superiori alle nostre in circolazione ormai da una cinquantina d'anni) sottrae realismo a questa, altrimenti, rispettabilissima posizione (ma basterebbero già le vecchie calcolatrici elettroniche a metterci in imbarazzo).

Al polo opposto dell'asse dell'integrazione un manipolo di intellettuali (di tutte le età e provenienze scientifiche) veramente *espert** nel settore, sostanzialmente *spregiudicat**, che pragmaticamente ci dicono che da qui a cinque o dieci anni si potranno fare cose mirabolanti ^[5]. E che si dovranno pur fare anche se saranno a vantaggio di pochi e a detrimento di molti (dando per scontato, ancora una volta con pochissimo realismo, che la temperatura crescente del pianeta accetti la proroga e rallenti la sua progressione, in attesa di un'intelligenza artificiale a venire, capace di fermarla *veramente*).

Qui l'asse dell'apocalisse: un terzo polo (opposto al quarto della massa fatalista degli e delle astenut*) di vere e proprie cassandre (il termine non vuole sminuire il fatalismo non rassegnato di tanti e tante serissim* intellettuali) che, imputando alla modernità (vuoi fraintesa, vuoi tradita o semplicemente applicata alla lettera rispetto a una sua definizione *a posteriori* piuttosto che al suo svolgersi storico) ogni male – dal colonialismo al naturalismo, dalla catastrofe ecologica alla dissoluzione degli ordini sociali dell'altro ieri – chiamano alla resistenza, al boicottaggio dei telefonini, alla resistenza civile, avvertendo però che per quanto dura ed eroica sarà la lotta finiremo comunque per soccombere ^[6].

Mettendo da parte l'aspetto politico fra integrazione e apocalissi queste quattro posizioni, se meditate sul piano della razionalità e dell'oggettività, cosa dicono in fondo di vero rispetto alla questione (oltre la loro, comune, intrinseca contraddittorietà)? La posizione umanista ingenua (*noi umani siamo comunque più intelligenti*) mi sembra implicare che ogni situazione disperata nella nostra storia non è risultata nell'armageddon definitivo, quanto piuttosto nell'ennesimo collo di bottiglia evolutivo. La posizione pragmatica (*se qualcosa di buono per qualcuno si può tecnicamente fare, non c'è alcun freno di ordine morale che tenga e quindi si farà*) mi sembra volerci ricordare che le forze che stringono il collo alla bottiglia sono già all'opera (e quindi bisogna sbrigarsi a reagire), la terza (*avverto che siamo già perduti ma sarà bello morire battendosi*) che a superare questo collo di bottiglia riusciranno soltanto i e le più adatt*^[7].

Sarà dunque dura l'ora che arriva, ma non sarà l'ultima. Se è lecito sperare che l'inevitabile caduta dal trono dell'antropocene non significherà l'estinzione per la nostra specie, non è per niente chiaro, però, cosa ogni individuo dovrebbe fare per adattarsi a una nuova esistenza, comoda e creativa quanto si vuole, ma comunque vassallare. La situazione è talmente inedita (o così sembrerebbe) che disegnarne i contorni esterni è difficile almeno quanto orientarvisi dal di dentro: nessuno sa che aspetto avrà il mondo per i nuovi animali che saremo né, di conseguenza, quali competenze ci porteranno fuori dalla bottiglia ^[8]. Quel che è certo è che siamo a un punto di svolta nella nostra storia. Ma, bisogna ammetterlo in tutta onestà, questa svolta non giunge sul nostro cammino improvvisa come fulmine a ciel sereno.

I e le fatalist* non rassegnat* della terza posizione sostengono giustamente che l'avvento dell'intelligenza artificiale ha una sua causa, che qualcuno o qualcosa ne porta, in un certo senso, la colpa. E se la prendono giustamente con la modernità. Siamo (sostengono) alla resa dei conti degli ultimi duecento o cinquecento anni (a seconda se preferiamo il Rinascimento o la Rivoluzione industriale come punto di partenza di quel che ci ha portato fino a qua) ma è chiaro che si potrebbe andare anche molto più indietro: se Martin Heidegger ce l'aveva con la filosofia greca (fissata a suo dire troppo sull'ente e poco sull'essere), Philippe Grosos collega (ragionevolmente e con solide letture antropologiche) la nascita della filosofia al passaggio dal Paleolitico al Neolitico, descrivendo l'ontologia paleolitica come *partecipativa* (l'essere umano essendo *uno* e non il primo degli attori sulla scena terrestre) e quella neolitica come *presenzialista* (l'essere umano e il suo agire diventano regola e misura di tutto).

La situazione, insomma, più che inedita è *arcaica* e (se posso osare un'osservazione estetico-personale in questo contesto) anche *buffa*, considerando che corrisponde all'apice momentaneo del progresso umano. L'antropologia, di fatti, — e vorrei farlo notare con questo articolo — l'ha già registrata (non in un contesto paleolitico e persino con un certo buon umore). Ritengo che assumere una prospettiva antropologica permetta di vederci un po' più chiaro nel nugolo di problemi legati a questa situazione. A tal fine mi accingo a descrivere lo studio che a mio modo di vedere serve meglio quest'obiettivo.

Ganesh e l'intelligenza artificiale

Pochi anni fa l'antropologo Emmanuel Grimaud (2021) ha pubblicato uno studio molto interessante dal titolo *Dieu point zéro. Une anthropologie expérimentale*, all'interno della celebre collana *MétaphysiqueS (sic)* (collezione filosofica ma all'interno della quale era già uscito nel 2015 il celebre *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale* di Eduardo Viveiros

de Castro). Lo studio dava conto in normale stile etnografico di un *esperimento* (metodo non frequentissimo nelle scienze sociali) realizzato da Grimaud con la collaborazione dell'artista Zaven Paré. Di che si trattava? Di un'esperienza di contatto fra esseri umani, una macchina (una sorta di effigie robotica del dio Ganesh) e... la divinità stessa *Ganesh* (ovviamente non nel senso di un ingenuo realismo). La macchina-robot (chiamata *Bappa*) era un curioso assemblaggio consistente in un montacarichi a mano per trasporti su ruota, sormontato da uno schermo ovale, coronato da semplice fil di ferro, disposto in modo da disegnare grosso modo un cranio d'elefante. A completare il tutto: sullo schermo, all'altezza ideale del naso, una sorta di proboscide.

Come si svolgeva l'esperimento? l'idea era quella di portare in giro *quest'idolo* (religiosamente tale, visto che l'esperimento inizia proprio con il rituale d'apertura degli occhi, svolto presso un bramino) per le strade di Bombay (e in parte anche all'interno di un appartamento nella stessa città) durante le festività di Ganesh. Un *officiante incarnante* (il o la teleoperante, un po' in disparte e munit* dell'occorrente per vedere, parlare e ascoltare) il cui viso sarebbe apparso sullo schermo di *Bappa* (la proboscide e le orecchie si muovevano in modo aleatorio) avrebbe fatto la parte del dio (ma liberamente, anche dicendo che non ne sta facendo la parte, di non essere, insomma, Ganesh), passanti perfettamente coscienti di cosa avevano davanti avrebbero fatto la loro di parte ovvero interloquire (anche loro liberamente) con l'idolo (di norma durante queste festività i fedeli si avvicinano devozionalmente, per offerte, voti o richieste, agli idoli di Ganesh). Lo studio registra, commenta e interpreta le conversazioni avvenute.

La concezione dell'esperimento mirava a dare ai partecipanti un esercizio che si annunciava interessante, soprattutto per due aspetti. In primo luogo per la sua intrinseca *novità*: con Ganesh, secondo uso e dottrina, si può parlare ma non si ricevono risposte immediate né verbali. Né di norma l'umano ne prende il posto. Per dirla con Grimaud stesso ^[9]:

«Bappa introduit d'abord un excès d'incarnation ou de *personéité*, là où la dévotion ordinaire n'en a pas besoin. Il injecte par ailleurs une possibilité de communication trop humaine, là où règne volontiers le silence ou l'accord tacite».

Novità dunque interessante perché promettente. Ma anche (e questo è il secondo motivo di interesse dell'esercizio) *impossibile da portare a compimento*, non contenendo *Bappa*, con ogni evidenza, il dio a cui ci si può rivolgere (dal lato degli interlocutori), e (da quello dell'officiante) non disponendo l'umano di capacità sovrumane o comunque tali da poter rispondere a tutto, accontentare richieste o fare promesse affidabili. Il regalo della sorte (poter conversare con l'idolo) si rivelerà tanto per gli e le officianti che per i e le passanti essere un vero e proprio cubo di Rubik. Un dono avvelenato che avrebbe indotto nei e nelle partecipanti delle situazioni di *bug* (stallo), portandoli inesorabilmente su *piani limite dell'esperienza* (come la parete verticale di una montagna per un alpinista diretto alla cima costituisce un ostacolo) ovvero riducendoli a veri e propri stati *di impotenza* (come davanti a un enigma nei termini di Andler). *Quelle situazioni* in cui i ricorsi tipici della propria identità sono andati in frantumi (il *punto zero* del titolo, concetto mutuato dalla fisica quantica) obbligando chi vi è dentro a reinventarsi (come l'alpinista reinventa ogni volta di fronte alla parete verticale il proprio modo di procedere). Infatti nell'interazione il gioco di forze sulle prime ha schiacciato le logiche abituali della religione tradizionale (fino allo stallo comunicativo) ma in molti casi ha finito per *muovere* i e le partecipanti a proseguire, a inventarne, *performarne* di nuove.

Qui un breve resoconto delle osservazioni di Grimaud rilevanti in questa sede. Nessuno prende mai il robot per un'incarnazione pura e semplice del dio. Grimaud parla di un'inevitabile *cinetica del sospetto*. Come in un test di Touring la gente si avvicina alla macchina e cerca di determinare cosa sia ponendole delle domande. La cinetica del sospetto si manifesta frequentemente in frasi del genere: *la prevengo, io a questa roba qua non ci credo neanche minimamente* oppure *credo in dio ma non al fatto che possa essere qui* oppure *se sei dio perché hai preso questa forma?* o nel migliore dei casi *non credo a questo marchingegno ma visto che ci siamo ti faccio una domanda, Ganesh*. La maggior parte della gente, dunque, non è interessata alla verità di *Bappa* come idolo di Ganesh

(manifestamente falso anche se paradossalmente vero!). Quel che la incuriosisce spingendola a continuare l'esperienza è l'estensione delle sue possibilità, la voglia insopprimibile di esplorarla (ammesso che l'incarnante ci sappia fare).

Espressi i propri dubbi (a volte anche da parte dall'incarnante stess*) l'interazione tende infatti a continuare, con alterne fortune, verso una certificazione di identità metafisica (*da dove vieni? Chi ti manda?...*) che una volta superato un secondo turno di dubbi e un ulteriore possibile stallo coincide con la presa di coscienza che *Bappa* è più che un idolo normale e anche più che un(')uman* corrente. Segue quindi una redistribuzione di potenza (incarichi e responsabilità): chi, fra umanità e divinità, ha causato un problema? E chi deve risolverlo?

Gli interlocutori e le interlocutrici passano molto tempo a mettere alla prova le capacità incarnanti dell'officiante. E non tutti se la sbrigliano con la stessa perizia. Così il primo incarnante (il 26enne economista Karan) inizia dando corpo a un Ganesh abbastanza tradizionale, che promette ricompense e o concessioni se lo si adora con devozione e intensità, esattamente come uso vorrebbe si interpretasse la visita dei e delle fedel* a uno qualunque degli idoli di Ganesh durante le sue festività. Ma *Bappa* non è un idolo muto, cioè non è un idolo normale. Così per tutta risposta Karan/Ganesh viene preso in giro e insultato dalla gente e persino messo in discussione alla radice (non come divinità *in sé*, ma come divinità *affidabile*). Una donna molto semplice (assidua ai riti) gli dice addirittura di sospettare che non esista (Ganesh, non Karan). Karan è ridotto all'impotenza assoluta, l'immagine tradizionale dell'idolo di Ganesh venuto in terra per aumentare la devozione al dio Ganesh "vero e proprio" (immagine che lui stesso aveva proposto), grazie a *Bappa*, viene inesorabilmente buttata giù. E allora che succede? Che Karan/Ganesh smette di parlare chiaramente e comincia a blaterare suoni, terminando per emettere il celebre *Om namah simaya* (qualcosa, allega Grimaud, come *mi arrendo a te, Dio o sia fatta la tua volontà*).

Altri incarnanti sapranno superare meglio questo *punto zero*: Anand, un incarnante ateo che aveva iniziato dicendo di essere onnisciente e quant'altro la tradizione attribuisca a Ganesh di essere, di fronte a una fortissima invettiva di un conducente di autobus che in una sorta di comizio/giudizio denuncia la corruzione dilagante e quindi reclama a gran voce licenza a Ganesh di farsi giustizia con le proprie mani, comprende che è meglio nascondere la propria identità (il proprio potenziale) il più possibile. Dare meno informazioni su di sé gli evita imbarazzo (e ne alleggerisce il ruolo conversazionale) così preferisce non promettere né proporre nulla. Contrariamente alla prassi usuale manifesta lui stesso interesse per la vita dei suoi interlocutori e delle sue interlocutrici e comincia a porre loro delle domande. Ascoltando attivamente chi lo interpella Anand/Ganesh finirà per dichiarare di *non poter fare tutto* e addirittura (alla terza incarnazione) riuscirà a far digerire alla gente una nuova immagine di dio: un dio-specchio, che ha bisogno di ascoltare e riflettere prima di rispondere (se ne sarà capace) e delega agli umani la risoluzione dei problemi che loro stessi hanno generato. O ancora il caso della giovane (omosessuale) Jyot che incarna un Ganesh *non-genre* (dato che *trans* includerebbe un numero troppo limitato di possibilità secondo lei) un Ganesh *controintuitivo*, che si diverte a porre enigmi a chi viene a chiedergli qualcosa o a lasciare risposte in sospeso. Simile al Ganesh della giovane Varsha che, esplorando temi cosmologici, si ritrova a dire cose anarchiche, atee e panteiste che, ammetterà in seguito, prima dell'incarnazione non sospettava neanche di pensare!

Teologie a parte, l'interesse profondo dell'esperimento (anche rispetto al tema di questo articolo) sta nella *perturbazione generata dalla macchina*. Gli interlocutori vengono obbligati a ri-generare il senso di *divino, umano e artificiale*. Questa disponibilità a *re-settare* le proprie logiche (non necessariamente le proprie intere visioni del mondo), mostra che gli umani, contrariamente alle apparenze, non hanno concetti chiari e duri degli elementi che compongono il loro mondo. In termini metafisici^[10]: le cose non sono sostanze di cui si possono conoscere significati (sensi) rigidi ma qualcosa che nel *magma ontologicamente indistinto* dell'interazione *arriva, accade, si compone, emerge* come un mulinello in un fiume, come un *effetto*, nel senso fisico di *effetto Doppler* o *Faraday*^[11].

Una prospettiva antropologica: *bappa* e l'intelligenza artificiale a confronto

Se l'esperimento di Grimaud riconsegna le sostanze aristoteliche a un magma ontologicamente indistinto, non bisogna tuttavia immaginarsi che l'esistenza tutta sia cieca come la famosa notte delle vacche nere. Molto semplicemente gli enti si stagliano su un fondo oscuro che è destinato a nutrirli, cambiarli, combinandoli attraverso l'interazione in cristalli, in *composti provvisori*. Per quanto riguarda l'interazione studiata da Grimaud è possibile attraverso l'analisi fissare alcuni momenti-chiave. Grimaud ne dettaglia e codifica sei, per poi disporli su una sorta di *plateau* in cui identificare non tanto identità provvisorie ma *attriti, effetti di soglia, linee di movimento*. La scelta è sensata: l'analisi dell'esperimento che ne risulta è molto precisa e straordinariamente intelligente.

Nondimeno, parte di questo esercizio e dei concetti che Grimaud utilizza (traducendoli in sigle molto efficaci ma abbastanza difficili da decodificare e spiegare a chi non conosce il suo lavoro), esulano dagli obiettivi di questo articolo, ragion per cui preferisco concentrare l'attenzione di chi legge solo sulle soglie indispensabili al trapianto mentale dell'esperimento di Grimaud nel campo dell'intelligenza artificiale. Mi sembra che grazie al suo lavoro risulti adesso un po' più facile proiettarsi in un futuro ormai imminente (e in parte già presente per molti di noi), in cui l'umanità si ritroverà a interagire con l'intelligenza artificiale proprio come è successo a passanti e incarnanti con *Bappa* per le strade di Bombay. Non essendoci dubbio che, come nel caso del simpatico idolo semielettronico, l'intelligenza artificiale genererà moltissime *perturbazioni*, azzardo una (pre-) visione immaginaria di come andranno le cose, sulla falsariga dell'esperimento di *Bappa*. Per facilitare la lettura ho decodificato le belle sigle di Grimaud in una prosa più accessibile a chi non ha letto il libro, sottolineando le parole o parafrasi che vi corrispondono ^[12].

L'*attrazione* che l'intelligenza artificiale eserciterà sugli umani sarà fortissima, specie perché, similmente a *Bappa*, inviterà a esercizi sempre più promettenti ma, a differenza che con la macchina di Grimaud e Paré, tutt'altro che impossibili. Per la stessa natura delle due intelligenze interagenti ciò che fallirà alla prima interazione funzionerà certamente alla seconda. Alla lunga, esattamente come a Bombay, non si produrranno troppo frequentemente i temuti equivoci circa la verità della macchina ovvero circa l'umanità dell'intelligenza con cui si sta interagendo ^[13]. La fase *cinetica del sospetto*, l'approssimarsi fra lo scettico e il prudente alla macchina, sarà sicuramente abbreviata e rapidamente azzerata (mancando la variabile umana dell'incarnante). La curiosità di esplorare tutte le possibilità dell'interazione con la macchina – in un umano che, come vogliono gli e le apocalittic* della terza posizione, prima di trans-umanare nel suo *point zéro* preferirà restare fedele fino all'ultimo alla propria insaziabile voglia, più o meno moderna, di *divenir del mondo esperto* – sarà invincibile. Qui finisce ciò che antropologicamente si può, a mio avviso, prevedere ^[14]. La rigenerazione (la funzione di *reset*) è ancora magmatica. E se crediamo a Grimaud lo resterà anche dopo. Quel che è certo è che ci sarà e riguarderà anche le macchine stesse. D'altra parte già André Leroy-Gourhan notava, nel 1964 ^[15], che l'umanità cambia un po' di specie ogni volta che cambia di strumenti e istituzioni. In ogni caso: se operare una svolta ontologica in antropologia significa sfidare l'assunzione che ci sia una sola realtà universale e un numero finito di ontologie ^[16], non c'è dubbio che l'interazione con l'intelligenza artificiale costituirà un momento pratico tanto di questa svolta che di quel cambiamento di specie ^[17]. Come osserva infatti lo stesso Grimaud, *Bappa* non è soltanto un giocattolo metafisico (nel senso deteriore, di astrattezza fine a se stessa, del termine, senso che non ho usato fino nell'articolo). Ed è molto probabile che i sistemi di intelligenza artificiale non lo siano nemmeno. Molti e molte partecipanti, all'esperimento oltre che per una critica radicale del contratto economico tipico della religiosità tradizionale, si sono servit* di *Bappa* per far passare messaggi politici (ecologia, denuncia, campagne di sensibilizzazione a minacce per la salute...), trasformando l'interazione in un tribunale dove attribuire o re-attribuire responsabilità e incarichi ^[18]. Sommettendo l'incarnante a processo hanno rimesso in questione il concetto di rappresentazione del dio nell'idolo e persino l'efficacia di dio stesso. La pratica dialogica ha finito in modo del tutto naturale per *ridistribuire responsabilità e capacità di agire*.

Per concludere

Non è forse questo che, in linea di massima, cerchiamo di perseguire anche con l'intelligenza artificiale? Delegare alla macchina quel che noi, da sol*, non riusciamo facilmente a portare a compimento. Suleyman parla al riguardo, direi correttamente, di una *frammentazione di potere*. Ma questa ricerca di aumentata agentività *a maggior gloria di chi* dovrebbe andare? Non della macchina (come temono molti e molti altri desiderano) ma *nostra*. E ci andrà senza dubbio come direbbero gli e le umanist* ingenu* (e con una sfumatura crudelmente diversa sul possessivo anche gli e le pragmatic*). Ma Daniel Andler pensa, lucidamente, di non poter escludere il contrario: «S'assurer qu'une super-intelligence autonome reste au service des humains ou de l'humanité en général semble difficile, sinon impossible.» Il noto matematico considera la creazione di un'intelligenza artificiale autonoma *incerta, pericolosa e inutile*. Le ragioni sono ovvie. È più che probabile che un'interazione con un'intelligenza artificiale autonoma ci scaraventerebbe molto velocemente a un *point zéro* tale che difficilmente (più difficilmente di quanto già succede adesso con sottointelligenze artificiali semplici in attività^[19]) ci porterebbe a una rigenerazione equamente soddisfacente come prima dell'interazione.

Questo *caveat* dovrebbe valere parzialmente anche per le intelligenze artificiali non autonome attualmente correnti. Grimaud ha messo insieme persone libere, che grazie a una macchina hanno *inter-agito* in vista, in primo luogo, del semplice scopo di cooperare^[20]. Per questo ritengo che non sono gli usi creativi dell'intelligenza artificiale cosiddetta generativa a doverci preoccupare (p.e. *chatboxes* produttrici di testi o immagini) ma quelli costrittivi (p.e. biometria, usi legali, sanitari, valutazioni di credito, accesso al lavoro, alle cure...) dove la nostra unica possibilità di interagire con chi sta dietro la macchina (che agisce per un suo scopo, uno scopo che non è, in quei casi, anche nostro) è puramente passiva (e spesso non libera). I *point zéro* dove ci porterebbero questo tipo di interazioni non sono certamente disperati come quelli che ci regalerebbe un'intelligenza artificiale autonoma ma ci costringerebbero probabilmente a strategie rigenerative necessariamente violente.

E allora: a quali condizioni interattive può un *point zéro* portarci a rigenerazioni accettabili e persino auspicabili, come quelle evocate dalla citazione di Galimberti in apertura a questo articolo («Siamo tutti persuasi di abitare l'età della tecnica, di cui godiamo i benefici in termini di beni e spazi di libertà. Siamo più liberi degli uomini primitivi perché abbiamo più campi di gioco in cui inserirci.»)? Andler ne identifica due. La prima è di ordine politico (e non potrebbe essere altrimenti): decidere di avere sempre un controllore umano per ogni sistema di intelligenza artificiale (ovvero decidere di smettere di cercare di produrne di autonomi). La seconda è di ordine morale: usare un principio di moderazione (ovvero ricorrere all'intelligenza artificiale soltanto quando farlo dia vantaggi largamente superiori agli inconvenienti e ai rischi). La prima mi convince, la seconda mi sembra, guardando l'attualità, mancare di realismo. Per parte mia ritengo che nel gran mare che ci attende la prima e più importante capacità da sviluppare sarà quella di

a) non chiudere i nostri porti all'interazione con l'intelligenza artificiale;

b) e apprendere a rinavigare le acque della nostra intelligenza (comprendendo, con Andler, che non è qualcosa di misurabile in numeri, anche se si manifesta attraverso capacità di cui le macchine dispongono in maniera superiore alla nostra, ma una norma che si applica a un comportamento, come quando si dice che qualcuno è intelligente, dando a intendere che i dettagli sarebbero troppi);

c) e soprattutto allargando le nostre responsabilità (invece di usare le macchine per evitarle).

Così come nell'era della tecnica l'unico *dio* accettabile (perché rigenerante) è un *composto provvisorio di umanità plurale, tecnica e sovranaturale*, ritengo che l'unica forma di intelligenza che dovremmo essere dispost* ad accettare dovrebbe essere frutto di libera e cosciente interazione fra viventi, quanto più non-violenta possibile e possibilmente liberante.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

^[1] Andler distingue *l'enigma*, dal *mistero* e dal *problema*. Il mistero è qualcosa che ci supera totalmente, il problema corrisponde a un compito difficile ma alla nostra portata. *L'enigma* sta fra i due: qualcosa ci paralizza ma allo stesso tempo ci sfida a risolverlo. Secondo Andler l'intelligenza artificiale ha su di noi l'effetto di un enigma.

^[2] Consulto il libro in edizione elettronica. Pertanto non posso fornire il numero di pagina relativo alla citazione. Nel prosieguo dell'articolo sarò costretto a procedere allo stesso modo (valga questo avviso per tutti i casi seguenti). Segnalo anche, per scrupolo di precisione, che il filosofo, in verità, mette in esergo il noto passo heideggeriano sull'inquietante inabilità umana a confrontarsi in modo meditato con il fenomeno *emergente* (anni '50 del ventesimo secolo) della tecnica.

^[3] Sui tremendi rischi legati all'intelligenza artificiale, sui suoi non pochi vantaggi e sulla necessità di contenimento del fenomeno v. Sulyeman. Per una visione più completa del fenomeno Andler.

^[4] Per una disamina di tutte le posizioni (sia quelle apocalittiche che quelle integrate, in ogni grado di intensità) v. le riviste *IA. Le mythe du XXI siècle (Hors-série Philomag Printemps 2023)* e *Transhumanisme. Le nouveau meilleur des mondes (Frontpopulaire, 2023: 14)*.

^[5] Cf. p.e. N. Bostrom (anche oltre l'opera ormai classica in bibliografia).

^[6] V. fra molti altri v. i poderosi e ottimi lavori di E. Sadin e R. Liogier.

^[7] La posizione fatalista ovviamente non dice nulla.

^[8] Note le giuste preoccupazioni verso le future (in realtà imminenti) prassi del lavoro, dell'educazione, della distribuzione di credito, della sanità, della giustizia, della sicurezza e potrei continuare. V. Suleyman.

^[9] Qui Grimaud evoca anche il celebre invito di Tim Ingold a mettere nella ricerca antropologica *the people in*.

^[10] Cf. l'ottima prefazione di P. Manglier allo studio di Grimaud (2021).

^[11] Fortissimo il debito di Grimaud (e riconosciuto esplicitamente dallo stesso autore nel libro) verso Foucault e Deleuze.

^[12] Qui le sigle originali in ordine di apparizione nel mio testo: ATTRACT (area d'attrazione), ONTO (zona di ambiguità ontologica), SPECTR (spettro di fluttuazione), NEG (spazio del negoziato), TURB (zona di turbolenze mondane).

^[13] Qui mi riferisco all'interazione. Ben altra questione gli equivoci di realtà e verità riguardo ai *prodotti* dell'interazione, problema risolvibile soltanto da un quadro legale molto stretto. Mentre scrivo mi giunge la notizia che Amazon ha dovuto limitare a tre al giorno il numero di manoscritti consegnati a pubblicazione su Kindle da uno stesso autore (v. Vulser). Sul rapporto fra realtà e artificialità cf. Grimaud (2021 e 2011) in particolare per il concetto (mutuato da Masahiro Mori) di *uncanny valley*, che si riferisce all'inquietudine (e persino repulsione) che può sorgere negli umani esposti a una macchina simile a un essere umano. Sulle prime si direbbe che quanto più forte è la somiglianza minore è l'inquietudine, salvo poi dover verificare che se a bassi livelli di somiglianza sono proprio le caratteristiche somiglianti a colpire l'attenzione degli umani, a partire dall'identificazione della macchina con l'umano (anche emotiva), generata proprio dalle caratteristiche somiglianti, sono le differenze a prendere il sopravvento nella percezione umana, fino alla repulsione.

^[14] Cf. Suleyman che a partire dalla storia della tecnica fa previsioni anche più dettagliate delle mie.

^[15] Riecheggio Grimaud (2011: p. 26).

^[16] Sulla svolta ontologica in antropologia v. Coccia, Descola e Kohn.

^[17] Esperienza probabilmente del tutto incosciente, non essendo tutti gli esseri umani antropolog* di vocazione.

^[18] La sigla di Grimaud è TURB (v. n. 12). Osserva lo stesso Grimaud che dopo un'iniziale diffidenza *Bappa* è diventato richiestissimo fra gli abitanti di Bombay.

^[19] Si pensi a quanto tempo provano già a rubarci le reti sociali o le pagine di intrattenimento (come *YouTube*) con offerte personalizzate e additive.

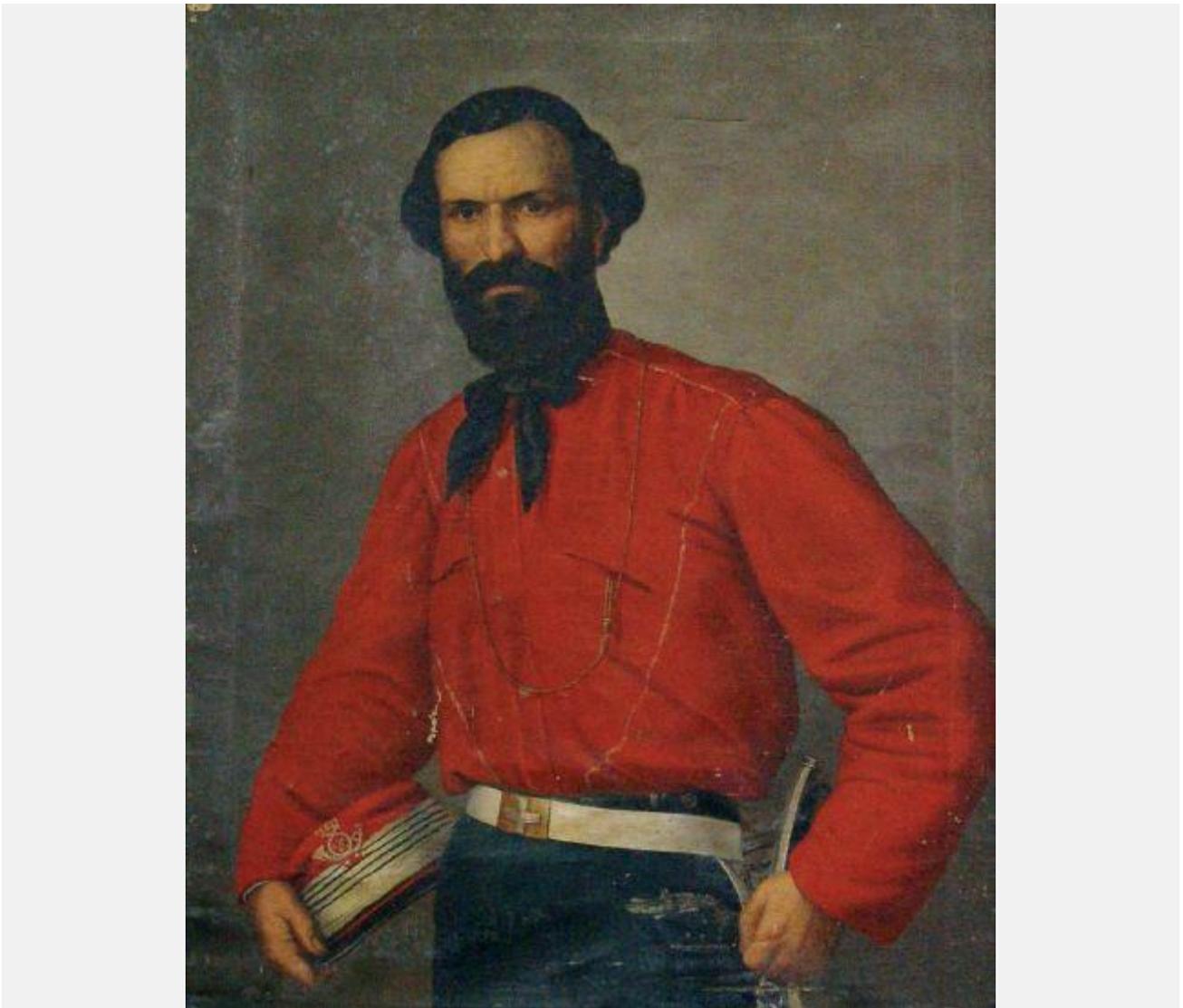
^[20] Per riprendere una nota tesi di Umberto Galimberti sull'*età della tecnica: il tragico del nostro tempo* (era il 2008 ma la tesi mi sembra ancora valida) è lo spostamento forzato *dall'agire al fare*, dove *agire* sta per *compiere delle azioni in vista di uno scopo e fare per eseguire bene un compito senza essere responsabile dello scopo finale*. L'accesso alle relazioni mediate dall'intelligenza artificiale non sarà sempre libero, volontario e paritario. L'*agire e il fare* non saranno sempre equamente distribuiti. E neanche questa, in fondo, è una novità dell'ultima ora. (2008: 19-21).

Riferimenti bibliografici

- ANDLER, Daniel. 2023. *Intelligence artificielle, intelligence humaine: la double énigme* (Gallimard: Paris).
- BOSTROM, Nick. 2014. *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, (Oxford University Press: Oxford UK).
- COCCIA, Emanuele. 2021. *Prefazione all'edizione italiana: L'io è una foresta* (Nottetempo: Milano) in Eduardo Kohn. *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano* (*How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California / University of California, Ltd.: London, England, 2013).
- DESCOLA, Philippe. 2017. *La forêt des signes* (Zones sensibles, Paris) in Eduardo Kohn, *Comment pensent les forêts. Vers une anthropologie au-delà de l'humain* (*How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California / University of California, Ltd.: London, England).
- GALIMBERTI, Umberto. (1999). *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (Feltrinelli: Milano).
- _. 2008. *La morte dell'agire e il primato del fare nell'età della tecnica* (Albo Versorio: Milano).
- _. 2023. *L'etica del viandante* (Feltrinelli: Milano).
- GRIMAUD, Emmanuel. 2021. *Dieu point zéro. Une anthropologie expérimentale* (Presses Universitaires de France / Humensis: Paris).
- GRIMAUD, Emmanuel / Zaven Paré. 2011. *Le jour où les robots mangeront des pommes* (Pétra: Paris).
- GROSOS, Philippe. 2023. *La philosophie au risque de la préhistoire* (Cerf: Paris).
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California / University of California, Ltd.: London, England).
- LIOGIER, Raphaël. 2023. *Khaos. La promesse trahie de la modernité* (Les Liens qui Libèrent: Paris).
- MANGLIER, Patrice. 2021. *À la place de dieu. Le tournant expérimental en anthropologie et ses enjeux métaphysiques* (Presses Universitaires de France / Humensis: Paris) in Emmanuel Grimaud, *Dieu point zéro. Une anthropologie expérimentale*.
- SADIN, Eric. 2023. *La vie spectrale. Penser l'ère du metavers et des IA génératives* (Grasset: Paris).
- SULEYMAN, Mustafa with Michael Bhaskar. 2023. *The Coming Wave. AI, Power and the Twenty-First Century's Greatest Dilemma* (The Bodley Head: London).
- VULSER, Nicole. *Amazon submergé par les faux livres écrits par l'IA* in *Le Monde* 14.12.2023.

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.

Del generale garibaldino Giovanni Corrao. Guerre di massonerie e mafia



Giovanni Corrao, olio su tela

di *Mario Basile*

Chi era Corrao?

Giovanni Corrao di famiglia non era nato bene: era figlio di Giuseppe, un calafato, un artigiano e un marinaio semianalfabeta nonché stregone del “borgo” di Palermo (lo stesso sobborgo marinaro in cui nacque il Pitrè) [1]. Corrao si era rivelato soldato e stratega di razza nel corso della rivoluzione del 1848, era spavaldo e sanguinario e, nel contempo, dotato di simpatico buonsenso. Fu sempre un cane sciolto, diffidò delle teste pensanti e tra loro cozzanti che dirigevano la rivoluzione. Nutrì dimestichezza, fiducia ed amicizia unicamente nei confronti dell’aristocratico intellettuale Rosolino Pilo, ma i due anche nelle situazioni estreme che si trovarono ad affrontare si diedero sempre del ‘lei’: in Sicilia le differenze di classe erano differenze di classe. Era un estremista, aveva organizzato le

squadre, le guerriglie dei popolani e dei mafiosi nel 1848 e nel 1860, ed era divenuto a Palermo il capo carismatico del cosiddetto Partito d'azione (o repubblicano o democratico o "esagerato").

Il sommo Garibaldi si fidava di Corrao e nell'impresa di Aspromonte lo aveva nominato Generale di Brigata. Presuntuoso, sovversivo ed ingenuo, nemico del "nero governo piemontese", Corrao dopo Aspromonte era diventato il capo tribù delle plebi di Palermo; persisteva nel capeggiare la rivolta contro la 'piemontesizzazione', contro i luogotenenti militari inviati da Vittorio Emanuele II a governare l'Isola, nell'incoraggiare la rivolta popolana alla coscrizione obbligatoria e nel mantenere armati i suoi 400 uomini col proposito ostentatamente pubblicizzato d'innescare una nuova rivoluzione democratica, repubblicana ed unitaria. Il partito repubblicano però entrò in crisi, si scisse, ed anche le logge massoniche democratiche di Palermo si spaccarono. I moderati con Crispi passarono dalla parte del nuovo corso; Corrao ed alcuni ultrademocratici, tra i quali l'ex suo luogotenente ad Aspromonte Giuseppe Badia, avevano invece dalla loro parte i *cafoni*, la bassa mafia, gli ex garibaldini che non erano riusciti ad inserirsi nel nuovo stato di cose o che ne erano stati cacciati dal governo torinese che preferiva uomini d'ordine magari ex borbonici ai più pericolosi "amanti di novità", sovversivi, ammalati di garibaldinismo e persino accusati ora d'essere cospiratori filoborbonici. La risposta del governo fu la repressione e lo stato d'assedio del generale Govone. L'avvocato Francesco Perroni Paladini, responsabile a Palermo dell'ala moderata del Partito d'azione, ex garibaldino, ex repubblicano, scrisse su *Il Precursore* una lettera d'elogio al generale Govone e dopo, nel 1864, entrò come deputato del collegio di Cefalù alla morte del deputato barone Piraino.

Il generale Corrao sfidò lo Stato e promise un'insurrezione popolare repubblicana per il 29 agosto 1863, l'anniversario di Aspromonte. Era inevitabile che molti volessero la scomparsa di Corrao dalla scena politica. Il 29 aprile fu tratto in arresto con l'accusa di voler «proclamar la repubblica nel Siciliano e nel Napoletano per incarico avuto da Garibaldi, il che altresì dovea avvenire nell'alta Italia» [2]. Rilasciato pochi giorni dopo, scampò a una misteriosa aggressione omicida [3]. Per abbattere Corrao infatti fu necessario organizzare due attentati, da parte della Questura, secondo i fedelissimi di Corrao [4]: fu il 3 agosto, quasi alla vigilia dell'anniversario di Aspromonte, nel quale doveva scoppiare l'insurrezione, che il generale Giovanni Corrao venne ucciso in un agguato alle porte di Palermo mentre tornava da una sua tenuta di campagna. Il processo contro gli ignoti assassini venne archiviato in fretta e in seguito il fascicolo che conteneva gli atti istruttori scomparve dagli archivi del tribunale di Palermo. Il delitto è rimasto impunito, ma negli atti di indagine venne usato per la prima volta nella storia del Regno d'Italia il termine *mafia*. Era d'altra parte diffusa anche l'opinione che si fosse trattato di una delle prime stragi di Stato [5].

La traslazione del generale al Pantheon palermitano di San Domenico era stata decisa, come scrisse il giornale democratico di Palermo *La Forbice*, il 6 agosto a seguito di una «sottoscrizione iniziata da una commissione composta di distinti cittadini», i quali avevano chiesto che proprio a San Domenico venisse eretto un monumento al generale, «perché – vi si legge – le ceneri di questo insigne campione della democrazia riposino accanto a quelle del suo amico e compagno d'armi Rosolino Pilo. Lunedì, 10, alle 12 meridiane nel medesimo tempio avranno luogo le solenni esequie». L'accompagnamento funebre a San Domenico si svolse regolarmente. *La Forbice* dell'8 agosto ricorda con queste parole l'evento:

«I PP. Cappuccini aprivano il funebre corteggio; seguivano i frati Nicolini, i Paolotti, i Teresiani e quelli di S. Antonino. Seguiva una banda della Guardia Nazionale che intuonava lugubri melodie. Immediatamente dopo veniva portato un cuscino sul quale stavano posate le decorazioni che il defunto si aveva guadagnato sui campi di battaglia. La bara era addobbata con elegante semplicità. Ai quattro lati di essa scorgevansi quattro ghirlande adorne di magnifici nastri tricolori. Sulla cima della bara stava la spada incrociata col fodero: quella spada che aveva fatto le tante volte impallidire i nemici d'Italia, e che l'infame operato dell'assassino ha tolta prematuramente alla patria. Su di essa stava posato il kepy».

E qui i giornalisti iniziano a contraddirsi. Per l'articolista de *Il Precursore*, diretto dal Perrone Paladini, la spada di Corrao giaceva sì sulla bara, ma spezzata; e non saprei dire se il dettaglio implicasse un sottinteso senso di sollievo (per i fedelissimi di Corrao infatti era stato il Governo, la Questura di Palermo in accordo con ex confratelli massoni di Corrao, tra i quali proprio quelli de *Il Precursore*, ad organizzare l'assassinio di Corrao). «Sedici garibaldini in camicia rossa – continua *La Forbice* – portavano sulle loro spalle la bara che conteneva le spoglie mortali del loro intrepido compagno d'armi» (da altra fonte risulta che a reggere la bara in testa stavano Carlo Trasselli e Giuseppe Badia, i due luogotenenti di Corrao ad Aspromonte i quali erano già entrati in guerra tra loro). L'articolo prosegue col ricordare che al seguito del corteo sfilarono la Società Unitaria, la Società degli operai (fondata da Giuseppe Badia), quella del Quattro Aprile, la Garibaldina, alquanti militi della Guardia Nazionale (evidentemente la spaccatura all'interno di quest'ultima era già in atto) ed i superstiti del Battaglione di Corrao.

«La funebre pompa non poteva riuscire più calma, più dignitosa, più commovente. Le strade ed i balconi erano gremiti di gente. Ovunque incedeva il funebre corteggio le campane delle chiese suonavano a morto, e rispondevano a quel sentimento di dolore che leggevasi sui volti dei cittadini. Appena giunto il feretro nella chiesa di San Domenico l'affollatissimo corteggio si sciolse».

L'articolista tiene a sottolineare la calma, l'immediato disperdersi della folla, il dato insomma che il corteo funebre, al quale secondo *Il Precursore* parteciparono circa dodicimila persone, non si trasformò in rivolta popolare. Non so quale tra i due giornali mentisse sulla questione della spada (ad occhio e croce propenderei per *Il Precursore*), ma certo la circostanza stessa che una sottoscrizione di privati distinti cittadini avesse preteso i funerali di Stato per Corrao sottintende, già essa stessa, che lo Stato quei funerali di Stato non li voleva.

In realtà la situazione a Palermo in quel periodo era da insurrezione; siamo nel momento in cui il Governo torinese ha appena esteso alla Sicilia la legge Pica per la repressione del brigantaggio ed ha inviato in Sicilia diecimila uomini guidati dal generale Giuseppe Govone, un esperto di lotta al brigantaggio. Il Govone l'ordine, come è noto, lo impose con procedimenti di guerra, accerchiando centinaia di paesi, privandoli dell'acqua, torturando donne e bambini per strappare notizie sui banditi e sui renitenti alla leva, sulla manovalanza di Corrao. *Il Precursore*, invece, riferendo sulle ultime vicende del Corrao, tiene a tranquillizzare il pubblico, a precisare che Corrao si era ormai ritirato a vita privata. Il *Giornale di Sicilia*, portavoce della massoneria governativa torinese, si limitò a compiangere brevemente la “miseranda fine del distinto patriota”, che era un modo elegante di dire che Corrao aveva fatto una fine da miserabile.

In quegli stessi giorni il nuovo sindaco di Palermo, il marchesino Di Rudini, si arrovellava per far accettare dalla cittadinanza la nuova legge che avocava dai comuni allo Stato le tasse sui generi alimentari. Malgrado le affermazioni rassicuranti del giornale crispino *Il Precursore* circa la vita ritirata e casalinga, condotta negli ultimi tempi come pensionato modello, «tutto dedito ai domestici affari», il Corrao, anche da morto, continuava a creare problemi all'ordine pubblico. Infatti, il 4 agosto, una commissione si era presentata al Di Rudini con la richiesta di far sospendere lo spettacolo d'intrattenimento serale della banda musicale che il Municipio era solito offrire dal palchetto della musica al Foro Italico, ma il sindaco probabilmente stimava che quella del Corrao non fosse una gran perdita ed energicamente rifiutò la richiesta. Lo spettacolo iniziò come al solito ma ben presto venne bruscamente interrotto da una folla di oppositori vocianti “abbasso la musica”. I Regi Carabinieri e i Bersaglieri intervennero in massa, così i suonatori poterono tornare al loro lavoro.

E ancora un altro fastidio, pure questo di natura musicale, aveva dovuto affrontare in quello stesso giorno il giovane sindaco: la manifestazione dei facchini alla Fieravecchia, ribattezzata da pochi anni piazza della Rivoluzione. Anche in questo caso il Di Rudini aveva negato il consenso per scongiurare il rischio che i facchini, *vastasi* (maleducati) com'erano per antonomasia, approfittassero dell'occasione per intonare il vietatissimo Inno di Garibaldi intorno alla statua fontana del Genio di Palermo. Dal canto suo *Il Precursore* non perse l'occasione di rammentare puntigliosamente al Di

Rudini di essere stato lui stesso appena tre anni addietro, nel 1860, un rivoluzionario e un estimatore delle vituperate note dell'Inno di Garibaldi. Ma che diamine aveva fatto da vivo il forzatamente baby pensionato Giovanni Corrao da continuare a generare da cadavere tanta gazzarra?

Ora egli se ne stava finalmente pacifico, tranquillo, immobile a riposare dentro la bara imponente, luccicante d'ottone e di vernice, tra le severe alte pareti della navata centrale del Pantheon-San Domenico, sostenute da solenni colonne tuscaniche. Dietro di lui era stata allestita un'imponente scenografia dall'architetto Giovan Battista Filippo Basile, ex rivoluzionario del '48, pitturata dal Lentini (probabilmente lo scenografo teatrale di professione e padre del più noto pittore Rocco Lentini). Dietro la bara si vedeva una piramide tronca, riferimento massonico, che a guisa di gigantesco fungo troneggiava nel fitto di una foresta. La foresta serviva ad esprimere che l'eroe destinatario della bara era stato spento nel fiore della vita. La piramide, a sua volta, si elevava su un grande basamento, il quale sul davanti sorreggeva un leone colto nel momento in cui ha finalmente spezzato le catene che gli impedivano i movimenti; ai lati, due statue simboleggiavano Roma e Venezia. La piramide posava sopra uno stereobate decorato con gli stemmi delle province italiane; l'apparato comprendeva anche le iscrizioni dettate da Antonio Morvillo, poeta, garibaldino ed industriale, amico del Corrao.

Lo scontro tra le logge massoniche

Ma ormai Corrao era completamente immerso nella irraggiungibile solitudine della morte, noncurante del va e vieni delle cinquantamila persone che si affollarono nella chiesa per l'estremo saluto; non gli importava nulla del suo effimero monumento di legno e cartone, eppure persino quella scenografia non era che l'avamposto di un'altra guerra che lui stesso, Corrao, con la sua morte aveva rinfocolato tra le massonerie: la destra al potere e la sinistra; i moderati e i democratici. Una guerra tra politici, intellettuali ed architetti, scatenata da un gruppetto di illustri defunti che se ne stavano muti a riposare come se niente fosse lì a San Domenico. Il primo a prendere posto nel pantheon, nell'agosto del 1860, era stato Rosolino Pilo, democratico e anticlericale, spiantato ma nobile di sangue ed educato dai preti: nessuno aveva trovato niente da ridire. Qualcuno forse ringraziò la divina provvidenza.

La gelosia e l'invidia tra i giovani architetti Giuseppe Damiani Almejda e Giovan Battista Filippo Basile iniziarono a radicarsi quando nel giugno del '63 arrivò da Malta la salma di Ruggero Settimo, capo indiscusso dell'aristocrazia siciliana, moderato, capo del governo provvisorio nel '48 e nominato dal Re Vittorio Emanuele II nel '60 Presidente del Senato del Regno. Il sindaco di Palermo Mariano Stabile, ex factotum di Ruggero Settimo nel '48, venne convinto da Francesco Paolo Perez, incaricato di pronunciare l'orazione funebre, e dall'assessore barone Porcasi a preferire, per la realizzazione della scenografia funebre, Giuseppe Damiani Almejda all'altro competitore l'architetto Basile, massone democratico di origine proletaria (era figlio di un giardiniere dell'Orto Botanico di Palermo e protetto dal Direttore Tineo). Il Damiani Almejda, un nobile discendente per parte di madre dagli Almejda, conti di Abrontes, nel suo diario *I casi della mia vita*, pubblicato a cura di Mario Damiani, narrò con dovizia di particolari la trentennale guerra che lo oppose alla loggia massonica che aveva decretato «guerra a Damiani fino alla sua totale distruzione», e al massone Basile che «faceva paura» e controllava 900 voti, ma dallo stesso diario traspare che il giovane Damiani di appoggi massonici ne aveva pure lui, nell'altra massoneria però, quella di Michele Amari e di Di Rudini [6].

Giuseppe Damiani Almejda, come narra lui stesso nel diario, in quattro giorni realizzò il carro funebre, che doveva condurre la salma di Ruggero Settimo dalla chiesa al molo al tempio di San Domenico, e il sontuoso addobbo del pantheon, a San Domenico. Il carro funebre di Ruggero Settimo segnò il trionfo di Almejda, che rifiutò qualunque compenso. Il sindaco Mariano Stabile rimase talmente contento da manifestare «per lettera il contentamento suo e della Giunta» e da incaricarlo di fare il progetto del Teatro Massimo, e, soprattutto, per iscritto promise che sarebbe stato lui, Damiani Almejda a costruirlo.

Ma, come si dice, l'uomo propone e Dio dispone. Il 10 luglio 1863 il sindaco di Palermo Mariano Stabile, un esperto di contabilità truffaldina, passò a miglior vita e la Giunta comunale si ritrovò ad

affrontare due impegni urgenti: bisognava preparare il funerale di Mariano Stabile e nominare un nuovo sindaco. Il sindaco venne scelto subito, Antonio Starrabba marchese Di Rudinì, un ragazzo di 24 anni che godeva del sostegno di Michele Amari e che sarebbe sempre rimasto nemico di Crispi. La salma di Mariano Stabile venne per alcuni giorni esposta in Cattedrale e poi condotta per la tumulazione al solito pantheon di San Domenico. Alla massoneria democratica quel funerale andò di traverso, *Il Precursore* di Crispi lamentò la «gonfiezza iberica nella funebre pompa adatta a un vanitoso pretore, germe di vecchia prosapia», trovò retoriche le iscrizioni funebri curate da Gaetano Daita, ma soprattutto accusò l'assessore barone Porcasi di aver messo da parte gli architetti del Comune Castiglia, Moscuza e Basile e di aver affidato la scenografia funebre al solito esterno, l'ingegnere della Provincia Giuseppe Damiani Almejda.

Ora a distanza di qualche settimana, grazie alla provvidenziale occasione offerta dal cadavere di Corrao, i democratici ritenevano di poter imporre al governo di destra un vero funerale massonico democratico di sinistra, ragione per cui si potrebbe affiancare anche questa alle varie motivazioni dell'assassinio che vennero ipotizzate all'epoca, che cioè Corrao sia stato ammazzato giusto per potere poi onorarlo con un degno funerale.

Ma ormai Corrao non seguiva più quel che accadeva fuori: chiacchiere di alta politica di una prossima guerra tra la Prussia e l'Austria, un imminente cambiamento di Prefetto a Palermo. Non gli importava più nulla delle gesta di Govone, della nuova regola in vigore a Palermo che consentiva di andare in giro a chiedere l'elemosina solo ai mendicanti patentati, muniti di catenella con l'apposito cartellino recante il numero del brevetto di povertà (norma riesumata dalla neonata Italia ma secolare in Sicilia), norma che non aveva però sortito l'effetto desiderato: far diminuire il numero degli accattoni. Sicché si sospettava che i mendicanti subaffittassero ad altri colleghi i cartellini, concedendosi un poco di riposo. O ancora l'episodio fresco dei cinque operai ammazzati come briganti dai bersaglieri nel napoletano a Pietrarsa, altri tre si erano salvati perché avevano avuto l'accortezza di lanciarsi nel fiume.

Il fatto, secondo *La Forbice*, era scaturito da una soperchieria di un certo Jacopo Bassa, ex impiegato borbonico, che trasformatosi in rivoluzionario nel 1860 aveva ricevuto dal governo italiano, in compenso di non so quali favori, l'opificio di Pietrarsa a Napoli. Il Bassa aveva aumentato da 10 ad 11 ore l'orario di lavoro degli spaccapietre e gli operai si erano ribellati e avevano osato licenziarsi. Disgraziatamente il Bassa s'era infuriato ed aveva chiamato in soccorso i bersaglieri, i quali prontamente avevano preso a sparare. Più fortunati, invece, a Palermo i quattro muratori che lavoravano alla demolizione della malandata ex parrocchia di San Giacomo La Marina, chiusa al culto quattro mesi prima (i marmi erano già stati asportati con privata vendita giudiziaria). Sfortunatamente un arco della costruzione, che prima di divenire chiesa medievale aveva avuto un passato di stabilimento arabo per la lavorazione della canna da zucchero, era crollato quasi addosso ai muratori, che però avevano fatto in tempo a salvarsi: solo un ragazzino dodicenne e inesperto era rimasto malconcio, ma per sua fortuna era caduto dal lato opposto a quello dal quale erano caduti i conci, e s'era salvato la pelle.

Riparato dalla sua bara, Corrao non badava più neppure alla grandine di accuse infamanti che il suo stesso essere stato ammazzato gli scaricava addosso: di aver ucciso il compagno d'armi Rosolino Pilo, di essersi impadronito della cassa della spedizione d'Aspromonte, di voler separare la Sicilia dall'Italia. Non gli importava più nulla nemmeno della lettera con la quale il sommo Garibaldi lo scagionava dalle accuse (lettera inviata a Carlo Trasselli, però, al luogotenente moderato). Corrao stava immobile, dentro la sua bara, era agosto: inevitabilmente il generale cominciò a puzzare. Il funerale, previsto per il 10 agosto, venne invece ritardato al 13. L'orazione funebre la pronunziò il castelvetranese Domenico Mastruzzi, un prete massone di formazione carbonica, che nel 1850 era stato condannato a ventiquattro anni ai ferri per aver confezionato con altri preti un proclama insurrezionale (nel quale non saprei dire se se la prendesse di più coi Borboni tiranni o con i suoi confratelli massoni ricconi, liberali moderati, che al tracollo del '48 si erano riappattati coi tiranni, «gli zelanti pacieri del '49, eloquenti predicatori della famosa amnistia») e che l'anno '64 si sarebbe dato da fare con fra Pantaleo per provocare uno scisma dalla Chiesa di Roma.

Naturalmente anche i capi *bunache* come Scordato e Miceli, da capi degli squadroni campestri rivoluzionari nel '48, al momento opportuno erano scattati con agilità d'anguille nel campo opposto, ed erano divenuti capitani d'armi borbonici. I futuri mafiosi avevano la scusante d'essere solo dei malacarne, a differenza degli aristocratici, dei ricchi banchieri, giudici e avvocati che fecero la medesima cosa. Ad ogni buon conto nel 1860 riuscirono tutti a farsi trovare al loro rivoluzionario posto di combattimento, a diventare collezionisti di medaglie commemorative e soprattutto di pubblici impieghi. Non so cosa abbia raccontato Mastruzzi nella sua predica, ma di certo la decisione di non seppellire, di non erigere nessun monumento funebre a Corrao a San Domenico doveva essere già stata presa dal prefetto e dal sindaco Di Rudinì.

In quel 13 agosto 1863 nella chiesa di San Domenico il generale Corrao, chiuso nella sua bara, aspettava invano la meritata sepoltura. Il sindaco, il marchesino Antonio Di Rudinì, aveva dovuto cedere al comitato di "distinti cittadini", ai frati, all'infima plebe di Palermo che avevano portato praticamente a forza il cadavere a San Domenico, ma non poteva consentire che Corrao venisse sepolto in quella chiesa, ed aveva le sue buone ragioni, personali innanzi tutto, ma anche politiche. Dall'altra parte c'erano i partigiani di Corrao. Ho già accennato al sacerdote Mastruzzi, autore dell'orazione funebre, ma la messa funebre invece la celebrò l'anziano monsignor Calcara, cianfro della Cattedrale di Palermo e segretario dell'arcivescovo Naselli. Abbiamo poi i promotori del funerale, citati da Andrea Maurici [7]: i due ex luogotenenti Trasselli e Badia, che si contendevano la supremazia del partito di Corrao; e poi i nobili Muzio Montalto, principe di Spadafora, Pietro Ugo e Ruffo, marchese delle Favare (un vecchio amico del principe Romualdo Trigona di Sant'Elia col quale si era esercitato da giovane «nel tirar di fioretto e di sciabola»), come ricorda Leonardo Sciascia ne *I pugnalatori* [8], un conservatore un po' filoborbonico e successivamente autonomista e poi democratico; Pietro Vanni e Ruvolo, principe di San Vincenzo, la cui figura è stata ricostruita da P. Pezzino [9].

Il principe di san Vincenzo aveva combattuto nella rivoluzione del '48, era stato maggiore nell'esercito garibaldino nel 1860 e poi autonomista: il 18 gennaio del 1863 la polizia aveva fatto irruzione nel palazzo del principe e aveva bloccata una riunione dell'Associazione italiana democratica di Palermo, fondata nel gennaio 1863 da 85 persone fra i quali Saverio Friscia ed Enrico Bay. Nel 1864 il principe continuava a complottare insieme al Badia, all'Oliveri e al nobile spiantato, perseguitato dagli Ufficiali giudiziari, Francesco Saverio Starrabba, principe di Giardinelli, cognato del Sant'Elia (ne aveva sposato la sorella) e cugino del marchesino Antonio Starrabba Di Rudinì (erano entrambi nipoti del principe del Cassero, personaggio influente presso la corte borbonica): ambedue gli Starrabba erano, come scrive Orazio Cancila, per la polizia borbonica "novatori" o "uomini del disordine" [10]. Lo Starrabba di Giardinelli venne arrestato dalla polizia borbonica perché ritenuto membro del comitato dei nobili del 4 aprile 1860 nella fallita insurrezione della Gancia, partecipò poi alla spedizione ad Aspromonte con Garibaldi.

Ma anche monsignor Calcara, un sacerdote che aveva realizzato la Fidecommissaria Principe di Palagonia con il lascito del Principe di Palagonia, ultimo erede di una serie di famiglie aristocratiche siciliane estinte, irrobustendo il patrimonio dell'Ospedale Civico di Palermo, aveva le sue parentele rivoluzionarie, come ha ricostruito Paolo Pezzino. Era infatti fratello di Nicola, membro nel maggio 1860 del comitato rivoluzionario di Carini e chiamato il 16 maggio 1860 da Rosolino Pilo e da Giovanni Corrao al monastero di San Martino delle Scale a partecipare all'impresa garibaldina prima come tenente e poi come capitano del reggimento Corrao; ed era fratello anche di Andrea, cambiavalute in via Toledo, membro del primo comitato cospiratore di nobili, insieme al principe Di Giardinelli, ed implicato nella insurrezione della Gancia, come cassiere, fornitore di polvere da sparo a Riso, e in contatto con Pilo e Crispi. E poiché il Marchesino, come lo chiama *Il Precursore*, non voleva che Corrao rimanesse nel pantheon, dopo il funerale i Cappuccini si riportarono appresso il morto al loro convento.

Come mai questa affezione dei Cappuccini verso Corrao, il cui cadavere fu mummificato secondo la tradizione di quei frati?

Corrao e la mafia

Per rispondere alla domanda è necessario aprire una parentesi sui rapporti fra il generale Corrao e la mafia. Il nome di Corrao appare associato alla mafia già nel primo documento ufficiale del Regno d'Italia in cui viene adoperata la parola *mafia* come associazione di delinquenti, e cioè in un rapporto del 25 aprile 1865 inviato dal prefetto Gualtiero (un piemontese già fedelissimo di Carlo Alberto) al Ministro dell'Interno. Il rapporto è stato esaminato da Salvatore Romano che sottolinea il tentativo di Gualtiero di criminalizzare in un unico fascio sia i repubblicani di Corrao sia le altre opposizioni politiche:

«Il carattere particolare della mafia siciliana sarebbe stato, secondo il prefetto Gualtiero, da individuare nella speciale abitudine e necessità di legame tra malandrinaggio e partiti politici. Ma questa premessa, che in parte coglie un carattere essenziale di ciò che sarà la mafia nel periodo seguente al 1866, ha il difetto di servire di giustificazione ad una operazione di polizia, il cui obiettivo è sostanzialmente la liquidazione dei partiti di opposizione al governo, ed in particolar modo del partito garibaldino, che assai più di quello borbonico tiene in apprensione e preoccupazione le autorità governative. “Era noto al sottoscritto – scriveva il Gualtiero – che queste relazioni (fra mafia e partito garibaldino) erano tenute per lo innanzi dal noto generale Corrao”. Questi, secondo il Gualtiero, avrebbe fatto poi anche da opera di collegamento fra i gruppi più avanzati di garibaldini e i gruppi borbonici. Questi ultimi “scarsi in numero e deboli per influenza”, avrebbero potuto rafforzarsi se insieme ad essi si associassero gli autonomisti, cosa improbabile secondo il prefetto Gualtiero; ma avrebbero ricevuto un pericoloso sostegno di forza soltanto occasionalmente per la coda che si sono “annessa della malandrineria con l’anello di congiunzione apportatovi dal Corrao”. Perciò concludeva il Gualtiero, combattere la malandrineria “vuol dire disarmare oggi completamente il partito borbonico e renderlo impopolare senza avvilupparsi per ora in processi politici”, con il vantaggio indiretto di applicare “una misura preventiva che renda impossibile a qualunque partito estremo di valersi di quella forza, la quale è abituata destramente alla manovra di volteggiare da un partito all’altro, a seconda che possa consigliarla il suo interesse, che consiste nella speranza di profittare ampiamente di un politico rivolgimento [...]. Considerata per tal modo la posizione, sono venuto nella persuasione della necessità di combattere questa guerra, in guisa che non appaia per il momento altro che una lotta radicale contro i malfattori impuniti”. L’intenzione evidente del prefetto Gualtiero era di operare in modo che i gruppi garibaldini di opposizione, tendenti alla rivolta, fossero assimilati agli occhi del pubblico e delle autorità ai reazionari borbonici, in modo da screditarne il passato patriottico, e d’altro canto ridurre la loro funzione ad una organizzazione di tipo piuttosto che politico malandrinesco: “il partito della mafia”, che andava combattuto come una associazione a delinquere comune» [11].

Il partito della mafia era per intenderci il partito del Badia, del luogotenente ultrademocratico e seguace di Corrao; siamo ormai nell’aprile del 1865, la scissione tra le due fazioni del Partito d’azione è ormai un fatto compiuto, si combatte per stabilire chi dovrà impossessarsi dei latifondi e dei beni delle corporazioni religiose soppresse. La rivolta di Palermo del 1866 è alle porte, ed è precisamente all’indomani della rivolta che sentiremo parlare della “bolla di composizione” come della madre della mafia [12].

La ricerca

Torniamo alla domanda prima della parentesi: perché Corrao viene ospitato volentieri dai padri Cappuccini di Palermo? Decisi di iniziare la mia ricerca nella biblioteca del loro convento. Fu in una calda mattina d’agosto che diedi l’avvio alla mia ricerca. A un certo punto trovai una tabella appesa ad una parete intitolata “Tavola cronologica dei Capitoli Provinciali dei confrati minori cappuccini di Palermo”, dalla quale appresi che, nel Capitolo del 2 ottobre 1860, era stato eletto Padre Provinciale di Palermo Padre Antonio da Partinico, e che lo stesso era rimasto in carica fino al successivo Capitolo, svoltosi il 18 settembre 1863. A decidere la mummificazione di Corrao non poteva essere stato che lui. Qualche altra notizia la ricavai dal *Necrologio dei frati minori cappuccini di Palermo*, stampato a Palermo nel 1968 da Padre Gandolfo da Polizzi Generosa: Padre Antonino da Partinico

aveva trascorso alcuni anni a Malta, rifugio di tanti liberali del '48, perché perseguitato dal governo borbonico; era stato anche decorato con medaglia d'argento per l'assistenza prestata ai colerosi nel 1885. Dopo i giovanili burrascosi trascorsi garibaldini, era divenuto un religioso dedito unicamente alla preghiera e all'assistenza ai bisognosi. Ed era anche divenuto Soprintendente del cimitero comunale dei cappuccini. Morì ad 83 anni, dopo essere stato frate cappuccino per 65 anni, e portò con sé nella tomba il segreto del cadavere di Corrao.

In seguito consultando Giuseppe Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, appresi che Padre Antonio da Partinico da giovane era stato un fervente carbonaro, e che di formazione carbonica e neo carbonica erano stati «i più attivi propagandisti quarantotteschi del basso clero, preti e, soprattutto, frati siciliani di cui si potrebbe fare un assai largo elenco» [13]. A quei tempi, e anche prima, ai tempi della rivoluzione del 1820 e negli anni seguenti, v'era stata in Sicilia una vera lotta di classe, si era arrivati ai ferri corti anche tra il clero alto ed aristocratico e quello foltissimo e basso.

Tra gli altri cappuccini dell'epoca con un passato rivoluzionario c'era Rosario da Partanna il quale aveva in comune con Corrao un secondo retroterra: l'amicizia con i mafiosi. Infatti costui, al secolo Antonino Russo, dopo aver esercitato la professione di spia borbonica nel paesino di Roccamena, era poi divenuto liberale al tempo della rivoluzione nel '48 per poi tornare all'antica professione di spia borbonica. Nel 1860 aveva saggiamente optato per la rivoluzione ed era riuscito ad inserirsi così bene nel nuovo ordine da ottenere la tanto agognata carica di Rettore del Convento dei Liguorini dell'Uditore, trasformandolo in un ricovero di malfattori. Egli fonda nella nuova sede un'associazione mafiosa intitolata "Società dei terziari di S. Francesco d'Assisi". Ciò che è importante sottolineare è che sia padre Antonino da Partinico, il cappuccino responsabile della mummificazione del Corrao, sia il sacerdote spione Antonino Russo, connivente con i mafiosi dell'Uditore, erano ambedue legati da una sorta di rete al generale Corrao.

Ma i cappuccini non avrebbero potuto da soli decidere di ospitare il cadavere di Corrao senza un'autorizzazione civile poiché, a quei tempi, il cimitero era di competenza municipale. Frugai nel registro del cimitero per gli anni 1858-1871 e vi trovai la notizia che cercavo, al n° 44 del 13 agosto 1863: "Corrao Sig. D. Giovanni con carta dell'Assessore Anca".

Ora ero curioso di sapere chi fosse questo assessore Anca che aveva autorizzato i cappuccini a portarsi al convento la salma di Corrao lasciando loro tacitamente la possibilità di mummificarlo. Di Anca in quel 13 agosto 1863, nel Municipio di Palermo ve n'erano due: Francesco e Gaspare. Di Gaspare non so nulla. Di Francesco invece appresi, dalla memoria necrologio redatta da Giovanni Di Stefano *Su Francesco Anca, barone di Mangalavite* [14], era stato anche un rivoluzionario nel 1848; dopo la rivoluzione era stato in esilio a Malta e in seguito a Parigi, era poi tornato a Palermo e dopo il plebiscito eletto alla Camera.

Scorrendo poi il carteggio del marchese di Roccaforte, Lorenzo Cottù Marziani, pubblicato da Nicola Giordano, in *Documenti per servire alla storia di Sicilia pubblicati per cura della Società Siciliana per la Storia Patria*, Palermo 1973, mi resi conto degli antichi legami che avevano unito Francesco Anca a Mariano Stabile, a Michele Amari a quel tempo democratico repubblicano, allo stesso Marchese di Roccaforte, ed anche a Giovanni Corrao e a Giuseppe Badia; erano tutti uomini legati dall'esperienza della rivoluzione del 1848 e dall'essere stati esclusi dalla successiva amnistia. Non solo, ma anche Anca, come p. Rosario da Partanna, oltre che un passato rivoluzionario, aveva in comune con Corrao delle amicizie in ambienti mafiosi.

Una mummia ritrovata

Il cadavere mummificato di Corrao a un certo punto scompare per riapparire, casualmente, nella prima metà del Novecento. Cosa è successo? Certezze non se ne possono avere; ma è ragionevole supporre che l'operazione sia stata compiuta nel 1866, dopo la rivolta del *Sette e mezzo* di Palermo, quando i Cappuccini (al pari delle altre monache e monaci in Sicilia) vennero costretti a lasciare

catacombe, chiese e conventi, in applicazione delle leggi eversive dell'asse ecclesiastico, accelerate, nella realizzazione pratica, dalle punte delle baionette del generale Cadorna.

Nel 1848 era morto un giovane colonnello, Giovanni Ascanio Enea, tra i protagonisti della rivoluzione del 12 gennaio di quell'anno. L'anno successivo avviene una perquisizione del convento e "i satelliti del Borbone" rinvennero la mummia del colonnello mazziniano che aveva fatto parte di un club di apostolato diretto da Rosolino Pilo. Era in divisa: i satelliti gli staccano la testa e il teschio viene portato in trionfo, infilato alla punta d'un'asta. I frati successivamente avevano ricomposto la mummia ed occultato il foro superiore nel teschio con una parrucca. È possibile che, memore di questo precedente, nel 1866, p. Antonio da Partinico, *alias* Arrigo Antonino, temesse che una sorte simile possa subire anche la mummia di Corrao e prende le sue precauzioni: la fa murare in un angolo della terrazza del convento.

I cappuccini il convento lo riebbero ufficialmente nel 1897; il tempo aveva spento le vecchie passioni e il generale Corrao rimase nascosto, dimenticato per una settantina d'anni, in piedi nella sua bara, fino al casuale ritrovamento, nel corso di lavori di restauro della terrazza del convento. Venne riconosciuto grazie al cartellino che portava addosso e poté così fare ritorno nelle catacombe da dove nuovamente uscì per un ultimo giro tra le vie di Palermo, in occasione delle celebrazioni del primo centenario dell'Unità d'Italia il 21 maggio del 1960, alle ore 16, disteso nella sua bara su un affusto di cannone trainato da un AR/51. Quel pomeriggio, a piazza Indipendenza, si ritrovò attorniato, circondato, seguito da generali in pensione, bande, fanfare dei Bersaglieri, dei Vigili del Fuoco, bandiere, autorità militari e civili, maestre e scolaresche coi grembiuli neri e blu con i gagliardetti tricolori, per ritornare infine in piazza San Domenico (per la seconda volta, dopo novantasette anni) ed essere tumulato nel chiostro del convento di San Domenico, dal lato laico però, quello dei locali della Società di Storia Patria, poiché alla Democrazia Cristiana e al cardinale di Palermo, Ernesto Ruffini, l'idea di celebrare un funerale religioso e collocare dentro la chiesa, ove già giaceva il compagno Rosolino Pilo, anche quell'anticlericale e massone di Giovanni Corrao, proprio non tornava a genio. Discriminazione classista: l'aristocratico, in bolletta, Pilo era stato anticlericale e massone almeno quanto il popolano Corrao, il cardinale era anziano e probabilmente i suoi collaboratori non gli avevano detto che Corrao aveva già avuto un sontuoso funerale cattolico quasi cent'anni prima e che da allora non aveva fatto che girare per chiese e conventi, sempre trasportato da altri, ovviamente, e quando il corteo giunse dinanzi al palazzo arcivescovile fece chiudere porte e finestre. Furono i comunisti, i fascisti e i vertici militari, sia pure per motivazioni opposte tra loro, a volere onorare Giovanni Corrao.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Su Corrao, cf. S. Bongiorno, *Il Generale dei picciotti*, Palermo 2019.

[2] G. Raffaele, *Rivelazioni storiche della rivoluzione dal 1848 al 1860*, Palermo 1883: 391.

[3] G. Scichilone, *Documenti sulle condizioni della Sicilia dal 1860 al 1870*, Roma 1952: 151.

[4] Sull'argomento esistono unicamente fonti memorialistiche citate nel *Dizionario biografico degli Italiani*, alla voce "Corrao Giovanni".

[5] Scrive L. Agnello: «Autorevoli fonti memorialistiche – innanzitutto la testimonianza di E. Pantano, corredata da un'ampia e impressionante documentazione, cui hanno attinto le ricostruzioni storiografiche più accurate – inducono a ricercare la matrice del delitto nella collusione locale tra la polizia, i settori crispini del partito d'azione e la nascente alta mafia governativa»

([https://it.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Corrao#L'assassinio_\(1863\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Corrao#L'assassinio_(1863))).

[6] G. Damiani Almejda, *I Casi della Mia Vita*, manoscritto redatto nel 1905, pubblicato a cura di Mario Damiani dalla Provincia Regionale di Palermo nel 2001.

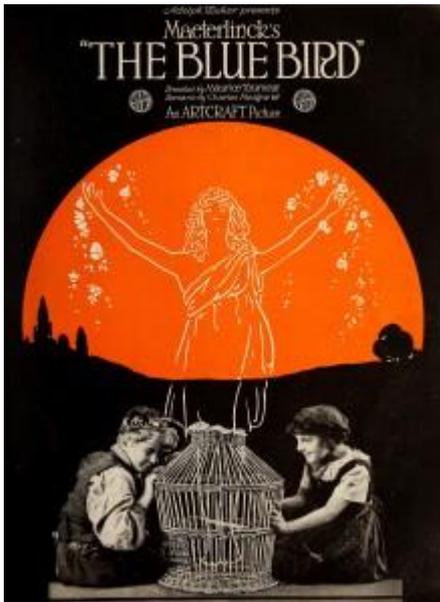
[7] A. Maurici, *Il regime dispotico del governo d'Italia in Sicilia dopo Aspromonte*, Palermo 1915: 274-275

[8] L. Sciascia, *I pugnatori*, Milano 2003: 42.

- [9] P. Pezzino, *La congiura dei Pugnalatori. Un caso politico giudiziario alle origini della mafia*, Venezia 1992 e 2001: 245 e 249, n. 4.
- [10] O. Cancila, *Palermo*, Bari-Roma 1999: 80.
- [11] S. Romano, *Storia della mafia*, Verona 1966: 143-45. Il dibattito storiografico che rivaluta Corrao come patriota viene accennato *on line* in Wikipedia, voce *Corrao Giovanni*.
- [12] Cfr. F. M. Stabile, *Chiesa madre, ma cattiva maestra? Sulla "bolla" di Andrea Camilleri*, Trapani 2020.
- [13] G. Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel risorgimento*, Milano 1962: 226.
- [14] G. Di Stefano, *Su Francesco Anca, barone di Mangalavite*, in *Il Naturalista siciliano*, a. VII, Palermo 1887: 94-102.
-

Mario Basile, dopo la laurea in Lettere classiche all'Università di Palermo, ha frequentato la Scuola di specializzazione in Archeologia classica all'Università di Catania. Diplomato in Archivistica, Paleografia e Diplomatica presso l'Archivio di Stato di Palermo, ha prestato servizio per decenni presso la Sovrintendenza archivistica per la Sicilia. Ha pubblicato articoli scientifici su varie riviste riguardanti soprattutto la storia antica mediterranea.

Animazione stop-motion e idealismo estetico in “The Blue Bird” (1918)



di Massimo Bonura [*]

Un'introduzione storico-comparativa

Tra i lungometraggi più atipici della produzione di Adolph Zukor e di Maurice Tourneur (1876-1961) vi è *The Blue Bird* (1918, Famous Players-Lasky Corp., distribuito da Arctcraft Pict.), basato sulla pièce teatrale *L'Oiseau Bleu* di Maurice Maeterlinck [1]. L'analisi di questo prodotto filmico comporta diverse questioni filosofiche inerenti sia al rapporto tra opera teatrale e la conseguente traduzione cinematografica sia all'uso [2] dell'animazione *stop-motion*. Quest'ultima tecnica d'animazione, in *The Blue Bird*, risulta essere rilevante ai fini della rappresentazione idealistica di oggetti-personaggi che si animano e personificano (il Fuoco, il Tempo, il Pane, ecc.).

La trama del lungometraggio si presta ad un'analisi interpretativa secondo un'accezione filosofico-simbolista, condotta attraverso gli spunti presenti nel saggio di Henry Rose *Maeterlinck's Symbolism* (1910) circa il lavoro di Maeterlinck. In ogni caso, in questo saggio si cercherà di chiarire come la pièce ma soprattutto il film, attraverso il ruolo corroborante dell'animazione, possano essere letti secondo una chiave di lettura, oltre che simbolista [3], riferibile all'idealismo platonico. D'altronde, nel dibattito intorno alla *philosophy of film* diversi studiosi come, tra gli altri, Thomas E. Wartenberg (2007) o Damian Cox e Michael P. Levine (2011) ritengono possibile una “posizione dialettica” tra il cinema e la filosofia (Terrone 2014, 156), secondo cui i prodotti filmici «possono dialogare conformemente agli schemi e ai temi del dibattito filosofico canonico» (Terrone 2014: 156). *The Blue Bird* è un film di genere fantasy, della durata di circa 75 minuti, che presenta la sceneggiatura di Charles Maigne, la fotografia di John Van den Broeck e la scenografia di Ben Carré. La storia [4] ha come protagonisti due bambini in condizioni di indigenza, Mytyl e il fratello Tytyl, a cui fa visita un'anziana fata rassomigliante alla loro vicina di casa [5]. La fata, chiamata Berylune, dona a Tytyl un cappello con un diamante magico, che gli permette di vedere l'essenza delle cose e la realtà in profondità, fino ad animare così lo Zucchero, il Pane, il Fuoco, il Latte, la splendente Luce [6], il fedelissimo Cane e la subdola Gatta [7], che accompagneranno i due ragazzi alla ricerca dell'uccellino azzurro (simbolo di felicità [8]), permettendo così la guarigione della figlia della fata (la quale si trasforma poco dopo in una bellissima giovane).

Per comprendere il ruolo simbolico degli oggetti come Zucchero, Pane, Fuoco, Latte, bisogna ricordare, come sottolineato da Henry Rose, le parole di Berylune presenti sia nel testo teatrale sia nelle didascalie del film del 1918. In esse, infatti, la fata preannuncia che coloro che seguiranno i protagonisti sono destinati a morire subito dopo il viaggio: dunque questi oggetti rappresenterebbero «things which are necessary to Man's physical life» (Rose 1911: 25), e pertanto inutili nel mondo dell'aldilà. Questo ruolo, comunque, non sembrerebbe essere ben compreso né dagli oggetti né dai protagonisti. Il cane, invece, secondo Rose (1911, 23) «represents the primary instincts of humanity. He also represents the spirit of fidelity and obedience. The Cat typifies the active power of evil».

Mytyl e Tyltyl nel loro viaggio arriveranno, tra le varie tappe, nel palazzo della fata, nel Palazzo della Notte (con l'essenza della Guerra) ma anche in un cimitero in cui vedranno alcuni dei familiari morti. In alcuni di questi percorsi i due ragazzi, i quali rappresentano l'innocenza (Rose 1911:16), incontrano l'uccellino blu che tende tuttavia a sfuggire loro di continuo, costringendoli a continuare il percorso. Dopo, i protagonisti giungono ai giardini della "Felicità", composti da felicità fittizie come quelle edonistiche [9] (ad esempio incontrano *Felicità-di-essere ricchi*, la *Felicità-d'essere-proprietari*, la *Felicità-della-vanità soddisfatta*), che non possiedono in alcun modo l'uccellino azzurro. I bambini, tuttavia, grazie alla loro innocenza in questo luogo rinunciano ai piaceri dei banchetti, e, una volta girato il diamante, notano che queste "Felicità" sono in realtà molto tristi [10], intravedendo così le vere gioie della vita (come la *Felicità-dell'aria pura*, fino alla più importante: *l'amore materno*, il cui affetto è reso materiale dai baci). La successiva tappa è quella del Regno dell'Avvenire, dove sono i bambini che nasceranno [11], e in cui è presente un anziano Signore che rappresenta il Tempo (già raffigurato al cinema ad esempio con Lillian Gish in *Intolerance*, David W. Griffith, 1916). I due bambini fanno ritorno a casa, e, risvegliatisi dall'apparente sonno, scoprono che il loro uccellino domestico è diventato azzurro, ricevendo così l'inaspettata e gioiosa visita della vicina con la figlia guarita.

Tra i temi fondanti di *The Blue Bird* (1918) vi sono il viaggio e la sua conseguente ascesa mistica, il magico e il soprannaturale ma anche il percorso simbolico dei bambini su uno sfondo e una scenografia di tipo fiabesco. *The Blue Bird* è un utile *caso di studio* per esaminare la relazione tra il mezzo cinematografico e quello teatrale: proprio negli anni Dieci del Novecento, infatti, il rapporto tra teatro e cinema veniva approfondito attraverso le analisi di diversi studiosi come *Ricciotto Canudo* (1908: 3) o *Hugo Münsterberg* (1916; Boschi 1998: 54-61). Innanzitutto, a livello generale e valide anche per questo film, tra le divergenze degli adattamenti dal teatro al cinema ve ne sono alcune di ordine tecnico che riguardano i cosiddetti "viewpoints":

«each audience member viewed the stage and its performers from a unique and specific point, a fact that theatre directors catered for in their blockings and stagings. But in film-screening venues, audience members, wherever they sat, shared a viewpoint or series of viewpoints provided by the camera [...]» (Neale 2017: 2) [12].

Quanto lo studioso Steve Neale rimarca è un aspetto da tenere in considerazione, specialmente nei prodotti filmici che attuano effetti speciali tramite *stop-motion* come *The Blue Bird*, la cui fotografia e il montaggio cercano di sottolineare questi "trucchi" animati, tramite inquadrature come *primi piani* o *piani medi* (un esempio emblematico riguarda il *primo piano* della trasformazione antropomorfa dello zucchero). *The Blue Bird* (1918), tuttavia, non sembra esente dall'influenza della forte autorità del teatro, da cui procede e dal cui mondo il regista proviene (Waldman 2008; Bonnefille 2017). Tali relazioni sono riscontrabili in almeno due punti nodali: in primo luogo, l'adattamento cinematografico (quasi) fedele dal testo teatrale; in secondo luogo, l'utilizzo di forme di animazione alternative al "classico" disegno animato, in parte vicine ai trucchi scenici teatrali presenti proprio negli spettacoli di teatro fantasy in voga durante l'Ottocento (le cosiddette *fêerie*; cfr. Moen 2013). Anche in questo caso la finalità dell'animazione è quella di stupire lo spettatore e condurlo maggiormente ad un ambiente dalle tonalità favolistiche e dai tratti surreali e gotici. Il ricorso all'animazione, presente solamente in alcune brevi scene, si pone come "oggetto" di meraviglia per

il pubblico: per corroborare tale scopo il regista sceglie di utilizzare, piuttosto che il disegno animato, lo *stop-motion* che tradizionalmente si affianca perlopiù proprio al cinema in *live-action*.

Un esempio eccellente di tale sistema “misto” è il cortometraggio distribuito dalla Edison *The Enchanted Drawing* (1900) con J. Stuart Blackton, in cui risulta evidente la possibilità per il regista di utilizzare proprio il *passo uno* (*stop-motion*) allo scopo di cambiare il volto del personaggio rappresentato. Quello di Blackton è in fondo un *trick film* [13], con trucchi presi dal mondo dello spettacolo (teatrale, come i fili invisibili per spostare oggetti, o della prestidigitazione) e che, ad esempio, prima di Blackton, il francese Georges Méliès aveva già sperimentato (attraverso uno stacco della macchina da presa nella breve sequenza di *Escamotage d'une dame chez Robert-Houdin*, 1896 [14]). Da questi trucchi registici sia Tourneur sia lo scenografo Carré sembrerebbero aver tratto ispirazione. In tal senso infatti possiamo leggere e confrontare la scena dell'ingigantimento della testa di Méliès nel suo *L'homme à la tête en caoutchouc* (Star Film, 1902) con l'accrescimento dello spirito dello zucchero in *The Blue Bird* (cfr. ad es. Askari 2014: 105). Tourneur, in ogni caso, utilizza l'animazione per consolidare il tono di un'atmosfera fiabesca. Anche un altro animatore francese, Émile Cohl, sembra aver influenzato in parte *The Blue Bird* con i suoi “trucchi”:

«Carré's animated furniture – moving, yes – but also expressing emotion through the suggestion of dancing, recreates the effect from Cohl's *The Automatic Moving Company* (1911). Maeterlinck demanded that Carré imbue his furniture with living souls, but Cohl taught Carré's living furniture how to act» (Askari 2014: 105).

Alcune brevi scene del film di Tourneur sono composte da un'altra forma di animazione che coinvolge comunque il *passo uno*: l'utilizzo di *cutout* (ritagli di carta o altro materiale poi animato). La tecnica del *cutout* è alla base dell'animazione tramite *silhouette*, che prenderà piede in America nei primi anni del Novecento (ad esempio con il film *The Girl, The Clown and the Donkey*, Charles M. Seay, 1913), ma sarà maggiormente sviluppata e resa ancora più celebre successivamente al 1918 con i lavori di Lotte Reiniger fino a risultare comune nell'animazione giapponese. In ogni caso, come notano, ad esempio, Christopher Holliday e Alexander Sergeant (2018: 2) l'animazione e i film fantasy hanno uno stretto legame, a partire dalle origini della cinematografia fino alla contemporaneità, in quanto le tecniche animate permettono di creare e consolidare immaginari visivo-narrativi: già «la dimensione fantastica, [...], è connaturata con il medium cinematografico, ne costituisce – per così dire – l'ontologia, la ragion d'essere» (Trobia 2008: 48).

Poco prima del film di Tourneur il cinema era già stato connesso dal punto di vista teorico con il fantasy e le fiabe: ad esempio, analisi possono essere riscontrate proprio da Hugo Münsterberg (1916) e da Vachel Lindsay in *The Art of the Moving Picture* (1922 [1915]; cfr. Moen 2013: 80-89). Entrambi gli autori sottolineano come il cinema possa essere un potente mezzo di rappresentazione di narrazioni fiabesche e di sguardo estetico, attraverso la rottura degli schemi con il reale e le atmosfere che il fantasy necessariamente comporta. *The Blue Bird* (1918) rientra appieno in questo tipo di considerazioni e le stesse parti animate ricadono nella tipologia di *trick film*, in quanto l'uso dello *stop-motion* (e delle *silhouette*), che appare limitato a solo poche scene, sono finalizzate (proprio come in Méliès) a stupire lo spettatore in brevi tratti della pellicola.

In ogni caso, solo in parte è possibile considerare *The Blue Bird* (1918) come un film *a tecnica mista tout court*. Tourneur qui «used spectacular special effects, and the sets often incorporated spare, almost cartoonlike backdrops typical of contemporary stage productions» (Thompson 1995: 73) e presenta principalmente, tra le varie tipologie di *stop-motion* (cfr. ad es. Boschi 2016: 128), quella per *spostamento*. D'altronde, quanto segue sembra essere valido anche per le parti animate del film di Tourneur:

«Come è noto la preoccupazione principale dei primi animatori non era quella di creare l'effetto diegetico attraverso il realismo dell'immagine e la fluidità del movimento, bensì di mostrare lo spettacolo illusionistico del disegno in quanto tale che si forma da solo o che – una volta eseguito –acquista una vita autonoma [...]» (Boschi 2016: 136).

***The Blue Bird* tra teatro e animazione, influenze filmiche**

Come si accennava, il lungometraggio *The Blue Bird* (1918) è un adattamento dello spettacolo teatrale *L'Oiseau bleu* di Maurice Maeterlinck [15] (1862-1949): l'esordio scenico avviene nel settembre del 1908 al Moscow Art Theatre con la direzione di Konstantin Stanislavski con Leopold Sulerzhitsky, per poi essere portato negli Stati Uniti. Il testo teatrale de *L'uccellino azzurro* venne pubblicato anche in Italia [16] e venne recensito in maniera filosofica da Silvio Spaventa Filippi (1922: III): «il Maeterlinck, [...], riduce lo spirito vivo e operante nella selva delle cose a un simbolo, e il simbolo chiude nel cerchio di poche fulgide parole immortali». Qui si nota la ricchezza dei dialoghi, comunque inseriti in discreto numero nel film del 1918 attraverso l'utilizzo delle didascalie, anche se l'interazione tra i personaggi, come tra fratello e sorella, o con gli altri oggetti personificati, risulta essere meno presente rispetto all'originale di Maeterlinck.

Quello che Spaventa Filippi scrive è senza dubbio valido anche per il film di Tourneur che risulta essere abbastanza fedele nello spirito e nel simbolismo presente nel testo e nello spettacolo originale attraverso la rappresentazione idealistica degli oggetti/soggetti coinvolti. A sottolineare questo rapporto di fedeltà tra la *play* e il lungometraggio va segnalato che il film fu acclamato dalla critica d'epoca, come nella recensione di Edward Weitzel (1918: 283), che lo accosta proprio allo spirito filosofico dell'opera di Maeterlinck e ne loda l'atmosfera di molte scene (come quella del Palazzo della Notte). Tra le (poche) differenze tra le due opere vi sono il rapporto con la luce, i cui giochi d'ombre nel film del 1918 sembrano comprendere principalmente un'atmosfera ombrosa e la quasi assenza nel film di accenni alla religione cristiana presenti invece nel testo teatrale. L'utilizzo dell'animazione in *stop-motion*, che serviva a ricreare in qualche modo l'atmosfera degli effetti speciali teatrali, sembrerebbe essere in parte connesso all'ambiente spaziale, in particolare alle scenografie esotiche dipinte. Risulta infatti vero che

«the film's stylization does include techniques such as stop-motion animation and frame-within-the-frame staging that is creative in itself and may signal relations between film and other visual art forms that use framing, such as painting and theater» (Latham 2009: 224).

Non è un caso che uno dei più celebri film animati tramite *silhouettes* e *cut-paper*, ovvero il successivo *Die Abenteuer des Prinzen Achmed* di Reiniger abbia una scenografia fiabesca. In ogni caso, con questo film, Tourneur dà una svolta alla sua produzione registica che negli anni Dieci del Novecento era composta perlopiù da cortometraggi (1913-1914) anche horror [17] (come *Figures de Cire*, 1914; facente parte del suo periodo francese) e da lungometraggi di commedie atipiche (come *The Wishing Ring-An Idyll of Old England*, 1914) o polizieschi (*Alias Jimmy Valentine*, 1915). Uno dei prodotti precedenti di Tourneur che è stato correttamente accostato a *The Blue Bird* è il film *A Poor Little Rich Girl* (1917; cfr. Waldman 2008: 74; Moen 2013), sceneggiato da Frances Marion. Anche *Prunella* [18] (1918; cfr. Waldman 2008: 75-77), uscito subito dopo *The Blue Bird*, ha una tonalità fantasy, pur essendo ascrivibile al genere sentimentale e nonostante risulti essere mancante di quell'idealismo presente invece nel film del 1917.

In questo, *A Poor Little Rich Girl*, il personaggio principale, interpretato da Mary Pickford, in qualche modo “anticipa” alcuni temi presenti in *The Blue Bird*: lo sguardo onirico (e a tratti surreale) che permette di riscoprire la verità delle cose (nel film del 1917 la mancanza d'affetto dei genitori o ancora l'egoismo e la scontroosità dei domestici; in quello del 1918 la bellezza nella semplicità degli eventi e la gioia di vivere il presente) e l'idealizzazione dei luoghi. In *A Poor Little Rich Girl* la protagonista si addormenta dopo aver preso inavvertitamente una dose massiccia di sonnifero. Qui, le sequenze del sogno sono rappresentate visivamente attraverso *sovraimpressioni* e *sdoppiamenti*. Una didascalia, a tal proposito, è illuminante e illustrerebbe anche quello che Tourneur farà l'anno dopo con *The Blue Bird*: all'interno di questa allucinazione onirica, un ragazzo cerca di destare

Gwendolyn (Mary Pickford) dicendole «You are in the Garden of Lonely Children [19], in the Tell-tale Forest of Dreams. Here, things appear as they really are» (riportata anche in Moen 2013).

Tra le concezioni dei due film, tuttavia, vi è una sottile ma importante differenza nella rappresentazione e personificazione idealistica dei luoghi: se in entrambi i film l'ambiente del sogno [20] è magico, nel primo vi sono solo alcuni accenni al mondo delle idee (come si può notare nella didascalia menzionata), mentre *The Blue Bird* si basa interamente su simbolismi, allegorie e su una personificazione idealistica degli oggetti (il Latte, il Pane, il Fuoco, ecc.); se in entrambi vi è un'ascesi del personaggio/i verso una Verità o, ancor più precisamente, verso la Felicità (*Happiness*, come descritto nel film del 1917); in *A Poor Little Rich Girl* il percorso salvifico per arrivare ad essa è attraverso un sogno allucinatorio (che occupa la parte centrale del film e parte del finale), per poi tornare così nel mondo "reale" [21] e guarire dalla malattia [22]. Nel lungometraggio del 1918, invece, la narrazione e l'ambientazione, come si analizzerà più avanti, sono leggibili all'interno di una concezione idealistico-platonica, e lo spettatore, fino alla fine, non comprende davvero cosa sia accaduto e se ciò sia stato o meno frutto di un sogno, a differenza del film del 1917.

In *A Poor Little Rich Girl*, così come in altri prodotti tratti da fiabe, «the tropes of fairy tales and fantasy to renegotiate imaginatively everyday experiences and modern life» (cfr. Moen 2013); ciò avviene proprio in questo film piuttosto che in *The Blue Bird*. Un'altra differenza di rilievo è che nel film del 1918 (così come nella pièce di Maeterlinck) i due protagonisti, Mytyl e Tytyl, assumono nei confronti di questa ascesi una valenza "attiva", mentre nel film del 1917 ciò sembrerebbe essere più in forma "passiva", poiché la protagonista viene direttamente catapultata nel *Garden of Lonely Children* invece che giungervi attraverso un percorso a tappe e conseguentemente simbolico. Come già si accennava, in ogni caso, *The Blue Bird* di Tourneur non è particolarmente dissimile dal testo teatrale di Maeterlinck.

Una delle scene di maggiore impatto sia nel prodotto filmico che in quello teatrale è rappresentata dalla visione della festa dei bambini ricchi, guardata dai due protagonisti dalla finestra della loro casa. Nel testo teatrale questa è descritta come ricca di luci, mentre è presente nel film come una sequenza particolarmente atipica con proiezioni di giochi di ombre di attori che sembrerebbero ricalcare nelle intenzioni le *silhouette*. Daniel Eagan, tuttavia, sottolinea che «The film's charming special effects range in complexity from animation combined with live footage and matte paintings to simple paper cut-outs. [...] *The Blue Bird* is filled with silhouettes, with figures lit from below and from sources like windows and lanterns» (Eagan 2010: 62). Diverse scene animate (tramite lo *stop-motion* di *spostamento*) partono dal momento in cui il ragazzo, Mytyl, indossa il cappello con il diamante che gli permette così di vedere l'essenza delle cose (la fata recita, in didascalia, «When you wear this enchanted hat, and turn the diamond, you will see the inside of Things... the soul of Bread, of Water, of Fire...»); la citazione è riportata anche in Moen 2013). In questa parte lo *stop-motion* risulta evidente nel far comparire il berretto magico che indossato permette di entrare nel mondo dell'essenza delle cose e nel rappresentare lo spostarsi degli oggetti [23], scena inserita come preludio di una delle sequenze chiave della narrazione, in cui alcune figure (come il Fuoco) passano ad essere visibilmente "vive" tanto da divenire soggetto da oggetto. Lo *stop-motion* permette inoltre di vedere la trasformazione dello zucchero (oggetto) a Zucchero (personificato) o similmente il Latte che viene versato tramite *passo uno* per poi trasformarsi in un'essenza idealistica e personificata.

Un'altra importante scena, questa volta animata attraverso *silhouette* (o comunque *cutout animation*) è quella, a metà della narrazione, in cui nel campanile un martello sbatte contro un campanello. L'episodio segna, infatti, l'entrata nel cimitero, una delle tappe simboliche del viaggio dei due protagonisti. Un'altra parte animata del film è quella del veliero che lascia il Regno dell'Avvenire per la Terra: qui questa animazione dipinta sembrerebbe avere un ruolo di passaggio spaziale tra un mondo "altro" e quello terrestre, più che di *trick film* e di stupore per lo spettatore. Un'ulteriore questione rilevante che tocca *The Blue Bird* (1918) è che questo lungometraggio è interpretato in maniera da due bambini (Tula Belle [24] come Mytyl e Robin Macdougall come Tytyl; mentre nei panni della giovane fata vi è Lilian Cook). Tutto questo non era usuale: in *A Poor Little Rich Girl*, infatti, la protagonista è interpretata da Mary Pickford (adulta) nei panni di una bambina; similmente

la prima rappresentazione teatrale dell'opera di Maeterlinck (1908), i cui attori principali erano gli adulti Alisa Koonen e Sofja V. Khalyutina. Su questo argomento, proprio poco prima dell'uscita di *The Blue Bird*, i registi americani Chester M. Franklin e Sidney Franklin sono tra i primi ad affidare ruoli di successo ad *attori bambini*, che interpretano personaggi della loro età attraverso una serie di sei film (Fox Film Corp., 1917-1918) composta da mediometraggi e lungometraggi tratti proprio da favole e fiabe^[25] (cfr. Moen 2013: 75-79).

La rappresentazione cinematografica del 1918, in realtà, non era la prima per *The Blue Bird*: ve ne era stata già un'altra, misconosciuta e in forma di cortometraggio, prodotta in Gran Bretagna per la Gaumont (Goble 2011, 301) nel 1910 con gli attori (bambini) Pauline Gilmer e Olive Walter. Alla versione di Tourneur, seguono lungo il Novecento altre due produzioni americane dal titolo omonimo: una del 1940 con la regia di Walter Lang e una del 1976 ^[26] diretta da George Cukor, entrambe non di grande successo, nonostante nel primo vi fosse come attrice protagonista una giovanissima Shirley Temple (mentre Johnny Russell nella parte di Tyltyl), e nel cast del secondo, come personaggi non protagonisti, vi fossero Elizabeth Taylor e Jane Fonda. In questi ultimi due film (1940; 1976) l'animazione è quasi del tutto assente: in entrambi è presente solamente in brevissimi momenti come il lampo che visivamente permette la trasformazione degli animali in personaggi umani. Nell'adattamento del 1940, tuttavia, non è presente come nell'opera di Maeterlinck e nel film del 1918 la personificazione dello zucchero, del pane, del latte e del fuoco. A queste due produzioni se ne aggiungono un paio: un mediometraggio russo (*Sinyaya ptitsa*, 1970; Soyuzmultfilm) diretto da Vasily Livanov e una serie giapponese del 1980 (*Maeterlinck no Aoi Tori: Tyltyl Mytyl no Bōken Ryokō*) di ventisei episodi d'animazione diretti da Hiroshi Sasagawa.

Note sul platonismo in *The Blue Bird* tra Maeterlinck e Tourneur

In *The Blue Bird* l'animazione in *stop-motion* ha lo scopo di provocare lo stupore dello spettatore. Tuttavia, su un ulteriore piano l'impiego di tale tecnica contribuisce a sottolineare nell'opera quelle valenze di stampo simbolico-idealista che permeano le stesse opere di Maeterlinck. Il simbolismo che caratterizza gli scritti teatrali dell'autore belga è stato rimarcato, tra gli altri, dal filosofo Walter Benjamin che in alcuni frammenti del 1931, scritti sulla base di alcune riflessioni con Gustav Glück e Kurt Weill, lo inserisce esplicitamente come una delle principali differenze con la (successiva) animazione disneyana di Topolino della fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta. Secondo Benjamin (2005: 545-546) Mickey Mouse presenta un'animazione e narrazione di ordine fiabesco con sovversione dell'ordine naturale delle cose attraverso un utilizzo eccezionale della corporeità, scevra tuttavia dai ricchi simbolismi che connotano le opere di Maeterlinck. Questi vengono riccamente ripresi da Tourneur nel film del 1918: d'altronde, il regista franco-americano sembra essere affascinato dai simbolismi e dai significati filosofici profondi di complessi autori teatrali, risultando così essere «familiar with the latest theatrical approaches of Reinhardt, Gordon Craig, Stanislavsky, and Jacques Copeau [...]» (Waldman 2008:74) e di Eleanor Gates, autrice dell'onirico *The Little Rich Girl*, trasposto da Tourneur proprio nel 1917.

L'utilizzo dello *stop-motion* in *The Blue Bird* (1918) funge così da “motore” capace di far accedere i due protagonisti all'interno di un mondo complesso e metaforico, e anzi è la stessa animazione a sottolineare il simbolismo presente nel film e a far esordire i temi del magico e del soprannaturale. Si pensi, nel film, alla scena iniziale in *passo uno* relativa al cappello magico che sembra essere presente nel testo di Maeterlinck (1922: 17) in maniera differente rispetto al lungometraggio: nel testo, infatti, la fata lo trae dal sacco piuttosto che *ex nihilo* (e di conseguenza in animazione) come nel prodotto filmico. Eppure, anche nel testo letterario teatrale il berretto assurge a momento chiave di valenza simbolica, poiché permette l'accesso dei protagonisti al *mondo delle idee* di stampo platonico. Come ulteriore esempio, si possono citare le scene in cui Zucchero e Latte si animano e si personificano, nelle quali lo *stop-motion* contribuisce non solo a stupire lo spettatore (come un *trickfilm*), ma anche a conferire maggiore dinamicità alle trasformazioni-personificazioni, mostrando per diversi secondi il trucco animato allo spettatore.

Nella narrazione, dunque, sono presenti alcuni complessi temi di matrice estetica (cfr. Moen 2013), tra cui la visione aristotelica [27] della felicità attraverso il bene come scopo della vita. Come già precedentemente richiamato, d'altronde, «l'idea che il cinema possa fare filosofia illustrando una teoria filosofica è un punto cruciale della teoria dialettica di Wartenberg» (Terrone 2014: 157). Lo stesso Maeterlinck può essere considerato un filosofo e ciò è ben mostrato nella sua opera teatrale del 1908 (Rose 1911: 1-58; Clark 1916: 68-74), di cui deve porsi in risalto ad esempio il concetto e la metafora della luce (cfr. Petrilli 2001: 345-367). In ogni caso, quanto scrive Henry Rose (1911: 6) circa il simbolismo de *L'oiseau bleu* di Maeterlinck è ben applicabile allo sguardo narrativo della trasposizione filmica di *The Blue Bird* di Tourneur

«The purpose of the play is to represent in types and figures the search of Man after the highest things of the spirit; the happiness which is more than one spoken of in the play is simply the happiness that comes from right seeking, and that is the reward of attainment».

The Blue Bird non è l'unico esempio di uso della filosofia platonica in Maeterlinck (cfr. ad esempio Hanak 1974); infatti, ad esempio, questo tipo di idealismo, qui in riferimento al *mito della caverna* (*Repubblica*, VII: 514-520a), è stato accostato (Gresens 2022: 159-168) anche ad un'altra opera dell'autore belga dal titolo *Ariane et Barbe-Bleu* [28], basato sulla favola di Charles Perrault. Alla radice del simbolismo dell'autore, ben rappresentato da Tourneur, vi sono delle concezioni e dei paradigmi del filosofo greco Platone (V/IV sec. a.C.) e in particolare la sua gnoseologia afferente al *mondo delle idee* (cfr. ad es. Reale 2003; Vegetti 2006) che nella storia della filosofia hanno influenzato una grande varietà di pensatori successivi come Plotino, Hegel o Schopenhauer.

Il Regno dell'Avvenire, presente nel prodotto teatrale e filmico, ad esempio ha al suo interno delle anime che già conoscono il mondo e le sue forme: ciò sembrerebbe essere ripreso dal concetto platonico di *iperuranio* [29], descritto nella *Repubblica* (Platone 2020, VI: 509d) e nel *Fedro* (Platone 2010: 247b-e) tramite la figura di Socrate. Anche il tempo, che Platone descrive nel *Timeo* come un ente mobile rappresentante l'eternità (Platone 2014: 37c-d), ricorderebbe l'anziano, il quale, attraverso il proprio movimento (ovvero l'azione), rende perpetuabile la vita e il ciclo della natura. Tuttavia, ciò che pare maggiormente rappresentare una connessione tra gli autori citati (Maeterlinck e Tourneur) e Platone è la concezione dell'*idea* che diventa essenza (a tratti quasi panteistica) o meglio "soul", come viene definita nel film: lo Zucchero, il Pane, il Fuoco, ecc. Platone, nella sua filosofia delle idee, gerarchizza proprio queste ultime e, tramite le parole di Socrate, pone al vertice l'*idea* del Bene (*La Repubblica*; Platone 2020, VI: 507d-509d) che è comparato al Sole; altre *idee* platoniche di prim'ordine sono quelle di Vero e di Bello, comunque in qualche modo interconnesse tra loro. Il filosofo in riferimento alla *teoria della conoscenza*, analizza un rapporto tra idee e oggetti di *mimesi* (il prodotto terreno come copia imperfetta di una idea originale perfetta), di *metessi* (la copia degli oggetti è parte dell'esistenza dell'*idea archetipo*), di *parusia* (le copie presuppongono l'*idea archetipo* delle cose) e di *koinonia* (una sorta di compresenza); come mediatore tra *idee* e *mondo sensibile* vi è un Demiurgo che agisce nelle vesti di artigiano (*Timeo*; Platone 2014: 27c-31b).

Nello spettacolo teatrale e nel film tra l'*idea* originaria-archetipa (ovvero la personificazione dell'oggetto; ad esempio il Pane) e la copia/rappresentazione terrestre (ovvero il pane come alimento) sembrerebbe esserci un rapporto parziale di *mimesi* in quanto le idee platoniche risultano essere di tipo immutabile e non soggette ad emotività, mentre il rapporto di *metessi* e di *parusia* è intrinsecamente presente e tramite quest'ultimo è possibile "giustificare" la presenza di un'anima negli oggetti (ad esempio il pane inanimato che diventa Pane animato e personificato). In ogni caso, questo tipo di simbolismo è presente anche nelle religioni animiste o ancora nella cultura giapponese e in alcune forme religiose orientali. È possibile trovare, ad esempio, *idee archetipe* di oggetti nei lungometraggi animati di Hayao Miyazaki come *La città incantata* (2001; lo spirito del fiume) e in parte ne *Il castello errante di Howl* (2004; il fuoco che si anima) [30].

L'idea di oggetti che si animano, infatti, oltre che nei testi e culti religiosi, non è nuova al mondo narrativo: in Italia, tra i primi esempi celebri letterari vi sono le *Rime* di Guido Cavalcanti (2010), autore della fine del Duecento, in cui a prendere vita sono alcune penne. Tuttavia, la differenza con il film di Tourneur appare chiara: Cavalcanti o Miyazaki portano in scena lo spirito di un determinato e specifico oggetto (le penne dell'autore, nel primo caso; lo spirito di un preciso fiume, nel secondo); mentre il regista franco-americano [31], nel rappresentare le varie "souls" (come quelle del Latte, del Pane), sembrerebbe ricondurre il tutto ad un unico elemento universale ovvero l'idea platonica di archetipo del latte, del pane, del tempo. Come notato in precedenza, gli oggetti porranno fine alla loro esistenza personificata al termine del viaggio. Ciò però non deve essere visto necessariamente come contrapposizione al fatto che Maeterlinck e Tourneur sembrano rappresentare piuttosto che uno specifico latte o uno specifico fuoco una *idea* generale e universale di oggetto. Va anche specificato come Maeterlinck presenti a volte molteplici *idee-soggetti* di uno stesso oggetto (ad esempio, vi sono molte idee personificate del pane; Maeterlinck 1922: 20) tuttavia la valenza idealistica che si vuole dare, e presente anche nel film, è quella di una idea universale della materia (Zucchero, Pane, Latte, ecc.): a differenza del cane o del gatto, infatti, gli altri oggetti non hanno un nome se non quello dell'oggetto stesso. Questo simbolismo che richiama le idee platoniche assume una forte valenza etico-simbolica in cui il Bene, idea principale e cardine di tutto, o il Vero, identificabile con l'uccellino azzurro, arriva attraverso un percorso didattico-moralistico (come i due bambini che rifiutano i beni temporali dei giardini della "Felicità"). Lo *stop-motion* assume a strumento di trasformazione leggibile come una sorta di asceti del personaggio trasmutato, rendendola necessaria per indicare agli spettatori il rinnovamento ad una nuova vita da oggetto a soggetto (ad esempio, il pane che diventa Pane).

Pur non mancando nell'opera diretta da Tourneur di spunti particolari con la ricchezza dei giochi di luce con le ombre, la ricercatezza delle scenografie (spesso ispirate proprio ad autori filmici come Méliès o Cohl) o proprio i trucchi animati che, come si è visto in questo caso, si pongono in una certa continuità con il prodotto filmico-filosofico, la coerenza con la *play* di Maeterlinck e l'uso narrativo (e filosofico) della *stop-motion* hanno permesso di portare a termine un lungometraggio innovativo per l'epoca, ricco di spunti di ordine estetico. Questo si delinea dunque come un testo-film dalla lettura platonica che è riuscito, attraverso parti animate e scenografie fiabesche, a rappresentare un prodotto cinematografico atipico per l'epoca e dai forti contorni simbolici, portando così Tourneur ad essere tra i primi a condurre il genere fantasy al cinema in uno schema "idealistico" congiunto ad una visione mistico-filosofica.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Ringraziamenti: Per questo articolo vanno ringraziate diverse persone tra le quali Marco De Simone, Vincenzo Roberto Imperia, Davide Massaro, Chiara Pasanisi e anche Stefania Garello, Emanuele Ingrao, Luciano Sesta, Lucia Rita Vitali.

Note

[1] La prima trasposizione teatrale è del 1908, l'anno dopo e poi ancora nel 1911 venne pubblicato in America il testo teatrale di Maeterlinck, il cui primo illustratore editoriale è stato Frederick Cayley Robinson mentre il traduttore Alexander Teixeira de Mattos. Il film del 1918 è conservato in alcune cineteche, come quella del George Eastman Museum. Il film, tra le altre cose, è stato già pubblicato in dvd dalla Kino Video, dalla Grapevine Video e dalla Lobster Films.

[2] Tra gli altri esempi di quel periodo di uso dell'animazione *stop-motion* in un lungometraggio vi sono i film *Three Ages* (Buster Keaton e Edward F. Cline, 1923) e *The Lost World* (Harry Hoyt, 1925; qui vi sono gli effetti speciali del pioniere Willis O' Brien).

[3] Il teatro di Maeterlinck, almeno in un primo periodo, era vicino al teatro simbolista. Tra i maggiori esponenti del teatro simbolista vi sono ad esempio Paul Fort e Aurélien Lugné-Poe. Per maggiori informazioni su questa corrente e il ruolo dell'autore francese si vedano Carloti 2005 e Altamura 2011: 25-40. Tra le influenze simboliste di Maeterlinck vi è anche quella del pittore francese Pierre Puvis (Moen 2013: 98-102).

- [4] La seguente sinossi scaturisce dalla visione diretta del film e dalla lettura della pièce in 6 atti. In ogni caso riassunti della trama sono presenti anche nei testi citati in bibliografia che trattano marcatamente del film di Tourneur.
- [5] Questo è confermato, oltre che dall'aspetto fisico, anche dal fatto che entrambe hanno una figlia ammalata.
- [6] Figura che rappresenterebbe conoscenza e ragione (Rose 1911: 22), proprio come nell'Illuminismo la luce indicava la sconfitta del buio delle superstizioni.
- [7] Tylette nel film del 1918 è maschio ed è interpretato, nella sua trasformazione antropomorfa, da Tom Corless.
- [8] In Rose 1911, 6 come spiegazione del simbolo viene riferita la verità divina.
- [9] In Occidente l'*edonismo* è una corrente filosofica il cui più famoso autore è Aristippo di Cirene della scuola cirenaica in cui l'unico scopo della vita è quello di provare piacere.
- [10] Già all'inizio del film era stato sottolineato come i due fratelli sarebbero stati in grado di vedere la "realtà" delle cose.
- [11] Basato su questo concetto definibile come platonico è il film animato della Pixar-Disney *Soul* (Pete Docter con Kemp Powers, 2020).
- [12] Steve Neale in particolare fa riferimento per questa osservazione agli studi di Ben Brewster 2005, 606-607 e Lea Jacobs 1997: 170-183.
- [13] Ovvero un film (o una parte di esso) basato su effetti speciali allo scopo di stupire lo spettatore: tale termine è coniato per indicare alcuni prodotti del primo Novecento. Per approfondimenti su questa tipologia di film e del rapporto con il teatro si veda Solomon 2006: 595-615.
- [14] Trucchi animati vengono utilizzati da Méliès, tra gli altri esempi, anche nel suo *Voyage dans la Lune*, 1902, prodotto dalla Star Film.
- [15] L'autore nel 1911 è stato insignito del Premio Nobel per la Letteratura.
- [16] Ad esempio, in sei atti, nel 1922 dalla Stamperia Reale G.B. Paravia & C. (Torino), con la traduzione di Silvio Spaventa Filippi, romanziere e direttore del giornalino a fumetti *Corriere dei Piccoli* (suppl. del *Corriere della Sera*) e i disegni di Gustavino [G. Rosso]. Del testo di *The Blue Bird* esiste anche una versione in 5 atti. Il confronto con il film del 1918 si è fatto su questa edizione italiana. Maeterlinck scriverà un *sequel* della storia, un testo teatrale in 5 atti, uscito negli Stati Uniti con il titolo *The Betrothal* (1918; tradotto da A. Teixeira De Mattos) con gli stessi due protagonisti.
- [17] Anche il figlio, il regista Jacques Tourneur, è autore di diversi film horror. Nel film *Figures de Cire* (M. Tourneur, 1914), tratto dal racconto di André de Lorde e prodotto dalla Eclair, il personaggio di Pierre (Henry Roussel) in merito allo stupore rispetto al soprannaturale (o meglio circa la paura) afferma per poi ricredersi che la "sensation m'est inconnue", questo in totale contrapposizione allo stupore che i personaggi assumono in *The Blue Bird*.
- [18] Anche *A Poor Little Rich Girl* (1917) e *Prunella* (1918) provengono da uno scritto teatrale: il primo dalla commedia omonima di Eleanor Gates (1913), il secondo da *Prunella or, Love in a Dutch Garden* (1904) di Laurence Housman e Granville Barker. Il primo film, prodotto dallo stesso Tourneur, è stato distribuito da Artcraft Pictures Corp., il secondo, sceneggiato da Charles Maigne, è stato prodotto da Famous Players-Lasky Corp, proprio come *The Blue Bird*. La trasposizione cinematografica di *A Poor Little Rich Girl* risulta in parte fedele allo spettacolo teatrale (cfr. Neale 2017: 41-56), prodotto da Arthur Hopkins. In *Prunella* la protagonista è interpretata da Marguerite Clark.
- [19] In contrapposizione alla *Land of Happy Children* che la protagonista vuole trovare.
- [20] Anche in *The Blue Bird*, sia nella versione teatrale sia in questa cinematografica, i protagonisti si risvegliano da un sonno. Tuttavia in questo caso il sogno sembra essere stato una forma del reale, in quanto i protagonisti hanno la contezza del loro viaggio e dalle novità da esso portato (la ragazza che guarisce realmente, l'uccellino di casa che diviene azzurro, la gabbia donata dalla fata, ecc.).
- [21] Parallelismi sul mondo onirico tra *A Poor Little Rich Girl*, e anche in parte per *The Blue Bird* (il sogno e la realtà, il viaggio, ecc.), possono essere fatti ad esempio con il fumetto del cartoonist Winsor McCay *Little Nemo*, il cui protagonista si immerge (proprio tramite i sogni) in un mondo fantastico e fiabesco e a tratti surreale; venne pubblicato tra il 1905 e il 1927 (con alcune pause e serie come la prima *Little Nemo in Slumberland*) nei giornali americani (prima nel *New York Herald* di James Gordon Bennett Jr. e poi nel *New York Herald* di William Randolph Hearst). Sulla filosofia di *Little Nemo* si cfr. Bukatman 2012. Il testo di Maeterlinck sembrerebbe essere influenzato in generale da alcuni temi delle favole francesi (*L'oiseau bleu* di Madame d'Aulnoy nelle *Contes des Fées*, 1697), tedesche e russe e dai romanzi *The Wonderful Wizard of*

Oz di L. Frank Baum (con ill. di W.W. Denslow; 1900; Horn 1997, 13-20) e *Peter Pan* (1904; con ill. di F.D. Bedford, 1911) di J.M. Barrie (cfr. ad es. Eagan 2010: 62).

[22] Nel film del 1917 la malattia è il coma indotto dai farmaci sonniferi; anche nel lungometraggio del 1918 si parla dell'uccellino azzurro per guarire dalla malattia (in questo caso la figlia della fata), tuttavia qui la ricerca di ciò diviene un percorso narrativo, mentre in *A Poor Little Rich Girl* la guarigione della malattia ha un ruolo non di percorso (semmai è la malattia che permette alla protagonista la visione di un *mondo altro*) ma di finale narrativo.

[23] Qui il riferimento potrebbe essere anche ad alcuni cortometraggi di Edwin S. Porter con *stop-motion*, come *Dream of a Rarebit Fiend* (tratto dall'omonimo fumetto di Winsor McCay). Qui, il momento in cui il letto si libra in aria nel centro urbano, sembrerebbe essere in parte ripreso a livello tecnico nella scena di Tourneur in cui i personaggi volano attraverso la città (cui si vede la fiabesca scenografia dipinta) per raggiungere il percorso su cui trovare l'uccellino azzurro.

[24] Tula Belle ebbe piccoli ruoli in alcuni film almeno dal 1916 al 1920 (tra cui *The Brand of Cowardice*, John W. Noble, 1916 e *A Doll's House*, Maurice Tourneur, 1918, dal racconto teatrale di Henrik Ibsen): si cfr. Eagan 2010: 62.

[25] Il primo della serie è *Jack and the Beanstalk* (1917) e i protagonisti sono i bambini Francis Carpenter e Virginia Lee Corbin.

[26] La versione del 1940 è prodotta da Twentieth Century-Fox; quella del 1976 in co-produzione con l'URSS; principalmente da Sovinfilm e da Edward Lewis Prod., Leninfilm e Twentieth Century-Fox.

[27] Questo comunque era già presente in molti concetti religiosi a partire dal biblico *Antico Testamento* (ad esempio in *Geremia* o *Deuteronomio*). In ogni caso si veda anche Aristotele 2012.

[28] Lo spettacolo teatrale dell'opera, con le musiche, è stato messo in scena da Paul Dukas (1907, a Parigi) sul libretto di Maeterlinck.

[29] Bisogna comunque premettere che nell'*iperuranio* le forme sono trascendenti, nel racconto di Maeterlinck e nei film sembrano essere di tipo immanente e trascendente. L'*iperuranio* è presente oltre il cielo, similmente al mondo idealistico raccontato da Maeterlinck, Tourneur e gli altri registi.

[30] Entrambi i film sono prodotti dallo Studio Ghibli e tratti da romanzi. Il primo da *Kiri no mukō no fushigi na machi* (1987) di Sachiko Kashiwaba; il secondo da *Howl's Moving Castle* (1986) di Diana Wynne Jones. In generale, per una filosofia del cinema di Miyazaki si veda Boscarol 2016.

[31] Ad eccezione del cane e del gatto.

Riferimenti bibliografici

G. Altamura, *Studi sul teatro simbolista*, «Il Castello di Elsinore» 64, 2011: 25-40.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura e tr. it. di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 2012.

K. Askari, *Making Movies Into Art. Picture Craft from the Magic Lantern to Early Hollywood*, British Film Institute-Bloomsbury Pub., London 2019.

J.M. Barrie, *Peter and Wendy*, ill. by F.D. Bedford, Hodder & Stoughton, London, 1911.

L.F. Baum, *The Wonderful Wizard of Oz*, ill. by W.W. Denslow, G. M. Hill Co., Chicago-New York 1900.

W. Benjamin, *Mickey Mouse*, tr. by R. Livingstone, in M.W. Jennings, H. Eiland, G. Smith (eds.), *Walter Benjamin. Selected writings*, vol. 2, part 2, tr. by R. Livingstone et al., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2005: 545-546.

E. Bonnefille, *Maurice Tourneur. Une vie au long cours*, L'Harmattan, Paris 2017.

M. Boscarol (a cura di), *I mondi di Miyazaki. Percorsi filosofici negli universi dell'artista giapponese*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

A. Boschi, *Teorie del cinema. Il periodo classico 1915-1945*, Carocci, Roma 1998.

A. Boschi, *Da cosa nasce cosa. L'oggetto nel cinema di animazione in stop-motion*, «Fata Morgana» 28, Luigi Pellegrini editore, 2016:125-138.

B. Brewster, *Staging in Depth*, in R. Abel (ed.), *Encyclopedia of Early Cinema*, Routledge (Taylor & Francis Group), Oxford-New York 2005: 606-607.

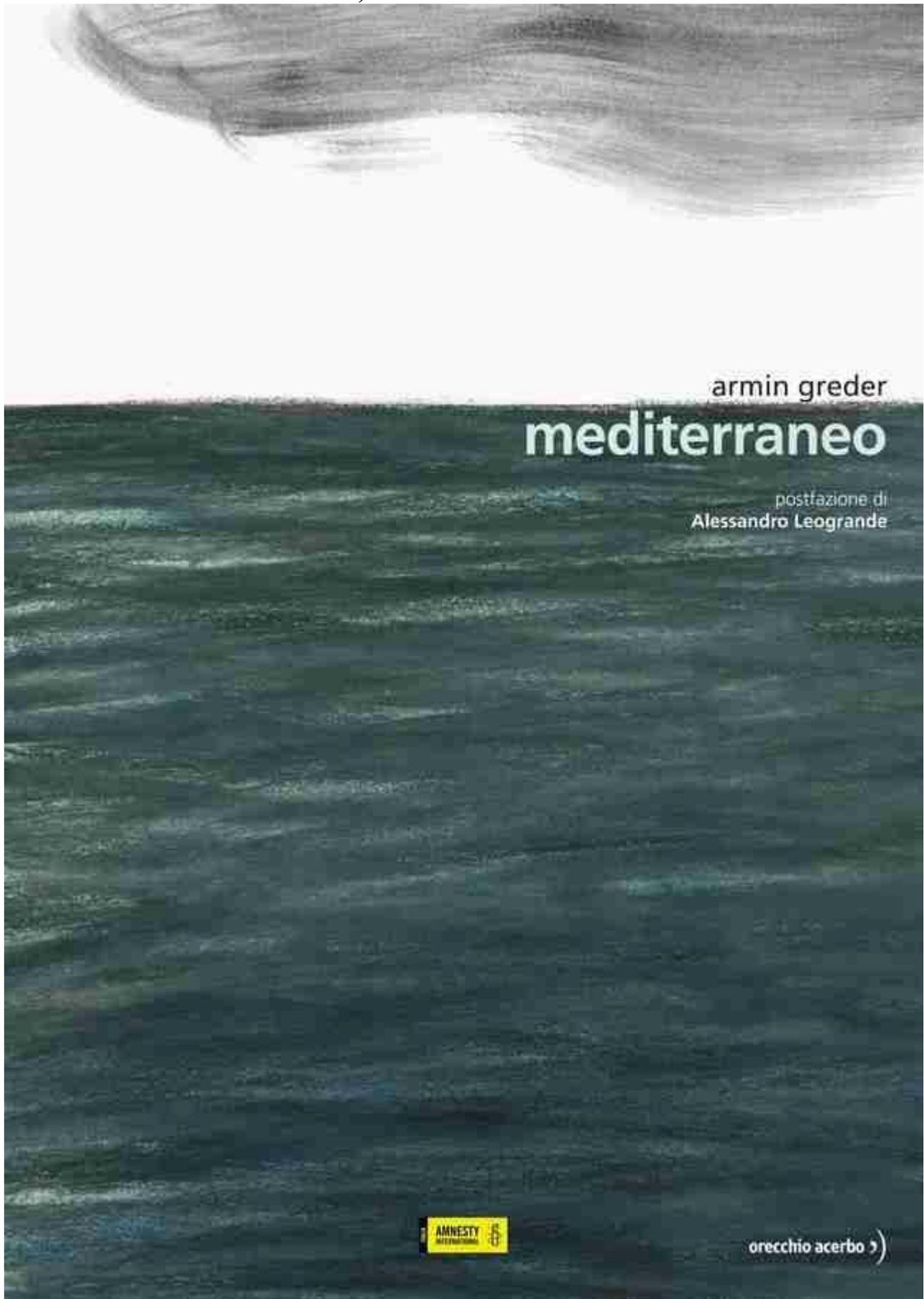
B. Brewster, L. Jacobs, *Theatre to Cinema. Stage Pictorialism and the Early Feature Film*, Oxford University Press, Oxford 1997.

S. Bukatman, *The Poetics of Slumberland*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles-London 2012.

- R. Canudo, *Il Trionfo del cinematografo*, «Nuovo giornale», a. III, n. 355, Tip. del Nuovo Giornale, 25 dicembre 1908: 3.
- E.G. Carlotti, *Il tempio del sogno. Teoria e pratica teatrale nel simbolismo francese (1886-1892)*, Lucca 2005.
- G. Cavalcanti, *Rime*, a cura di M. Ciccutto, intr. di M. Corti, Rizzoli, Milano 2010.
- M. Clark, *Maurice Maeterlinck Poet and Philosopher*, F.A. Stokes Co., New York 1916.
- D. Cox, M.P. Levine, *Thinking Through Film. Doing Philosophy, Watching Movies*, John Wiley and Sons, Oxford 2011.
- D. Eagan, *America's Film Legacy. The Authoritative Guide to the Landmark Movies in the National Film Registry*, Bloomsbury Pub., New York 2010.
- A. Goble (ed.), *The Complete Index to Literary Sources in Film*, Bowker-Saur, London-Melbourne-Munich-New Providence 2011.
- N. Gresens, *Maeterlinck and Plato's Cavern*, in M. Brown, Th. Emil Homerin (eds.), *Ariane & Bluebeard. From Fairy Tale and to Comic Book Opera*, Indiana University Press, Bloomington 2022: 159-168.
- M.J. Hanak, *Maeterlinck's Symbolic Drama. A Leap into Transcendence*, E. Peeters, Louvain 1974.
- C. Holliday, A. Sergeant, *Introduction: Approaching Fantasy/Animation*, in C. Holliday, A. Sergeant (eds.), *Fantasy/Animation. Connections Between Media, Mediums and Genres*, AFI-Routledge, New York-Abingdon 2018: 1-19.
- C. Horn, *The "Ozification" of American Children's Fantasy Films: The Blue Bird, Alice in Wonderland, and Jumanji*, «Children's Literature Association Quarterly» edited by A. Morey, no. 1, vol. 22, ChLa-John Hopkins University Press 1997: 13-20.
- J. Latham, *Movies, Propaganda and Entertainment*, in C. Keil, B. Singer (eds.), *American Cinema of the 1910's. Themes and Variations*, Rutgers University Press, Piscataway, 2009: 204-224.
- V. Lindsay, *The Art of the Moving Picture*, Macmillan, New York 1922 [1915].
- M. Maeterlinck, *L'uccellino azzurro*, tr. it. di S. Spaventa Filippi, disegni di Gustavino [G. Rosso], G.B. Paravia & C., Torino 1922.
- K. Moen, *Film and Fairy Tales. The Birth of Modern Fantasy*, I.B. Tauris, London 2013.
- H. Münsterberg, *The Photoplay. A Psychological Study*, D. Appleton and Co., New York-London 1916.
- S. Neale, *Screening the Stage: Case Studies of Film Adaptions of Stage Plays and Musicals in the Classical Hollywood Era, 1914-1956*, John Libbey Pub., East Barnet, Herts 2017.
- S. Petrilli, *Light and symbol in Maurice Maeterlinck's L'Oiseau bleu*, «Semiotica» 136, IASS-AIS- W. de Gruyter 2001: 345-367.
- Platone, *Fedro*, a cura e tr. it. di R. Velardi, Rizzoli, Milano 2010.
- Platone, *Timeo*, a cura e tr. it. di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2014.
- Platone, *La Repubblica*, a cura e tr. it. di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2020.
- G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- H. Rose, *Maeterlinck's Symbolism: The Blue Bird and Other Essays*, Dodd Mead & Co., New York 1911 [A.C. Fifield, London 1910].
- M. Solomon, *Up-to-Date Magic. Theatrical Conjuring and the Trick Film*, «Theatre Journal» 4, The Johns Hopkins University Press-Association for Theatre in Higher Education, 2006: 595-615.
- E. Terrone, *Filosofia del film*, Carocci, Roma 2014.
- K. Thompson, *The Limits of Experimentation in Hollywood*, in S. Neale (ed.), *The Classical Hollywood Reader*, Routledge (Taylor & Francis Group), Abingdon-New York, 2012: 61-78.
- S. Spaventa Filippi, *La fiaba dell'Uccellino Azzurro*, in M. Maeterlinck, *L'uccellino azzurro*, tr. it. di S. Spaventa Filippi, disegni di Gustavino [G. Rosso], G.B. Paravia & C., Torino 1922: III-IV.
- W. Strauven (ed.), *The Cinema of Attractions Reloaded*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.
- A. Trobia, *Ombre e nebbia. La difficile vicenda della sociologia del cinema e il posto del fantastico*, in A. Trobia (a cura di), *Sociologia del cinema fantastico. Il Signore degli Anelli in Italia: audience, media, mercato*, Kaplan, Torino 2008: 13-57.
- M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2006.
- H. Waldman, *Maurice Tourneur. The Life and Films*, McFarland & Co., Jefferson (NC) 2008.
- T.E. Wartenberg, *Thinking on Screen. Film as Philosophy*, Routledge (Taylor & Francis Group), London-New York 2007.
- E. Weitzel, *"The Blue Bird." Beautiful Spectacular Production of the Maeterlinck Poetic Masterpiece*, «The Moving Picture World» 2, vol. 35, Chalmers Pub. Co. January 12: 1918: 283.

Massimo Bonura, dottorando di ricerca in “Medium e medialità” presso l’Università Telematica eCampus, è stato cultore della materia in “Filosofia dell’Arte” (B, ABST46) presso l’Accademia di Belle Arti di Palermo. Tra le pubblicazioni da lui scritte o curate si segnalano *Cinema, vignette e baionette* (Palermo University Press, Palermo 2020), *Verga e i mass media* (Palermo University Press, Palermo 2021), *Dimensioni cinefumettistiche* (con un contrib. di F.F. Montalbano; Edizioni Ex Libris, Palermo 2023), *Politica, estetica e critica teatrale in Sicilia. Scritti catanesi (1857-1882)* (a cura di; con la collaborazione di A. Di Tommaso; Edizioni Ex Libris, Palermo 2023); *Tra letteratura e cinema. Note storico-estetiche: Alfredo Della Pura, 1910* (con il testo di A. Della Pura; Morrone editore, Siracusa 2023).

Illuminare il Mediterraneo, tra ricerca e didattica della storia



armin greder

mediterraneo

postfazione di
Alessandro Leogrande



orecchio acerbo >

di Beatrice Borghi, Ivana Baldi, Maria Rosaria Catino

Illuminare il Mediterraneo

In occasione del Convegno internazionale “Il Mediterraneo oggi, tra passato e futuro” svoltosi a Bologna il 25 ottobre 2023, nell’ambito della ventesima edizione della “Festa internazionale della storia” progettata dal *Centro Internazionale di Didattica della Storia e del Patrimonio* del Dipartimento di Scienze dell’Educazione dell’Università di Bologna [1], oltre all’interessante dibattito iniziale che ha dato l’avvio ai lavori della mattinata sulla storia dei fari (con Beatrice Borghi, Laura Galoppini, Caterina Bonvicini) dalle origini fino all’attualità, la seconda sezione si è aperta con la testimonianza di Armin Greder[2] sulla sua opera illustrata intitolata “Mediterraneo” [3]. A seguire, la presentazione del progetto didattico omonimo, di grande impatto emotivo, la cui sfida educativa nata nel 2022 ha trovato la sua presentazione pubblica nella prestigiosa sala, gremita di studenti di ogni ordine e grado, in particolare universitari, dello Stabat Mater della Biblioteca dell’Archiginnasio.

La sperimentazione didattica delle scuole primarie e secondarie di primo grado di Pianoro (Bo) parla di Mediterraneo in maniera originale, forte, inclusiva in quanto, attraverso una didattica attiva, ha saputo restituire il racconto della storia delle migrazioni dal punto di vista degli scolari. Come? Partendo e parlando di attualità.

Quando si insegna e si apprende la Storia, è lo spazio emotivo ed empatico che dovrebbe essere riconsiderato e rafforzato. Perché spiegare un evento non significa esporre cause ed effetti, ma lasciar correre l’immaginazione (bisogna avere coraggio per prendersi quel tempo), dedicarsi alla lettura di libri e raccontare le storie che hanno un grande potere in chi le legge e in chi le ascolta: esse fanno dilatare la nostra sensibilità e ci aiutano ad immaginare con maggior precisione che cosa significasse essere uomini e donne in situazioni molto diverse dalla nostra; quelle storie rendono la Storia “viva” perché testimoniano la conoscenza dei diversi aspetti della vita umana, la somma delle vicende dell’umanità, di tutte le persone che ne hanno fatto parte vive e reali, amando e odiando, subendo e dominando, provando gioie e sofferenze, in ogni tempo e in ogni luogo; donne e uomini che hanno vissuto come noi e come coloro che verranno dopo di noi, affrontando l’avventura della vita nella speranza di trovarvi felicità, di carpirne i segreti, di determinarne il futuro.

Richiamare le antiche narrazioni e compararle con le storie del presente, ben oltre l’apparente aridità delle pagine dei libri e delle sequenze di date ed eventi da ricordare che spesso ne deprimono il contenuto, significa afferrare l’emozione della magia della nostra storia; i racconti della nostra cultura; le parole e le immagini del nostro passato per salire sulle “spalle del gigante” e progredire nella naturale predisposizione dell’uomo di raccontarsi [4].

Quando si desidera indagare sullo studio delle mentalità, dei sentimenti, delle raffigurazioni reali e ideali di una vita privata in un data società, la fonte letteraria è senza dubbio uno dei migliori strumenti per poterli ricercare [5]. Tutto intorno e dentro di noi ha lasciato tracce le cui eredità condizionano inevitabilmente tutti i momenti della nostra esistenza; non c’è aspetto della nostra vita che non contenga i retaggi di innumerevoli vicende accadute nell’arco della Storia.

Infatti, come è noto, fin dalle origini

«le comunità umane si sono incontrate lungo vie terrestri e fluviali e sugli approdi delle rotte marine, avviando relazioni che hanno consentito conoscenze reciproche, scambi di merci e dialoghi tra le diverse culture ampliandone gli orizzonti. Con i loro spostamenti esploratori, conquistatori, mercanti, profughi, banditi, corsari, viandanti, pellegrini, studenti, turisti, hanno intessuto nei millenni il variegato e ricco mosaico culturale dei continenti. Partendo dalle relazioni tra nomadi e sedentari, passando da fasi di invenzione, sviluppo a quelle di tracciamento e fissazione, le vie della storia hanno intrecciato il reticolo di itinerari che attraverso strade e rotte hanno contribuito a delineare i caratteri dei soggetti in movimento: da coloro che percorrevano le vie della fede, a chi conduceva traffici mercantili. In tale contesto il mare ha rappresentato nei millenni uno dei principali vettori di scambi rendendo i porti luoghi cruciali per l’economia»[6].

La nostra attuale esistenza si presenta pertanto con gli aspetti e i caratteri unici e originali che ha assunto dalla confluenza delle eredità del passato con i contesti e gli influssi del presente. Anche per questo ogni persona è unica e irripetibile, non clonabile, portatrice di una storia ultra millenaria che continuerà con altri volti nelle generazioni future. Ognuno di noi è la risultante, il volto attuale ed esclusivo di una linea evolutiva unica e personale, che non ha eguali tra tutti gli altri esseri umani. D'altronde è anche compartecipe di un cammino comune, perché tutti, davvero tutti, possiamo vantare la stessa ascendenza a quei lontani progenitori che iniziarono l'avventura umana su questo pianeta lasciandoci innumerevoli eredità. Dovremmo pensarci più spesso, soprattutto quando ci sentiamo inutili e depressi, ingranaggi passivi di una macchina massificante; forse ci servirebbe ad acquisire maggior rispetto per noi stessi e per gli altri e a puntare a mete che mettano a frutto queste nostre potenzialità. Inoltre è davvero avvincente pensare che in quest'ottica ogni volta che due persone si incontrano, a incontrarsi sono due storie così profonde e uniche e allo stesso tempo così condivise e legate, che la conoscenza reciproca può divenire un'esperienza affascinante.

In definitiva ciascuno di noi nasce in un ambiente modellato dalle generazioni precedenti ed è erede di un patrimonio di fattezze fisiche e di attitudini mentali, di cultura e di comportamenti a cui aggiunge man mano le conoscenze, le inclinazioni, le convinzioni e le aspirazioni che trae dalla propria esistenza. Ogni personalità è la risultante di questo incontro tra gli apporti attuali e quel lato oscuro e preponderante che tutti noi abbiamo ereditato dal passato costituito dalla storia personale e collettiva confluita in noi. Cercare di conoscerlo ci può essere di aiuto per divenire protagonisti e partecipi attivi delle attuali vicende che ne sono conseguite. Inoltre conoscere sé stessi e di conseguenza gli altri costituisce da sempre uno dei migliori antidoti all'incomprensione e all'ostilità, alla difficoltà di comunicare e all'isolamento [7].

Il progetto didattico che segue si basa sul volume di Armin Greder *Mediterraneo*, una narrazione senza parole, un albo illustrato in bianco e nero. Come ricorda nella postfazione Alessandro Leogrande

«il confine fra il mondo di qua e il mondo di là appare più incerto. Se da una parte i viaggi iniziano molto prima del fatidico approdo sulle nostre coste e a loro volta sono fatti di attesa, violenza, paura, sogno, condivisione, dall'altra il nesso tra le responsabilità alla base della loro origine e il cumulo di morti in fondo al mare si rivela in tutta la sua chiarezza»[8].

Il racconto muto di “Mediterraneo” è la denuncia contro una certa indifferenza del genere umano verso quanto accade quotidianamente nel continente liquido rimanendo «intorno alle rive del mare come rane o formiche intorno a uno stagno», così diceva Platone, per bocca di Socrate, nel *Fedone* (II, LVIII).

Un viaggio di speranza e di ricerca di un approdo sulle coste del continente Europa, alla ricerca del faro che illumini la terraferma e l'attesa dell'accoglienza sul territorio. Ma il naufragio fa emergere un corpo senza vita

«uno dei tanti nelle acque del Mediterraneo, del nostro mare. Osceno pasto di pesci che imbandiranno le nostre tavole. Commensali, nostri commensali, voraci e spietati mercanti di morte. Cariche d'armi, le loro navi, sicure, solcheranno da nord a sud le acque del Mediterraneo, del nostro mare. Armeranno mani fraticide, dilaniando e svuotando villaggi, regioni, stati. In fuga, interminabili carovane di uomini donne bambini attraverseranno deserti di sabbia e di pietre» [9].

Nell'antichità i fari erano stati progettati e costruiti per aiutare i marinai a trovare un porto sicuro e accogliente. Erano costruzioni enormi non solo perché dovevano essere viste da molto lontano, ma anche per sottolineare l'importanza della loro funzione. Oggi, nonostante la tecnologia, navigare di notte nel Mediterraneo è sinonimo di pericolo, di incertezza e di cupa oscurità. Allora occorre trovare nuovi fari per illuminare il Mediterraneo: i fari della *pietas*, dell'accoglienza, della solidarietà. Anche

questi fari vanno costruiti piano piano nelle menti degli scolari che diventeranno così futuri cittadini capaci di “ospitare” nella loro coscienza lo straniero, di accudirlo e di ascoltare le sue storie. In questo modo si può stabilire un contatto empatico con l’altro che porta anche ad un arricchimento personale.

Il Progetto “Mediterraneo” a partire dall’albo illustrato di Armin Greder

Come ricercatrici e docenti, ci siamo chieste quali strumenti disponga la scuola per illuminare il Mediterraneo con i fari della *pietas*, dell’accoglienza e della solidarietà. Lo strumento privilegiato ci è sembrato il racconto, in particolare quello per immagini, perché lascia la possibilità di dare alla storia una voce arricchita con il proprio vissuto, e proprie emozioni e i propri pensieri. Le immagini dell’albo *Mediterraneo* di Armin Greder sono molto suggestive e forti, ma nel contempo hanno contorni poco definiti e questo contribuisce a lasciare spazio alla creatività e all’immaginazione. Come ha scritto Schopenhauer «I pensieri messi su carta, in fondo, non sono altro che la traccia sulla sabbia di un viandante: è vero, si vede la via che egli ha seguito, ma per sapere che cosa abbia scritto sul suo cammino bisogna adoperare i propri occhi» [10].

Il progetto “Mediterraneo” dell’Istituto comprensivo di Pianoro (Bo) rientrando nel PON “CARE” 2023 con l’obiettivo di “prendersi cura” degli alunni con difficoltà anche linguistiche perché non italofofoni, ha visto l’adesione di molti alunni stranieri provenienti dalla scuola primaria e secondaria di I grado del medesimo Istituto. Data la diversa età e provenienza degli alunni si è cercato fin dall’inizio di riservare uno spazio ricreativo in cui potessero conoscersi meglio al fine di creare un gruppo coeso e compatto in cui fossero capaci di collaborare tra loro per raggiungere l’obiettivo comune.

Il percorso è iniziato partendo dal loro vissuto attraverso un *brainstorming* sulla parola Mediterraneo. I ragazzi hanno cominciato ad elencare parole che ricordavano le loro vacanze appena trascorse: conchiglie, pesci, sabbia, sole, giochi. Insomma termini per registrare momenti di gioia e felicità. In seguito è stato introdotto il discorso storico illustrando, attraverso la carta geografica del Mediterraneo, alcune civiltà importanti che sono nate e sviluppate sulle coste del mare e di come si utilizzassero le acque del “continente liquido” per commerciare e conoscere nuove popolazioni. Per queste civiltà l’accoglienza era molto importante in quanto l’ospite era sacro. Per far comprendere meglio l’importanza dell’ospitalità presso gli antichi è stato letto ed analizzato il brano dell’*Odissea* del poeta Omero relativo all’incontro tra Ulisse e il gigante Polifemo che rappresenta un momento cruciale della narrazione in cui il protagonista rischia di soccombere proprio perché l’ospite non rispetta i rituali dell’accoglienza.

Il passo successivo è stato quello di aprire un’altra prospettiva relativa al Mediterraneo attraverso il linguaggio universale della musica. Nello specifico la scelta è ricaduta sulla canzone *Mediterraneo* di Mango. Il testo – scritto da Mogol – oltre a evocare e a tratteggiare come sulla tela di un pittore paesaggista i paesaggi, i profumi, i suoni del mare accenna anche al Mediterraneo come luogo di sofferenza e di morte. Dopo aver analizzato il testo di questa canzone i ragazzi hanno realizzato un *caviardage* di cui vengono proposti alcuni esempi.

Tutte le attività sono state propedeutiche alla visione del libro di Greder “Mediterraneo”. Siccome l’albo illustrato presenta immagini molto forti abbiamo pensato di non commentarle come adulti, ma abbiamo ritenuto di lasciare libero spazio alle voci dei bambini [11].

È stato necessario presentare il libro più di una volta affinché i bambini riuscissero a trovare le parole giuste per raccontare la storia. Lasciando margine alla loro interpretazione, anche le tavole di grande impatto emotivo sono state raccontate con parole lievi e delicate laddove quelle degli adulti sarebbero risultate troppo dure e severe. Successivamente, una volta scritta la storia abbiamo supportato e guidato i ragazzi a contestualizzarla sia da un punto di vista storico (la distruzione di interi villaggi, la clandestinità, il coinvolgimento degli europei nel traffico delle armi, il tragitto seguito dai profughi, l’utilizzo dei mezzi di trasporto nel deserto e sul mare, gli scafisti...) che geografico prestando particolare attenzione alla morfologia dei territori da cui provengono i migranti aiutandoci con una carta dell’Africa.

L'albo illustrato da Greder è stato interpretato come una fonte iconografica da analizzare in modo approfondito esaminando ogni dettaglio. Gli alunni sono stati invitati ad osservare con attenzione anche le espressioni dei volti e le posture dei personaggi via via presentati. In questo modo è stato più semplice capire non solamente le emozioni e i sentimenti dei protagonisti della storia ma anche come molti soldati africani armati dagli europei siano incastrati in quei complessi ingranaggi del processo migratorio da cui non possono sottrarsi.

Così il protagonista della storia, che i ragazzi hanno deciso di chiamare Abel, è diventato un simbolo, un emblema, un'icona che rappresenta tutti quei ragazzi, tutti quei migranti che, rincorrendo la speranza di un futuro migliore, hanno dovuto vivere la sua tragica avventura e hanno perso la propria vita nel "continente liquido". Per questo motivo Abel ha tante voci sia maschili che femminili. Abel, con il suo racconto, ha voluto dar voce a chi voce non ne ha più.

Una volta costruita, la storia è stata registrata e drammatizzata con le voci degli alunni. Non è stato facile perché molti non conoscevano bene la lingua italiana e facevano fatica a pronunciare alcune parole. Però, alla fine, con molta pazienza, ce l'hanno fatta. E abbiamo – di comune accordo – deciso di mantenere eventuali imperfezioni di pronuncia come testimonianza tangibile dell'impegno dei ragazzi e della loro volontà di offrire il proprio contributo.

Il lavoro si è concluso nello stesso modo in cui era iniziato, con la medesima domanda: «quali parole ci fa venire in mente "Mediterraneo"?». Alle parole che erano state dette all'inizio se ne sono aggiunte altre come: speranza, coraggio, opportunità, paura, morte. Il "continente liquido" può essere rappresentato come un cerchio in cui la fine è anche l'inizio e viceversa, il Mediterraneo è la verità quello spazio-tempo nel quale gli opposti coincidono.

Conclusioni

È ormai convinzione acquisita che se si desidera afferrare il senso profondo di qualsiasi fatto che si è verificato nel passato per pervenire a spiegazioni più generali, si debba necessariamente ricorrere all'utilizzo di tutte le fonti disponibili senza operare una distinzione pregiudiziale tra quelle di natura documentaria, memorialistica, cronachistica, letteraria e figurativa. Spesso lo spirito del tempo, la visione della società in qualsiasi parte del mondo e le sue necessarie implicazioni ideologiche e psicologiche non sarebbero così leggibili e così cristalline senza tutte quelle opere letterarie che di quel periodo sono il principale strumento di rappresentazione. Strumenti che dipingono a noi stessi la nostra storia, attraverso un racconto di aspetti di vita privata e di realtà immaginativa.

La lettura di questi generi letterari ci fa comprendere che la relazione dialettica passato-presente si traduce nell'interrogare il nostro assetto sociale, caratterizzato sempre di più dalla compresenza nel territorio di diversi soggetti culturali, portatori di identità e di memorie collettive [12]. Quando si desidera indagare dunque nello studio delle mentalità, dei sentimenti, delle raffigurazioni reali e ideali di una vita privata in una data società, la fonte letteraria è senza dubbio uno dei migliori strumenti per poterli ricercare. La possibilità di trattare la letteratura come riflesso di processi storici ci induce a comprendere le trasformazioni della cultura, dei comportamenti e motivazioni che caratterizzano le coscienze e i valori di ogni individuo, di gruppi umani in tutte le epoche e territori.

Ma oltre che trarre motivo da aspirazioni di scambio e di dialogo, gli spostamenti umani sono stati indotti anche dalla volontà di sopraffare e di sottomettere con violenza, guerre, invasioni e colonizzazioni che hanno alimentato per millenni riprovevoli traffici di schiavi e che oggi alimentano i terribili viaggi della speranza di tanti migranti. Durante questa lunga migrazione planetaria, gli esseri umani hanno espanso e dilatato frontiere naturali, hanno, grazie ai progressi tecnologici, esplorato il pianeta solcando mari e tracciando percorsi viari [13]. Viaggi che hanno coinvolto movimenti transcontinentali, tra multiculturalismo e interculturalità. Ogni viaggio ha rappresentato l'incontro con un'altra componente dell'umanità.

Note

[1] Da vent'anni la "Festa internazionale della storia" (www.festadellastoria.it) propone la Storia attraverso le diverse espressioni delle attività umane – l'arte, la musica, la letteratura, il teatro, l'alimentazione, il lavoro, la moda, lo sport – coinvolgendo studiosi, insegnanti, studenti e cultori e mobilitando innumerevoli risorse e istituzioni culturali (biblioteche, musei, associazioni, scuole, università). Nelle aule, nei teatri, nei musei, nelle chiese, nelle sale pubbliche, nelle strade e nelle piazze, si affrontano con lezioni, conferenze, dibattiti, concerti, spettacoli e mostre i temi che legano i vissuti personali e collettivi alle vicende presenti e future.

Con l'edizione di quest'anno dal titolo "*La Storia ci appartiene*" si intende richiamare il valore di risorsa personale e collettiva della conoscenza storica, oggi particolarmente necessaria per affrontare le questioni drammaticamente proposte dall'attualità con consapevolezza e responsabilità.

[2] Armin Greder è fumettista, graphic designer e illustratore. È emigrato in Australia nel 1971, dove ha insegnato design e illustrazione al Queensland College of Art. Al suo lavoro sono state dedicate numerose mostre personali e collettive dalla Germania fino al Giappone. Nel 1996, ha ricevuto il Bologna Ragazzi Award e l'IBBY Honour List con "The Great Bear" di Libby Gleeson (Scholastic Press). Con Libby Gleeson ha pubblicato anche: "Big dog" (1991), "Sleep time" (1993), "The princess and the perfect dish" (1995) e "An ordinary day" (2001). "Thie Insel" ("L'isola" orecchio acerbo, 2008) pubblicato da Sauerlander nel 2002, è il libro di cui per la prima volta è anche autore dei testi. È tradotto in moltissime lingue e ha ricevuto premi in tutto il mondo, fra cui il Goldener Apfel/Golden alla Biennale di Illustrazione di Bratislava del 2003. Nel catalogo di orecchio acerbo anche "La città" (2009), "Gli stranieri" (2012), "Italia A/Z" con Goffredo Fofi (2015), "Il serpente tanto solo" (2016) "Mediterraneo" (2017), "C'erano tutti nella grande aia" su testo di Nino De Vita (2018), "Diamanti" (2020), "L'eredità" (2021) e "Notiziario" (2023).

[3] Greder A., *Mediterraneo*, con il patrocinio di *Amnesty International Italia Contro il naufragio della solidarietà*, Orecchio Acerbo, Roma 2017.

[4] Borghi B., Dondarini R., *Manifesto della Didattica della storia*, «Didattica della storia», I (2019): <https://dsrivista.unibo.it/article/view/10086>

[5] Borghi B., *La Storia. Indagare, apprendere, comunicare*, Pàtron, Bologna 2016.

[6] Borghi B., Galoppini L., *Andar per lo mondo. Antologia di viaggi attraverso i secoli tra realtà e immaginario*, Pàtron, Bologna 2022, p. 1.

[7] Dondarini R., *Quel tempo chiamato Medioevo. Mille anni di vicende, trasformazioni e antefatti della nostra storia*, Liguori, Napoli 2012.

[8] Greder, *Mediterraneo*, cit.

[9] *Ibid.*

[10] Schopenhauer A., *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*, Adelphi, Milano 1993, p. 27.

[11] Il video "Mediterraneo" realizzato dagli scolari dell'IC di Pianoro (Bo) è visibile a seguente link:

https://www.canva.com/design/DAFtOezYKlQ/qEJDYquqHB11Rs0ACj9-XA/watch?utm_content=DAFtOezYKlQ&utm_campaign=designshare&utm_medium=link&utm_source=publishsharelink

[12] Borghi B., *La Storia*, cit.

[13] Borghi B., Galoppini L., *Andar per lo mondo*, cit.

Riferimenti bibliografici

Borghi B., *La Storia. Indagare, apprendere, comunicare*, Pàtron, Bologna 2016.

Borghi B., Dondarini R., *Manifesto della Didattica della storia*, «Didattica della storia», I (2019): <https://dsrivista.unibo.it/article/view/10086>

Borghi B., Galoppini L., *Andar per lo mondo. Antologia di viaggi attraverso i secoli tra realtà e immaginario*, Pàtron, Bologna 2022.

Dondarini R., *Quel tempo chiamato Medioevo. Mille anni di vicende, trasformazioni e antefatti della nostra storia*, Liguori, Napoli 2012.

Greder Armin, *Mediterraneo*, Orecchio Acerbo, Roma 2017.

Platone, *Fedone*, Einaudi, Torino 2011.

Schopenhauer A., *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*, Adelphi, Milano 1993.

Beatrice Borghi è professoressa associata di Storia medievale, Didattica della Storia e di Storia del Mediterraneo presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione "Giovanni Maria Bertin" dell'Università di Bologna. Si occupa di storia del pellegrinaggio e dei relativi santuari nell'area euromediterranea, a partire dai modelli gerosolimitani. Nel campo della didattica indaga metodi, strategie e strumenti per l'insegnamento e apprendimento della storia e dell'educazione al patrimonio. È coordinatrice della "Festa Internazionale della Storia", promossa dal *Centro internazionale di Didattica della Storia – DiPaSt*, di cui è referente scientifica, dell'Università di Bologna. Dal 2021 è responsabile scientifica nell'ambito della didattica della storia per la Giunti casa editrice. È direttrice della rivista «Didattica della Storia», AlmaDL e della Collana del Centro DiPaSt (Pàtron editore, Bologna).

Ivana Baldi, docente presso l'Istituto Comprensivo Pianoro (Bologna), ha svolto numerosi progetti nell'ambito della didattica della storia e della lingua italiana. Collabora con il *Centro Internazionale di Didattica della storia e del Patrimonio – DiPaSt* dell'Università di Bologna e contribuisce attivamente alla progettazione e organizzazione della "Festa Internazionale della Storia". Ha pubblicato le documentazioni dei percorsi laboratoriali sulla didattica del patrimonio sulla rivista on line "Didattica della storia".

Maria Rosaria Catino, docente presso l'Istituto Comprensivo Pianoro (Bologna), svolge attività di formazione nell'ambito della didattica della storia e della lingua italiana. Membro del *Centro Internazionale di Didattica della storia e del Patrimonio – DiPaSt* dell'Università di Bologna, collabora attivamente alla progettazione e organizzazione della "Festa Internazionale della Storia". Poetessa e narratrice, ha pubblicato per Aletti editore e per Minerva. Le sue attività laboratoriali sulla storia locale sono state raccolte nel volume *Le radici per volare* (B. Borghi, R. Dondarini, Minerva 2015). Collabora e pubblica le documentazioni dei percorsi laboratoriali sulla didattica del patrimonio sulla rivista on line "Didattica della storia".

Nutrire: il cibo come mezzo. Pratiche oltre lo spreco e la povertà alimentare



di *Elena Brusadelli*

Reciprocamensa è un'associazione che nasce ad aprile del 2016 sul territorio Chierese (in provincia di Torino) grazie all'interesse e la sensibilità da parte di alcune persone del luogo di creare una realtà in grado sia di contrastare su scala locale lo spreco alimentare, sia di attivarsi per estendere il diritto al cibo a tutti i cittadini di Chieri. Questa associazione conosce un'espansione notevole negli anni a seguire. Infatti, diventa una realtà capace di accogliere circa 150 volontari collocati su due sedi differenti, Chieri e Santena, impegnati a lavorare su più fronti per garantire il cibo ad alcune persone del territorio in svantaggio economico segnalate dal Comune e/o dai Servizi Sociali. Nello specifico, come riportato sul sito dell'associazione, le attività che si svolgono principalmente all'interno dell'organizzazione sono: 1) Il recupero: le materie prime vengono recuperate dai volontari nelle giornate di mercato oppure presso i negozianti che aderiscono al progetto; 2) L'accoglienza e servizio mensa: viene cucinato ciò che è stato raccolto, e poi servito e consumato assieme un pasto caldo per tutte le persone beneficiarie; 3) La restituzione: agli ospiti viene richiesta una collaborazione per lo svolgimento di attività varie come opera di contraccambio per il servizio usufruito; 4) L'Emporio Solidale: un supermercato in cui i beneficiari vengono a fare la spesa attraverso una tessera con dei punti.

Per descrivere le attività di questa associazione, non è necessario elencarle, ma risulta quasi inevitabile raccontare il modo in cui sono portate avanti. Nello specifico, infatti, la realtà di *Reciprocamensa* agisce seguendo dei valori legati alla condivisione e alla (ri)tessitura dei legami in una rete di relazioni frammentate a causa dell'esclusione sociale. Questo contributo è esso stesso un tentativo di restituzione di alcune delle parole che mi sono state gentilmente concesse da tre volontari dell'Associazione, Francesco, Anna e Nello, nell'ottica di dare un valore aggiunto al lavoro che tutte queste persone conducono, inquadrandolo in un dibattito più ampio sulla sicurezza alimentare [1].

Qual è l'obiettivo dell'Emporio Solidale per te, Nello?

«L'obiettivo secondo me... Bhe, allora noi come Emporio, non ci possiamo sostituire il fenomeno della povertà ma possiamo dare un contributo. Secondo me dobbiamo anche dare un'educazione, anche se questo termine è sbagliato, riguardo al mangiare in maniera equilibrata. Per aumentare il livello di benessere. L'obiettivo è quello di un mondo in cui non ci sia più bisogno di Empori solidali, ma ovviamente non voglio neanche vivere nell'utopia perché la situazione è questa e allora ti metti a fare quello che puoi. Per cui vale il presupposto che la gente stia un po' meglio rispetto a come sta. È un percorso che non è prendere solo la merce, un discorso che dovrebbe investire altri ruoli, una sorta di rete, chissà se queste persone che vengono lì e hanno bisogno di cibo, hanno forse bisogno anche di sapere come si paga una bolletta, come si possa richiedere una riduzione, come si ottiene il bonus per il figlio che va a scuola. L'obiettivo è quello di creare una situazione, almeno una rete di vari soggetti, una realtà per cui l'Emporio non sia solo la vendita di prodotti, ma che sia anche la vendita di prodotti all'interno di una rete di protezione che vai a creare».

È proprio a partire da queste parole, da uno scambio continuo tra me e i volontari, tra i volontari e i beneficiari, dal vivere questa realtà come volontaria, dalla voglia e necessità di dare una voce a questa associazione che questo articolo si struttura. L'obiettivo è quello di contestualizzare il dibattito dello spreco e della povertà alimentare all'interno di una realtà specifica, presentandola grazie anche alle parole stesse dei volontari. Questi temi, tanto dibattuti, rischiano infatti di diventare concetti vuoti e vaghi se incapaci di seguire e intercettare le logiche presenti in queste associazioni no profit che lavorano in questo settore.

Il presente contributo approccia il tema della povertà alimentare attraverso l'analisi degli aiuti alimentari, intesi come pratiche ed azioni rivolte a ridurre il disagio e migliorare questa condizione. Il panorama degli aiuti alimentari risulta essere complesso e variegato, non più riconducibile né

riducibile alla componente dei banchi e delle mense in termini meramente legati alla distribuzione degli alimenti. *Reciprocamensa* è un'associazione che incarna perfettamente, sia nella sua visione progettuale che nella sua concreta operatività, questa complessità, per cui il cibo non rappresenta il fine, ma un mezzo importante e privilegiato per moltiplicare spazi interpersonali, materiali e simbolici, dove, attraverso il soddisfacimento di un bisogno primario come la nutrizione, si può cercare di contribuire a un miglioramento più ampio della qualità di vita delle persone (Toldo, 2018). Come ci ricorda Nello, l'obiettivo è creare una rete di protezione, è cercare di far sentire sicure persone prive di mezzi materiali e di certezze psicologiche.

Interpretare la povertà alimentare: sintomo o effetto?

Negli ultimi decenni, i temi legati alla povertà alimentare cominciano ad assumere un ruolo preponderante sia all'interno del dibattito pubblico, come in numerose ricerche accademiche, diventando così oggetto di studio e di politiche da parte di importanti organizzazioni e istituzioni internazionali. Questo accentuato e rinnovato interesse verso l'accesso al cibo è da leggere anche in relazione alla crisi economica del 2008, alla più recente pandemia e alle conseguenze della guerra in corso tra Ucraina e Russia, tutti fattori che hanno determinato inevitabilmente l'impossibilità da parte di una gran parte della popolazione, anche dei Paesi più ricchi, di soddisfare i propri bisogni primari. Infatti, i prezzi dei prodotti alimentari ed energetici sono aumentati notevolmente causando una vertiginosa crescita delle disuguaglianze socioeconomiche, del rischio di povertà ed esclusione sociale in Europa (Bozzi et al., 2023).

Considerando queste premesse risulta evidente come la questione della povertà alimentare non riguarda solo un discorso meramente legato sulla presenza e/o scarsità delle risorse quanto piuttosto dinamiche di potere e di disuguaglianza sociale che producono l'incapacità di accesso al cibo da parte di strati sempre più numerosi di popolazione. Nello specifico, considerando quanto dichiarato dalla FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2016), la povertà alimentare si formalizza nell'incapacità di accedere ad alimenti sicuri dal punto di vista igienico e nutrienti in misura adeguata, tali da garantire una vita sana e attiva rispetto al contesto sociale d'appartenenza. Sempre secondo la FAO, questa incapacità si determina partendo da quelle che sono le dimensioni che definiscono la sicurezza alimentare: 1) Disponibilità: quando l'offerta di cibo è sufficiente a soddisfare la necessità della popolazione di riferimento; 2) Accessibilità: quando la popolazione è in grado di esprimere un'adeguata domanda di cibo; 3) Utilizzabilità: quando la popolazione è in grado di utilizzare il cibo in modo tale da garantirsi una dieta equilibrata e adeguata al proprio contesto di riferimento.

Di conseguenza, se ci focalizziamo sulla povertà che caratterizza le nazioni ricche, possiamo intuire come la sicurezza alimentare sia minacciata in particolare dalle ultime due componenti. I Paesi del Nord del mondo sono soggetti al cosiddetto "paradosso della scarsità nell'abbondanza" (Campiglio e Rovati, 2009): i problemi alimentari, cioè, non derivano dalla carenza delle risorse a disposizione, ma piuttosto da una mancanza di equità nella loro distribuzione. Come suggerisce Cavicchi, il fenomeno della povertà alimentare nelle nazioni ricche, va di pari passo non solo con la sovrapproduzione e l'eccesso di offerta da parte delle imprese, ma anche con lo spreco alimentare di gran parte di essa (Cavicchi, 2015). Proprio in questo "spazio paradossale" e di complessità del fenomeno, numerose associazioni no-profit e del Terzo settore, si ritrovano ad operare in una duplice lotta, contro lo spreco al cibo e contro la povertà alimentare.

Questo panorama ci offre l'idea di una profondità della realtà che si osserva anche nelle diverse interpretazioni con cui la povertà alimentare viene analizzata e percepita. Nello specifico, è vista attraverso due strategie di lettura: come sintomo e come effetto. Interpretare la povertà alimentare come un sintomo significa enfatizzarne la dimensione statica di condizione problematica in sé, sulle cui manifestazioni è necessario intervenire tempestivamente al fine di eliminarle. Mentre, interpretare la povertà alimentare come effetto significa cogliere la natura dinamica e complessa dei processi che hanno portato le persone in una spirale che le ha progressivamente deprivate, fino al punto da rendere

loro difficoltoso, soddisfare dal punto di vista qualitativo e quantitativo il proprio bisogno alimentare. Nello specifico, riprendendo anche la concettualizzazione proposta dalla FAO, contrastare la povertà alimentare rispondendo al problema della disponibilità costituisce un imperativo tattico per le azioni di policy, ma sicuramente non strategico. La riflessione deve avere infatti la capacità di comprendere i processi che stanno a monte dell'impoverimento, tra cui accessibilità e utilizzabilità, e il ruolo di accentuazione di queste dinamiche.

Tuttavia, prima di focalizzarsi sugli enti esistenti che si attivano in questo settore a seconda anche delle interpretazioni sulla povertà alimentare, è utile osservare alcuni dati che rappresentano la realtà odierna del nostro Paese per poter al meglio inquadrare le loro azioni in un contesto così complesso e multisettoriale. In questo frangente, il recentissimo rapporto di ActionAid "Frammenti da ricomporre. Numeri, strategie e approcci in cerca di una politica" (2023), dimostra che, nel 2021, oltre il 12,1% della popolazione residente in Italia non aveva accesso a un pasto completo almeno una volta ogni due giorni o era impossibilitato a riunirsi con amici o familiari per mangiare o bere un drink almeno una volta al mese (Indicatori EUROSTAT). In ogni caso, solo quattro persone su dieci si trovano in condizione di povertà relativa, questo vuol dire che esiste una grande fetta della popolazione che vive in condizione di deprivazione alimentare pur non essendo povera (Bozzi, M et al, 2023). A sua volta, questa constatazione ci permette di ragionare riguardo al fatto che la povertà alimentare non è legata solo ad una questione di reddito ma ad una situazione di vulnerabilità sociale che attraversa differenti aree. Nello specifico, uno degli ultimi rapporti della Caritas sulla povertà alimentare mostra come alla base della richiesta d'aiuto vi siano in concomitanza problemi economici (55%), occupazionali (43%) e di disagio abitativo (18%) (Arcuri et al., 2016). Anche se questi dati riflettono un fenomeno diffuso e complesso, e quindi un'urgenza nella gestione della povertà alimentare da parte di politiche nazionali, non esiste di fatto ancora riconosciuto un diritto al cibo e, in supplenza a delle misure più organiche e specifiche, entrano in gioco attori non profit ed enti locali che si fanno carico del supporto alla povertà alimentare in diverse forme.

Infatti, se due sono le strategie interpretative della povertà alimentare, altrettante sono le politiche e le azioni messe in atto da queste realtà per contrastarle. All'interpretazione della povertà alimentare come sintomo, corrispondono quegli enti del terzo settore che mirano a ridurre il bisogno alimentare approntando interventi pubblici e/o caritativi orientati alla fornitura di beni. Questa tipologia di servizio richiama l'idea di assistenza del beneficiario, mentre all'interpretazione della povertà alimentare come effetto corrisponde un'idea di attivazione delle persone. In questo senso, i servizi messi in atto all'interno di questa visione, cercano di contrastare le cause dei processi di impoverimento dentro i quali si materializza il bisogno alimentare (Tomei et al., 2013). Nonostante queste associazioni no profit e del terzo settore si attivino seguendo interpretazioni diverse della povertà, la loro presenza capillare sul territorio riflette una mancanza di politiche nazionali di contrasto alla povertà alimentare e di responsabile gestione dello spreco.

Il cibo come mezzo per contrastare le diverse sfumature della povertà alimentare

La direzione appena descritta nel paragrafo precedente, che prevede un approccio olistico della povertà e quindi un ruolo multifunzionale delle pratiche legate alla distribuzione di alimenti, non deve essere vista come la realtà di tutte le associazioni no profit che lavorano in questo settore. Soprattutto non può essere letta in termini evolucionistici, per cui ad una visione della povertà come sintomo si sostituisce un'interpretazione della povertà come effetto. Piuttosto, bisogna interpretare queste diverse pratiche come possibili risposte in atto per arginare e intercettare la complessità della questione. In questo senso, il contributo non vuole screditare le diverse associazioni che ancora lavorano attuando un approccio assistenzialista, quanto piuttosto riflette su come gli enti del terzo settore siano in grado lentamente di spostare le loro azioni in conformità con le dinamiche della realtà. Tradizionalmente, le associazioni che si interessavano a queste tematiche, operavano attraverso l'istituzione di mense e distribuzione di borse con alimenti a persone perlopiù prive di capacità di acquisto sul libero mercato. Il cibo viene visto qui come il fine ultimo, per cui il bisogno da colmare

è quello meramente alimentare e la consegna del cibo avviene proprio con questo spirito (Tomei et al., 2013). Tuttavia, come già anticipato nel primo paragrafo, a causa delle diverse frammentazioni e disgregazioni sociali degli ultimi decenni, la povertà alimentare si è andata avvicinando sempre di più al concetto di vulnerabilità sociale. All'interno di questa prospettiva, il cibo, pertanto, non è solamente distribuito, cambiano i parametri, non è più l'oggetto di policies, ma soggetto di dinamiche altre; il cibo accompagna. In questa visione, le associazioni integrano il diritto al cibo con il soddisfacimento dei nuovi bisogni verso un unico obiettivo: ricostruire un'identità, un progetto di vita e restituire dignità alle persone (Rizzi, 2015). Le associazioni che lavorano ancora con i pacchi e/o le buste alimentari, fanno fatica ad intercettare tutte queste sfaccettature e, di fronte a questa rilevanza, il dibattito scientifico e professionale ha evidenziato alcuni limiti sostanziali in questo strumento, in particolare nell'incapacità di innescare processi di capacitazione (Fontefrancesco et al., 2022). Tuttavia, la scelta della modalità di supporto ai bisognosi di aiuto alimentare non dipende solamente dall'interpretazione del cibo come sintomo o effetto ma anche dal caso specifico, rispondendo in questo modo alle diverse necessità dei beneficiari.

In questa ampia e generale presentazione, possiamo collocare il lavoro di *Reciprocamenta* all'interno del filone delle pratiche legate all'idea dell'aiuto alimentare come processo di costruzione di nuove relazioni e di risignificazione del ruolo del cibo nell'affrontare la povertà alimentare. Nello specifico, l'associazione chierese opera attraverso la condivisione, la tessitura di legami e responsabilizzazione dei beneficiari. In questo senso, *Reciprocamenta* considera la povertà alimentare come un effetto e cerca di arginare le cause di questa realtà attraverso il cibo stesso che non è più solamente un bisogno da colmare ma un mezzo per nutrire alcune necessità che prendono forma in disuguaglianze sociali.

Reciprocamenta: raccogliere, accogliere, scegliere

Reciprocamenta è una realtà attiva impegnata sia contro lo spreco che contro la povertà alimentare. Ma non è solo questo, è un insieme di pratiche rivolte all'accoglienza delle persone che usufruiscono dei servizi, considerando il bisogno di relazione come la prima necessità da soddisfare. I beneficiari di questa associazione sono tutte persone residenti nel Comune di Chieri, segnalate dal Comune stesso o dai servizi sociali locali, i quali comunicano e inviano a *Reciprocamenta* i loro nominativi affinché possano usufruire direttamente dei servizi che offrono. Oltre a garantire un pasto caldo e un momento di condivisione a un numero ristretto di beneficiari, i volontari di *Reciprocamenta* offrono la possibilità due volte alla settimana a un numero pari di 280 persone circa di accedere all'Emporio Solidale. Sono tutti individui con un reddito inferiore ai 6000 euro e hanno una composizione eterogenea sia in termini di provenienza, che anagrafica e di genere. Queste differenze tra beneficiari sollecitano un continuo scambio tra loro e i volontari ma anche tra loro stessi, in una dimensione di continuo riconoscimento tra le diverse persone.

Per quanto concerne i diversi servizi offerti, la mensa attraverso i pasti caldi condivisi crea una possibilità di interazione continua tra i soggetti coinvolti. Ovviamente, concepire il diritto al cibo in questi termini, richiede tempo, non a caso come ricorda Francesco «l'età media dei volontari è tra i 60/70 anni, qualcuno anche qualcosa in più. Siamo tutti pensionati». Infatti, chi collabora in questa realtà sono perlopiù «tutte persone che hanno tempo e sono desiderosi di metterlo a disposizione» (Nello). Anche Anna spiega come «tempo e pazienza fanno parte del gioco», sono componenti essenziali per garantire un servizio che corrisponde e rifletta i diversi bisogni dei beneficiari. Per quanto riguarda invece la realtà dell'Emporio, la sua formazione deriva anche dalla fusione di diverse associazioni benefiche che distribuivano i sacchetti alimentari sul territorio chierese. Francesco ci ricorda come questo passaggio è stato fondamentale per una visione del cibo come mezzo. Infatti, secondo lui:

«l'Emporio ti dà prodotti diversi per le esigenze di casa e personali... perché qui noi diamo detersivi, disinfettanti. C'è un assortimento più ampio ed è ovvio che la gente preferisce venire qua [...] perché tu vedi che chiunque si ferma, le persone sanno dove è la roba ma si fermano a controllare quello che prendono. Io

noto queste cose, però si fermano, pensano, hanno un attimo di pensiero riguardo a cosa hanno in casa o meno».

Il beneficiario in questo contesto può esprimersi, si genera così uno scambio non gerarchizzante tra volontari e beneficiari. Questo è particolarmente evidente in un contesto che permette la scelta tra diversi beni da parte dei soggetti che usufruiscono del servizio. L'Emporio obbliga alla riflessione, le persone hanno il diritto e il dovere di scegliere quello che li nutre (Fontefrancesco et al, 2022). Il beneficiario si trova a responsabilizzarsi, da un lato, ma a condividere e sentirsi parte dall'altro. Infatti, *Reciprocamenta* è «aggregazione e solidarietà» sostiene Anna in quanto come volontario:

«cerchi di creare un rapporto, perché quelle persone che vengono a mangiare hanno bisogno di un rapporto. Quindi ti devi mettere lì, parlare e comunicare con loro, sentire le loro necessità, le loro lamentele, sentire tutto quello che ti dicono [...]. Non dico che devi essere un assistente sociale, però in quell'ora e mezza/due ore che parli con loro, che chiacchierano... Bisogna dar loro serenità. Perché loro hanno bisogno di quello, perché hanno un sacco di problemi» (Francesco, 2023).

Il lavoro di *Reciprocamenta* si basa su una continua negoziazione di posizioni tra beneficiari stessi e beneficiari e volontari, è un canale di scambio e opportunità che trasforma il momento di dare il cibo da azione legata al distribuire un alimento a pratica connessa al nutrire una persona. Il nutrire è inteso nella sua accezione più ampia, come crescita e capacità di produrre i mezzi necessari al sostentamento. In questo caso, si tratta di sostenere le persone nei loro bisogni legati alla (ri)costruzione di un'individualità e di una comunità capace di accogliere. Se da un lato *Reciprocamenta* lavora sulla creazione di una rete interna ai soggetti che ne fanno parte, l'associazione collabora e si connette ad altre istituzioni e realtà del territorio. Oltre ad avere una stretta collaborazione con il comune e i servizi sociali, come precedentemente descritto, *Reciprocamenta* collabora con altre realtà territoriali che operano in termini di aiuti alimentari, cercando di intrattenere con loro una comunicazione continua per non agire in termini di competitività ma di collaborazione. Infatti, Chieri, definita anche "Cento torri" per la vasta presenza di chiese e di realtà cattoliche sul territorio, sembra essere una dimensione in cui sono presenti enti di diversa matrice, non solo cattolica, impegnate a contrastare in maniera più o meno sinergica diverse forme di disagio sociale. In questo senso, *Reciprocamenta* si inserisce in un contesto già costellato da un alto livello di associazionismo, cercando di portare sul territorio un cambiamento di visione della povertà alimentare, concepita come effetto, attraverso una collaborazione e interazione con i vari enti già presenti. Tentativi non sempre facili perché da un lato c'è una scarsa conoscenza civica delle realtà che lottano contro lo spreco alimentare (Anna), dall'altro lato c'è una sorta di risentimento da una parte della popolazione all'istituzionalizzazione di certi servizi perché visti come portatori di confusioni e insicurezza (Nello).

Queste dinamiche tra cittadini e associazioni caritative sono tipiche di tante realtà territoriali, ma nel contesto chierese sembrano essere ulteriormente evidenti perché la povertà rappresentava fino a poco tempo fa un fenomeno marginale al contesto della città. Infatti, «negli anni 70/80 facevano a gara per abitare qui, era il paese dei nobili ma ora è un paese come tutti gli altri» (Francesco). In questo senso, come in tutti i paesi, seppur con intensità diverse, anche a Chieri oggi si incontrano persone che hanno più bisogno di altre. Tuttavia, è proprio in merito a questa grande presenza di associazioni che la cittadina si inserisce nella complessità di un tessuto sociale diverso da un tempo e diversificato. In questo senso, queste realtà devono essere lette non come spazi di confusione e di insicurezza, quanto piuttosto come luoghi di mitigazione e cooperazione tra popolazioni diverse.

Tuttavia, la loro presenza e la loro capacità di intercettare situazioni così complesse come quella della vulnerabilità sociale, non possono diventare un alibi per le politiche nazionali di non azione. Al contrario, servirebbe un continuo dialogo tra i vari livelli di governance e una comunicazione costante

tra la quotidianità di queste associazioni, specchio di un andamento sociale, e i gradi più alti che prendono le decisioni a riguardo.

Infine, *Reciprocamensa* è anche il prodotto di uno sforzo collettivo che, come tante altre realtà, ha bisogno di un riconoscimento non in termini di apprezzamento ma di accorgimento. Accorgersi di questi spazi è necessario per poter capire essenzialmente due cose. Da un lato, osservare il disagio sociale che continua ad espandersi e crescere in maniera più sfumata, articolata e sommersa, ma sempre più capillarmente diffusa, dall'altro lato comprendere quali sono gli elementi per andare oltre questa situazione, perché la distribuzione del cibo diventa «un luogo di benessere» (Nello) se accompagnato dal tempo, dalla pazienza, dall'ascolto e dalla responsabilizzazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Le interviste ai tre volontari si sono svolte separatamente durante il mese di settembre 2023, a Chieri.

Riferimenti bibliografici

- ActionAid (2021), *La fame non raccontata. La prima indagine multidimensionale sulla povertà alimentare in Italia e il Covid-19*, Milano.
- ActionAid (2022), *Cresciuti troppo in fretta. Gli adolescenti e la povertà alimentare in Italia*, Milano.
- Arcuri, S et al (2016), *Lotta allo spreco, assistenza alimentare e diritto al cibo: punti di contatto e controversie, Agriregionieuropa*.
- Barrett, C. (2002), *Food security and food assistance programs*, Handbook of Agricultural economics.
- Bozzi, M et al, (2023), *Frammenti da ricomporre. Numeri, strategie e approcci in cerca di una politica*, ActionAid.
- Campiglio, L. & Rovati, G. (2009), *La povertà alimentare in Italia. prima indagine quantitativa e qualitativa*, Guerini e Associati.
- Caritas (2023), *La povertà in Italia secondo i dati della Caritas, Report statistico 2023*.
- Caritas (2015), *Povertà plurali. Rapporto 2015 sulla povertà e l'esclusione sociale*.
- Caritas (2014), *False partenze. Rapporto 2014 sulla povertà e l'esclusione sociale in Italia*.
- Cavicchi, A. (2014), *Old crises on new plates or old plates for a new crises? Food banks and food insecurity*, *British Food Journal*.
- FAO (2016) <http://www.fao.org/economic/ess/ess-fs/en/>
- Fontefrancesco M. F., Boscolo A., (2022), *L'emporio sociale: un modello di capacitazione ed inclusione sociale*, in "Narrare i gruppi, etnografia dell'interazione quotidiana", vol. 17, n. 1 (ISSN.2281-896°)
- Reciprocamensa <https://reciprocamensa.it/>
- Toldo, A. (2018), *Povertà e assistenza alimentare: il sistema del cibo d'emergenza a Torino*, FrancoAngeli, Milano.
- Tomei, G., Caterino, L., (2013), *Un'indagine sulla povertà alimentare*, Pisa University Press.

Elena Brusadelli, dottoranda in Scienze Regionali e Geografia economica presso l'Unità di Scienze Sociali, del GSSI, in precedenza ha lavorato come ricercatrice in Sociologia dell'Ambiente e Territorio presso l'Università degli Studi di Torino. Ha conseguito una laurea magistrale in Area and Global Studies for International Cooperation con una tesi sul valore delle aree rurali. Ha lavorato anche in Ecuador per sei anni mesi per il FEPP, una Ong che sostiene lo sviluppo rurale delle comunità indigene andine della provincia del Chimborazo, contribuendo a progetti di empowerment comunitario delle associazioni femminili del Cantone di Guamate. I suoi interessi di ricerca riguardano la geografia rurale, rapporti di spazio e potere, convivenza tra popolazioni diverse (esseri umani e esseri non umani) nei territori rurali e diseguglianze spaziali.

Puccini, le sue creature: Tosca, verso un'elaborazione più matura del conflitto



di *Claudia Calabrese*

Le contraddizioni dell'animo pucciniano rivivono nel personaggio di Flora Tosca e nella musica che anima di fosca e brumosa sensualità i personaggi e l'intera vicenda. Come nota Schneider [1] siamo lontani da una rappresentazione di sentimenti: si tratterebbe di un conflitto di fatti e non di passioni. In effetti, l'intensità dei sentimenti si esprime nel ritmo concitato degli eventi. Nel giro di un'ora e mezza si succedono scene cariche di tensione, rapide, fulminanti, che culminano nel suicidio della protagonista. A siffatta materia occorre un trattamento musicale nuovo: Puccini rivide la consueta tecnica compositiva fondata sul ricorrere di temi e reminiscenze e la adattò al ritmo incalzante della trama. Armonie dissonanti, «orchestrazione, agogica e dinamica sono sovente spinte ai limiti estremi e caricate di laceranti tensioni espressive» [2].

Al di là dei giudizi, più o meno severi, di chi ha negato in passato qualsiasi valore musicale alla *Tosca* per l'uso incoerente dei motivi, delle descrizioni orchestrali e dei concertati [3] e, persino con intento ironico, per l'abuso dei suoni di campane [4], è indubbio che la musica conferisce unità alle incoerenze psicologiche dei personaggi e rende ulteriormente possibile riprodurre la singolare relazione dell'autore con i suoi personaggi. La musica al servizio dell'azione testimonia dell'isomorfismo esistente tra i tormenti psicologici, con tutte le ambiguità connesse, e le dissonanze musicali. Il concetto di dissonanza permette di cogliere il legame tra condizione psicologica di un artista e prestazione musicale [5].

È possibile, dunque, domandarsi in che modo *Tosca* simbolizzi il dramma di Puccini [6] e contribuisca alla maturazione di un *iter* evolutivo, già *in fieri* nella *Manon Lescaut*. Nella *Tosca*, infatti, si evidenzia un approfondimento degli elementi costitutivi della *Manon* sia da un punto di vista tecnico sia psicologico.

La complessità e l'ambivalenza di Tosca si comprendono solo in relazione a Scarpia, il crudele antagonista che genera il conflitto nell'animo della donna e alimenta la passione con una macchinazione diabolica [7]. La perversione di Scarpia mette in luce e scatena in Tosca reazioni che, altrimenti, non avremmo conosciuto e che mostrano, come nota Girardi, affinità psicologiche sorprendenti con il persecutore e con il compositore [8]. Si tratta dell'abbandono sfrenato alle passioni e del disconoscimento di ogni misura e controllo sulle proprie emozioni. Anche Tosca, come Manon, è una donna strappata a un sereno destino da vivere all'interno di un convento. Dopo un iniziale scontro tra le suore e Cimarosa che ne ha svelato il talento, Tosca si trova coinvolta in un'esistenza il cui tragico esito è presentito nel suo sguardo [9]. Il conflitto tra una vita di pura spiritualità e la "perdizione" del mondo artistico è, dunque, all'origine della sua formazione psicologica.

Votata alla sincerità e al sacrificio, Tosca si trasforma in una prima donna che non può fare a meno di recitare una parte. Divenuta celebre e capricciosa, l'attrice mostra le sue contraddizioni sin dalla prima scena [10]. I tratti salienti della sua persona sono la gelosia e la religiosità, portati all'esasperazione. Tosca non va incontro a un cambiamento psicologico nel corso dell'opera, come accade a Manon, ma esprime, nell'immediato, la coesistenza di aspetti non integrati in un'identità matura e serena. È inoltre dotata, come nota Martino, di una forza e di una vitalità ignote alle fragili eroine abitualmente ritratte da Puccini [11]. L'ambivalenza di Tosca non riguarda tanto la sfera del comportamento, ma un piano ben più profondo e intimo. Interessa, infatti, tratti caratteriali che, mantenuti a un livello moderato, non creerebbero alcun disagio psicologico.

L'eroina entra in scena con impeto e violenza, ostentando una sicurezza che in realtà non le appartiene. Quando gelosia e diffidenza vanno oltre i limiti di sentimenti giustificabili dal rapporto di coppia o da precedenti esperienze di tradimento, le minacce, l'incedere aggressivo, potrebbero rispondere a un meccanismo di difesa di un Io fragile e insicuro che teme di perdere la persona amata. Il più delle volte, tuttavia, il dubbio si insinua in individui che proiettano sul partner la propria infedeltà o in soggetti che soffrono di problemi di autostima e affrontano l'angoscia dell'abbandono comportandosi in maniera reattiva. L'ansia della perdita induce Tosca e celare la sua vera natura dietro gesti fermi e determinati che contrastano con l'insicurezza interiore.

Come Puccini, Tosca ha bisogno di continue conferme che possano rassicurarla: «Tornalo a dir». Come Puccini, passa da un umore all'altro, cosicché per quando irritata dal sospetto del tradimento, si abbandona agli scambi amorosi. La passione si accompagna a una forma di contegno che le deriva dalla sua profonda religiosità: sensualità e pudicizia convivono in lei. La naturale tendenza a vivere emozioni e stati d'animo fino all'eccesso rivela, ancora una volta, il mancato raggiungimento di una piena maturità psichica in grado di garantire una vita affettiva equilibrata e serena. Viene spontaneo il richiamo all'indole pucciniana, appassionata e tormentata da un alternarsi di entusiasmi e depressioni, delusioni e incertezze.

Tosca si concede interamente, con adesione quasi fanatica, ai valori che le sono cari: amore e religione. Sebbene religiosa oltre misura, non le manca un tocco laicista laddove il suo sentimento debba venir meno alle convenzioni. Le effusioni di Mario all'interno della chiesa di S. Andrea la turbano per un residuo di educazione confessionale, ma non le provocano vergogna al cospetto della Madonna. L'invocazione della Madonna rappresenta il primo punto di contatto con Scarpia. Entrambi vivono uno stato di perdizione rispetto a una passione che sfugge a ogni controllo. La pratica del sospetto e l'indagine diffidente accomuna persecutore e vittima [12], seppur in contesti e con motivazioni diverse (l'adempimento del dovere nell'uno, la gelosia nell'altra).

Vario è dunque «il ritratto della sua natura contraddittoria: c'è la Tosca devota che porta i fiori alla Madonna, c'è la fanciulla romantica che sogna il rifugio d'amore in campagna, c'è l'innamorata ardente» [13]. La sua forza nasce dal conflitto con Scarpia e dalla predisposizione al sacrificio. Si tratta dunque di una forza cui è obbligata dalle circostanze e perciò è inevitabile che si verifichi un

crollo improvviso delle certezze passate. Secondo Carner [14] *Vissi d'arte, vissi d'amore* più che una preghiera si rivela un lamento di disperazione. L'aria mostra agli spettatori l'immagine che Tosca ha di sé come donna che ha vissuto in nome di valori elevati (amore, arte, fede) e sottolinea un livello di autocoscienza sicuramente superiore a quello posseduto da Manon. Dall'altro lato, questi versi rappresentano la rinuncia a ogni speranza, la messa in discussione dei valori cui la donna è stata fedele.

Il canto, dolente, anticipa l'inevitabile fine di Tosca. L'attimo di ripiegamento e di scoramento costituiscono una momentanea perdita di sé: un'ultima speranza le permette di sopportare il pesante fardello di un destino che le si accanisce contro. Lei può salvare Mario. Concedendosi a Scarpia, si espone al sacrificio. Ma è colta dal panico e non gli concede il suo corpo. L'anima è avvilita, disfatta, e concedersi significherebbe spezzare l'ultimo legame con la vita che sente fluire nel suo corpo. Ma il confronto con la morte rappresenta l'unica via d'uscita. L'incubo e insieme il desiderio della morte costituiscono il mistero di un rapporto tra individui di sesso opposto. La morte che ha visto sul volto di Mario torturato da Scarpia è violenza, atrocità. La morte è costrizione. Con violenza Tosca uccide Scarpia.

Odio e pietà religiosa si mescolano nelle scene finali: Tosca rivolge all'uomo che muore parole di intensa crudeltà e subito dopo gli concede il perdono.

Scorgendo un crocefisso va a staccarlo dalla parete e portandolo religiosamente si inginocchia per posarlo sul petto di Scarpia [...] [15].

L'opera si congeda all'insegna dell'amore sensuale – «Muio disperato» – unica realtà tangibile e desiderabile per Mario, e della libertà di Tosca. Con lei abbiamo conosciuto una donna piena di contraddizioni, combattiva e intraprendente, che ci ha mostrato un amore sincero e costante dall'inizio alla fine dell'opera. La sua scelta di morire, come quella di vivere, è consapevole ed esprime con forza un'ulteriore affermazione del sé nella piena libertà dell'azione. Anche per Puccini la morte di Tosca è liberatoria: attraverso tutte le sue creature Puccini riorganizza e soffre. Da quel mondo di donne che si permea e si plasma di odori materni e merletti, insieme dolci e pesanti, sente il bisogno di liberarsi. La strada che conduce a sentire l'amore non più come un pericolo ma come occasione di crescita e parità è ancora lunga e passa attraverso la vita e la morte di grandi e piccole donne, menti semplici e contorte. Tutte alla fine muoiono in un crescendo emotivo che cede grandezza creativa. Tutte, eccetto Turandot...

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Cfr. L. Schneider, *Opéra-comique: La Tosca*, in «Revue Musicale», 3e année, 1903: 580.

[2] M. Girardi, *G. Puccini. L'arte internazionale di un musicista italiano*, Marsilio, Venezia 1995: 81.

[3] Cfr. per esempio L. Torchi, «Tosca». *Melodramma in tre atti di Giacomo Puccini*, in «Rivista Musicale Italiana» vol. VII: 78-114, Bocca edizioni, Torino 1900, rist. in Giacomo Puccini, a cura di C. Sartori, Ricordi, Milano 1959: 75-85, e J. Kerman, *L'opera come dramma*, Einaudi, Torino 1990: 17 (ed. or. *Opera as Drama*, New York 1956).

[4] Cfr. L. Rognoni (a cura di), A. Mahler, *Gustav Mahler. Ricordi e lettere*, Il Saggiatore, Milano 1960: 228.

[5] Cfr. T. W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, 1949, trad. it. di Giacomo Manzoni, Einaudi, Torino 1959.

[6] Cfr. C. Calabrese, *Puccini, le sue contraddizioni psicologiche nelle opere e nei personaggi* in «Dialoghi Mediterranei» – Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo (Trapani), n. 62, luglio 2023 <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/puccini-le-sue-contraddizioni-psicologiche-nelle-opere-e-nei-personaggi/> e Id. *Puccini, le sue creature: "Manon Lescaut", il conflitto interiorizzato*, in «Dialoghi Mediterranei», cit., n. 63, settembre 2023 <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/puccini-le-sue-creature-manon-lescaut-il-conflitto-interiorizzato/>

- [7] Cfr. E. Siciliano, *Puccini*, Rizzoli, Milano 1976: 175.
- [8] M. Girardi, *G. Puccini...* cit.: 177.
- [9] E. Siciliano, *Puccini...* cit.: 170.
- [10] C. Casini, *Puccini*, Utet, Torino 1978: 235.
- [11] Cfr. D. A. Martino, *Metamorfosi del femminile nei libretti per Puccini*, Books & Video, Torino 1985.
- [12] Ivi: 57.
- [13] M. Carner, *Giacomo Puccini. Biografia critica*, Il Saggiatore, Milano 1971: 502.
- [14] Ivi: 504.
- [15] G. Giacosa, L. Illica, *Tosca*, Atto II.
-

Claudia Calabrese, dottore di ricerca in Storia e analisi delle culture musicali all'Università La Sapienza di Roma, studiosa di musica e letteratura, docente di lettere. Attratta dagli studi interdisciplinari, si è occupata di Giacomo Puccini e di Pier Paolo Pasolini. In *Alchimie pucciniane* (Accademia di Scienze lettere ed arti di Palermo, 1999) e *Manon Lescaut, presagio di una trasmutazione* (Avidi Lumi, rivista della Fondazione del Teatro Massimo, 2000) si è accostata all'opera e alla vita del compositore toscano con gli strumenti della psicoanalisi junghiana. Il suo *Pasolini e la musica, la musica e Pasolini. Correspondances* (Diastema Studi e Ricerche, Treviso 2019) ha ricevuto la menzione speciale per l'originalità e il rigore analitico dalla Giuria del XXXIV Premio Pasolini bandito dal Centro Studi – Archivio Pier Paolo Pasolini della Fondazione della Cineteca di Bologna.

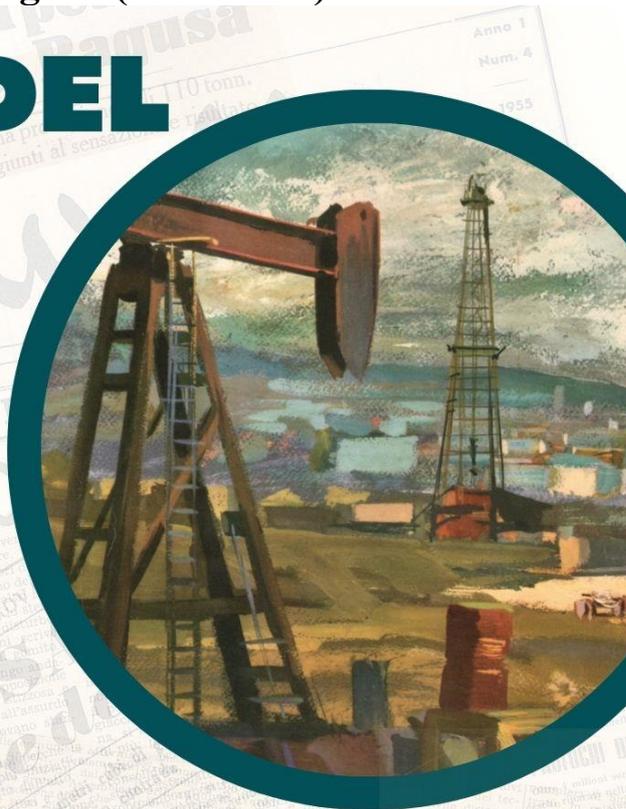
Petrolio e trasformazioni sociali a Ragusa (1953-2023)

LA CITTÀ DEL PETROLIO

70 ANNI DI STORIA
A RAGUSA

28 Ottobre 2023

Anniversario della scoperta del
primo giacimento ragusano



MOSTRA

APERTURA Novembre 2023 - Aprile 2024

GIORNI Lunedì - Venerdì

ORARI 08:30 - 15:30

**PER
PRENOTAZIONI**

as-rg@cultura.gov.it
0932-622200

SEZIONI DOCUMENTALI

N. 1

Le prime ricerche petrolifere (1926-36)

N. 2

La L.R. 30 del 1950 e la successiva
scoperta del petrolio

N. 3

Produzione e trasporto

N. 4

Benefici e polemiche

N. 5

L'incendio al pozzo n. 9

N. 6

Il convegno "Petrolio di Sicilia"
(Gela, gennaio 1959)

N. 7

Chi scopri il petrolio a Ragusa?

N. 8

Prospettive di sviluppo economico

N. 9

Rivendicazioni e lotte sindacali

N. 10

Curiosità

SEZIONI MULTIMEDIALI

VIDEO INTERVISTE

ad esperti, testimoni ed appassionati di storia locale

FILMATI

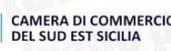
dell'Archivio Storico Luce

FOTOGRAFIE

sulla scoperta del primo giacimento e sull'incendio

RASSEGNA STAMPA

dei giornali dell'epoca



di *Vincenzo Cassì, Alessandro D'Amato* [*]

Settant'anni esatti sono trascorsi dal 28 ottobre 1953, quando la trivella della compagnia americana Gulf Oil Company, perforando a circa duemila metri di profondità, scoprì il primo giacimento petrolifero di Ragusa. Il ritrovamento concretizzava ciò che si era sempre sospettato, considerato che il sottosuolo ragusano aveva già dato prova di ricchezza attraverso la florida produzione asfaltifera che perdurava sin dal secolo XIX. Anche per tale ragione, il governo italiano aveva da tempo rivolto le sue attenzioni al territorio ibleo, incentivando e finanziando – nel periodo a cavallo tra le due guerre – specifiche ricerche attraverso la neonata AGIP.

I sondaggi dell'ente, tuttavia, non diedero i risultati sperati, non pervenendo all'estrazione di quegli idrocarburi considerati risorsa fondamentale per raggiungere un'agognata autonomia energetica che, forse, avrebbe cambiato il corso della Storia. Furono invece gli americani, nel Dopoguerra, a scoprire il petrolio, grazie a intraprendenza, adeguate conoscenze e avanzata tecnologia mineraria, avvalendosi della fondamentale Legge Regionale del 1950, che autorizzava i privati a compiere ricerche nel sottosuolo. Al pozzo n. 1 di contrada Pendente ne seguirono molti altri, inaugurando un'età "dell'oro nero" che costituì il marchio di fabbrica della Ragusa anni '50 e '60.

Grazie alla scoperta del giacimento, Ragusa salì alla ribalta delle cronache nazionali e internazionali, divenendo "la città del petrolio", il "Texas di Sicilia", la capitale del petrolio italiano, al centro delle strategie energetiche del dopoguerra. Evento destinato a cambiare per sempre le sorti della città, costituì un fenomeno economico che ebbe un impatto sconvolgente sulla realtà locale, provocando altresì una rivoluzione sociale, antropologica e di costume.

Gli anni del petrolio portarono innegabili benefici economici a un territorio in difficoltà, stante il periodo postbellico e la crisi occupazionale, aggravata da quella del settore asfaltifero. Se molti furono i tecnici statunitensi a trasferirsi presso il capoluogo con le rispettive famiglie (con effetti su tenore e stili di vita, consumi e costumi della popolazione autoctona), è pur vero che gran parte della manodopera impiegata fu locale, a cui si aggiungono i benefici derivanti dall'attività estrattiva, lo sviluppo economico e infrastrutturale che accompagnò il territorio, infine la nascita di un tessuto di medie imprese grazie allo sfruttamento del petrolio ai fini della lavorazione delle materie plastiche secondo un'evoluzione che si compì dagli anni '60.

Il petrolio, quindi, anche se produsse benefici più modesti e limitati rispetto a quelli prospettati in avvio, costituì un volano per la crescita del territorio, sotto diversi aspetti, incentivando e accelerando trasformazioni epocali. Il boom del petrolio porta, negli anni '50, un clima di effervescente euforia: a Ragusa si estraeva una percentuale assai consistente di tutto il petrolio italiano (alla fine del decennio la produzione sfiorò le 1.250.000 tonnellate annue), visibilità e notorietà investono la città, si registra un certo flusso migratorio (con lavoratori italiani e stranieri che si trasferiscono in città), i sogni di progresso e i progetti di sviluppo riempiono la stampa e il dibattito politico, repentine trasformazioni investono il territorio, con considerevole impatto socio-culturale: il ragusano si scopre di colpo inserito in una realtà dinamica, industriale, internazionale, in una città moderna che muta per l'ennesima volta la sua forma, in una cittadinanza che cambia le sue abitudini.

Al fine di celebrare il settantesimo anniversario della scoperta del primo giacimento petrolifero ragusano, l'Archivio di Stato di Ragusa ha offerto alla cittadinanza un ricco programma, composto da un convegno (svoltosi il 28 ottobre nell'auditorium "G.B. Cartia" della Camera di Commercio), e da una mostra documentaria, visitabile fino ad aprile 2024, restituendo alla memoria cittadina tale pagina di storia recente, nel tentativo di metterne in luce la complessità, presentando il tema secondo sfaccettature e angolazioni diverse, con un prevalente taglio storico-culturale. Il percorso espositivo accoglie testimonianze di matrice eterogenea, composte da documenti cartacei, opuscoli, giornali, fotografie, cartoline e cimeli. La gran parte di esse proviene dai fondi dell'Archivio di Stato (e massimamente dal fondo *Prefettura di Ragusa*), ma è possibile ritrovare anche materiali appartenenti

a enti e a collezioni private, messi a disposizione per l'occasione. Si è scelto di superare il classico concetto di mostra archivistica, aprendo a contributi che infondessero varietà e dinamismo, partecipazione e multimedialità. La mostra, pertanto, unisce l'apporto documentario a quello delle testimonianze grafico-visive, tra cui spiccano fotografie, cartoline e opuscoli, ospitando al contempo una ricca sezione multimediale, ove si ritrova l'emeroteca digitale, filmati d'epoca e alcune video-interviste rilasciate da esperti e appassionati cittadini che hanno voluto raccontare aneddoti e ricordi o offrire considerazioni sul tema.

Il percorso espositivo si snoda attraverso dieci sezioni, che rappresentano blocchi tematici e cronologici:

1. Le prime ricerche petrolifere compiute nel Ventennio (1926-36), a testimonianza dell'attenzione dello Stato per il tema energetico e per il sottosuolo ragusano;
2. La Legge regionale n. 30 del 1950 e i diversi documenti che consentono di seguire il procedere delle operazioni, dall'installazione delle prime trivelle nella primavera del 1953 alla scoperta del giacimento;
3. I dati sulla produzione e il trasporto, dapprima su rotaia, poi (dal 1957) tramite l'oleodotto per Augusta;
4. L'impatto e la ricezione del fenomeno presso il territorio, ove si assiste a un clima effervescente, fatto tanto di toni trionfalistici e di speranze, quanto di paure, proteste e disagi, senza contare il vivace dibattito che vide coinvolta stampa, istituzioni e cittadinanza, incentrato su temi fondamentali che trovano puntuale riflesso nella documentazione archivistica, su tutti la presenza del privato (peraltro straniero) e non dello Stato; e la necessità di far partecipare Ragusa ai benefici della nuova realtà petrolifera (lavorazione in loco, installazione di impianti industriali per la raffinazione, necessaria rete infrastrutturale, manodopera locale, destinazione degli utili derivanti dall'attività estrattiva);
5. L'incendio del pozzo n. 9 (novembre 1955);
6. Il convegno di Gela sul petrolio di Sicilia (gennaio 1959), che sancì il confronto tra le due diverse realtà petrolifere, quella statale (rappresentata dal presidente dell'ENI, Enrico Mattei) e quella privata (rappresentata dal Direttore Generale della Gulf Italia, Nicolò Pignatelli), raccontato dalla stampa e da uno scambio epistolare;
7. Il dibattito, sviluppatosi all'indomani del convegno, su chi abbia scoperto il petrolio ragusano, se gli americani o gli italiani, con contributi di Nicolò Pignatelli e di Mario Spadola, a suo tempo direttore delle miniere d'asfalto ragusane;
8. Prospettive di sviluppo economico e industriale che caratterizzarono la spinta civica e la riflessione della fine degli anni '50;
9. Rivendicazioni e lotte sindacali;
10. Curiosità. Il clima di esaltazione generato dall'evento portò con sé un radicale mutamento culturale, che si riflesse nello stesso modo di percepire la realtà cittadina. Simbolo perfetto fu la trivella, che diviene alter-ego del campanile, simbolo totalizzante e identitario, immagine della città che convive, orgogliosamente esibita, nelle cartoline, negli opuscoli e nelle guide turistiche del tempo, fianco a fianco con le bellezze architettoniche. Il petrolio entra nella quotidianità, nella realtà sensoriale degli abitanti, nella cultura e nel paesaggio visivo, nelle evidenze paesaggistiche e architettoniche, divenendo valore coesivo.

Tra i vari nuclei documentari e i diversi aspetti emersi dall'indagine archivistica preparatoria alla mostra, vorremmo soffermarci in questa sede su alcuni particolari episodi significativi per cogliere diverse sfumature della ricezione del fenomeno.

«Ragusa ha il petrolio? Ragusa lo lavori!». Così recitava il titolo di uno dei quotidiani dell'epoca, rivelando una delle tematiche più spinose. Se è vero infatti che il petrolio generò entusiasmo e

consenso unanime nella popolazione, esso portò con sé anche problematiche che sin da subito animarono il dibattito pubblico. In primis, la questione della lavorazione in loco del greggio e la necessità di far partecipare pienamente Ragusa ai benefici della realtà estrattiva; poi, la presenza di una compagnia straniera, che generò una campagna di protesta, in ottica statalista e antiamericana, riscontrabile in quella parte di stampa schierata a sinistra, e che ebbe effetti anche in concreti episodi di protesta e manifestazione di dissenso. Così, in data 15 dicembre 1954, il Questore informava il Prefetto di Ragusa di alcune scritte murali apparse nottetempo in centro città, tra le vie Ecce Homo, Matteotti e Hodierna, del seguente tenore:

Via lo straniero dalla Sicilia
Via lo straniero dall'Italia
Il petrolio siciliano non si tocca
La Sicilia non è la Persia
Via Restivo e Scelba
Vogliamo la raffineria a Ragusa [1].

Le scritte, prontamente cancellate, rivelavano i temi più spinosi e che destavano maggiori preoccupazioni: la presenza di un privato (per di più straniero) nella gestione dell'attività estrattiva e la paura del depauperamento e dello "scippo", considerato che la preziosa risorsa, una volta estratta, fuoriusciva immediatamente dal territorio, scivolando fino ad Augusta ove sarebbe stata lavorata. Da qui la significativa rivendicazione "vogliamo la raffineria a Ragusa", che denuncia la sola preoccupazione di quegli anni, quella rivolta allo sviluppo e alla tutela degli interessi economici ed occupazionali della città. La raffineria, che le proposte che si susseguono nel tempo localizzeranno sempre prevalentemente nel territorio di Marina di Ragusa, alla fine non fu realizzata. Il petrolio continuò a confluire verso Augusta, prima tramite rotaia, poi attraverso l'oleodotto inaugurato nel 1957.

In questo ambito si colloca anche la notizia riportata dall'Unità, in un articolo del 16 dicembre 1954, relativa all'annullamento di un'importante cerimonia organizzata dal Governo e dalla Gulf (a cui tra l'altro avrebbe dovuto prendere parte anche la signora Luce, ambasciatrice statunitense in Italia), in occasione del primo carico di petrolio greggio verso Augusta. Tale decisione, a quanto si legge, fu dovuta alle numerose manifestazioni "patriottiche" registrate nei principali centri della provincia. A Ragusa, tra l'altro, apparvero le solite scritte murarie (*Il petrolio ai siciliani; americani andate via dal nostro paese; Vogliamo le raffinerie qui a Ragusa; Giù le mani dal petrolio siciliano*), mentre a Scicli vi furono varie azioni dimostrative che portarono anche al fermo di due giovani [2].

Se questi sono episodi meno noti, non si può non accennare a un evento assai più celebre, anch'esso significativo per cogliere altre sfumature di questa stagione. Si allude a quanto accaduto presso il pozzo n. 9, la notte del 6 novembre 1955, quando una fuga di gas cagionò uno spaventoso incendio che divampò per giorni e giorni. Sul tema, è ancora di grande aiuto la documentazione conservata all'interno del fondo *Prefettura*, composta da relazioni tecniche e da comunicazioni istituzionali, oltre che da un vastissimo repertorio di foto d'epoca. Tali testimonianze confermano che la spaventosa pira perdurò per giorni, e che numerosi (quanto vani) furono i tentativi di spegnimento operati dalle locali squadre di Vigili del Fuoco.

Le ore drammatiche e concitate dell'incidente vengono descritte nelle carte del Prefetto. In data 7 novembre vi è una prima urgentissima comunicazione al Ministero dell'Interno [3].

«Massima precedenza assoluta.

Ore 23,45 di ieri giorno sei corrente incendiatosi pozzo petrolifero numero nove contrada Tabuna territorio Ragusa distante circa due chilometri centro abitato. Causa incendio attribuiscesi at fuoriuscita gas mentre procedevasi prova fuoco medesimo pozzo numero nove recentemente individuato. In atto nessun danno at persone. Intervenuti Vigili Fuoco Ragusa et richiesti interventi tecnici Vigili Fuoco Catania. Disposta cintura sicurezza forze locali polizia intorno zona incendio. Riservomi ulteriori notizie».

Pochi giorni dopo, un'altra nota prefettizia contiene due dettagliate relazioni tecniche, le quali riferiscono cause e dinamiche del sinistro, nonché le varie operazioni di pronto intervento messe in atto. A chiusura della lettera, si informa dell'arrivo di un tecnico americano specializzato, appositamente chiamato dalla Gulf per domare l'incendio:

«Incendio del pozzo petrolifero nr. 9 della Gulf Italia Company

A completamento delle precedenti sommarie comunicazioni, di cui ai marconigrammi nr. 4673 Gab. e 4713 Gab., rispettivamente del 7 e 9 corrente, informo che alle ore 0,30 del 7 u/sc., durante le prove di combustibilità, eseguite dai tecnici americani della Società in oggetto, dei campioni del materiale estratto dal pozzo petrolifero "Ragusa 9", installato in contrada "Tabuna", in prossimità del cementificio dell'A.B.C.D. (Asfalti Bitumi Cementi e Derivati), distante circa due chilometri dal centro abitato di Ragusa, per improvvisa fuoriuscita di gas, si provocava l'incendio del pozzo stesso.

In ordine alle cause di tale sinistro l'Ingegnere Capo Reggente il Distretto Minerario di Caltanissetta, ing. G.Lampasona, con suo rapporto dell'8 corr. nr. 11457, ha riferito quanto segue:

"[...] All'atto dell'incendio si stavano svolgendo le operazioni di pistonamento (*swabbing*) per la messa in produzione del pozzo. In precedenza, tutto il fango di perforazione era stato sostituito da olio per ripulire le parti del foro e per alleggerire la pressione idrostatica contro la formazione. [...] La venuta di gas si manifestò improvvisamente alle ore 0,30 di lunedì 7 c/m attraverso la valvola dell'inflangitura del casing da 7", la quale mette in comunicazione con l'esterno l'intercapedine tra il casing da 7" e il tubing [...] Il gas si accese subito, probabilmente per frizione dello stesso gas contro l'orifizio della valvola; l'azione di fregamento poté essere intensificata dall'eventuale presenza di particelle sabbiose trascinate dalla stessa corrente gassosa. [...] Dopo la manifestazione dell'incendio, che non poté essere subito domato, le operazioni di pronto intervento sono consistite nello allontanamento, dalle vicinanze del pozzo, dei serbatoi di nafta, di ogni altro materiale infiammabile e nel recupero del materiale che trovavasi nel cantiere. Le operazioni in atto si prefiggono di sgombrare il derrick, la sottostruttura e tutto il macchinario di sonda rimasto sul posto e ridotto dalle fiamme ad un mucchio di ferraglia. Queste operazioni si preannunciarono piuttosto lunghe e non prive di difficoltà per la rilevante venuta di gas. Sul modo come chiudere il pozzo e domare l'incendio si deciderà dopo l'arrivo di un tecnico specializzato chiamato appositamente dagli Stati Uniti. [...] Per quanto riguarda le cave di asfalto della A.B.C.D., nelle cui vicinanze trovasi il pozzo nr. 9, sono state prese le necessarie precauzioni perché i lavori di abbattimento della roccia venissero sospesi nelle immediate vicinanze di detto pozzo".

L'ing. Pietro Ajovalasit, Comandante del Corpo dei Vigili del Fuoco di Palermo, qui giunto il giorno 7 corrente per disposizioni ricevute dalla Direzione Generale dei Servizi Antincendi di codesto on.le Ministero, dopo aver effettuato gli accertamenti del caso, ha fornito le seguenti notizie:

"Inizio del sinistro: alle ore 0,30 del giorno 7 corrente la trivella n. 9 impiantata dalla Società in oggetto in località Tabuna a circa 2 km. dall'abitato di Ragusa aveva raggiunto la profondità di 1800 metri ed erano state iniziate le prove di combustibilità dei campioni del materiale estratto, quando, all'improvviso, avveniva una violenta fuoriuscita di gas che immediatamente si infiammava. Il personale presente sul posto tentava di manovrare la valvola di intercettazione di sicurezza, ma tale manovra, per cause non potute accertare, non riusciva. Intanto il gas, diffondendosi tra i meccanismi e la base del traliccio della torre di manovra della trivella, dava luogo a fiammate violentissime che avvolgevano tutto l'impianto e impedivano al personale tecnico qualsiasi tentativo di manovra. [...] La violenza e la massa delle fiamme ad alta temperatura investendo direttamente la struttura metallica della torre della trivella alta circa metri 36 rapidamente andavano surriscaldando l'acciaio portandolo al punto di pastosità sicché alle ore 6,10 la torre stessa crollava. [...] vagliate tutte le circostanze, si è stato unanimi nel decidere che era assolutamente sconsigliabile qualsiasi tentativo di estinzione diretta. Infatti, mentre da una parte il groviglio delle armature contorte della torre crollata impedivano qualsiasi accostamento efficace, dall'altra, qualora l'operazione fosse riuscita, avrebbe consentito al gas incombusto di accumularsi in sito determinando, miscelato con l'aria, possibilità di pericoli molto gravi, pericoli che, invece, la grande fiammata non dava anche se per la sua estensione, potenza e rumorosità era tale da impressionare la popolazione e più ancora i corrispondenti della stampa. [...] Le operazioni sopra descritte sono indispensabili per poter far luogo alla intercettazione del gas ad opera del tecnico specializzato signor Myron Kinley, qui giunto, nel pomeriggio di oggi, da Pittsburgh, su richiesta della Società concessionaria" [...].»

Come notato dal Comandante dei Vigili del Fuoco, il drammatico episodio, anche in virtù della sua sublime e spettacolare potenza, divenne una vera e propria attrazione per cittadini e turbe di curiosi (ancora oggi difatti è vivo nelle testimonianze orali), ricevendo anche una rilevante eco mediatica. Il processo di spettacolarizzazione raggiunge il suo apice con l'arrivo di Myron Kinley, lo specialista texano che esercita il curioso mestiere di spegnitore di pozzi petroliferi in fiamme (nominato difatti "la salamandra umana" o "il mangiatore di fuoco"). Anche in tal caso sarà utile guardare alla documentazione prefettizia, non solo per il ricchissimo repertorio di provini e fotografie, ma anche per le carte che attestano la massiccia presenza sul luogo del disastro di addetti stampa, operatori e reporter di alcune importanti testate italiane ed estere: ritroviamo così la RAI, l'ANSA, La Sicilia e Il Giornale di Sicilia, il Tempo, Il Messaggero, la Settimana Incom, e ancora United Press, Associated Press, Fox Movietone, e altre, con nomi e qualifiche degli addetti impegnati nell'attività di reportage. Nel caso della Settimana Incom, poi, si conserva anche il particolare comunicato finalizzato alla realizzazione del cinegiornale, comprensivo di testo, che ancora oggi vive nel prezioso filmato custodito presso l'Archivio Storico Istituto Luce [4].

I diversi giornalisti presenti focalizzano l'attenzione sui gesti e sulle operazioni messe in atto dal pittoresco pompiere americano, concedendo largo spazio alle immagini della pira, insieme a riprese e foto del personale ivi presente. Ecco quindi, nel patrimonio fotografico dell'Archivio di Stato, comparire i protagonisti citati nelle suddette relazioni, compreso un distintissimo principe Pignatelli, direttore generale della Gulf, che ben poco lascia trasparire dell'emozione del momento. Dal canto suo, Kinley, come un personaggio di un film, arriva, risolve e va via, operando quasi con doti misteriose e taumaturgiche.

Le operazioni tecniche messe in atto dalla "salamandra umana" per spegnere l'incendio sono riportate in due importanti relazioni. La prima, dei Vigili del Fuoco (12 novembre):

«[...] Nel pomeriggio del 10 corrente è arrivato sul luogo del sinistro mr. Myron Kinley [...] Il mattino dell'11 corrente è stata iniziata l'operazione diretta. Dopo vari infruttuosi tentativi di chiusura della valvola di ritegno è stato proceduto al taglio dei bulloni di bloccaggio del gruppo di testa del "tubing" ed alla asportazione di tale gruppo. L'operazione molto penosa per il fatto di avere dovuto operare entro i rottami incandescenti ha richiesto l'intervento dei Vigili del Fuoco i quali muniti di scafandri di amianto si sono portati fin sotto i rottami della torre agendo con le lance nebulizzatrici in modo da determinare un forte abbassamento della temperatura. L'operazione anzidetta è stata anche non scevra di pericoli perché era da temere che al momento del taglio l'olio contenuto nel "tubing", spinto dalla pressione del gas, potesse essere lanciato tutto intorno fuori incendiandosi repentinamente. Fortunatamente ciò non è avvenuto e si è potuto constatare, anzi, che la pressione idrostatica dell'olio era inferiore alla spinta del gas. Da ciò è sorta l'idea di immettere nel "tubing" dell'acqua in modo che questo spostasse l'olio facendolo risalire nell'intercapedine tra il "tubing" stesso ed il "casing" chiudendo idraulicamente la via d'uscita del gas.

La manovra è riuscita. Alle ore 17 circa è iniziata la riduzione dell'afflusso del gas ed alle ore 17,45 dopo alcune piccole riprese dovute soprattutto all'olio che era affiorato, l'incendio si è spento completamente [...]».

La seconda, del Distretto Minerario di Caltanissetta (14 novembre):

«I lavori per lo sgombero del derrick e di tutto il materiale proseguirono fino all'arrivo di mr. Kinley della Mc Kinley Company di Houston (Texas), ditta specializzata nello spegnimento ed imbrigliamento dei pozzi incendiati ed in eruzione.

Mr. Kinley, arrivato sul posto alle ore 14 del giorno 10 c.m., dette disposizioni per la condotta delle operazioni di sgombero che continuarono fino al mattino seguente, senza tuttavia essere ultimate. Alle ore 7 del giorno 11, a causa della mutata direzione del vento che soffiava verso la parte da cui si lavorava allo sgombero rendendo così più difficile e penoso il lavoro personale, mr. Kinley decideva di rinunciare allo sgombero completo della parte della sottostruttura che ancora rimaneva in posto. Egli faceva quindi aprire dal lato opposto del pozzo, mediante il taglio con la fiamma ossidrica di alcuni elementi della sottostruttura, un varco che permettesse di raggiungere più agevolmente la cantina. Ciò permise al personale di potersi avvicinare con la protezione di schermi di lamiera. Continui getti d'acqua provvedevano a raffreddare i detti schermi e gli

stessi uomini che si avvicinavano al pozzo. Si procedeva quindi al taglio con la fiamma ossidrica della parte del “tubing” che rimaneva sporgente al disopra della testa del pozzo e che era stata incurvata per effetto del calore e di qualche urto ricevuto. Recidendo, quindi, con la fiamma ossidrica i bulloni della flangia della valvola del “tubing” superiore alla valvola principale (“master gate”) si poteva asportare quella valvola e liberare il pistone che era servito per le operazioni di pistonamento e che era rimasto dentro la parte superiore del tubing tra le due valvole menzionate. Il condotto interno del tubing si rendeva, così, libero permettendo l’introduzione – attraverso di esso – di acqua allo scopo di colmare il pozzo e vincere con la pressione idrostatica della acqua la pressione propria del gas. Quest’ultima operazione di colmatazione del pozzo con acqua fu iniziata alle ore 17 e completata alle ore 17,40. [...] Colmato il pozzo e cessata quindi l’eruzione del gas, si procedette – durante la notte dal giorno 11 al 12 – al montaggio di nuove valvole alla testa del casing e del tubing. Nella mattinata del 12 una squadra della Halliburton Oil Well Cementing Co. con attrezzatura propria provvedeva a sostituire l’acqua, con cui era stato colmatato il pozzo, con un fango bentonitico [...]».

Tali documenti dimostrano, ancora una volta, le differenti sfumature della ricezione comunitaria del fenomeno petrolifero: in tal caso, un evento dai risvolti drammatici e nefasti si è trasformato prima in una sorta di spettacolo cittadino, poi in un vero e proprio set cinematografico. Ciò che resta di quell’esperienza, d’altronde, sono soprattutto contenuti tesi a narrare l’epica grandiosità dell’episodio. Il fatto che questo sia stato utilizzato a fini pubblicitari, nelle cartoline turistiche del tempo tese a promuovere l’immagine di Ragusa, vale più di mille parole.

Quest’ultima notizia ci permette di allacciarci alle “Curiosità”. È proprio a tale sezione della su citata mostra che, in questa sede, sarà dedicata un’attenzione particolare, in considerazione delle riflessioni sociologiche e antropologiche che la documentazione ivi contenuta può ancora oggi determinare. Se, a uno sguardo superficiale, il materiale d’archivio che è stato convenzionalmente etichettato come “Curiosità” può apparire sommariamente folkloristico, a una più attenta valutazione emergono scenari di sicuro interesse, in grado di sviluppare prospettive politiche e simbolico-culturali di assoluto interesse.

Nell’ambito della mostra, la sezione in oggetto non risulta particolarmente corposa, contando poche unità documentali, comprendenti cartoline d’epoca, immagini, ritagli di giornale, oltre a una lettera proveniente dall’Archivio Storico del Comune di Ragusa, partner della mostra e del convegno svolto il 28 ottobre 2023 [5]. Tuttavia, gli stimoli offerti da tale documentazione appaiono senz’altro meritevoli di approfondimento e di una trattazione specifica.

Soffermandosi su tali carte, la narrazione che sembra risulterne appare essenzialmente politica e unidirezionalmente orientata verso una lettura esaltante del fenomeno petrolifero. Si è già detto, d’altronde, quali e quante attese di sviluppo avesse determinato la scoperta dell’“oro nero” nella città iblea, generando nella popolazione locale l’aspirazione a una repentina crescita economica e a un *upgrade* sociale che, a conti fatti, oggi possiamo affermare sia stato piuttosto limitato, a fronte di un sicuro stravolgimento delle abitudini e degli stili di vita, determinato più che altro dalla diffusa e prolungata presenza in città di tecnici e operai americani. Tale presenza si tradusse nell’affermazione di un rapido processo di trasformazione dei costumi dei ragusani, curiosi di imitare alcuni modelli di *way of life* a stelle e strisce.

Da un punto di vista economico, piuttosto, non si può di certo affermare che l’impatto determinato dall’estrazione petrolifera abbia avuto ripercussioni capillari a lunga scadenza sulla popolazione locale. Ragusa, difatti, è rimasta per decenni ancorata a modelli agricoli fondati prevalentemente sulla presenza di un comparto zootecnico particolarmente florido, dinamico ed estremamente competitivo, sebbene fosse comunque storicamente presente una realtà industriale attraverso le miniere d’asfalto e il successivo cementificio. Soltanto a partire dagli scorsi anni Ottanta-Novanta si è registrato un considerevole sviluppo dei settori industriale e terziario, grazie anche alla nascita e alla rapida espansione di un’area appositamente nata a ridosso della città. Risale, infine, ai primi anni Duemila il *boom* turistico della zona iblea, connesso, da un lato, al riconoscimento Unesco su cui si tornerà tra poco e, dall’altro, all’enorme successo riscontrato dalla serie tv tratta dai romanzi di Andrea Camilleri

dedicati alla figura del Commissario Montalbano, le cui riprese sono state realizzate, in gran parte, nell'area del Ragusano.

Negli anni Cinquanta, pertanto, le prospettive di sviluppo legate all'estrazione del petrolio dovettero apparire tutt'altro che insensate e, anzi, parevano corroborate, anno dopo anno, dai dati sulla produzione di greggio ragusano. Se, infatti, nel primo anno di esercizio, il 1954, furono prodotte 2.239 tonnellate di 'oro nero', l'individuazione di nuovi punti di estrazione fece sì che già l'anno successivo le tonnellate estratte aumentassero a 142.195, fino a giungere, soltanto tre anni dopo, nel 1958, a 1.246.955! Di fronte a tali dati non deve sorprendere se tanto gli analisti quanto la popolazione locale guardassero al capoluogo ibleo come al "Texas d'Italia".

Nell'immaginario collettivo, tali aspettative si tradussero, sin dal periodo immediatamente successivo alla scoperta del primo giacimento petrolifero, nell'individuazione della *trivella* quale nuovo simbolo identitario della città di Ragusa, in assoluta antitesi a quegli elementi di riconoscimento che, oggi, vengono unanimemente associati alla città. Com'è noto, infatti, nel giugno 2002, la città di Ragusa è stata iscritta nella World Heritage List dell'Unesco, unitamente ad altri sette centri del sud-est dell'Isola, costituenti le "Città tardo barocche del Val di Noto". Il sito internet dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura ce ne illustra in breve, e compiutamente, le ragioni:

«(...) il sito, che rappresenta il culmine del Barocco in Europa, comprende tre interi centri storici, Caltagirone, Noto e Ragusa, alcune specifiche aree urbane di Catania e Scicli e alcuni monumenti isolati di Modica, Palazzolo Acreide e Militello Val di Catania. I sontuosi ed eleganti palazzi, le chiese dai preziosi interni e dalle stupefacenti facciate intarsiate, le trame urbane intessute secondo un unico stile, rendono questa zona sud orientale della Sicilia un eccezionale esempio di influenza architettonica sul territorio e rappresentano una delle massime espressioni al mondo del Tardo Barocco europeo. Lo stile che viene comunemente chiamato "barocco del Val di Noto" si distingue da una città all'altra soprattutto per l'utilizzo dei diversi materiali usati per la costruzione» [6].

e rappresenta l'esito della ricostruzione di tali territori successiva al disastroso terremoto avvenuto la notte dell'11 gennaio 1693 [7].

È superfluo evidenziare il fatto che «i sontuosi ed eleganti palazzi, le chiese dai preziosi interni e dalle stupefacenti facciate intarsiate, le trame urbane intessute secondo un unico stile» fossero già presenti nella metà del secolo scorso. Eppure, nelle cartoline turistiche e promozionali dell'epoca, a campeggiare in primo piano era proprio la trivella (o, meglio, la torre petrolifera, tecnicamente chiamata *derrick*), accostata alle raffigurazioni della Cattedrale e della statua di San Giovanni Battista, del Portale di San Giorgio di Ragusa Ibla e dei ponti della città. "Ragusa vi attende" era l'invito che veniva lanciato ai potenziali turisti che, recandosi in questo estremo lembo d'Italia, avrebbero potuto ammirare "la città del petrolio", come recitava la cartolina costruita utilizzando le immagini dell'incendio al Pozzo nr. 9, di cui si è già scritto in precedenza.

Un evento che, dunque, avrebbe potuto avere risvolti drammatici e conseguenze devastanti per l'ecosistema si tradusse invece in una sorta di prolungata festa collettiva, di carnevale di paese i cui partecipanti, per oltre cinque giorni, poterono assistere compiaciuti e divertiti al rogo del "re morente", la torre petrolifera in fiamme. Secondo alcuni testimoni, tra i quali lo storico Giorgio Flaccavento, all'epoca dei fatti giovane studente universitario, l'area di contrada Tabuna, presso cui si trovava il pozzo incendiatosi, divenne oggetto di un vero e proprio pellegrinaggio di cittadini ragusani che giornalmente accorrevano:

«[...] presto si precipitò la gente a casa nostra per vedere lo spettacolo. Pensate che queste fiamme si vedevano quasi per tutta la provincia di Ragusa. Fu un evento impressionante e io ogni mattina che mi alzavo, prima ancora che venissero le frotte di curiosi per vedere questa grande fiammata, guardavo la torre e la torre reggeva. Il quarto giorno io guardai la torre... e l'ho vista come se fosse fatta di cioccolato: si è squagliata proprio, si è inginocchiata!» [8].

Un ulteriore esempio di quanto fosse pervasiva la presenza del petrolio nella socialità di quello scorcio di anni Cinquanta è rappresentato da alcuni biglietti d'auguri natalizi che, tanto nella grafica quanto nel messaggio testuale ad essa associato, furono fortemente permeati di riferimenti a questo nuovo immaginario legato alla città. La stessa Amministrazione Comunale, in occasione delle festività di fine anno del 1954, predispose una cartolina d'auguri in cui l'immagine rappresentativa era costituita dalla foto della prova del fuoco eseguita presso il pozzo petrolifero di contrada Pendente, zona rurale della città, oggi completamente inglobata nel relativo tessuto urbano. Ancor più dell'elemento grafico, è il testo di accompagnamento a risultare di grande interesse retorico, anche in considerazione del carattere, a tratti persino surreale, posseduto dallo stesso:

«Non fumo di rovine, di odio o di guerra: ma fumo di operoso e costruttivo lavoro, di fiamme d'amore che avvolgono il mondo. E la ricchezza sia mezzo di rinascita e di progresso, non di sordo rancore e di distruzione! Quest'augurio di pace e prosperità Ragusa – e la sua Amministrazione Comunale – dirama nel Paese per il nuovo anno, nel momento in cui ha inizio la utilizzazione del petrolio dal suo sottosuolo» [9].

Dell'«oro nero», pertanto, se ne evocava e percepiva esclusivamente quel portato di speranza verso un futuro più florido e ricco, in un clima di esaltazione collettiva che induceva a guardare alle nubi nerissime prodotte dalla combustione del petrolio come fossero, invece, elementi di un paesaggio incontaminato da ammirare per la sua salubrità e le sue bellezze naturalistiche. In quel Natale 1954, non c'è traccia di allarmismi legati a eventuali rischi per la salute umana e, d'altronde, così come evidenziato nel suo puntuale lavoro di ricerca da Davide Bocchieri, la coscienza sui possibili rischi legati all'estrazione petrolifera sarebbero emersi soltanto dopo qualche decennio, tanto che l'odore del petrolio estratto o del carburante veniva collettivamente percepito come “*çiauru ri sordi*”, vale a dire “profumo di denaro” [10].

Ancor più curioso l'annuncio apparso sul settimanale «La trivella» del 19 luglio 1956, in cui veniva lanciata la notizia della prossima pubblicazione di una *Guida turistica di Ragusa*: tra le immagini prescelte per presentare l'iniziativa, accanto agli immancabili campanile di San Giovanni, portale di San Giorgio e ai due ponti della città [11], campeggiava una torre di perforazione a rappresentare, ancora una volta, il principale simbolo identitario di quella seconda metà degli anni Cinquanta: il petrolio.

Una pervasività, quella del petrolio e delle trivelle della Gulf Italia, che in quello scorcio temporale collocato tra la seconda metà degli anni Cinquanta e i primissimi anni Sessanta aveva l'esclusiva dei processi di estrazione del greggio, che non risparmiava nemmeno il dibattito pubblico sulla pubblicistica dell'epoca, come dimostrano i numerosi articoli apparsi sul principale foglio settimanale della città, «Ragusa sera» e sull'analogo periodico anarchico, il già citato «La trivella». Del resto, soprattutto nelle fasi iniziali del fenomeno, l'orgoglio per la presenza dell'«oro nero» in città investì trasversalmente tutti i partiti politici, con i rappresentanti della Sinistra che si limitarono, come evidenziato in precedenza, a intestarsi la battaglia – in chiave stalinista e anti-americanista – contro l'esclusiva gestione, da parte degli statunitensi della Gulf Italia, dei profitti derivanti dall'estrazione, così come testimoniato da alcuni articoli apparsi sull'edizione regionale de «L'Unità».

Di contro, a testimonianza del fatto che il petrolio divenne anche uno strumento politico di creazione di consenso, fu unanimemente vissuta come motivo di esaltazione collettiva la presenza delle trivelle e l'ipotesi – che oggi ci farebbe inorridire e che, per fortuna, non ebbe mai a concretizzarsi – relativa all'installazione di una di esse nel bel mezzo dei Giardini Villa Margherita, polmone verde della città, situato in pieno centro storico. Di fronte a tale possibilità, «Ragusa sera» pubblicò due articoli che oggi, alla luce dell'odierna sensibilità architettonica e delle innegabili esigenze ecologiche, appaiono grotteschi. Nel primo di essi, apparso in forma anonima il 20 luglio 1957, l'estensore sosteneva di non volersi schierare nel dibattito sull'opportunità di impiantare una trivella all'interno dei giardini comunali, contraddicendo tuttavia questa sua stessa affermazione laddove affermava:

«Chi si oppone [alla realizzazione di una trivella dentro i Giardini Villa Margherita] non ha tutti i torti ma come rimanere indifferenti alla suggestione della quale sono rimasti vittima gli altri, quelli che sono favorevoli?»

Ragusa sarebbe l'unica città d'Europa ad avere nella villa comunale accanto alla vasca con i pesci un autentico pozzo petrolifero dal quale si pompi notte e giorno l'oro nero.

Un po' scomodo ma originale. E non sarebbe forse originale avere nel proprio orto un bel pozzo petrolifero da mostrare ai vicini invidiosi?

Ditela la verità, sarebbe interessante dire ad un amico "se vuoi venire domani a casa mia ti mostro il pozzo che ho nell'orto, dà cento tonnellate di petrolio al giorno"» [12].

Solo una settimana dopo, acquisito il parere favorevole all'installazione della trivella da parte del Distretto minerario di Caltanissetta, territorialmente competente per il rilascio delle relative autorizzazioni, di fronte all'ipotizzato diniego che sarebbe potuto pervenire dalla Giunta Comunale, l'anonimo redattore tornava alla carica cercando di supportare le proprie posizioni attraverso alcune curiose teorie:

«A noi pare che una soluzione di mezzo si potrebbe comunque trovare, considerando che l'attrattiva di un pozzo petrolifero in pieno centro abitato, in uno dei punti panoramici più belli di Ragusa, costituisca un'attrattiva perenne di grande valore e singolarissima.

Si superino gli altri ostacoli, si faccia magari la trivellazione d'inverno, quando il rumore dello scalpello rotante dà meno fastidio essendo tappati tutti dentro al riparo dal freddo e soprattutto si faccia obbligo alla Gulf di trovare un altro punto che non sia lo spiazzale dell'ex Washington[13], il quale dovrà servire per altri scopi.

La Gulf potrebbe benissimo installare una delle sue trivelle più in basso, sotto la circolare Genio Civile – Ponte Nuovo, portando allo stesso livello tre dei gradoni del così detto "Boschetto dell'Impero" o in qualche punto a questo vicino. [...].

Su questa nuova base pensiamo che la Giunta Comunale potrebbe concedere il permesso di perforazione, avvalendosi anche dell'autorevole parere favorevole già dato dal competente Distretto Minerario e facendo sì che nessun danneggiamento venga a subire la città, mentre in cambio non si può disconoscere l'attrattiva del "pozzo nell'orto"»[14].

Dunque, per una vulgata piuttosto ampia e rappresentativa, la possibilità di avere nel cuore della città una trivella per l'estrazione petrolifera costituiva un'opportunità da non perdere per attrarre nel capoluogo ibleo frotte di turisti o di semplici curiosi, anticipando in tal senso quei flussi di 'turismo industriale' che, perlomeno in Italia, si sarebbero sviluppati, coinvolgendo prevalentemente le aree degli ex stabilimenti oramai dismessi, soltanto a partire dagli albori del XXI secolo, conseguentemente alla nascita – nel 1997 – dell'AIPAI, Associazione Italiana per il Patrimonio Archeologico Industriale [15]. A tale obiettivo, del resto, puntava l'autore di un altro articolo di stampa, Giorgio Floridia, quando il 02/05/1958, su «Ragusa sera», perorava convintamente la causa del trinomio "turismo, petrolio, industria", quale trampolino di lancio per un processo di sviluppo del territorio ibleo basato essenzialmente sullo sfruttamento delle opportunità offerte dall'estrazione del petrolio e dalla relativa lavorazione, in quanto elemento di straordinaria attrattiva per quei turisti, provenienti soprattutto dal nord della penisola, curiosi di conoscere e scoprire la "capitale italiana del petrolio". Sembra pertanto pleonastico l'atteggiamento dello stesso Floridia laddove si interroga se non sia corretto «affermare che la più efficiente notorietà di Ragusa nel continente e all'estero è stata creata ed è ancora alimentata dai ritrovamenti del petrolio», auspicando piuttosto una più efficace strategia di marketing turistico, basata proprio sull'enfaticizzazione delle potenzialità offerte dall'area mineraria: «dato che nessun'altra città o provincia possono – attualmente – vantare il titolo di "centro del petrolio italiano" non guasterebbe davvero che i prospetti illustrati su Ragusa e Provincia mettessero in evidenza anche questo aspetto modernissimo che, con i suoi più recenti sviluppi, attira l'attenzione dei turisti e non dei soli turisti»[16]. Il ragionamento, dunque, pare ruotare attorno a un'unica direttrice, all'interno della quale si fondono, ad un tempo, l'orgoglio di essere considerati,

compiacendosene, “capitale italiana del petrolio” e l’immaginario dorato di un futuro luminoso e florido.

È ancora una volta il tema del benessere ad essere al centro dei contenuti di una brochure anonima, connotata politicamente in chiave anticomunista e intitolata “Il petrolio in Sicilia”. La grafica è realizzata da un *derrick* collocato sullo sfondo e, in primo piano, un copioso fiotto di petrolio che bagna una folla festante di persone. Le pagine interne della brochure, coerentemente con la gioiosità richiamata dal frontespizio, esaltano nel complesso l’iniziativa del governo regionale e il conseguente impulso alla ricerca degli idrocarburi, giustificando tale entusiasmo con la pioggia di denaro in arrivo sulla classe operaia isolana. In questa celebrazione delle “magnifiche sorti e progressive” che l’estrazione del petrolio avrebbe portato alla comunità ragusana, divengono oggetto di polemica le posizioni assunte dagli esponenti locali del Partito Comunista, rei d’aver dapprima sostenuto la legge regionale «che autorizzava le concessioni per la ricerca dei preziosi carburanti, [*riconoscendo*] l’opportunità di favorire l’iniziativa nazionale ed estera», salvo poi schierarsi contro la gestione statunitense degli impianti di estrazione «in nome dell’indipendenza economica della nazione». In una siffatta presa di posizione, il PCI regionale trovò sponda nel sostegno offerto da alcuni «giornali di sinistra, secondo i quali le concessioni per le ricerche avrebbero dovuto riservarsi esclusivamente alle ditte italiane» celando, dietro tale atteggiamento, un certo qual sottinteso «rammarico che, comunque, le ricerche siano state condotte»^[17]. In nome della prosperità che di lì a poco sarebbe piovuta addosso al popolo siciliano, come raffigurato dall’abbondante zampillo di ‘oro nero’ dell’immagine appena descritta, il testo si chiudeva recisamente:

«[...] piaccia o non piaccia ai comunisti, il sottosuolo dell’Isola continuerà ad essere esplorato col più vasto impiego di strumenti e di mezzi moderni, affinché sia assicurato alla Sicilia lo sfruttamento di una ricchezza capace di trasformare radicalmente l’economia dell’Isola e di assicurare prosperità e benessere al popolo lavoratore.

[...] I Siciliani amanti della loro terra ed ansiosi di vederla risorgere economicamente, sappiano, dunque, che la ricerca del petrolio in Sicilia, da chiunque eseguita, è destinata ad assicurare il loro benessere. Perché il petrolio è, dopo l’oro, quel che di più prezioso possa costituire ragione di ricchezza per una regione e per il suo popolo. Chi contrasta la ricerca del petrolio, sotto falsi pretesti, tradisce il popolo siciliano» ^[18].

Ancora una volta, in quest’ultimo documento, risalta l’essenzialità strumentale, a fini politico-ideologici, assunta dai sostenitori delle estrazioni petrolifere nel territorio ragusano. Ovviamente, in questa sede non vi è alcuna intenzione di attribuire giudizi di valore o di prendere posizioni: si è ben consapevoli che l’intera vicenda legata alla scoperta dei giacimenti petroliferi di Ragusa e del conseguente sfruttamento delle risorse estratte debba essere contestualizzato al periodo storico in cui i fatti avvennero. Ricordiamo, infatti, che il periodo del *boom* petrolifero ragusano, a pochi anni dalla cessazione dell’esperienza bellica, andò a coincidere con comprensibili vagheggiamenti di rilancio socio-economico e con l’utopia che la Sicilia potesse trasformarsi in una sorta di Texas. Tali elementi, unitamente all’assenza di una coscienza critica connessa ai possibili rischi, per l’ambiente e per la salute umana, connaturati alle attività estrattive, fecero sì che, nei fatti, le voci fuori dal coro furono realmente residuali e, come già evidenziato, più che altro legate a iniziative politiche e sindacali di contrasto al monopolio americano delle attività estrattive e di raffinazione del petrolio.

A settant’anni dalla scoperta del petrolio a Ragusa, il capoluogo ibleo non è più la capitale italiana dell’‘oro nero’. In alcune zone periferiche della città persiste ancora qualche residuo impianto estrattivo. Tuttavia, nonostante sin dagli anni Sessanta i dati relativi alla produzione del greggio abbiano intrapreso un lento quanto inesorabile declino, ancora oggi Ragusa risulta beneficiaria di *royalties* petrolifere che, nel corso di questi decenni, hanno consentito la realizzazione di importanti opere di ammodernamento della rete infrastrutturale della città: si pensi al citato Ponte San Vito, edificato già negli anni Sessanta, ma anche al recente caso di realizzazione dell’area pedonale di Marina di Ragusa, principale frazione rivierasca della città.

Nel frattempo, sebbene queste grandi opere siano sotto gli occhi di tutti, conseguentemente alla disillusione per ciò che poteva essere e che, invece, non è stato, la popolazione – tranne poche singolari eccezioni legate a un coinvolgimento diretto nei processi di produzione e di lavorazione – ha quasi rimosso dalla propria memoria quel breve ma intenso periodo di straordinaria transizione storica e sociale, rappresentato dal decennio successivo al 1953 [19].

Per tali ragioni, appare sensato il recupero di una memoria storica legata alla data simbolica del 28 ottobre 1953, giorno che rappresenta per la comunità di Ragusa un momento di cesura: la scoperta del giacimento proietta di colpo la città nella modernità ed è salutata con toni trionfalistici. Al tempo stesso esso porta con sé sia evidenti benefici economici, sia profonde trasformazioni e un acceso dibattito che coinvolge tutta la realtà locale, la stampa e la politica, continuamente sollecitata e chiamata a compiere scelte proficue e coraggiose. Una storia ragusana, ma che è anche siciliana e mediterranea, italiana e mondiale, da collocare nel delicato contesto storico e geopolitico del Dopoguerra.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Gli autori del presente contributo desiderano esprimere la loro gratitudine nei confronti del collega Giuseppe Minniti, che ha curato l'elaborazione grafica della locandina e delle scansioni dei documenti d'archivio.

Note

[1] Archivio di Stato di Ragusa (d'ora in avanti anche ASRG), *Prefettura di Ragusa, Gabinetto*, b. 2505. A tale busta vanno ricondotte le testimonianze citate di seguito relative al tema.

[2] Sullo stesso centro ibleo, si veda la comunicazione della Direzione Generale della Pubblica Sicurezza indirizzata al Prefetto di Ragusa (del 24 marzo 1955), con cui si richiedevano notizie circa il contenuto di un articolo sovversivo, pubblicato «da un giornale sovietico», relativo a episodi di protesta antiamericana avvenuti a Scicli.

[3] Questa, come le citazioni seguenti, sono tratti da ASRG, *Prefettura di Ragusa, Gabinetto*, b. 2505.

[4] *Il rogo di Ragusa. La salamandra umana ha vinto ancora una volta* (cinogiornale Incom del 18 novembre 1955, consultabile al seguente link:

<https://patrimonio.archivioluca.com/luce-web/detail/IL5000030657/2/rogo-ragusa-salamandra-umana-ha-vinto-ancora-volta-3.html&jsonVal=> .

[5] Su quest'ultimo documento non ci soffermeremo ulteriormente, poiché il contenuto della lettera esula dal presente tentativo di approfondimento. Ci limiteremo a dire che la stessa fu scritta da un perito industriale di Udine nel maggio 1955 e indirizzata al sindaco di Ragusa; millantando il possesso di particolari doti di «chiaroveggenza rabdica», l'autore della missiva sosteneva di aver individuato – grazie alla propria percezione extrasensoriale – una zona di circa 3 km di diametro, in territorio di Ragusa, la quale, da sola, avrebbe potuto offrire «un getto di Petrolio 40 volte superiore a quello degli attuali pozzi in corso» (Archivio Storico del Comune di Ragusa, lettera di G.T. al dott. Salvatore Di Giacomo, Sindaco di Ragusa, Udine – 6 maggio 1955).

[6] <https://www.unesco.it/it/PatrimonioMondiale/Detail/137>. Più volte, all'interno delle proprie ricerche, Bernardino Palumbo ha dedicato ampio spazio alle strategie culturali e patrimoniali, nonché all'antropologia politica connesse all'iscrizione dei comuni del Val di Noto nella lista Unesco: si rimanda, in tal senso, a B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi 2003 e Id., *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, in «Antropologia» (numero monografico dedicato a *Il patrimonio*), VI, 7, 2006: 43-90.

[7] Sulla ricostruzione post-sisma del 1693 si rimanda, a titolo esemplificativo, a L. Trigilia (a cura di), *Studi sulla ricostruzione del Val di Noto dopo il terremoto del 1693*, «Annali del Barocco in Sicilia», I, 1994 e a G. Morana (a cura di), *L'indomani dell'11 gennaio 1693 nella contea di Modica. La prima ricostruzione di Ragusa. Documenti e registi*, Archivio di Stato di Ragusa e Sezione di Modica, Ragusa 1997.

[8] L'intervista al prof. Giorgio Flaccavento, unitamente alle altre nove realizzate grazie al contributo di esperti, studiosi o testimoni dell'epoca, è visibile sul canale youtube dell'Archivio di Stato di Ragusa (<https://www.youtube.com/watch?v=jfhqejizeto>).

[9] ASRG, *Prefettura di Ragusa*.

[10] D. Bocchieri, *Vischioso disincanto. Pece e petrolio a Ragusa*, tesi di Laurea in Storia e cultura dei Paesi mediterranei, Università degli Studi di Catania, a.a. 2018/2019. L'aneddoto legato a tale definizione è narrato da Bocchieri all'interno della relativa intervista: <https://www.youtube.com/watch?v=L4VIGF0qJjY>.

[11] Tra le altre cose, Ragusa è conosciuta anche come "città dei tre ponti". Il più antico di essi, realizzato nella prima metà del XIX secolo, è il Ponte dei Cappuccini (detto anche Ponte Vecchio), oggi completamente pedonalizzato. Agli anni del regime fascista risale il Ponte Nuovo (intitolato al gerarca Filippo Pennavaria, fautore dell'erezione di Ragusa a capoluogo di provincia), costruito nel 1937. Di epoca successiva è, invece, il Ponte San Vito (intitolato a Papa Giovanni XXIII), inaugurato nel 1964 e realizzato proprio grazie ai fondi delle *royalties* petrolifere.

[12] Anonimo, *La trivella nell'orto*, «Ragusa sera», 20 luglio 1957 (ASRG, *Prefettura di Ragusa*).

[13] «Lo spiazzale ex Washington» fa riferimento a un campo di basket scoperto, realizzato dalla stessa Gulf Oil Company nell'area un tempo occupata da una pista da ballo adiacente ai Giardini comunali 'Villa Margherita'.

[14] Anonimo, *La città può ospitare la trivella ma nel "boschetto dell'impero"*, «Ragusa sera», 27 luglio 1957 (ASRG, *Prefettura di Ragusa*).

[15] Sulla questione si rimanda agli interessanti: A. Ciuffetti – R. Parisi (a cura di), *L'archeologia industriale in Italia. Storie e storiografia (1978-2008)*, Franco Angeli, Milano 2012 e M. Preite, *Paesaggi industriali e patrimonio Unesco*, Effigi, Grosseto, 2018.

[16] G. Florida, *Turismo e propaganda*, «Ragusa sera», 02/05/1958, p. 3 (ASRG, *Prefettura di Ragusa*).

[17] ASRG, *Prefettura di Ragusa*.

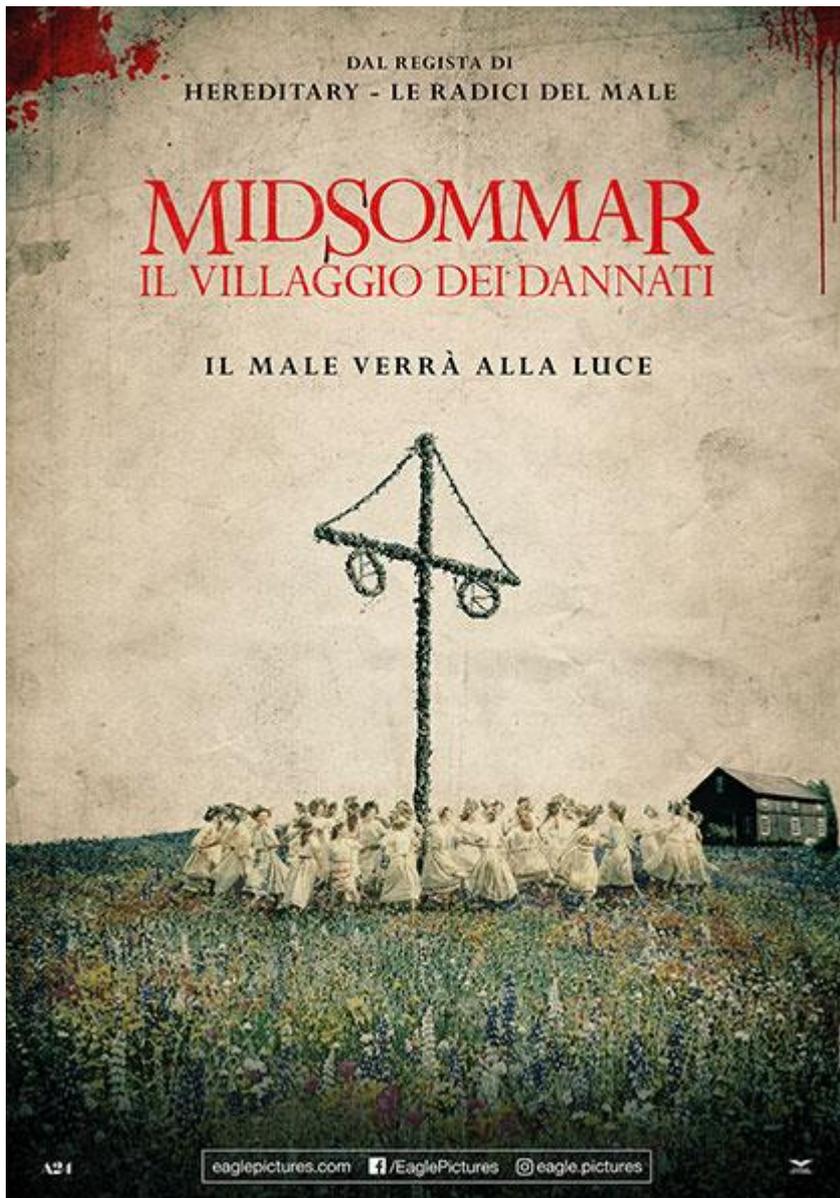
[18] *Ibid.*

[19] A. Anfossi – M. Talamo – F. Indovina, *Ragusa. Comunità in transizione*, Taylor, Torino 1959. Di taglio sociologico, il volume, che appare come l'esito di un'accurata ricerca sul campo, indaga gli esiti sulla comunità ragusana nei primissimi anni successivi alla scoperta del primo giacimento petrolifero.

Vincenzo Cassi, Funzionario archivistico presso il Ministero della Cultura, Direttore dell'Archivio di Stato di Ragusa. Laureato in Lettere presso l'Università di Bologna, ha conseguito il diploma presso la Scuola di archivistica, paleografia e diplomatica dell'Archivio di Stato di Bologna; ha conseguito il Dottorato di ricerca internazionale in Filologia e critica – Scuola di dottorato europea in Filologia Romanza presso l'Università degli Studi di Siena e ha collaborato con la cattedra di Filologia Romanza dell'Università di Ferrara. Autore di diversi saggi scientifici filologico-letterari, si occupa di letteratura cavalleresca e ottava rima, testi in volgare e frammenti romanzeschi, letteratura religiosa; archivi, storia e documenti siciliani. Di recente pubblicazione la sua monografia: *Cantare di Giusto Paladino. Edizione critica*, Ravenna, Pozzi, 2021.

Alessandro D'Amato, dottore di ricerca in Scienze Antropologiche e Analisi dei Mutamenti Culturali, vanta collaborazioni con le Università di Roma e Catania. Oggi è funzionario demotnoantropologo presso il Ministero della Cultura. Esperto di storia degli studi demotnoantropologici italiani, ha al suo attivo numerose pubblicazioni sia monografiche che di saggistica. Insieme al biologo Giovanni Amato ha dato alle stampe il volume *Bestiario ibleo. Miti, credenze popolari e verità scientifiche sugli animali del sud-est della Sicilia* (Editore Le Fate 2015). Ha curato il volume *Cocchiara e l'Inghilterra. Saggi di giornalismo etnografico* (Dipagina edizioni, 2015). L'ultima sua pubblicazione è un contributo al volume collettaneo *Il carrubo è l'uomo* (edizioni Abulafia, 2022).

Famiglie e dinamiche sociali e culturali in “Midsommar” di Ari Aster



di *Giorgia Castrolfilippo*

Nell'eccellente panorama cinematografico contemporaneo, poche opere hanno saputo coniugare la narrazione visiva e la profondità di analisi antropologica. Con il film *Midsommar*, Ari Aster non solo è riuscito nel suo intento, ma è stato in grado di rendere la pellicola distinguibile, oltre che per la sua durata considerevole (148 min e 172 min nella *director's cut*), anche per la complessità dei temi umani e culturali che trae dal suo tessuto narrativo.

L'opera si evolve in un'esperienza cinematografica coinvolgente da un punto di vista tanto emotivo (per la presenza di scene gore e sanguinolente, in particolar modo nei rituali) quanto riflessivo, in particolare se si pensa a due aspetti ampiamente discussi in antropologia: il legame di sangue e la famiglia. Mi soffermo sulla raffigurazione di tali concetti all'interno del contesto antropologico proposto da *Midsommar*, poiché la trama si intreccia con l'analisi delle dinamiche sociali e dei rituali culturali. E qui potrebbero sorgere varie domande: in che modo viene rappresentata nell'opera cinematografica questa tensione tra l'individuo e la comunità che dovrebbe servirgli da appoggio

sociale e anche da un appoggio spesso tralasciato, quale quello emotivo? In che modo si evince la costante ricerca dell'identità della protagonista e della comunità fittizia di Hårga in un contesto di riti ancestrali? E in che modo avviene questa metamorfosi delle relazioni familiari nell'ambito di una cerimonia estiva apparentemente idilliaca?

Partendo dall'inizio, per coloro che potrebbero non essere familiarizzati con il film o conoscerlo solo superficialmente, la trama principale ruota sulle vicende di una giovane donna americana di nome Dani. Quest'ultima è reduce di un grave trauma, avendo perso la sua famiglia a causa del suicidio della sorella affetta da disturbo borderline, evento che ha tragicamente coinvolto entrambi i genitori mentre la protagonista si trovava fuori città. Il nucleo centrale della narrazione coinvolge anche altri giovani statunitensi, nonché studenti di antropologia: Christian, il fidanzato di Dani, Josh, Mark e Pelle, quest'ultimo originario della comune di Hårga. Tutti loro decidono di intraprendere un viaggio verso la menzionata comune, poiché Josh ha l'intenzione di dedicare la sua tesi a tale comunità. Nonostante Dani accetti di unirsi al viaggio con i suoi amici, la sua sfera emotiva rimane ancora fortemente influenzata dal lutto. In lei persiste quel desiderio di trovare conforto e sostegno nel suo fidanzato, ma ciò di cui Dani non è consapevole, tuttavia, è che Christian sta segretamente cercando di porre fine alla loro relazione. La recente perdita subita da Dani crea un vincolo illusorio e costrittivo, intrappolando entrambi in una dinamica relazionale che impedisce a Christian di adempiere al suo ruolo ideale di partner.

Ecco che notiamo sin da subito che *Midsommar* non è un film che arriva dritto al punto, ma procede «per spinte e scricchiolii» (Deleuze 1998: 42), si svolge in una lentezza tale da sorprendere lo spettatore pian piano pur incuriosendoti sin dall'inizio. In questo viaggio nell'animo umano, *Midsommar* si configura come un'opera d'arte visiva e concettuale che sfida gli spettatori a confrontarsi con le loro concezioni preconcepite di appartenenza e legame familiare. Ari Aster introduce la protagonista in questo contesto, segnalando sin da subito il suo ruolo cruciale all'interno della trama. Il personaggio di Dani e il rapporto che ha con Christian e, successivamente, con la comune svedese, costituiscono un punto di partenza per analizzare un concetto fondamentale degno di un'attenta analisi: la famiglia.

Midsommar e la rispettiva rappresentazione della comune ci spingono innanzitutto a riflettere su quanto possa essere complessa e sfaccettata la nostra concezione di famiglia e appartenenza nella contemporaneità. Il concetto di famiglia è il primo pensiero che sorge spontaneo quando si pensa a un ideale di conforto o di sicurezza. La famiglia è dove si cresce, dove si imparano i valori, il rispetto, l'amore, si veicola la trasmissione di valori culturali, le norme, il supporto emotivo, l'organizzazione economica e la condivisione delle risorse. Dani, perdendo la sorella e i genitori, ha perso tutto, trasformandosi in un'anima errante priva di una direzione precisa, uno scarabocchio in continuo movimento incapace di stabilizzarsi. Si trova in un costante stato di ricerca per quei valori unici che solo la sua famiglia riusciva a conferirle. Ma proprio perché i valori a cui era abituata erano propri della sua famiglia e sono spariti con la loro morte, è estremamente improbabile che questi li possa trovare in un'altra persona, neppure se si tratta del suo ragazzo.

In antropologia – è noto – il concetto di famiglia è oggetto di ampie ricerche. Cos'è, gerarchicamente parlando, una famiglia? Partendo dalla sua definizione più elementare, può essere innanzitutto definita come un gruppo sociale dentro il quale si stabiliscono legami di parentela, di sangue, adozione o legami coniugali, e che generalmente condivide uno spazio abitativo e risorse. Nella prospettiva teorica della riproduzione di Pierre Bourdieu (1977), la famiglia è concepita come un'istituzione che, alla luce delle dinamiche sociali più ampie, assume un ruolo subordinato all'interno della struttura sociale. La teoria della “riproduzione simbolica” approfondisce ulteriormente questa nozione, sottolineando come la famiglia svolga un ruolo cruciale nel plasmare le prime e spesso impercettibili inclinazioni che in futuro potranno tradursi in scelte pratiche all'interno di sfere di conflitto sociale. In questa prospettiva, la famiglia è considerata un ambiente in cui si avviano e si interiorizzano le prime forme di socializzazione, che in seguito avranno un impatto significativo sulle scelte individuali all'interno di contesti sociali complessi e in lotta tra loro. Ma il

concetto di famiglia non è universale, così come non lo è quello di cultura: ciò che costituisce una “famiglia” in una società potrebbe differire in maniera significativa in un’altra.

Spesso, collegato al concetto di famiglia c’è il sangue. Il sangue, secondo Engelke, è «la forma primaria di identità, ed è in base a esso che ogni altro rapporto rientra in una determinata categoria» (Engelke 2018: 132).

«Schneider afferma che [...] i rapporti di sangue assumono una valenza ‘quasi mistica’ nella cultura americana. [...] L’aspetto più notevole di questo sistema culturale è la gerarchia delle relazioni biologiche e sociali. La biologia – il sangue – rappresenta sempre la vera realtà, il terreno sul quale si costruiscono gli altri rapporti. [...] In questo sistema americano, [...] in quello che potremmo definire più in generale la visione moderna, parentela e biologia convergono in un singolo punto. [...] È la biologia a stabilire immancabilmente i termini del sistema di parentela» (Engelke 2018: 132).

Engelke trae la prospettiva teorica sviluppata dall’antropologo David Schneider. Questa citazione sottolinea l’importanza dei legami di sangue nella cultura americana e come tali legami spesso siano considerati fondamentali e quasi mistici nella definizione delle relazioni familiari e sociali. In *Midsommar* il concetto di famiglia e il suo significato rivestono un ruolo centrale per il personaggio di Dani. Il perché Schneider ricorra al termine “mistico” per descrivere i rapporti di sangue sta nel fatto che la biologia, rappresentata dal concetto di sangue, diventa la base su cui si erigono altre relazioni sociali ed emotive. In questa prospettiva, la gerarchia delle relazioni sia biologiche che sociali si fonde in un punto centrale, dando alla biologia il potere di stabilire in modo inderogabile i fondamenti del sistema di parentela.

Nel film, è possibile interpretare l’importanza attribuita dalla protagonista Dani alla sua famiglia e alle sue relazioni come un riflesso di questa prospettiva culturale. Dani, con le sue esperienze traumatiche e il bisogno di un sostegno emotivo da parte del suo fidanzato Christian, potrebbe percepire il legame di sangue con la sua famiglia come un punto fermo nella sua identità e nel suo sistema di appartenenza. Dopotutto,

«è utile ribadire qui, per inciso, il principio che le relazioni instaurate con i nostri simili sono strettamente intrecciate con il senso che attribuiamo all’identità e alla sua – non secondaria – attuazione pragmatica nelle varie situazioni in cui incappiamo. [...] Le relazioni contano, in ogni campo, soprattutto se si parla di identità, nozione ingannevole!» (Montes 2023).

In un ambiente culturale in cui la biologia è vista come la “vera realtà” e il fondamento delle connessioni umane, l’evoluzione delle dinamiche familiari per Dani ha impatti profondi sulla sua percezione di sé e sulla sua interazione con gli altri personaggi nel film. Attraverso questa analisi dell’importanza della famiglia e alla luce delle prospettive di Schneider, è possibile gettare nuova luce sull’evoluzione della protagonista nel corso del film e sulla complessa interazione tra cultura, famiglia e identità nella sua esperienza.

Più avanti nel film, Dani sperimenta sempre di più un senso di appartenenza alla comunità di Hårga, nonostante la mancanza di legami di sangue, e questo avviene anche con il verificarsi di una serie di dinamiche e di fattori culturali ed emotivi. Tutto ciò può essere interpretato alla luce delle riflessioni di Schneider sulla centralità dei legami biologici nella cultura americana. La comunità di Hårga offre una prospettiva del mondo intrisa di unicità e radicata in millenarie tradizioni, una prospettiva che potrebbe risuonare profondamente con il percorso di ricerca di senso e identità intrapreso dalla protagonista. Esempificazioni rivelatrici emergono nei momenti in cui Dani è convocata nella cucina condivisa, coinvolta attivamente nella preparazione dei pasti del pranzo, nonché nelle occasioni in cui è sollecitata a partecipare a rituali di risonanza ancestrale, quali danze e canti. Tali coinvolgimenti possono armonicamente tessere un legame di connessione profonda con gli altri membri della comunità, un’intima interconnessione che potrebbe affondare le proprie radici nei legami familiari e nei vincoli di sangue. L’idea di appartenenza di Dani a questa comunità è opposta alle dinamiche

culturali e sociali sottolineate dalla prospettiva teorica di David Schneider: nonostante l'assenza di vincoli genetici e biologici, emerge chiaramente che ciò che concorre a plasmare questa forma di appartenenza non è altro se non la tessitura quotidiana di esperienze condivise, quale elemento fondante e saldante.

In contrasto con l'approccio di Schneider, emerge il lavoro di Carol B. Stuck, il cui studio si concentra sui Flats, una piccola comunità afroamericana situata in una cittadina del Midwest. Stuck dimostra che i legami di parentela biologica, che Schneider considera come cardine fondamentale, non possiedono la medesima centralità all'interno del contesto dei Flats. Come argomenta l'autrice, in ultima analisi, alcune "parentele personali", radicate in reali relazioni sociali di assistenza e mutuo soccorso, prevalgono sui legami di sangue. Le famiglie dei Flats sono consapevoli che il loro sistema di relazioni interpersonali "accessibili a tutti" (analogo a quello rilevato nella comunità di Hårga), non gode di riconoscimento da parte dello Stato, il quale invece aderisce al paradigma delineato da Schneider. Questo punto di vista ci consente di illuminare il fatto che il modello prospettato da Schneider intende presentare una visione normativa della struttura parentale americana. In tal senso, non solo cerca di spiegare la parentela così come si manifesta, ma, ancor più significativamente, come dovrebbe idealmente presentarsi secondo gli standard statali, l'expertise delle scienze sociali, le autorità morali e simili (Engelke 2018).

Se mettiamo a paragone la comunità dei Flats con la fittizia comunità di Hårga, entrambe sembrano mettere in evidenza l'importanza delle "parentele personali" o delle relazioni interpersonali basate su assistenza reciproca, solidarietà e mutuo soccorso. Nella comune di Hårga, gli abitanti partecipano a rituali collettivi e pratiche che creano legami di vicinanza e sostegno, come evidenziato dalle scene di condivisione delle sofferenze di Dani e dal coinvolgimento da parte della comune di far partecipare Dani attivamente agli eventi. Nella comunità dei Flats, le relazioni sociali di assistenza e supporto sembrano essere altrettanto centrali nella definizione delle relazioni familiari; entrambe le comunità sembrano offrire un senso di appartenenza e partecipazione aperta a tutti i membri e sembrano rappresentare un'alternativa alle strutture di potere e alle norme sociali predominanti.

Engelke, nell'ottica di sottolineare l'eventuale ruolo secondario o persino marginale dei legami di parentela biologica, fa riferimento agli Iñupiaq, popolazione nativa dell'Alaska, come esemplare paradigmatico:

«Presso gli Iñupiaq, il legame esistente tra genitori, figli e fratelli non è necessariamente solido né crea un forte senso di obblighi o rapporti reciproci assoluti. [...] L'adozione è molto diffusa tra questi nativi dell'Alaska: i bambini possono spostarsi da una famiglia all'altra. [...] Tutto questo non significa che le varie forme di solidarietà di gruppo non contino; in realtà, esse mantengono intatta la loro importanza, non solo all'interno della famiglia, ma anche, per esempio, tra gli equipaggi delle baleniere. Si tratta dunque di una cultura in cui ha perfettamente senso un'affermazione come 'una volta era mio cugino'» (Engelke 2018: 139).

È interessante notare che il concetto di "famiglia", nella sua accezione secondo la prospettiva euro-americana occidentalizzata, non trova corrispondenza nella lingua iñupiaq, oppure, quantomeno, non è possibile rintracciare un equivalente diretto di tale termine. Ciò deriva dal fatto che gli Iñupiaq stabiliscono i loro legami di parentela in modo intrinseco, non soltanto attraverso l'istituto matrimoniale, ma anche mediante una struttura familiare ancor più basilare. Questi legami vengono "rappresentati", e quando ciò non avviene, tendono a svanire nell'oblio (Engelke 2018). Proprio come la cultura iñupiaq propone un'alternativa alla prospettiva occidentalista sulla famiglia, la comunità di Hårga presenta una visione divergente rispetto al contesto sociale e culturale occidentale. Tale distinzione si manifesta nel rifiuto dei valori tradizionali e nell'adozione di pratiche e credenze differenti, quali l'adozione collettiva di un bambino da parte di tutti i membri del villaggio e la condivisione degli spazi destinati al riposo notturno.

Raymond Firth, etnologo neozelandese di grande rilievo nel campo dell'antropologia sociale, ha scritto su vari aspetti delle relazioni familiari e della vita quotidiana. Una delle sue opere più note che affronta questo tema è *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive*

Polynesia (1936). In questo lavoro, Firth ha studiato la società dei Tikopia, un popolo delle Isole Salomone, analizzando in dettaglio le strutture di parentela, le dinamiche familiari e l'interazione sociale. Nel suo studio, Firth ha evidenziato come le relazioni familiari siano centrali nella vita quotidiana dei Tikopia e come siano profondamente intrecciate con le altre sfere dell'organizzazione sociale e culturale. Ha esaminato come le relazioni familiari influenzino l'economia, le gerarchie sociali, le pratiche religiose e altri aspetti della vita sociale. I Tikopia, infatti, elaborano ciò che può essere adeguatamente definito come una "teoria indigena", dove il bambino, nutrito dall'intimità intrinseca dell'ambiente familiare, sviluppa un legame affettivo unilaterale nei confronti delle figure parentali (Firth 1976: 200). Il rischio che si viene a creare, però, è che vi è la possibilità che i figli sviluppino un attaccamento eccessivo verso i genitori. Per mitigare tale eventualità, i Tikopia adottano ciò che definiscono come "fakasanisani". Quest'ultimo comporta una serie di gesti, parole, carezze e sussurri attraverso i quali altri membri parentali cercano di deviare l'attenzione dell'infante da tali legami primari, stimolando ulteriori interazioni affettive. In un certo senso, possiamo affermare che tramite il concetto di "fakasanisani", i Tikopia sottolineano l'importanza di stabilire una sorta di "barriera artificiale", allo scopo di limitare, contrastare e, in alcuni casi, persino prevenire l'insorgenza di un attaccamento troppo intenso verso i genitori, che potrebbe manifestarsi all'interno del contesto familiare ristretto.

Firth ha inoltre introdotto la distinzione fra tre tipi di parentela: la parentela effettiva, non effettiva e fittizia. In una parentela effettiva, le relazioni di parentela sono basate sulla biologia, cioè i legami di sangue. Le relazioni di parentela effettiva includono quelle tra genitori e figli biologici, fratelli e sorelle condividenti gli stessi genitori biologici e così via. Nelle società in cui la parentela effettiva è centrale, l'importanza delle relazioni familiari è spesso basata sulla genetica e sulla continuità biologica. Inizialmente, Dani non ha legami di parentela effettiva con la comune di Hårga. Non condivide legami di sangue o biologici con i membri della comunità.

La parentela non effettiva riguarda invece le relazioni familiari che, sebbene non siano basate su legami biologici diretti, vengono comunque considerate parte del sistema di parentela. Ad esempio, adozioni, matrimoni e altre forme di legami familiari che coinvolgono persone non biologicamente imparentate possono rientrare in questa categoria. Le relazioni di parentela non effettiva possono avere un ruolo significativo nella struttura sociale e nelle reti di supporto in molte società. Durante il corso del film di Aster, anche gli altri personaggi sono coinvolti in dinamiche relazionali e rituali che implicano legami di parentela non effettiva: per esempio, il suo fidanzato Christian è invitato a partecipare a un rituale di procreazione con una donna della comunità. Questa pratica è parte della visione collettiva della fertilità e della procreazione nella comune, ma coinvolge attivamente un membro esterno (Christian).

Infine, il concetto di parentela fittizia si riferisce a legami di parentela che vengono creati, riconosciuti o manipolati per ragioni sociali, culturali o rituali, piuttosto che per legami biologici effettivi. In altre parole, la parentela fittizia è basata sulla percezione e sul riconoscimento sociale, piuttosto che sulla biologia. Questo può includere, per esempio, ruoli come padrino o madrina in alcune tradizioni religiose, o ruoli sociali che coinvolgono legami simbolici tra individui che non sono biologicamente imparentati. La relazione di Dani con la comune di Hårga potrebbe essere interpretata come una forma di parentela fittizia. Nonostante la mancanza di legami biologici o matrimoniali diretti, Dani è coinvolta in attività rituali e culturali che le conferiscono un senso di appartenenza e partecipazione alla comunità. Il suo coinvolgimento nei rituali, la partecipazione agli eventi e il suo ruolo nelle attività sociali della comune creano un legame simbolico e sociale che si avvicina alla parentela fittizia.

Coerentemente alla sua definizione di cultura, ovvero un sistema di simboli che le persone utilizzano per dare significato al mondo e per organizzare le loro esperienze, Lévi-Strauss sostiene che la famiglia non è semplicemente un aspetto naturale, bensì principalmente un risultato della società e della cultura, un'entità artificiale, quasi un'invenzione sociale. Di conseguenza, le sue dinamiche e le sue evoluzioni sono intimamente intrecciate con quelle della società in cui esiste, e le sue caratteristiche strutturali e relazionali subiscono variazioni nel corso del tempo e in contesti diversi.

Ne *Le strutture elementari della parentela* rileva che la parentela è basata sull'alleanza tra due famiglie che viene a crearsi per via della proibizione dell'incesto, e questo porta una donna di un determinato gruppo sociale a sposare un uomo appartenente a un altro gruppo sociale. L'approccio di Lévi-Strauss ha contribuito a svelare come tali matrimoni interscambiabili creino legami sociali, alleanze e strutture di parentela che vanno oltre i singoli individui. La sua analisi ha enfatizzato l'importanza della struttura nella formazione della famiglia e delle relazioni di parentela, portando avanti la visione che i concetti culturali e sociali non debbano essere visti solo come oggetti isolati, ma come parti di un sistema più ampio. Un esempio di ciò emerge nella comune di Hårga, dove le donne, una volta raggiunta la maturità, intraprendono ciò che potremmo chiamare un "pellegrinaggio", sebbene in realtà questa parola non renda pienamente l'idea. In effetti, esse partono con l'obiettivo di trovare un compagno e ritornano al villaggio in stato di gravidanza. Dopotutto, nella comune di Hårga, data la limitata popolazione, ci si preoccupa del fatto che se tutti gli abitanti si accoppiassero tra di loro, potrebbe verificarsi il rischio di relazioni incestuose e delle conseguenze associate. Tuttavia, all'interno del film vi è un personaggio di nome Ruben, un giovane ragazzo disabile frutto di incesto, il quale non ci è dato sapere che storia abbia alle spalle. Ruben è rappresentato come un oracolo o una sorta di veggente all'interno della comunità. La sua disabilità è vista come una connessione spirituale con il divino, e solo grazie a essa non è offuscato dalla razionalità a cui sono "vincolati" tutti gli altri. Il suo compito consiste nella realizzazione di dipinti astratti e agli anziani sacerdoti spetta la loro interpretazione.

L'incesto è stato oggetto di analisi approfondita da parte del sociologo contemporaneo Ian Robertson. Quest'ultimo ha cercato di offrire spiegazioni per comprendere la pervasività culturale di questo tabù. Un punto centrale riguarda la tradizione tribale di offrire i propri figli ad altre comunità, con l'intento di allargare legami sociali e creare alleanze per la protezione. Questa pratica ha portato all'istituzione del matrimonio combinato da parte dei genitori, un fenomeno che si è diffuso nel corso dei millenni in diverse culture. Questa decisione aveva altresì l'obiettivo di evitare la confusione dei ruoli all'interno delle famiglie, causata dai legami tra parenti prossimi, e di prevenire il problema della rivalità sessuale tra membri della stessa discendenza. Secondo l'analisi di Robertson, quindi, l'origine e la persistenza del tabù dell'incesto hanno contribuito alla sopravvivenza della famiglia e della società nel corso del tempo.

Tornando al tema della famiglia, anche nel suo primo lungometraggio *Hereditary*, Ari Aster inizia il film con un lutto che colpisce la famiglia. La nonna della famiglia scompare, lasciando in eredità all'unica figlia il compito di gestire i suoi affari oscuri (la madre era a capo di una setta satanica che aveva come fine ultimo l'evocazione di un demone, con il rispettivo sacrificio di uno dei due nipoti). *Hereditary* ci illustra una famiglia in gran parte assente. La madre, Annie, interpretata da Toni Collette ha un'attenzione per il benessere dei figli così limitata che addirittura permette alla tredicenne disabile Charlie di partecipare a una festa al liceo con il fratello maggiore, sebbene questo porterà la ragazzina ad avere uno shock anafilattico e morire tragicamente nel tragitto di ritorno. Per placare il suo lutto, Annie cerca conforto in una setta, inconsapevole che essa è proprio la stessa setta a cui capo vi era sua madre defunta. Dani e Annie sono involontariamente due facce della stessa medaglia: entrambe cercano i valori, la sicurezza, il conforto che solo una famiglia (o, in questo caso, un'idea di famiglia) può dare.

La famiglia che Dani cerca con disperazione si rivelerà presente in chi mai avrebbe immaginato: all'interno della comunità di Hårga. Dani fa ingresso tra i membri di Hårga. Il ruolo di questa comunità si fa più evidente rispetto a quanto visto in *Hereditary*, poiché emerge senza veli. Dani "cuce insieme" le sue storie e le sue sofferenze con la comune, che a sua volta le accoglie, intesse le proprie nel telaio di Dani, perché «cucire insieme delle storie è al tempo stesso un'attività generatrice di senso [...]. Ascoltare con attenzione le storie significa prendere sul serio la soggettività locale; ripeterle, porta a concentrarsi sul ricordo» (Feld 2021: 14)

Dopotutto, la comune di Hårga è una comune proprio perché essa condivide ogni aspetto: cibo, casa, l'allevamento dei figli, il dolore (fisico ed emotivo), il lutto, la felicità e la rabbia. C'è forse una dimostrazione più evidente di empatia di questa? Dopotutto «l'instaurazione di un rapporto più stretto

tra memoria e sensi può essere utile per capire un'altra cultura» (Montes 2017). Per gli abitanti di Hårga il peso del dolore è mitigato poiché è condiviso da tutti. Proprio grazie a questa comunità, Dani riesce a trovare una forma di conforto.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Bourdieu, P. 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge
- Bourdieu, P. 1985, *Entretien avec Alban Bensa: quand les Canaques prennent la parole*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 56, marzo :69-83.
- Deleuze, G., Parnet, C., 2007, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona (1977)
- Engelke, M., 2018, *Pensare come un antropologo*, Einaudi, Torino (2017)
- Feld, S., 2021, *Jazz cosmopolita ad Accra. Cinque anni di musica in Ghana*, Il Saggiatore, Milano (2012)
- Firth, R., 2013, *We, the Tikopia. A sociological study of Kinship in Primitive Polynesia*, Londra (1936)
- Grilli S., 2019, *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Carocci, Roma
- Lévi-Strauss, C., 2015, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano (1966)
- Lévi-Strauss, C., 2016, *Mito e significato: Cinque conversazioni*, Il Saggiatore, Milano (1978)
- Lévi-Strauss, C., 2003. *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano (1946)
- Montes, S., 2017, “Aki Kaurismäki e i linguaggi della migrazione” in *Dialoghi Mediterranei*, n.25, maggio 2017
- Montes, S., 2023, “I ricordi, la fotografia e l’epistemologia dell’antropologia” in *Dialoghi Mediterranei*, n. 62, luglio 2023
- Piasere, L., 2022, *L’etnografo imperfetto*, Editori Laterza, Bari (2002)
- Rabinow, P., 1997, “Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e post-modernità in antropologia”, Clifford J., Marcus G. (a cura di), *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma (1986).
- Roche, T., 2021, “L’antropologia visuale tra documento e fiction” in *Immagini e ricerca sociale. Un dialogo tra sociologia e antropologia*, Milano
- Rosaldo R., *Cultura e verità. Ricostruire l’analisi sociale*, trad. di A. Perri, Meltemi, Roma, 2001 (1989)
- Sapir E., Whorf, B. L., 2018, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino (1956)
- Schweder, R. A., Le Vine, R. A., 2002, *Mente, sé, emozioni. Per una teoria della cultura*, Argo, Lecce (1997)
- Stack, C., 1976, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Basic Books, New York
- Whorf B. L., 1970, *Linguaggio, pensiero e realtà*, trad. di F. Ciafaloni, a cura di John B. Carroll, Bollati Boringhieri, Torino (1956).

Giorgia Castrolillo, ha frequentato la SSML Centro Masterly per interpreti e traduttori, consolidando ulteriormente le sue competenze linguistiche e interculturali. È laureata in Lingue e Letterature: Interculturalità e Didattica, con una specializzazione in antropologia visiva e cinematografica. Contemporaneamente ai suoi studi, Giorgia coltiva una passione per gli uccelli che l’ha spinta a intraprendere, in parallelo, la carriera di guida naturalistica e assistente veterinaria presso un centro specializzato. La sua passione ha altresì arricchito la sua formazione antropologica, fornendole una prospettiva privilegiata sui rapporti instaurati tra gli animali e gli esseri umani, ambito nel quale sta portando avanti una ricerca, con una particolare attenzione riservata agli uccelli e alla loro cura. Questa indagine le consente di integrare la sua formazione accademica con una prospettiva scientifica e empirica.

“Le Stanze del silenzio” nei luoghi di lavoro



martedì 14 novembre 2023 **ore 21** alla
Casa della Cultura di Milano e in streaming

Lavoro e intercultura

presentazione del report
Linee guida per l'istituzione della
Stanza del silenzio nei luoghi di lavoro

un confronto tra politica, università e sindacato
con on. **Susanna Camusso**
prof. **Bruno Ciancio** (unimore)
prof. **Enzo Pace** (unipd)
Jean-René Bilongo
e **Angela Mondellini** (cgil)
coordina **Federica Cattaneo**

ArciAtea ASSOCIAZIONE PER LA CULTURA
Stanza del silenzio e dei culti

di Federica Cattaneo

I cambiamenti tecnici e sociali stanno determinando, piaccia o non piaccia, una società sempre più differenziata e multietnica; aumenta il pluralismo degli stili di vita, delle confessioni religiose e degli orientamenti filosofici, non solo a causa delle migrazioni. La costruzione di “muri” materiali e culturali non è riuscita a bloccare queste tendenze ma solo a alimentare il presunto “scontro di civiltà”, tra gruppi e tra Stati. Anche l'accettazione del pluralismo può essere problematica se porta alla formazione di ghetti multiculturalisti, come nelle periferie londinesi o nelle banlieue parigine, dove talvolta accade che cacicchi locali cristallizzino le differenze per consolidare il loro potere sulla comunità, anche a scapito della sostanziale libertà dei singoli (e soprattutto delle donne), riducendo l'intervento pubblico alla sola funzione di gestione del conflitto tra comunità.

Servono invece politiche laiche, finalizzate all'inclusione, che garantiscano libertà e rispetto, che favoriscano il dialogo e la contaminazione reciproca. I luoghi di lavoro svolgono una funzione importantissima, non solo economica; sono centrali anche per una “pedagogia”, dell'inclusione o viceversa ghetizzante. La *Stanza del silenzio* può essere un valido dispositivo interculturale.

Inizia così il rapporto “Linee guida per l'istituzione della Stanza del silenzio nei luoghi di lavoro” [1] utilizzato come base di discussione per il convegno che si è tenuto alla Casa della Cultura di Milano con l'obiettivo di estendere l'istituzione del dispositivo *stanza del silenzio* nei luoghi di lavoro italiani [2]. Questo articolo si collega idealmente agli articoli di Alessandro Bonardi pubblicati su *Dialoghi Mediterranei* [3] e alle iniziative presso la Casa della Cultura effettuate e programmate sempre sul filone delle politiche interculturali [4].

Le stanze del silenzio si trovano in molti luoghi: in ospedali, cimiteri, aeroporti, alberghi, università, carceri, ecc.; ma ancora poco nei luoghi di lavoro. Il prototipo è la “camera di meditazione” predisposta nel 1954 dal Segretario delle Nazioni Unite Dag Hammarskjöld per i dipendenti ONU a New York: «il senso di un vaso non è il suo guscio, ma il vuoto. In questa sala è proprio così. La sala è dedicata a coloro che si recano qui per riempire il vuoto, con ciò che riescono a trovare nel loro centro interiore di quiete». La stanza del silenzio è un luogo per fermarsi, pensare, raccogliersi,

rigenerarsi, meditare o pregare; un luogo accogliente, privo di simboli e riferimenti religiosi per rispettare i riti e le tradizioni proprie di ogni culto.

La stanza del silenzio è un dispositivo interculturale, che vuole evitare il multiculturalismo dei ghetti e promuovere l'incontro con l'altro, un antidoto alle divisioni e ai muri dove chiunque possa esprimere liberamente il suo pensiero e la sua fede. È particolarmente diffusa negli ospedali perché svolge una funzione anche terapeutica; ormai è ampiamente riconosciuto che la salute dipende anche dal benessere psicologico, relazionale, spirituale dell'individuo.

Come ha sostenuto il prof. Enzo Pace nel convegno alla Casa della Cultura, da circa vent'anni l'Italia è diventata una società abitata da tutte le grandi religioni monoteiste, con le loro articolazioni. Nel contempo la società italiana si è molto secolarizzata, nonostante l'aumento di luoghi di culto. Questo processo ha aperto un nuovo campo di ricerca spirituale. Molte persone vogliono credere, ma lo fanno con vie diverse di ricerca spirituale – varie ricerche sociologiche le hanno definite “religioni a bassa intensità”, o “appartenenza senza credenza” – costruendo ponti tra religioni, fedi non in senso religioso, visioni del mondo e spiritualità diverse [5]. Dunque la *stanza del silenzio* – come è esplicitato nel rapporto – è molto di più di un semplice luogo di preghiera o di meditazione.

La necessità di una pedagogia circolare

Il confronto tra culture, concezioni del mondo, stili di vita, ideologie diverse, per non diventare scontro settario, deve muoversi su un sentiero stretto tra omogeneizzazione forzata e formazione di ghetti, tra una anche inconsapevole riproposizione della superiorità dell'Occidente e un asociale “pluralismo” dell'indifferenza e dell'abbandono. Dunque servono buone pratiche basate sulla laicità e sul rispetto per l'altro, e strumenti che le favoriscano.

La stanza del silenzio è molto di più di un semplice luogo: è un luogo che costruisce relazioni, è un hardware dotato di un suo software, è un progetto politico inclusivo, è una pedagogia (una pedagogia circolare), è educazione alla democrazia, al rispetto, al dialogo. Il frequentare lo stesso luogo consolida uno schema cognitivo (che permane oltre l'episodio) per cui ci si educa reciprocamente a esprimere la propria identità non in contrapposizione ma insieme a altri. La compresenza nei luoghi di lavoro di diverse credenze culturali e religiose, determinate dalle migrazioni o più in generale da differenziazioni degli stili di vita, possono creare problemi ma possono anche diventare occasione di miglioramento delle relazioni nella comunità della fabbrica o dell'ufficio. I problemi possono nascere dall'intolleranza verso il diverso (per etnia, genere, orientamento sessuale, religione, ecc.) con riflessi negativi sulla qualità delle relazioni e sull'attività lavorativa in generale. È quindi interesse dei singoli lavoratori, delle organizzazioni sindacali e degli imprenditori cercare di trasformare questi problemi in opportunità.

Anche le relazioni nel citato convegno dei sindacalisti Bilongo e Mondellini hanno indicato le articolazioni degli stili di vita, che possono rappresentare un arricchimento se affrontati con approccio intersezionale. In vari contratti di lavoro sono già presenti alcune disposizioni interculturali, relative a ferie, permessi, mensa. Solo qualche esempio: permessi per attività burocratiche connesse alla condizione di migrante, per festività previste dalla religione di appartenenza, per lutto (art. 8 e 10 Ccnl ind. metalmeccanica); permessi retribuiti per la frequenza di corsi di apprendimento della lingua italiana (art. 45 Ccnl ind. alimentare); gestione delle ferie (art. 27 Ccnl ind. chimica); ecc.. Ma le stanze del silenzio sono ancora poco diffuse nei luoghi di lavoro italiani.

Come gestire i diversi stili di vita sul lavoro

Per adottare linee guida interculturali, formalizzate o meno nella contrattazione collettiva (aziendale o nazionale) serve innanzi tutto avere uno scopo condiviso, che consiste nel riconoscere ragionevolmente le esigenze specifiche di gruppi o singoli senza provocare reazioni negative in altri. Eventuali misure non devono essere percepite come “privilegi” o “concessioni” per alcuni, ma come opportunità per tutti, sia pure diversificate.

Le diversità degli stili di vita si manifestano innanzi tutto nel rapporto con il cibo, per le intolleranze alimentari (p.es. al lattosio), per scelte di vita (vegetariani, vegani), per disposizioni religiose (halal, kasher), per abitudini e tradizioni. Nei luoghi di lavoro dove è presente una mensa può esserci un'ampia possibilità di scelta, oppure i "diversi" possono essere obbligati a arrangiarsi con un personale portavivande. Non mancano casi di stigmatizzazione degli orientamenti minoritari, che siano vegani o musulmani, e viceversa di attenzione per tutte le diversità, talvolta anche codificate nella contrattazione collettiva.

Le diversità si manifestano anche nella fruizione di ferie e permessi. Nel caso delle ferie con la possibilità di cumularle per immigrati che tornino dai parenti in Paesi lontani. Tali possibilità non sono ghezzanti perché possono essere usufruite da tutti o compensate all'inverso con la possibilità di spezzettarle, come stabilito in vari contratti. La fruizione dei permessi dipende molto dal clima in azienda e dal rapporto con chi li autorizza. È auspicabile che costoro, sia pure nei limiti posti dalle esigenze produttive e dai contratti, riconoscano le diverse esigenze dei singoli (familiari, religiose, ecc.) senza "privilegiare" o contrapporre un gruppo a un altro.

La realizzazione in Italia di luoghi di preghiera nelle fabbriche e negli uffici è estremamente rara [6]. Attualmente in Italia le stanze del silenzio sono fruibili dalle lavoratrici e dai lavoratori dipendenti quasi solo dove sono già state istituite per gli utenti (ospedali, aeroporti, ecc.) ma ci sono buone ragioni per istituirle ovunque.

Partiamo da esempi "a costo zero". Quasi ovunque si effettuano pause in orario di lavoro (formalizzate o meno) e sono disponibili locali (sala ristoro, mensa, spogliatoi) che possono essere utilizzati come stanza del silenzio. Il dispositivo *Stanza del silenzio* può assorbire i casi di concessione di spazi appositi a specifiche comunità religiose. Per esempio, istituire una "moschea in azienda" è una risposta immediata per i lavoratori musulmani, ma se ci fossero lavoratori cristiani ortodossi, evangelici, sikh, o di altre confessioni, si dovrebbero istituire altrettante "chiese" e "templi"? La *Stanza del silenzio*, essendo un dispositivo interculturale, utilizzabile anche da atei e agnostici, non toglie nulla a chi vuole utilizzarla per la sua credenza, anzi educa a esprimere la propria identità senza contrapporla a quella altrui.

Oltre ai casi più elementari e semplici, si possono immaginare anche casi più articolati e/o non a costo zero, nel caso le circostanze (numero dei lavoratori, risorse dell'impresa) consentano di "investire" in miglioramenti che possano produrre risultati economici e reputazionali. Per capire in anticipo le tendenze che probabilmente investiranno anche l'Italia, può essere utile osservare ciò che sta già avvenendo nel Regno Unito, dove c'è un'ampia diffusione delle *multifaith room* nelle grandi imprese e dove c'è anche un fiorente mercato di consulenza in materia.

La contrattazione per la gestione delle diversità

Forme più strutturate di contrattazione possono distinguere definizione di linee guida generali e regolamenti specifici. Per esempio i contratti nazionali, o di gruppo con più unità operative, o interaziendali di sito, possono stabilire finalità, disposizioni generali e metodologie di confronto per adottare regolamenti dettagliati a livello di singola unità produttiva, sede, stabilimento. In questi casi è possibile che i contratti nazionali o di gruppo contengano già un capitolo (per esempio sulle politiche di genere, ambientali, ecc.) dove collocare per affinità queste linee guida per le politiche interculturali, oppure che l'impresa abbia adottato un codice etico o un codice di condotta dove integrarle.

In ogni caso la "funzione pedagogica" passa per il consolidamento di uno staff, costituito da rappresentanti sindacali e dell'impresa ai vari livelli, formati ad hoc o capaci di autoformarsi, dotato di "sensibilità" e competenze per gestire e elaborare regolamenti, per raccogliere la documentazione esistente, per individuare eventuali strumenti di indagine (questionari, ecc.), per redarre strumenti informativi (report, ecc.).

L'azienda può essere interessata a adottare queste misure non solo per migliorare il clima interno, ma anche verso l'esterno, per migliorare il suo capitale reputazionale nei confronti dei propri clienti e più in generale dei vari *stakeholder*. Le rappresentanze imprenditoriali e sindacali possono quindi

patrocinare incontri con i rappresentanti delle istituzioni (Comune, Università, ecc.), delle associazioni che promuovono iniziative interculturali e delle comunità religiose, per informarli delle intenzioni o delle decisioni adottate, e eventualmente sottoscrivere protocolli di intesa. È comunque auspicabile che, nello sforzo per soddisfare le diverse esigenze, la rappresentanza dei lavoratori non venga frammentata, tanto meno se su base etnica e religiosa. Ciò non sarebbe gradito alle organizzazioni sindacali che promuovono una rappresentanza generale dei lavoratori (nonostante la crescente etnicizzazione del mercato del lavoro) e sarebbe pericoloso anche per le imprese che potrebbero trovarsi a gestire “corporazioni” in competizione tra loro “per bande”.

L'intervento del prof. Bruno Ciancio nel convegno alla Casa della Cultura si è concentrato sulle questioni delle diversità e dell'inclusione anche dal punto di vista dei vantaggi che ne trarrebbero le aziende pubbliche e private, se affrontate correttamente e in modo sistemico. Promuovere la competenza culturale, cioè l'acquisizione, da parte degli individui e dei sistemi, dell'abilità a rispondere in modo efficace e rispettoso ai componenti di tutte le culture, etnie, religioni in una maniera che riconosca, affermi e valorizzi le similarità e le differenze culturali e il loro valore, è un importante vantaggio in termini d'innovazione, creatività, produttività e voglia di futuro. Raggiungere la competenza culturale sistemica – ha ulteriormente affermato il prof. Ciancio – è la chiave del successo nella società contemporanea multietnica: il *diversity management* e l'inclusione sono pietre angolari dell'intero processo. La competenza culturale sistemica coinvolge, in pieno, anche i nuovi cittadini. Nel mondo del lavoro in una società multietnica si dovrebbe pensare in modo diverso l'immigrazione, la diversità e l'inclusione: non come una minaccia, ma come un'opportunità dove la diversità di uno può diventare la forza di tutti.

Il rapporto riassume schematicamente anche i principali riferimenti normativi europei e italiani per l'istituzione delle stanze del silenzio e più in generale per l'adozione di politiche interculturali nei luoghi di lavoro [7]. Il divieto di discriminazione nei luoghi di lavoro è chiaramente stabilito nella Costituzione italiana e nella normativa europea. La Direttiva CE 2000/78 mira a

«stabilire un quadro generale per la lotta alle discriminazioni fondate sulla religione o le convinzioni personali, gli handicap, l'età o le tendenze sessuali, per quanto concerne l'occupazione e le condizioni di lavoro al fine di rendere effettivo negli Stati membri il principio della parità di trattamento» (art.1); principio inteso come assenza di qualsiasi discriminazione diretta («quando, sulla base di uno qualsiasi dei motivi di cui all'articolo 1, una persona è trattata meno favorevolmente di quanto sia, sia stata o sarebbe trattata un'altra in una situazione analoga») o indiretta («quando una disposizione, un criterio o una prassi apparentemente neutri possono mettere in una posizione di particolare svantaggio le persone che professano una determinata religione o ideologia ... rispetto ad altre persone, a meno che: (i) tale disposizione, tale criterio o tale prassi siano oggettivamente giustificati da una finalità legittima e i mezzi impiegati per il suo conseguimento siano appropriati e necessari ...» (art. 2).

Con la sentenza del 13 ottobre 2022, la Corte di Giustizia della Comunità Europea, chiamata a giudicare la legittimità di un regolamento interno aziendale che vieta l'esibizione di qualsiasi segno o abbigliamento religioso, lo ha ritenuto non discriminatorio in quanto il divieto è rivolto a tutte le religioni. Per la Corte il regolamento aziendale non rappresenta una discriminazione, né diretta, né indiretta, perché è un divieto generale e motivato. Il divieto di indossare sul luogo di lavoro qualsiasi segno visibile di convinzioni politiche, filosofiche o religiose, non costituisce una discriminazione diretta “basata sulla religione o sulle convinzioni personali”, qualora essa riguardi qualsiasi manifestazione di tali convinzioni, senza distinzione alcuna, e tratti in maniera identica tutti i dipendenti dell'impresa. Inoltre, «la volontà di un'azienda di porsi nei confronti della clientela in una posizione di neutralità politica e religiosa deve considerarsi una finalità legittima»; quindi non è una discriminazione indiretta perché è oggettivamente giustificata da una finalità legittima e i mezzi impiegati sono «appropriati e necessari» (cioè non sono sproporzionati rispetto al fine dichiarato).

Alcune considerazioni conclusive

La possibilità di istituire le *Stanze del silenzio* nei luoghi di lavoro si scontra certamente con molte difficoltà culturali e strutturali. Il Gruppo Nazionale è disponibile a fornire un supporto socializzando le esperienze finora realizzate in materia, ma non bisogna dimenticare che le esperienze di *diversity management* si stanno realizzando soprattutto nelle grandi imprese e che la struttura produttiva italiana è invece caratterizzata dalla presenza di piccole imprese e dalla diffusione del lavoro precario, che si estende fino a forme di semi-schiavitù [8]. L'approccio intersezionale ci fornisce una linea per contrastare l'intreccio delle diverse forme di oppressione, e ci mostra anche le difficoltà dovute, appunto, alla sovrapposizione, alla stratificazione, alla persistenza delle disuguaglianze, discriminazioni, oppressioni.

La sindacalista della Cgil Lombardia Angela Mondellini ha sottolineato l'impegno quotidiano in materia ma anche i rischi che le disuguaglianze (occupazionali, professionali, salariali) possano essere accentuate dalle diverse tradizioni religiose e culturali. Ciò soprattutto in relazione al rapporto uomo-donna e ancora più alla fluidità degli orientamenti e dei generi. Le recenti manifestazioni contro il patriarcato hanno indicato un percorso di speranza ma anche le persistenti difficoltà, anche semantiche [9]. I giovani hanno un approccio meno sclerotizzato su questi temi ma senza politiche inclusive, senza il riconoscimento giuridico e sostanziale dei diritti di cittadinanza, senza politiche egualitarie, c'è il rischio concreto che nelle seconde e terze generazioni di immigrati si diffondano delusioni per le aspettative mancate, rancori, reazioni identitarie, come nelle banlieue parigine.

Le nuove generazioni, sia autoctone che immigrate, soprattutto se di seconda o terza generazione, sono indubbiamente più aperte dei loro genitori alla contaminazione culturale reciproca. I conflitti si moltiplicano ma possono ancora essere gestiti positivamente, come un rapporto con le istituzioni per garantire l'effettività dei diritti di cittadinanza.

Il sindacalista degli alimentaristi Jean-René Bilongo, responsabile nazionale delle politiche migratorie della Flai-Cgil, ha mostrato la sua preoccupazione per la mancanza di una visione lungimirante, non solo dei partiti di governo: non è la semplice tolleranza che determina la serena convivenza, al contrario è necessario attivare un percorso di consapevolezza e di conoscenza dell'altro, in un'ottica di contaminazione. Tutti dovrebbero promuovere una socializzazione egualitaria e inclusiva, non solo le famiglie e le comunità, come spesso sostengono le destre. Le istituzioni che meglio possono allontanare il rischio sia dell'esclusione che della ghettizzazione multiculturalista, e diffondere relazioni interculturali laiche, sono soprattutto la scuola e il lavoro, luoghi dove non si acquisiscono solo conoscenze e retribuzioni, ma dove si esprimono e si consolidano relazioni, schemi cognitivi e comportamentali, che sono fondamentali per la qualità della socializzazione.

Il convegno su *Lavoro e intercultura* e il rapporto sulle *Linee guida* hanno evidenziato la necessità, la possibilità e la convenienza di promuovere le *Stanze del silenzio* nei luoghi di lavoro. Bisogna riconoscere le molte difficoltà sistemiche, che si intrecciano e si moltiplicano, ma anche l'esistenza di uno spazio comune che può favorire la contrattazione tra le imprese che adottano il *diversity management* e le organizzazioni sindacali che promuovono l'uguaglianza dei diritti di tutti i lavoratori.

Siamo certamente solo all'inizio di un percorso ma l'interesse in materia già mostrato da molti suscita la fondata aspettativa che le politiche interculturali si affermeranno sempre più nei luoghi di lavoro, anche tramite l'istituzione delle stanze del silenzio.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Il rapporto *Linee guida per l'istituzione della Stanza del silenzio nei luoghi di lavoro* (versione del 15 luglio 2023) è stato elaborato dal *Gruppo nazionale di lavoro per la Stanza del silenzio e/o dei culti* anche con il mio contributo e ne userò ampi stralci in questo articolo.

[2] Il convegno *Lavoro e intercultura: un confronto tra politica, università e sindacato* si è tenuto presso la Casa della Cultura di Milano il 14 novembre 2023 con la partecipazione di Jean-René Bilongo (Flai-Cgil), del prof. Bruno Ciancio (UniMoRe), di Angela Mondellini (Cgil Lombardia), del prof. Enzo Pace (UniPd) e di Alessandro Bonardi, coordinato da Federica Cattaneo. Il previsto intervento dell'on. Susanna Camusso non si è realizzato per un suo concomitante impegno in Senato.

[3] Vedi su *Dialoghi Mediterranei*: Alessandro Bonardi, *Le Stanze del Silenzio e dei Culti: lo stato dell'arte in Italia* e Alessandro Bonardi, Mounia El Fasi, *Stanze del Silenzio e dei Culti nelle Carceri: un'esperienza a Parma*, rispettivamente nei nn. 52 e 64.

[4] Vedi i convegni *Politiche interculturali per l'inclusione* tenuti alla Casa della Cultura di Milano il 29 novembre 2021 *Contro i ghetti nelle periferie delle città* con Ivan Mario Cipressi, Valeria Ferraro, Vincenzo Greco, Lorenzo Lipparini, Giulia Mezzetti, Alessandro Bonardi; 6 dicembre 2021 *Contro i ghetti nelle campagne* con Jean-René Bilongo, Leonardo Palmisano, Federica Cattaneo; 13 dicembre 2021 *Gli schemi interpretativi* con Susanna Camusso, Enzo Pace, Cinzia Sciuto, Giancarlo Straini.

[5] Vedi il convegno *Spiritualità e intercultura, un confronto tra diverse visioni* del 14 dicembre 2023 alla Casa della Cultura di Milano, con Miriam Camerini (regista e studiosa di ebraismo), Emanuele Campagna (Centro Evangelico Sondrio), Laura Rosella Schluderer (Abof, Phd Cambridge), Giancarlo Straini (Arciatea rete per la laicità), imam Abdullah Tchina (Centro Culturale Islamico Milano Sesto), conclusioni del prof. Enzo Pace (sociologo UniPd).

[6] Vedi un articolo di *Sussidiario.net* del 18/4/17 e di *Linkiesta* del 25/7/12 sulla *Castelgarden* di Castelfranco Veneto (Treviso) dove fin dagli anni Novanta è stata costruita una piccola moschea all'interno dell'azienda.

[7] Oltre alla Costituzione italiana, i principali riferimenti normativi sono la *Direttiva CE 2000/78*, il suo recepimento in Italia tramite il *Dlgs 216/03*, l'interpretazione della *sentenza del 13 ottobre 2022*.

[8] In una mia relazione a un convegno del PIME su "Tratta e nuove schiavitù", ho sostenuto che il Caporalato è solo la punta di un iceberg, ben inserito nell'economia contemporanea, non un marginale residuo del passato.

[9] La lotta politica si svolge anche sul terreno dei significati delle parole. Se uso 'fragilità' al posto di 'oppressione', ad esempio, faccio sparire gli oppressori. Poiché il lessico che utilizziamo indica e consolida una visione del mondo, contro il neoliberalismo dominante è indispensabile condurre una battaglia culturale con un linguaggio autonomo e unificante: vedi Federica Cattaneo e Giancarlo Straini, *Le parole sono importanti per cambiare il mondo*, pubblicato su MicroMega+ del 5 novembre 2021 ([pdf](#))

Federica Cattaneo, è una sindacalista e attivista per i diritti civili, politici e sociali, attualmente fa parte della Segreteria della CGIL di Monza e Brianza e dell'Associazione di promozione sociale *ArciAtea rete per la laicità*.

Livio Gherzi e forse l'ultima "Summa philosophica" della storia



Livio Gherzi

Lo Storicismo in Germania e in Italia (1730-1954)

*I problemi del XXI secolo,
alla luce dello Storicismo*



di *Augusto Cavadi*

Essere filosofo significa, a mio parere, essere un intellettuale a tutto tondo. Significa essere protesi – del tutto indipendentemente da qualsiasi titolo di studio – verso la conoscenza ‘vera’ e provare, spontaneamente, a vivere in coerenza con ciò che si è capito sino a quel momento. Di questo genere

di intellettuali ne ho conosciuto pochi: Livio Gherzi (Messina 1954 – Palermo 2023) è stato tra questi [1]. A pochi mesi dalla prematura scomparsa aveva dato alle stampe un volume ponderoso e poderoso, *Lo storicismo in Germania e in Italia (1730 – 1954). I problemi del XXI secolo, alla luce dello Storicismo* (Di Girolamo Trapani 2022): leggendolo, prima in bozze e poi stampato, mi resi conto che conteneva molto più di quanto il titolo non lasciasse prevedere. Non era infatti uno dei tanti studi accademici che, pur lodevoli, sono destinati a specialisti di storia della filosofia (e a qualche studente universitario alle prese con la tesi di laurea): piuttosto si trattava del testamento intellettuale, sociale, politico e direi spirituale di un uomo, solitario e schivo, che, prima di morire, voleva affidare a lettori pazienti il succo delle sue letture pluridecennali e i suoi giudizi su una miriade di problematiche contemporanee.

Come è facile intuire, non è possibile rendere conto – per giunta in dialogo critico – di un volume del genere senza essere costretti a scriverne un altro (sia pur più breve). Tuttavia, almeno le linee essenziali possono essere richiamate, nella speranza che con queste scarse note si susciti nel lettore il desiderio di risalire al testo originario.

La varietà come valore e l'uniformità come disvalore

Nel primo capitolo della Parte prima l'Autore fornisce alcune coordinate teorico-metodologiche per facilitare una lettura per quanto possibile scevra di equivoci del suo libro. In particolare egli, dopo aver distinto senza contrapporli lo storicismo italiano e lo storicismo tedesco, si concentra sulla decostruzione dei “pregiudizi contro lo storicismo”, individuandone sette principali:

- 1) sarebbe una ‘filosofia della storia’, come sostenuto tra gli altri da Karl Popper, autore di *Miseria dello storicismo* (1944);
- 2) sarebbe «un surrogato delle religioni tradizionali” (a uso di “uomini colti”), come sostenuto tra gli altri da Karl Loewith in *Significato e fine della storia* (1949);
- 3) sarebbe un «baluardo contro ogni ideologia di progresso, contro ogni tendenza a riformare radicalmente il mondo umano, contro ogni utopia»;
- 4) sarebbe una filiazione del Romanticismo (in polemica con l'eredità dell'Illuminismo) e, per questo, avrebbe «alimentato l'irrazionalismo, fornendo spunti che poi avrebbero trovato sviluppo nel nazionalismo, nell'imperialismo e, addirittura, nel fascismo e nel nazismo»;
- 5) sarebbe una versione di “giustificazionismo storico” in quanto teorizzerebbe che «ogni avvenimento storico non poteva avere altro esito di quello che effettivamente ha avuto»;
- 6) è stato nel passato nemico del “giusnaturalismo” (ossia della teoria della prevalenza del “diritto naturale” su ogni “diritto positivo”) ed oggi è nemico della «ideologia dei diritti umani»;
- 7) in quanto attribuisce «valore al principio di varietà, di diversità» dimostrerebbe di essere una forma di “relativismo”».

Come avvia Gherzi la confutazione di queste interpretazioni dello storicismo? Con un tono mille miglia lontano dallo stile polemico, aggressivo, eristico della maggior parte dei sedicenti intellettuali in giro per studi televisivi e convegni vari: «in talune di predette critiche può esserci pure un fondamento di verità. Prevalgono nettamente, però, le esagerazioni, le forzature interpretative e i pregiudizi ideologici. Proprio l'approfondimento della problematica dello storicismo mi ha dimostrato quanto l'argomento sia difficile e complesso». Davvero solo gli stolti hanno risposte facili a questioni difficili! Ciò premesso, l'Autore dichiara di supporre di possedere “argomenti abbastanza forti” per sostenere che:

- a) «il concetto di storicismo va tenuto distinto dalle varie filosofie della storia»
- b) «lo storicismo non tende a consacrare il successo dei vincitori e non è una forma di giustificazionismo storico»
- c) «Lo storicismo non avvalorava il relativismo morale».

Le oltre 900 pagine successive saranno, dunque, consacrate a illustrare queste tre tesi e – solo tramite tale illustrazione – a «confutare le tesi contrarie».

Nei capitoli secondo e terzo Gherzi, intercalando pagine di storia con ritratti di pensatori, evoca, con abbondanti citazioni e senza rinunciare ai propri commenti, gli esponenti principali dello storicismo italiano: Giambattista Vico, Giuseppe Mazzini e soprattutto, ovviamente, Benedetto Croce, al quale viene dedicata una vera e propria monografia. Significative della postura intellettuale di Gherzi queste righe del capoverso conclusivo:

«Per un elementare dovere di onestà intellettuale, ho sentito di dover mettere in chiaro che le mie riflessioni, pur tanto influenzate da Croce, ad un certo punto non soltanto prendono un indirizzo autonomo, ma divergono sensibilmente da quelle del filosofo».

Allo “Storicismo romantico in Germania” l’A. dedica i capitoli quarto e quinto, evocando vari autori e soffermandosi in particolare su Johann Gottlieb Fichte), Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Wilhelm Humboldt, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Bartold Georg Niebuhr e Leopold Ranke, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch, Oswald Spengler, Friedrich Meinecke. Come si può intuire anche solo sulla base di questo elenco siamo davanti a un’operazione davvero imponente, anche perché costruita interamente su letture (e citazioni) di prima mano: il lettore di media cultura, anche se cultore di scienze umane, avrà certamente da imparare da questa trattazione che va ben oltre i sintetici paragrafetti che a molti di questi autori vengono riservati nei manuali scolastici e che, per altro, vengono spesso ‘sacrificati’ per obiettive ragioni di tempo didattico.

Il sesto capitolo, che chiude la Parte prima del volumone, è interamente storico e geo-politico: vi si ripercorre, puntellandolo di giudizi personali, il travagliato passaggio “Dalla Germania ‘guglielmina’ alla Unione Europea”. Il ‘liberale’ Gherzi, dopo aver richiamato e riconosciuto gli indubbi meriti di grandi europeisti come Luigi Einaudi, Lionel Robbins, Ernesto Rossi e Altiero Spinelli non ha esitazioni nell’esprimere la sua amara delusione per gli esiti contemporanei di questo processo: l’Unione Europea appare tutt’oggi la “eterna incompiuta”, lacerata fra due prospettive difficilmente conciliabili. La prima (“Europa dei democratici e dei socialisti”) cui, senza eccessiva generosità, Gherzi attribuisce «modalità giacobine, azzerando progressivamente le peculiarità culturali degli Stati membri e uniformando tutto»; e la seconda (“Europa delle Patrie” o delle “Nazioni”), verso cui egli esprime con chiarezza la propria preferenza. Già in questo capitolo, una sorta di ponte fra la prima e la seconda Parte, l’autore moltiplica le valutazioni personali: dal «sentimento di tristezza per la decadenza culturale e politica del Regno Unito» alla «insaziabile bulimia della Nato» cui va attribuita la responsabilità radicale del conflitto bellico fra Russia e Ucraina, Paese – quest’ultimo – i cui “nazionalisti” non sono “innocenti” perché protagonisti da tempo di una “politica oltranzista”. Il capitolo si chiude con una forte “apologia del realismo”, cioè della «capacità di leggere la realtà per quello che è»: una capacità che

«presuppone la conoscenza storica e se ne nutre. Oltre alla conoscenza storica, che è la base, servono altre chiavi per intendere le dinamiche del mondo umano. Queste chiavi corrispondono ad altrettanti rami del sapere: Economia, Statistica, Demografia, Geografia, Sociologia (nel senso in cui l’ha praticata Georg Simmel), Storia delle religioni, Diritto. Dal mio punto di vista, in Italia la scuola pubblica è stata progressivamente distrutta, nel senso che non riesce più a fornire un insegnamento valido. Le giovani generazioni non hanno più gli strumenti minimi di comprensione per poter leggere la realtà. Ciò dipende dalla realizzazione pratica che hanno avuto gli ideali egualitari e pedagogici affermatasi nella società e nella cultura italiane dopo il movimento del 1968. (...) Oggi non è nemmeno appropriato parlare di uno scontro tra realisti ed idealisti. Per effetto della dilagante ignoranza, frutto della distruzione della scuola, lo scontro autentico è tra i pochi realisti rimasti ed una massa sterminata di ‘bambini desideranti’. I quali pensano di avere ‘diritto’ a veder realizzato tutto ciò che desiderano».

La dimensione spirituale degli esseri umani

Per interpretare correttamente tutta questa seconda Parte bisogna premettere qualche parola sulla prospettiva filosofico-teologica dell’Autore. Il quale, come per altro la maggioranza degli studiosi almeno in Italia, compie un’operazione a dir poco bizzarra.

Primo passo: assumere, come unica attendibile, la versione del cristianesimo dominante fra il V e il XIX secolo (comprendente in tutte le Chiese, non solo nella cattolica, una serie di verità indiscutibili come la divinità di Gesù, la Trinità, l'immortalità dell'anima individuale, l'oggettività di un giudizio divino con conseguenti premio o condanna eterni e così via). Secondo passo: attaccare, come intollerabili guastatori, quei teologi che contestano la validità di tale versione tradizionale e maggioritaria del cristianesimo e dimostrano – Bibbia alla mano – che la cosiddetta 'ortodossia' è in realtà la prima, grande, radicale 'eresia' rispetto al messaggio e agli intenti di Gesù di Nazareth e dei suoi primi discepoli.

Terzo passo: una volta difeso il modello dogmatico e gerarchico prevalente in molte Chiese cristiane (soprattutto nella cattolica) dalle critiche dei pericolosi *novatores*, concludere esprimendo il proprio rammarico: purtroppo, dato che il 'vero' cristianesimo è questo, non si può in coscienza accettarlo.

Da qui il quarto e ultimo passo: adottare una spiritualità a-confessionale, laica, ragionevole...senza neppure sospettare di essere in perfetta sintonia proprio con quel messaggio evangelico originario che i teologi 'progressisti' (fieramente combattuti) si sforzano invano di enucleare, liberandolo dalle scorie accumulate in venti secoli di speculazioni metafisiche fuori luogo e di appesantimenti moralistici.

Il caso del mio compianto amico Ghersi, con cui non potrò più litigare affettuosamente su questi (come su tanti altri) punti di disaccordo, è esemplare: difende Benedetto XVI da rivoluzionari come Hans Kueng (perseguitato come troppo ardito da tre papi!), accusando quest'ultimo di non avere "senso storico" né "senso politico" e di essere incapace di «porsi, per un attimo, nel ruolo del Pontefice», per il quale non può esserci «esigenza più importante che quella di mantenere l'unità della Chiesa», ma per dichiarare subito dopo che la sua indipendenza intellettuale e il suo senso critico non gli consentono di essere cattolico! Che Benedetto XVI possa avere torto e Kueng ragione; che per un intellettuale cristiano la verità accertata debba prevalere anche a costo del naufragio della Chiesa come istituzione; che, insomma, si possa e si debba essere come Kueng credenti criticamente, Ghersi non lo ipotizza nemmeno: il papa è il papa e dà voce a un'istituzione bimillenaria, il singolo teologo ha dalla sua solo scienza e coscienza e, dunque, dovrebbe limitarsi a obbedire tacendo. Non posso evitare di collegare questa posizione in particolare con la visione storicistica in generale: *verum* è solo il *factum*, il cristianesimo autentico è solo il cristianesimo che si è storicamente realizzato, ogni altra versione – essendo stata scomunicata, perseguitata, arsa sui roghi – è rimasta astratta, non ha inciso nel tessuto effettivo degli eventi ed è dunque da considerare insignificante.

In ogni modo, Ghersi, dopo aver ricordato ai teologi l'obbligo della docilità all'autorità magisteriale, si affretta a collocarsi altrove, nella scomoda minoranza dei "cercatori della verità": essi, da una parte, sono animati dalla "certezza" che "la verità esista" («da qui la profonda differenza di atteggiamento rispetto alle conclusioni scettiche di chi nega che possa parlarsi di 'verità', ritenendo ammissibili soltanto le opinioni, tutte legittime in base alla libertà di manifestazione del pensiero e, potenzialmente, tutte equivalenti»); ma, dall'altra parte, preferiscono «sbagliare con la propria testa, dopo aver ponderato ogni cosa con il massimo scrupolo, piuttosto che adeguarsi, senza convinzione, all'ordine di ubbidire al comando che proviene da un'autorità spirituale». Inoltre egli confessa che la sua "natura" individuale lo «porta a privilegiare il cervello, piuttosto che il cuore. Esattamente il contrario di quanto fanno le nature autenticamente religiose».

Da questa angolazione (di una persona che alla domanda: "ma, allora, tu sei cattolico?" risponde: "no, sono liberale e laico") l'autore redige una sorta di *Summa philosophica* contemporanea, affrontando un elenco impressionante di *quaestiones* (di cui posso limitarmi a evocare solo alcune principali):

a) Il "fenomeno religioso" dal punto di vista di esponenti apicali del pensiero europeo, in particolare tedesco: Johann Wolfgang Goethe, Ludwig Feuerbach, Friederich Nietzsche, Max Weber, Carl Gustav Jung (il cui «concetto di 'inconscio collettivo' (...) si può sposare perfettamente con la mentalità dello storicismo»), Karl Jaspers;

b) «la fede nell'Islam come esempio storico della forza di conquista del mondo umano fondata sulla fede religiosa»;

- c) lo gnosticismo come idea (ricorrente nella storia) che «la conoscenza costituisca la via per ottenere la salvezza»;
- d) gli ultimi sette pontificati romani, da Pio XII a Francesco con una comparazione specifica dei «due differenti modi di interpretare il ruolo del papa: Benedetto XVI e Francesco», con la conclusione (date le settecento pagine precedenti, abbastanza prevedibile) che il secondo sia molto meno adatto del primo: «Nei confronti di papa Francesco ho provato, viceversa, l'impressione, dal mio punto di vista non gradevole, che per lui sia più importante 'piacere' alle grandi masse. Si sforza di dire cose 'popolari', che risultino gradite alle orecchie dei più. Ciò significa abdicare, in gran parte, al ruolo di 'pastore', di educatore, di guida. A che serve che i credenti, o sedicenti tali, si preoccupino del giudizio divino, quindi dei propri doveri individuali, della propria responsabilità morale individuale, se si parte dal presupposto che la misericordia di Dio, alla fine, comunque, salverà tutti?»;
- e) «le difficoltà dell'integrazione» degli immigrati in generale, e delle donne di cultura islamica in particolare, nei Paesi occidentali (con un riferimento specifico alla necessità di introdurre nelle scuole lo studio del cristianesimo come disciplina obbligatoria per tutti);
- f) «la rilevanza della Demografia nell'Economia Politica, nella visione di Thomas Robert Malthus» e nel malthusianesimo contemporaneo (specie dopo la Seconda guerra mondiale): «dal mio punto di vista, quello della sovrappopolazione mondiale è il maggior problema storico del ventunesimo secolo. Ogni altro problema (tutela dell'ambiente naturale, gestione dei flussi migratori) è strettamente interconnesso con il predetto problema principale e da questo dipendente»;
- g) «le problematiche del divorzio, dell'aborto, del suicidio medicalmente assistito, dell'eutanasia» che, secondo l'Autore, vanno affrontate da una «visione laica dello Stato» contrapposta, oggettivamente, ad una «visione clericale»: «i clericali pretendono di salvare anche chi non ha alcuna voglia di essere salvato; anzi, vorrebbe essere lasciato in pace. Le leggi dello Stato laico, viceversa, non impongono alcunché ad alcuno»;
- h) «la libertà dell'orientamento sessuale»: «la regola aurea alla quale bisognerebbe attenersi è che i gusti e gli orientamenti sessuali costituiscono un fatto privato. Gli esseri umani vanno valutati e apprezzati se, ed in quanto, sono persone generose, di indole buona, non inclini ai pettegolezzi, lavoratori scrupolosi ed onesti, persone spiritose, che si sono coltivate con buone letture, che apprezzano l'arte, la buona musica, il cinema, il teatro, che sono cittadini educati e consapevoli dei loro doveri verso la comunità sociale di appartenenza. Rispetto a questi aspetti decisivi per il nostro giudizio su una persona, l'orientamento sessuale è del tutto irrilevante»;
- i) «a proposito della assunzione di droghe e sostanze stupefacenti» la libertà individuale non può considerarsi illimitata come nel caso delle relazioni sessuali fra adulti consenzienti: ogni cittadino, infatti, ha «il dovere di conservare la lucidità mentale e la razionalità» ogni volta che esce da casa e si relaziona ad altri cittadini;
- j) l'etica pubblica e, in particolare, «il significato del settimo comandamento, 'non rubare', applicato all'attività di governo e ai ruoli di rappresentanza politica»;
- k) il «suffragio universale» e le sue ambivalenze etico-politiche: «il diritto di voto» non va concepito come «qualcosa che si dà all'individuo per potenziarlo politicamente, quasi si trattasse del riconoscimento di un onore e di una ulteriore dignità», bensì in un'ottica di «conferimento di una grande responsabilità», per cui non è trascurabile «valutare se l'individuo ne comprenda il significato e ne sia all'altezza».

Conclusioni

È intuibile quanto sia difficile trarre delle conclusioni da un'opera così complessa e articolata. Per fortuna ci pensa l'autore stesso a trarle nelle pagine finali dove, tra l'altro, si legge che:

- a) «lo storicismo deve avere almeno le seguenti tre caratteristiche: 1) Riguarda le 'individualità storiche' e per tali devono intendersi non soltanto le singole persone, ma anche movimenti di pensiero, politici, artistici. Ad esempio, il Risorgimento italiano; 2) Prende in considerazione situazioni in 'svolgimento', o in 'evoluzione', che dir si voglia, perché i popoli, per i quali non si registrino

significativi mutamenti al loro interno, hanno più a che fare con la natura che con la storia; 3) Non si occupa tanto dell'indifferenziato 'genere umano', quanto piuttosto si interessa della specificità, delle caratteristiche peculiari, dei singoli Paesi, o civiltà»;

b) lo storicismo costituisce «il più saldo fondamento per un indirizzo politico-ideale conservatore», posto che essere conservatori oggi significa «voler conservare le condizioni ambientali, climatiche, sociali, affinché il pianeta Terra continui ad essere un habitat favorevole per il genere umano; affinché questo possa vivere ovunque in condizioni dignitose e mantenga le sue caratteristiche di soggetto plurale, risultato di una felice e bella varietà»;

c) «nel suo significato più elementare, la parola 'storicismo' denota appunto la consapevolezza che ogni singolo essere umano è collegato da una fittissima rete di relazioni con tutti gli altri umani, sia delle generazioni precedenti, sia dei suoi contemporanei»;

d) «tutto cambia, ma non si ha alcuna certezza circa il fatto che i cambiamenti miglioreranno, o peggioreranno, la condizione complessiva del genere umano. Resta, quindi, campo libero alla volontà degli esseri umani di impegnarsi, a livello teoretico e nella prassi, affinché si affermino le esigenze ideali e i valori in cui credono e che ritengono più rispondenti al bene e al progresso del genere umano»;

e) «lo storicismo non è compiuto; è una mentalità, un modo di considerare le cose. Può risultare utile, quindi, anche per valutare gli specifici problemi di questo nostro ventunesimo secolo, dell'era cristiana».

Anche alla luce di queste considerazioni conclusive, tutte le innumerevoli tesi del libro andrebbero discusse una per una. Ma ciò, come anticipavo, implicherebbe la scrittura di un altro libro. Perciò mi limito a sperare che, anche grazie a queste poche pagine riassuntive, l'opera di Livio Gherzi non passi del tutto inosservata: sarebbe ingiusto nei confronti di uno studioso rigoroso e appassionato, ma ancor più una scelta autolesionistica da parte della comunità dei ricercatori in buona fede.

Dialoghi Mediterranei, n. 64, novembre 2023

Note

[1] <https://www.zerozeronews.it/livio-ghersi-esempio-di-idealismo-liberale/>

Augusto Cavadi, già docente presso vari Licei siciliani, co-dirige insieme alla moglie Adriana Saieva la “Casa dell'equità e della bellezza” di Palermo. Collabora stabilmente con il sito <http://www.zerozeronews.it/>. I suoi scritti affrontano temi relativi alla filosofia, alla pedagogia, alla politica (con particolare attenzione al fenomeno mafioso), nonché alla religione, nei suoi diversi aspetti teologici e spirituali. Tra le ultime sue pubblicazioni si segnalano: *Il Dio dei mafiosi* (San Paolo, 2010); *La bellezza della politica. Attraverso e oltre le ideologie del Novecento* (Di Girolamo, 2011); *Il Dio dei leghisti* (San Paolo, 2012); *Mosaici di saggezze – Filosofia come nuova antichissima spiritualità* (Diogene Multimedia, 2015); *La mafia desnuda – L'esperienza della Scuola di formazione etico-politica “Giovanni Falcone”* (Di Girolamo, 2017); *Peppino Impastato martire civile. Contro la mafia e contro i mafiosi* (Di Girolamo, 2018); *Dio visto da Sud. La Sicilia crocevia di religioni e agnosticismi* (SCe, 2020); *O religione o ateismo? La spiritualità “laica” come fondamento comune* (Algra 2021).

Il modello politico biblico alle origini dell'identità civile olandese: “De Republica Hebræorum” di Petrus Cunæus



di *Sergio Ciappina*

Premessa

In questa breve relazione ho ritenuto interessante delineare, in prima istanza, quella poderosa congiuntura culturale sviluppatasi nell'Olanda della guerra degli ottant'anni (1568-1648: dall'inizio della rivolta delle Provincie capeggiata da Guglielmo I d'Orange [1] alla pace di Vestfalia corrispondente alla fine della prima età moderna); in un luogo dove, così come la terra si sposa al mare generando nuove possibilità di vita, le culture e gli stili di vita propri del popolo della Riforma incontrano, in un clima di tollerante confronto accademico, la ricchezza di pensiero e il peculiare approccio esistenziale dei dotti ebraici scampati alle persecuzioni avvenute nel resto d'Europa. Il tutto in attenzione ad un patrimonio d'idee e riflessioni che, da ambo le parti, proprio a cavallo dei due secoli, si decide di ritenere comune ad entrambi.

Introduzione

Molti antropologi sono concordi nel considerare *i riti di passaggio* [2] come momenti essenziali e fondanti del rapporto tra individuo e comunità d'appartenenza, comuni alla totalità dell'organizzazione sociale della vita umana [3]. Il libro dell'*Esodo* è immediatamente successivo a quello della *Genesi* e, insieme a *Levitico*, *Numeri* e *Deuteronomio*, fa parte del *Pentateuco* [4] che, nella tradizione ebraica, narra degli inizi del mondo e introduce la storia di Israele. Ciascun libro ha, in sequenza, un significato specifico riferito a proprietà della divinità:

- la *sovranità* sul creato e sulla scelta di un popolo;
- la *potenza* nel liberare quel popolo per mezzo di un patto;
- la *santità* [5] da cui derivano le leggi fondamentali di quel popolo;
- la *severità* verso chi non la riconosce e la sua bontà verso il popolo scelto;
- la *fedeltà* nel condurre il popolo, che viene protetto fino all'ingresso nella terra promessa.

In particolare il secondo libro, l'Esodo, rappresenta la più antica testimonianza scritta di un vero e proprio "rito di passaggio" collettivo, oltre che individuale, che caratterizza il passaggio, appunto, da un'età "infantile" di inconsapevolezza e dipendenza, la cattività presso gli egiziani, ad un'età adulta di consapevolezza identitaria dopo una esperienza "liminale" tra le due fasi, rappresentata dai quarant'anni passati nel deserto.

«L'Esodo è stata l'esperienza generatrice della coscienza del popolo d'Israele; si è trasformato nel centro strutturante che determina il suo modo di organizzare il tempo e lo spazio [...]. L'Esodo è il centro strutturante, perché determina la logica d'integrazione, il principio organizzatore e interpretativo dei fatti d'esperienza storica che riguardano il popolo d'Israele stesso. Per questo esso non resta un'esperienza secondaria nelle infinite vicende del "popolo eletto" ... diventa il paradigma per l'interpretazione di tutto lo spazio e di tutto il tempo» [6].

Questa lucida analisi di Rubem Alves [7] ci consente di leggere l'Esodo come una delle componenti fondamentali – se non "la" componente fondamentale – nel processo formativo-identitario del popolo d'Israele. E, come tale, non poteva non riflettersi nella tradizione teologica e conseguentemente politica del mondo cristiano, finendo per diventare altrettanto paradigmatico.

Gli studi ebraici

Punto di partenza comune di tutti gli ebraisti cristiani dell'Olanda tra il XVI e XVII secolo, e più in generale di tutti gli umanisti, a partire da Pico della Mirandola [8], che s'interessarono al popolo d'Israele è il testo cosiddetto *masoretico*. Vale a dire la versione ebraica della Bibbia, ufficialmente in uso fra gli ebrei. Essa verrà spesso utilizzata come base per le traduzioni dell'Antico Testamento da parte dei cristiani nelle varie lingue europee. Venne composta, edita e diffusa da un gruppo di ebrei noto come Masoreti fra il primo e il X secolo d.C. Contiene varianti, alcune significative, rispetto alla più antica versione greca detta dei Settanta.

La parola ebraica "masorah" si riferisce alla trasmissione di una tradizione. Infatti, in senso lato, si riferisce all'intera catena della tradizione ebraica. Ma nell'ambito del "testo masoretico" la parola assume un significato specifico, e cioè relativo a succinte note marginali nei manoscritti (e più tardi a stampa) della Bibbia ebraica, nelle quali sono annotate particolarità del testo, solitamente relative alla pronuncia esatta della parola.

Il decreto di Clemente IV nel 1314 che stabilisce l'insegnamento dell'ebraico, insieme all'aramaico e il caldeo nelle università di Roma, Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca, risponde all'esigenza, sentita da più parti, di un approccio più autorevole allo studio dei testi sacri; lo sviluppo degli studi e delle metodologie più propriamente filologiche insieme al confronto con la traduzione greca della Bibbia "cosiddetta dei Settanta" completano il quadro degli strumenti a disposizione degli studiosi umanisti della prima età moderna.

Con il Concilio di Trento però si conclude nel mondo cattolico questa fertile stagione: la *Vulgata* torna ad essere l'unica versione autorizzata dalla Chiesa di Roma, spazzando via tutte le altre possibili letture. Il resto d'Europa, quello attraversato dalla Riforma, non cessa allo stesso tempo il proprio cammino di ricerca: nascono così l'esegesi biblica e l'archeologia biblica, quest'ultima nata in area culturale cattolica con Montano [9] e Sigonio [10], oltre alla critica delle varie versioni e la cronologia biblica.

L'interesse per la storia sacra e i testi ebraici, iniziata con l'umanesimo in Italia, continua a svilupparsi nel nord Europa; quest'interesse si va ad affiancare a quello per l'antichità, facendo da terreno d'esplorazione comune a quello che si può definire un vero e proprio *network* di studiosi che, a prescindere dalle confessioni religiose, sono seriamente motivati dalla ricerca degli *exempla* che lo studio dei costumi e delle leggi degli antichi possono dare.

Di questo distaccarsi del pensiero critico dalle ortodossie religiose, un esempio si ha con il *De republica Hebræorum* del modenese Carlo Sigonio, la cui opera è ritenuta il precedente più illustre

dell'opera dell'olandese Cunæus [11], stimata e studiata dagli studiosi successivi di ambito riformato, nonostante l'opera abbia visto la luce a Bologna, nello Stato pontificio, e fosse dedicata a un papa.

Il linguaggio biblico nella politica

Come rilevato dallo storico Simon Schama, della Columbia University, il linguaggio biblico e le analogie con il popolo ebraico non furono patrimonio esclusivo degli studiosi. Nelle Provincie Olandesi che nel 1612 firmarono l'armistizio con la Spagna di Filippo II, la capillare predicazione calvinista rilegge in chiave biblica l'ultimo atto della separazione dalla Chiesa di Roma: quello politico territoriale. Diventano così funzionali a questa vera e propria ricostruzione identitaria, le analogie e i paralleli con le vicende del popolo d'Israele: Filippo II e il duca d'Alba (soprannominato "il macellaio delle Fiandre") diventano il faraone da cui i nuovi figli d'Israele, i *nederkinderen* – letteralmente i figli delle terre basse – sono fuggiti e, per mezzo del patto (*fedus*) con la divinità, pervenuti alla libera e adulta determinazione del proprio destino in piena armonia con la Legge divina. Si gioca qui il passaggio: l'Esodo come parabola metastorica. La lettura quotidiana in tutti gli ambiti della vita sociale, dell'Antico Testamento, percepito, secondo Schama, come più *terreno* e quindi più adatto a regolare, con le sue leggi e i suoi precetti, la sfera pubblica. Il Nuovo Testamento, quasi tutto orientato alla vita spirituale, destinato, in linea con la predicazione calvinista, alla sfera del privato.

È necessario ricordare che anche qui come già successo per i principati tedeschi, la lotta per la supremazia della nobiltà fiamminga nei confronti della centralità imperiale si intreccia alla lotta contro l'imposizione della religione cattolica. È in questa cornice che si attua la necessaria scelta di un modello che sia funzionale alla creazione di una nuova identità statale. Ma quale modello?

Esaminando attentamente, come fa Shama, la produzione culturale dei primi anni dell'indipendenza olandese, si può trovare in molti settori, dalla musica alla pittura fino ai libri, un fiorire di riproduzioni di molti dei passaggi importanti dell'AT: da Ester a Salomone e Sansone. Questo continua anche oltre la conclusione della guerra con la Spagna e si rafforza con la prima abolizione dello *Stadhouder* (1654) come a voler sancire l'analogia tra la neonata Repubblica e l'antico Stato d'Israele. È quest'ultimo il modello che aderisce più degli altri, tra quelli offerti dalla storia antica, alla situazione di frattura tra un passato da dovere/potere considerare attraversato da corruzione ed empietà ed un presente/futuro da vivere come retto e benedetto dalla divinità.

Gli altri modelli repubblicani, quello che traspare dai *Discorsi* di Machiavelli e quello veneziano di Repubblica ancorché contrapposta a Roma ma con forti connotazioni aristocratiche, risultano troppo impregnate di quel passato da cui si desidera prendere le distanze. Accanto ad una epica lotta batava [12] contro il predominio di una Roma rapace – *topos* presente ancora oggi, incarnato nelle fumettistiche battaglie di Asterix & soci dei nostri giorni – ma che risulta comunque essere una produzione letteraria di un patriziato umanista, coesiste stabilmente un florilegio di *exempla* civicamente virtuosi e religiosamente consacrati frutto della predicazione biblica calvinista.

In sostanza: un antico e indomito spirito batavo che, già in tempi remotissimi, si opponeva al sopruso di una dominazione insieme a una identificazione d'elezione con il popolo prediletto, battono nel cuore della nuova Repubblica delle Provincie Unite. Il nuovo Israele.

E per quali strade?

Sostanzialmente la predicazione calvinista e la lettura quotidiana della Bibbia, in particolare dell'AT, avrebbero potuto configurarsi come un tratto culturale identitario della popolazione della neonata Repubblica; è grazie all'intervento di un ceto intellettuale consapevole del proprio ruolo e del particolare momento storico che questa nuova identità si traduce in organizzazione politica. Agli studiosi ebraisti viene commissionata una Bibbia di Stato – *Statenbijbel* – che abbandonando la strada della cosiddetta *Vulgata* di Sofronio Eusebio Girolamo della fine del IV secolo, corredeva l'originale ebraico di traduzioni "appropriate" di passi ritenuti fondamentali come quello di Samuele 1,8,20 [13].

La filologia al servizio di un progetto identitario, dunque, improntato alla formazione di una coscienza civica, attraverso uno strumento, la Bibbia, che, al di là di esegeti, filologi e traduttori, aveva comunque, nell'immaginario collettivo, un primato indiscutibile: quello divino. Accanto alla "Bibbia di Stato" troviamo anche gli "esaustivi" commenti denominati *Ad loca difficiliora Veteri Testamenti* sempre commissionati all'esercito dei dotti ebraisti cristiani dagli Stati Generali.

Queste due produzioni culturali fungono pertanto da giunto cardanico tra il mondo accademico e la predicazione calvinista, finendo per rappresentare l'asse portante della struttura identitaria politica della Repubblica delle Province Unite. Quest'ultima può dire di aver così trovato il suo modello di riferimento: la *Respublica Hebraeorum*.

L'importanza della politica

Va da sé che, quando la politica volge uno sguardo interessato al mondo degli studi accademici, quest'ultimo riceve nuovi stimoli e obiettivi; è quello che è successo a Leida, principale centro di elaborazione culturale della nuova Repubblica, essa stessa nata per volontà politica d'indipendenza [14]. Ci concentriamo però in questa sede solo su alcuni dotti appartenenti al vasto *network* umanista di studiosi ebraisti della prima età moderna. Oltre a Drusius [15] considerato il maggior promotore degli studi di ebraistica e di letteratura rabbinica che proprio a Leida, in felice congiuntura con gli intenti degli Stati Generali, e successivamente in Frisia, impianta una stabile tradizione di studi filologici del testo masoretico [16], è necessario segnalare Hugo Grotius [17].

Il suo lavoro *De republica emendanda* costituisce un passo ulteriore: fino a quel momento la Repubblica ebraica veniva semplicemente paragonata, esaltandola, attraverso l'opera di Flavio Giuseppe [18], ad altri modelli di Repubbliche, Roma, Venezia, Atene. Con Grotius la Repubblica ebraica viene presentata *come* un possibile modello per la Repubblica olandese.

Il principio del suo lavoro è questo: se, come da più parti ritenuto, il modello israelitico di liberazione dalla tirannia è quello che più rappresenta, per epicità e senso di giustizia divina, la genesi stessa dell'attuale Stato olandese, allora possiamo continuare ad utilizzare gli *exempla* ricavati dallo studio della storia dell'antico popolo riguardanti la sua organizzazione giuridica, sociale e politica per correggere i difetti di una Costituzione olandese giudicata ancora troppo legata ad un'idea centralizzata del potere.

Materie di studio

L'interesse, appena descritto, della politica volto al reperimento di identità confacenti alla realtà politica delle Province Unite, il più possibile distanti da un passato di dominazione e soprusi, farà del triangolo della conoscenza, rappresentato dalle università di Leida, Franeker e Amsterdam, un centro unico nel suo genere riguardo gli studi di ebraistica. In particolare, a Leida, in un clima istituzionale improntato alla tolleranza e al concetto che l'altrui sapienza costituisca più un arricchimento che una minaccia, l'incontro tra gli ebraisti cristiani e i rabbini olandesi e non, si farà più proficuo.

Materie di studio, approfondimento e riflessione, oltre al già citato testo masoretico – la Bibbia *ufficiale* degli ebrei – sono la *Misneh Torah* [19] di Maimònide [20], che soddisfa il bisogno politico di *exempla* normativi della neonata Repubblica. Dopo un primo periodo, quindi, in cui la conoscenza dell'ebraico veniva ad affiancarsi a quella del latino e del greco, rappresentando così il marchio dell'erudizione, ecco che essa finiva per diventare la chiave per conoscere un mondo normato interamente da leggi emanate con il beneplacito della divinità stessa e pertanto giuste a priori.

Flavio Giuseppe è l'altro autore di età romana oggetto di continui studi e riflessioni da parte degli accademici. Le sue *Antiquitates iudaicae* raccontano avvenimenti, snodi e passaggi della storia del popolo d'Israele dalle sue origini fino all'epoca immediatamente antecedente alla *Guerra giudaica* (66-70 e.v.) oltre a illustrarne i costumi e la precettistica sociale e religiosa. Motivo di particolare interesse per quest'opera da parte del mondo cristiano sono anche i – per la verità pochi – riferimenti a personaggi principali del Nuovo Testamento: per così dire la loro conferma storiografica.

Altra opera degna di nota e oggetto d'interesse per le sue argomentazioni, che vedono situare storicamente la religione e la filosofia ebraiche ben prima di quelle della pur antica Grecia, è *Contra Apionem* sempre dello stesso Flavio Giuseppe. Un'appassionata opera polemica scritta all'indirizzo di Apione [21] in cui ribatte punto per punto alle accuse e al disprezzo di questo egizio ellenizzato nei confronti del popolo d'Israele.

Neder lands: terre d'incontro

È singolare che, mentre si consumavano ottant'anni di scontri per la liberazione dal giogo ispanico e l'autodeterminazione, il territorio del popolo che lottava per tali obiettivi diventi terra d'incontro e integrazione. Non troppo singolare però se si considera che proprio i concetti di liberazione e autodeterminazione politica e religiosa furono costante oggetto di studio e riflessione della gran parte dei gruppi sociali che compongono quel popolo.

L'Olanda fra il XVI e il XVII secolo è di gran lunga il Paese più tollerante d'Europa: la forte impronta mercantile della sua composizione sociale determina senza dubbio un *habitus* improntato allo scambio. Le idee e le informazioni sono preziose al pari delle merci e della valuta, per determinare quel necessario potenziale culturale e quindi tecnologico [22] necessario alla formazione di quella che per oltre due secoli sarà una "superpotenza" europea.

Restando nel campo della conoscenza, un esempio di quella che oggi viene definita contaminazione culturale positiva, è la forte presenza di marrani – ebrei convertiti più o meno spontaneamente al cristianesimo – espulsi dalla Spagna prima e dal Portogallo in seguito e ritornati alla religione dei padri in terra d'Olanda. Qui giunse pertanto una nutrita schiera di studiosi che, in quanto cristiani anche se convertiti, poterono frequentare le prestigiose università iberiche, appropriandosi nel contempo della relativa conoscenza teologica, filosofica, giuridica e politica.

È quindi verosimile che l'incontro tra quest'ultimi e gli ebraisti cristiani presenti nel triangolo universitario olandese sia stata una proficua *reunion* basata su conoscenze e patrimoni simbolici comuni, anche se poi elaborati e fatti confluire su posizioni ideologicamente contrapposte.

Conoscenze filosofiche e patrimoni simbolici: Cartesio, Erasmo e Maimònide si incontrano e si confrontano sul piano del razionalismo filosofico, generando una nuova dialettica tra diritti e doveri sotto lo sguardo compiaciuto della divinità. Sarà questa ricomposizione "giusta e santa" quella di cui l'Olanda ormai indipendente necessita costitutivamente per la sua nuova vita di nazione sovrana.

Non solo Esodo

Abbiamo visto come la vicenda biblica dell'Esodo diventa paradigmatica, per il reperimento della base identitaria retroattiva del nuovo Stato olandese; un'identificazione, quella con l'antico Israele, che sancisce la rottura con un passato "romano" di corruzione e tirannia ma che predice soltanto un futuro di armonia governato da leggi divine. Vicenda paradigmatica che, sebbene utile a infondere la sicurezza di un appoggio divino nella ribellione antispagnola, da sola non basta a fornire le strade da percorrere per istituire una struttura politica, giuridica e sociale nell'Unione di Province nata da quella ribellione.

Ecco che risulta funzionale a questa fase della trasformazione delle "terre basse" in Stato repubblicano, la produzione culturale materiale e immateriale, che scaturisce dalla combinazione degli studi ebraisti, dalla predicazione calvinista e dalla lettura quotidiana della Bibbia, specie quella di Stato. I testi biblici a cui far riferimento in questo caso, non sono più quelli del Pentateuco di cui l'Esodo fa parte, bensì quelli della cosiddetta parte "storica": i due libri dei Re, i due di Samuele, Giosuè, i Giudici, Ester, Rut e le Cronache. Tutti libri che trattano delle vicende, dei problemi e delle soluzioni dell'ormai costituito antico Stato d'Israele. Ma tutti libri che però non prescindono da un continuo intervento divino nelle vicende di un popolo: la qualcosa però non concorda affatto con la filosofia e la predicazione calvinista e col pensiero razionale di natura erasmiana.

Ecco che in questo caso la combinazione della lente filosofico-razionalista di Maimònide e l'approccio storico di Flavio Giuseppe, riguardo le vicende politiche e sociali dell'antico Stato ebraico, permettono di avere una prospettiva etico-politica da proporre alla costituenda società olandese; scartando così la deriva apocalittica presente nel paradigma "profetico-messianico" che fa da cornice ai cosiddetti libri "storici" della Bibbia.

Lo studioso che più di tutti è in grado di agire, declinandole in un vero e proprio progetto politico, le letture del più importante pensatore della storia dell'ebraismo e dello storico ebreo d'età imperiale romana, è l'olandese Peter van der Kun, meglio conosciuto come Petrus Cunæus. La sua *De republica Hebræorum* più che riproporre ancora una volta un modello identitario punta ad essere un modello costituzionale: una teoria dello Stato ebraico applicabile al nuovo Stato olandese. Una teoria di cui il libro dell'Esodo non fa menzione.

Chi è Petrus Cunæus

Petrus Cunæus (1586, a Vlissingen – 2 dicembre 1638, a Leida) era il nome latinizzato dello studioso olandese Peter van der Kun. Il suo libro *The Hebrew Republic* è considerato «la più potente affermazione della teoria repubblicana nei primi anni della Repubblica olandese» (Richard Tuck, *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, 1993)

Cunæus si iscrisse all'Università di Leida a quattordici anni, dove studiò greco ed ebraico. Dopo un viaggio in Inghilterra nel 1603, tornò a Leida per studiare teologia e giurisprudenza. Fu introdotto negli studi rabbinici e in aramaico da Johannes Drusius. Nel 1612, Cunæus divenne professore di latino, nel 1613 di politica, e nel 1615 di giurisprudenza, una posizione che mantenne fino alla sua morte. Cunæus scrisse al culmine dell'interesse protestante per i testi ebraici e per la loro autorità politica e religiosa. Fu tra i principali studiosi cristiani di testi ebraici di una generazione che comprendeva il francese Joseph Scaliger, Hugo Grotius e Bonaventure Vulcanio nei Paesi Bassi, Johannes Buxtorf, padre e figlio in Germania e Inghilterra, John Selden e Daniel Heinsius in Inghilterra. Cunæus corrispondeva anche con studiosi ebrei contemporanei come Menasseh ben Israel. Per Cunæus la Bibbia era un modello giuridico e giuridico per il funzionamento di uno Stato indipendente. Egli fu il principale esperto del suo tempo di Giuseppe Flavio, delle sue *Antichità Giudaiche* e del suo *Contra Apionem*, così come della *Mishneh Torah* (codice di leggi), del Talmud e della Bibbia di Maimònide.

Il libro: *De Republica Hebræorum*

«Di tutti gli Stati antichi, Israele è il più adatto a noi»: Cunæus propone l'antico Israele come esempio di costituzione politica e di vita civile, ispirata e concordata a salvaguardia della libertà, e dedica il suo manifesto politico agli Stati di Olanda e della Frisia occidentale. La dedica dell'opera, importante per capire la trama e l'ordito dell'impianto letterario dell'opera, è rivolta agli uomini politici delle Province Unite. Nella narrazione dell'autore, lo Stato ebraico viene esplicitamente proposto e organizzato come modello politico per la costituenda Repubblica.

La prefazione e i primi capitoli si snodano nel confronto tra le varie Costituzioni antiche esaltando i motivi dell'eccellenza della Repubblica ebraica e sostenendo che essa è la migliore a causa della natura divina della sua genesi; ne consegue che le sue leggi, derivate dalle Sacre Scritture sono più antiche e quindi, secondo l'episteme umanista, garanzia di stabilità e durata.

Stabilita la mutua eccellenza dal precedente storico, costituito dall'esperienza statale ebraica, verso la realtà olandese, l'autore descrive l'organizzazione politico-territoriale che si venne a costituire in terra di Palestina. Questa è dipinta come una sorta di unione federata di città e relativi comprensori, ciascuna con pari diritti/doveri, fra le quali spicca solamente Gerusalemme per la sua storica e religiosa importanza. La Palestina tutta diventerebbe così "pro urbe unica", se non fosse per la mancanza di una cerchia di mura. L'autore delinea pertanto una comunità unica fondata sull'uniformità delle Leggi, con la presenza di magistrati, di senatori e di giudici oltre a un sistema

metrico e monetario, che così strutturandosi darà vita a l'integrazione delle dodici tribù d'Israele, progenitrice di una grande Nazione.

«Uniti si cresce e si prospera, divisi si scompare»: il tema della concordia civile al centro delle riflessioni e, soprattutto delle preoccupazioni dell'autore, che richiama, nel frontespizio dell'opera, subito sotto la dedica dell'opera ai *Sanctissimi Patri Patriæ*, la massima di Sallustio [23] sulla vitale necessità della concordia civile funzionale ad una crescita prospera di una nazione. Un tema talmente sentito dai politici olandesi del tempo che la massima accompagnerà in futuro il conio di moltissime delle monete di pregio olandese; a testimonianza di come questo concetto entrò a far parte stabilmente dell'immaginario politico-precettistico olandese.

Nello sposare la massima sallustiana agli *exempla* tratti dalla vicenda di Geroboamo [24], che alla fine del regno di Salomone, portò alla spaccatura di quest'ultimo in due entità statuali distinte la prima delle quali destinata all'esilio, l'autore olandese fa manifesto della sua profonda e particolare cultura umanista, che fonde in un unico linguaggio politico la sua conoscenza delle *Antiquitates* con la personale esperienza delle letture biblico interpretative.

«Uniti nella Legge: Shemà Israel ... luister naar Holland»: la Legge e la divinità sono imposte da Mosé al popolo d'Israele e non dalla divinità stessa. Cunæus si affida al *Contra Apionem* di Flavio Giuseppe per stigmatizzare la dimensione etica distinguendola da quella, parimenti importante, teocratica, dell'antico Stato d'Israele. È proponendo l'interpretazione storica flaviana che l'autore fa confluire le virtù civili della classicità come la giustizia, la temperanza, la concordia nell'alveo della religiosità che si auspica essere il fondamento ideologico della nuova Repubblica. La figura di Mosé assurge a quella del legislatore: è insieme una raccomandazione di un modello e un monito ai legislatori olandesi. È un Mosé profondamente etico quello raccontato da Cunæus: un Mosé che si è fatto scrupolo di utilizzare la legittimazione avuta dalla divinità per diventare a sua volta un tiranno: altro monito ai magistrati affinché siano non i signori delle leggi, ma austeri guardiani e umili servitori di queste. Questo "dono", la Legge e un'unica divinità, che Mosé fa al suo popolo rappresenta, nell'interpretazione dell'autore di Vlissingen, la formula che riunisce tutti i contenuti di un *ethos* collettivo che ha permesso a un popolo, quello d'Israele, di attraversare, indenne nella propria identità, tutti i paradigmi politici e sopravvivere finanche in assenza di questi. Prenderlo d'esempio fornisce la garanzia di un'organizzazione sociale e politica che possa durare nel tempo.

«Sette volte sette anni ... lo shofar: Conterai pure per te sette Shabbat di anni: sette volte sette anni; questi sette Shabbat di anni faranno per te un periodo di quarantanove anni. Al decimo giorno del settimo mese farai squillare la tromba; nel Giorno dell'Espiazione farete squillare la tromba per tutto il Paese. E santificherete il cinquantesimo anno e proclamerete la libertà nel Paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e ognuno di voi tornerà nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non seminerete e non raccoglierete ciò che cresce spontaneamente, e non vendemmierete le vigne non patate. Poiché è il giubileo; esso sarà sacro per voi. Mangerete il prodotto che vi daranno i campi. In quest'anno del giubileo ciascuno tornerà alle sue proprietà» [25].

Le problematiche sociali rappresentano uno dei nodi fondamentali della vita politica: risolverle significa essenzialmente contribuire attivamente al problema della stabilità del paese. Molti trattati politici indicano nella forma di governo una risposta a tale problema: Cunæus invece insiste sulle leggi e sul carattere essenzialmente egualitario di esse, per mantenere stabile un governo. Ecco che una legislazione levitica, apparentemente marginale, diventa il perno sul quale un intero popolo era in grado di perpetrare un equilibrio politico nel tempo.

«Costruisci un'arca lunga 300 cubiti, larga 50 e alta 30» [26]: Mosé è latore delle prime leggi scritte della storia dell'umanità: a questa antichità dobbiamo la maggiore autorità e importanza rispetto a tutto ciò che gli è succeduto in fatto di legislazione. Questo secondo Flavio Giuseppe e secondo Cunæus. Ma prima di lui? Prima di lui il patto della divinità che promise a Noè e ai suoi figli di non levare più la mano contro l'umanità se questa si fosse impegnata a rispettare le leggi naturali della concordia e della tolleranza. La legge noachica, quella che per i rabbini medievale deve regolare i rapporti con il resto dell'umanità gentile, diventa per l'autore olandese, fondamento imprescindibile

di tolleranza verso gli altri popoli: la base giuridica “naturale” della moderna repubblica delle Province Unite.

«Due fratelli: maggiore e cadetto»: Mosé e Aronne, potere civile e potere religioso. I Leviti insegnano a Cunæus, che tutte le volte che il potere religioso usurpa quello civile la concordia di uno Stato finisce. Da qui l'importanza del Sinedrio, istituzione emanata dal potere civile, custode della concordia e, quindi, della stabilità di una nazione.

In questa visione dell'autore olandese, si può riconoscere la posizione del suo connazionale Grotius che, a sua volta, ricalca la strada segnata da Tommaso Erasto. Posizione coraggiosa quindi, in un Paese attraversato dalla predicazione calvinista, quella che sostiene la superiorità dello Stato in materia religiosa sulla Chiesa. Lo Stato, nel pensiero erastiano, risulta essere depositario sulla terra di autorità ultima sull'espressione e sulla pratica delle credenze religiose e dell'organizzazione ecclesiastica. Secondo tale dottrina lo Stato detiene, cioè, il diritto di intervenire e di imporre la sua volontà negli affari della Chiesa.

L'Olanda, il nuovo Israele, non dovrà permettere ai sacerdoti di usurpare il ruolo dei garanti della legge, sancendo la superiorità del potere civile – scelto dalla divinità [27] – su quello religioso in terra. Il ricordo della connivenza di Aronne, durante l'episodio del vitello d'oro, concorre a stigmatizzare la caratteristica di un clero incline ad assecondare i più bassi istinti di un popolo. Ancora una volta il *topos* dell'identificazione con l'antico Israele è funzionale a decostruire le pretese di un clero calvinista in materia di legislazione civica. Questi in sintesi gli snodi fondamentali dell'opera di Cunæus.

Conclusione

«Lo Stato degli ebrei, così come lo abbiamo concepito nel capitolo precedente, avrebbe potuto essere eterno, nessuno tuttavia può oramai imitarlo, né è consigliabile che ciò avvenga» [28]. Termina così, con le parole di Spinoza [29] nel 1670, il fertile periodo culturale olandese che ha visto proporre come proprio modello identitario civile, le vicende, le leggi e l'organizzazione sociale ebraiche di un tempo che fu. La pratica di considerare *exemplum* tutto ciò ch'era connotato dal marchio dell'antico, senza nessun tipo di riflessione critica circa il relativo contesto storico, finisce per perdere pian piano, in ambiente accademico, il suo *appeal*. Il concetto e l'uso della storicizzazione andranno prendendo il suo posto.

Spinoza contesterà a Cunæus e ai suoi illustri contemporanei e predecessori, i vizi metodologici e contenutistici delle loro opere; primo tra tutti il principio della rivelazione divina attribuita ai testi biblici, riaffermando nel contempo il primato del pensiero razionale per parlare di metodo. E superando la concezione nazionalistica propria degli *exempla* scaturiti dalla narrazione biblica, con la proposta universalistica di uno Stato che garantisca la libertà di pensiero a tutti.

Ma è il monito rappresentato dall'ultima proposizione dell'affermazione di Spinoza, che richiama necessariamente la nostra attenzione. Un'attenzione, che impegna la storiografia a vigilare sulla pratica ancora oggi in uso, presso alcuni ambiti politici della società contemporanea, di riproporre acriticamente il passato, ovvero mondandolo del contesto e della prospettiva storica che gli sono proprie. Finendo così per riattivare tutte le conseguenti potenzialità catastrofiche che lo hanno contraddistinto o, per dirla con le parole che Goya [30] incise in una delle acqueforti della sua raccolta intitolata *Los Caprichos* [31]: «Il sonno della ragione genera mostri».

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Guglielmo I d'Orange-Nassau, detto il Taciturno (nederl. Willelm de Zwijger), statolder delle Province Unite dei Paesi Bassi. – Figlio (castello di Dillenburg, Nassau, 1533 – Delft 1584) del conte Guglielmo di Nassau e della contessa Giuliana di Stolberg, fu membro del Consiglio di Stato dei Paesi Bassi e governatore (statolder) nelle province di Olanda, Zelanda e Utrecht (1559). Contrario all'assolutismo e al centralismo spagnolo, capeggiò la rivolta dei Paesi Bassi contro Filippo II, ma fallì non riuscendo a costruire una nazione

unitaria olandese. Convertitosi al calvinismo (1573) aderì all'unione di Utrecht (1579) e divenne governatore generale della Repubblica delle Province Unite che nel 1581 si separò formalmente dalla Spagna. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielmo-i-d-orange-nassau-detto-il-taciturno>

[2] cfr. Arnold van Genneep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002

[3] cfr. Victor Turner, *Il Processo rituale: struttura e anti-struttura*, Brescia, Morcelliana, 1972

[4] dal gr. pentáteuchos, comp. di penta- 'penta-' e téuchos 'vaso, urna', poi 'custodia, volume'

[5] qui intesa in riferimento al latino sanctus, participio passato di sancĭre, sancire -un patto-, in quanto chi lo recede incorrerebbe a sanzione, proteggere con sanzione, ma anche stabilire per legge e quindi, nell'accezione originaria, ciò che è inviolabile, cioè sacro, in quanto protetto da una sanzione

[6] Rubem Alves, El pueblo de Dios y la liberacion del hombre – cit. in: ENRIQUE DUSSELL, *Il paradigma dell'Esodo nella teologia della liberazione*, in "CONCILIUM – rivista internazionale di teologia" 1/1987, Brescia, Editrice Queriniana, 1987

[7] Rubem Alves (Boa Esperança 15 settembre 1933 – Campinas, 19 luglio 2014) è stato psicoanalista, educatore, teologo, scrittore ed ex pastore presbiteriano brasiliano

[8] Pico della Mirandola, Giovanni, conte di Concordia. – Filosofo (Mirandola 1463 – Firenze 1494). Si propose di raggiungere una sintesi tra le dottrine più diverse, non solo quelle di ispirazione cristiana e pagana, ma anche quelle di derivazione ebraica e araba e senza escludere il lascito della filosofia medievale: egli scrisse a tal fine un documento articolato in 900 tesi che avrebbe dovuto essere discusso a Roma in una riunione tra dotti provenienti da ogni parte del mondo. La discussione, tuttavia, non si poté tenere, perché alcune di quelle tesi furono ritenute eretiche. Pubblicò quindi l'orazione *De hominis dignitate*, che avrebbe dovuto inaugurare il congresso e che può essere considerata il «manifesto» dello spirito umanistico-rinascimentale: in essa, infatti, si individua nella libertà la caratteristica fondamentale dell'uomo, garantita dal non essere egli di una natura determinata, ma capace di darsi la natura che vuole, dal non aver limite né chiusura, dal suo essere aperto a tutto, capace di diventare tutto, fino ad ascendere con il suo intelletto al termine ultimo, alla congiunzione con Dio. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/pico-della-mirandola-giovanni-conte-di-concordia/>

[9] Benito Arias Montano – Orientalista, esegeta e umanista spagnolo (Fregenal de la Sierra 1527 – Siviglia 1598). Partecipò come teologo al concilio di Trento (1562); Filippo II nel 1566 lo nominò cappellano e storiografo di corte e lo incaricò di costituire la biblioteca dell'Escoriale, per arricchire la quale l'A. non cessò mai di ricercare, durante i suoi numerosi viaggi, libri e manoscritti preziosi, preoccupandosi nello stesso tempo di costituire, tra i religiosi del luogo, un gruppo di esperti esegeti e orientalisti. Sempre per incarico di Filippo II, diresse l'edizione della Bibbia poliglotta o regia, di Anversa (*Biblia sacra hebraice, chaldaice, graece et latine, ecc.*, 8 voll., 1569-1573; pubblicata presso Chr. Plantin, è detta anche Plantiniana), in cui incluse un immenso materiale erudito (non tutto suo). Tra le altre opere, vanno ricordati il *Liber generationis et regenerationis Adam sive de historia generis humani* (1593) e la traduzione dall'ebraico in latino dell'Itinerario di Beniamino da Tudela. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/benito-arias-montano/>

[10] Carlo Sigònio – Storico (Modena 1520 circa – Ponte Basso, Modena, 1584). Dapprima al servizio del card. Marino Grimani, succedette (1546) a Modena, quale maestro di greco, a Francesco Porto, che era stato molti anni prima suo maestro; quindi fu insegnante di umanità a Venezia (1552), a Padova (1560) e a Bologna (1563). Erudito appassionato, fornito di acuto spirito critico, avvertì in special modo l'importanza dell'elemento giuridico nello sviluppo delle istituzioni. Scrisse molto di storia e letteratura greca e romana, ma la sua opera principale è il *De Regno Italiae* (1574), che copre l'età medievale dal 570 al 1200 e che fa di S. il maggior precursore di L. A. Muratori. Coi sei libri *Historiarum Bononiensium ab initio civitatis usque ad annum MCCLVII* diede inizio alla storia regionale. Scrisse anche opere di filologia e antichità classiche: *Regum, consulum, dictatorum ac censorum romanorum Fasti* (1550); *Emendationes* (1555-57); *De antiquo iure populi Romani* (1560; 2a ed. 1574); *De republica Atheniensium* (1564); ecc. Una raccolta di Opera omnia di S. fu curata da Muratori e F. Argelati (6 voll., 1732-37). fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-sigionio/>

[11] Lea Campos Boralevi, introduzione a: Petrus Cunæus, *De Repubilca Hebræorum*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1996: XVI

[12] Il riferimento è a: Hugo Grotius, *De antiquitate reipublicae batavicae*, Ex officina ioannis Maire, Lugduni Batavorum (Leyde) 1630, in 24, 514pp.

[13] In questo passo del libro di Samuele, il popolo ebraico reclama un re e il profeta Samuele illustra i pericoli di un ritorno ad un giogo tirannico pari a quello da cui è il popolo stesso era scampato così come narrato nel libro dell'Esodo

[14] L'Università di Leida (in olandese Universiteit Leiden, Academia Lugduno-Batava in latino) è la più antica università dei Paesi Bassi, situata nella città di Leida. Fondata nel 1575 da Guglielmo I d'Orange, durante la Guerra degli ottant'anni. La casa reale degli Orange-Nassau tuttora intrattiene stretti rapporti di collaborazione con l'università. L'università è costituita da sei facoltà ed ospita più di 40 fra istituti di ricerca di livello nazionale ed internazionale.

[15] Ioannes Drusius (latinizzaz. di van der Driessche) – Teologo e orientalista belga (Andenarde 1550 – Franeker 1616), prof. a Oxford, e poi a Leida e Franeker, autore di numerose opere d'esegesi biblica e di grammatica ebraica. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/ioannes-drusius/>

[16] Il testo masoretico è la versione ebraica della Bibbia ufficialmente in uso fra gli ebrei. Viene spesso utilizzata come base per traduzioni dell'Antico Testamento da parte dei cristiani. Essa venne composta, edita e diffusa da un gruppo di ebrei noto come Masoreti fra il primo e il X secolo d.C. Contiene varianti, alcune significative, rispetto alla più antica versione greca detta dei Settanta.

[17] Huig van Groot (latinizz. Grotius, ital. Gròzio). – Giurista, filosofo, teologo e filologo olandese (Delft 1583 – Rostock 1645). Considerato il fondatore del diritto naturale, o giusnaturalismo, moderno, nella sua opera principale *De iure belli ac pacis* (1625), in cui sostenne l'esistenza di un diritto internazionale, si avverte un maggiore distacco da preoccupazioni di ordine teologico e un più vivo senso di autonomia della ragione rispetto a un Tommaso o a un Suarez, alle cui dottrine possono essere avvicinate alcune sue formulazioni. La mentalità di G. è quella di un umanista cristiano, di tradizione erasmiana; egli cerca, al di sotto di un sistema teologico o di un sistema di norme giuridiche, una trama razionale che ne costituisce l'essenza e che sorregge le altre componenti non sostanziali. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/huig-van-groot/>

[18] Tito Flavio Giuseppe (in latino: Titus Flavius Iosephus), nato Yosef ben Matityahu (Gerusalemme, 37-38 circa – Roma, 100 circa) è stato uno scrittore, storico, politico e militare romano di origine ebraica. È nel periodo oggetto del presente lavoro, che gli studi sull'autore di *Antiquitates iudaicae* e *Contra Apionem*, registrano una spinta poderosa: una vera e propria *Flavius Iosephus Renaissance*. Flavio Giuseppe dette, agli studiosi ebraisti, la possibilità di analizzare, per mezzo delle sue opere, la vita politica della popolazione ebraica.

[19] La *Mishneh Torah*, in ebraico: “La ripetizione della Torah”, è un codice di leggi religiose ebraiche scritto da Maimonide.

[20] Moshe ben Maimon, più noto nell'Europa medievale col nome di Mosè Maimònide. (Cordova, 30 marzo 1135 – Il Cairo, 12 dicembre 1204), è stato un filosofo, rabbino, medico, talmudista, giurista spagnolo, una delle personalità di spicco dell'Andalusia sotto il dominio arabo, tra i più importanti pensatori nella storia dell'ebraismo.

[21] Apione Plistonice (Oasi di Siwa, 20 a.C. – 45) è stato un grammatico, sofista e commentatore di Omero egiziano di età ellenistica, conosciuto per la sua avversione agli Ebrei e al giudaismo.

[22] Al successo economico e militare dell'Olanda del tempo è abbinato il concetto di *leapfrogging* – salto della rana – tale concetto è utilizzato in molti settori dell'economia e degli affari, ed è stato originariamente sviluppato nel campo dell'organizzazione industriale e della crescita economica. L'idea principale al di là del concetto di salto di velocità è che piccole e incrementalmente innovazioni portano l'azienda dominante a rimanere in testa. Tuttavia, a volte, innovazioni radicali permetteranno alle nuove imprese di scavalcare l'antica e dominante impresa. Il fenomeno può verificarsi per le imprese ma anche per la leadership di paesi o città.

[23] “*concordia parvæ res crescunt, discordia maximæ dilabuntur*” Sallustio, *Bellum Iugurthinum* (10,6)

[24] Geroboamo (Sareda, ... – Tirzah, 909 a.e.v.) fu il primo re del regno di Israele, separato da quello di Giuda dopo la morte di re Salomone. Apparteneva alla tribù di Efraim ed era figlio di Nebat di Zereda e di Zerua. Regnò dal 930 al 909 a.e.v.

[25] Dal libro del Levitico (25:10-13)

[26] Dal libro della Genesi (6:15)

[27] Vedasi il frontespizio dell'opera di Cunæus dove Mosé è circondato da raggi di luce che ne testimoniano l'ispirazione divina.

[28] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus* (1670) cap. XVIII, testo latino dell'ed. Gebhardt, trad. it. a cura di A. Dini cit. da Lea Campos Boralevi in id. *Politeia Biblica*, Firenze Leo S. Olschki Editore, 2002: 431

[29] Benedetto Spinòza (lat. Benedictus [ebr. Baruch] de Spinoza). – Filosofo (Amsterdam 1632 – L'Aia 1677), di famiglia ebraica emigrata dal Portogallo. Per le sue opinioni apertamente professate e sostenute, contrarie all'ortodossia religiosa, fu scomunicato dalla comunità ebraica sefardita (1656). In vita pubblicò soltanto *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*, Pars I et II, more geometrico demonstratae e *Cogitata metaphysica* (1663) e, anonimo, il *Tractatus theologico-politicus* (1670), che gli procurò tuttavia tali inimicizie

da indurlo a rinunciare alla pubblicazione di quella che fu l'opera di tutta la sua vita e il suo capolavoro, l'*Ethica*. Alla sua morte, gli amici pubblicarono (1677) gli *Opera posthuma*, contenenti: l'*Ethica ordine geometrico demonstrata*; il *Tractatus politicus* (incompiuto); il *Tractatus de intellectus emendatione* (incompiuto); le *Epistolae*; il *Compendium grammatices linguae hebraeae*. fonte: <http://www.treccani.it/enciclopedia/benedetto-spinoza>

[30] Francisco José Goya y Lucientes – Pittore e incisore spagnolo (Fuendetodos, Saragozza, 1746 – Bordeaux 1828)

[31] *Los Caprichos* sono un ciclo di ottanta tavole eseguite con le tecniche di acquetinte e aquaforte dal pittore spagnolo Francisco Goya durante gli anni novanta del XVIII secolo.

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-semantic» 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.

Appunti di viaggio. Alla ricerca delle architetture scomparse



Sharjah (ph. Francesca Corrao)

di Francesca Maria Corrao

Il poeta indiano Arvind Krishna Mehrotra osserva che per un poeta la cultura, la storia e la geografia del luogo sono tutto. Per Adonis, il celebre poeta siriano, nell'esilio la lingua è la sola patria che resta. Queste riflessioni mi convincono a scrivere questi nuovi appunti di viaggio. Osservare il mutare dei luoghi aiuta a comprendere il contesto in cui maturano i repentini cambiamenti che sconvolgono l'inizio del millennio.

Per spiegare agli studenti del corso sulla storia del Mediterraneo alcuni effetti del colonialismo ho usato un brevissimo video in cui si vedono i palazzi del Cairo del primo '900. La città era considerata al pari delle altre grandi capitali europee; la comunità internazionale che viveva in Egitto attirava l'élite intellettuale occidentale ed ispirava tanti letterati: da Durrell a Marinetti, il poeta nato ad Alessandria come Ungaretti. I nostri giornali dell'epoca davano notizia della ricchezza intellettuale dell'altra sponda del Mediterraneo (come anche la penna dello stesso Ungaretti). Molti spettacoli dell'Opera del Cairo da noi erano noti sia perché coinvolgevano autori, come Verdi, di fama internazionale sia perché vi lavoravano artigiani ed esperti provenienti dall'Italia o dalla Francia. Dopo l'11 novembre le notizie dei nostri media sul Medio Oriente riguardano quasi esclusivamente i terroristi e i prezzi del petrolio.

Ho provato una grande nostalgia negli ultimi anni nel tornare al Cairo, perché quei luoghi sono scomparsi. I palazzi del centro della città, offuscati da nuove costruzioni, erano ancora più decadenti di quanto già non lo fossero quando negli anni '70 studiavo all'Università americana. La geografia architettonica di allora ricordava quella di tante città europee a me care, Parigi, Londra, Roma. Bastava poi spostarsi dal centro commerciale verso il cuore pulsante dell'antica città per trovare le moschee e gli edifici monumentali medievali: il quartiere di al-Azhar, la moschea università fondata nel X secolo, per conto della dinastia fatimide, da Jawhar il siciliano, contestualmente alla città del Cairo.

Il dedalo di viuzze su cui si affacciavano negozi esotici di spezie e tessuti era un'affollata vetrina di prodotti artigianali locali; nel retro, alle spalle delle botteghe, lavoravano argentieri, profumieri, tessitori, sarti e lo stretto spazio era condiviso con tanti altri operai e operatori del frenetico mondo del commercio. Artisti e poeti si incontravano negli storici bar del centro: il caffè Riche, al-Nil, Groppi, o il più turistico al-Fishawi. Si discuteva su argomenti di attualità, si leggevano pagine di romanzi, e talvolta qualcuno recitava poesie.

Adesso il turismo intellettuale si incontra per lo più nelle case private o partecipa agli incontri organizzati alla Nuova Fiera del Libro, lontana chilometri da quel mondo e staziona in alberghi in stile finto orientale di gusto nordamericano. Lì, in un nuovo quartiere che ricorda Riyadh, come Istanbul o Sharjah si incontrano scrittori, artisti e tante persone la cui vita ruota intorno al mondo della cultura. Gli eventi pubblici offrono l'occasione di dibattere su vari temi che variano dalla letteratura, prosa o poesia, alla saggistica di carattere scientifico. La presentazione dei libri di storia può stimolare il dibattito politico ma non si parla mai in modo diretto di argomenti legati all'attualità, specie se divisivi.

I palazzi ricordano le architetture moderne a cui siamo abituati da decenni; originali forme geometriche spaziali di cemento, vetro e specchi si stagliano alti verso il cielo, mentre a terra i marciapiedi mantengono quella provvisorietà tipica di luoghi dove lo spazio pubblico non è ancora sentito come un bene comune. I giardini sono privati, e mostrano solo le cime degli alberi nascosti dalle alte mura che proteggono abitazioni fastose decorate da colonnati classicheggianti.

Le capitali del Medio Oriente si estendono negli spazi infiniti rubati al deserto, o alla campagna, e il loro rapporto con la storia coloniale ottocentesca sembra un lontano ricordo. Il modello corrente è nordamericano; i grattacieli mirano alle altezze più sfidanti, e tutti i progetti del prossimo futuro immaginano smart cities.

Le periferie dove si accalcano i profughi e i rifugiati in fuga dalle guerre sono molto lontane dall'orizzonte dei visitatori, e i percorsi sono diversi; a meno di recarsi appositamente guidati da

esperti locali è difficile imbattersi in aree circondate dal filo spinato che “protegge” le baracche di sopravvivenza di diverse decine di migliaia di esseri umani. Se si entra nel vivo della convulsa vita cittadina si scopre che, a Istanbul come al Cairo, la gente, che svolge doppi e tripli lavori per sbarcare il lunario, si affolla sui mezzi pubblici per correre da un luogo all’altro.

Quando si arriva ad Istanbul di sera lo skyline illuminato evoca ancora gli antichi splendori della capitale ottomana, e subitaneamente le ampie corsie autostradali che portano dai nuovi quartieri residenziali confluiscono nelle vecchie stradine del porto. Lì continua a pulsare la vita notturna con i tanti giovani che frequentano le università, sia pubbliche che private.

Sono a Istanbul per concludere un accordo di studi con una moderna Università locale. Il nuovo corso di laurea ha al centro il tema dell’immigrazione ed affronta le numerose questioni che riguardano gli aspetti legali, umanitari, securitari e i processi di integrazione. Le testimonianze dei colleghi provenienti dai Balcani offrono un quadro più drammatico di quanto non rivelino i media nostrani. Il confronto tra le diverse realtà è un’utile occasione di dialogo tra politiche a volte contrastanti. L’obiettivo dell’incontro è proprio quello di mettere insieme prospettive scientifiche diverse per avere una visione adeguata per meglio comprendere una situazione molto complessa.

Nel salone del convegno collegato al tema dell’evento troneggia la figura ieratica di Atatürk. La relazione di uno storico conferma che lo studio del passato si presta a capire e spiegare meglio il presente. Una nuova interpretazione degli eventi occorsi secoli orsono denuncia le manipolazioni di certe letture del passato, sia ad Occidente che ad Oriente. Gli ottomani nella storia non sono quelli che crediamo di conoscere ancora oggi. Ad esempio, il sultano Sulayman, protagonista della famosa soap-opera turca, il Magnifico, non è solo il feroce guerriero vittima della regina del suo harem, come farebbe credere il bell’attore televisivo. Sulayman era un uomo di grande cultura, capace di espandere un grande impero dotandolo di una grande flotta e di una solida amministrazione centrale. Anche le riforme attuate nel ‘decadente’ sistema ottomano del XIX secolo erano molto più innovative e liberali di quelle attuali.

La Turchia è un grande Paese attraversato sempre da diverse correnti di pensiero, e molti al suo interno si adoperano oggi in ogni modo per restare vicini all’Europa. Il mondo cambia rapidamente e anche se le forze divisive mirano a distruggere le grandi conquiste del secolo passato, il corso della storia non si ferma. Alcuni colleghi mi ricordano che anche piccoli gesti contano; sino ad un paio di decenni fa esporre in pubblico la foto di Atatürk sembrava anacronistico; e invece oggi il ritratto del grande Capo di Stato diventa un simbolo che allude alla ferma volontà di difendere una visione politica occidentalizzante contraria al conservatorismo religioso.

Per strada, di giorno, la crisi economica si palesa nel nervosismo diffuso, negli sguardi tesi dei cittadini, nelle botteghe vuote dei commercianti, nell’exasperazione di quanti non riescono a salire su autobus sempre più affollati e rari. I 4 milioni circa di rifugiati dalle guerre del Medio Oriente sono lontani dal centro nevralgico della città, eppure la loro presenza si percepisce nel disagio delle periferie e si manifesta, anche se in modo più sporadico, nei piccoli commerci ed anche nelle aule universitarie. Mi è capitato di incontrare studentesse iraniane fuggite dalla follia del regime e giovani siriani scappati dalla guerra civile, desiderosi di costruire per sé e per i loro cari un futuro migliore grazie allo studio. Si può fare tanto per questi studenti, che hanno bisogno di borse di studio; l’UNHCR e molti atenei italiani, primo tra questi la Luiss, ne hanno accolti numerosi anche grazie alla generosità della Fondazione Mediterraneo Terzo Pilastro. Tanti piccoli sforzi si sommano, mirati ad estendere la preziosa attività dei corridoi universitari, e di diffonderli anche in altri Paesi europei.

La vita degli stranieri è diversa; viaggiano in taxi e su percorsi privilegiati, e dopo aver visitato le bellezze del Bosforo ripartono dal nuovo aeroporto. Anche la nuova aerostazione rispecchia lo spirito commerciale del Paese e si aggiunge a quella intitolata ad Atatürk, che peraltro era ben collegata con la città da un comodo treno. Questo nuovo simbolo della Turchia moderna è un importante nodo di scambio di voli internazionali, e si presenta come un sterminato hangar arredato come le grandi arterie dello shopping delle capitali occidentali: una lunga galleria di negozi dalle vetrine sfolgoranti che creano l’illusione di un benessere alla portata di tutti.

La tappa successiva dei miei viaggi mi ha portata a Dubai; qui la scena si ripete: luci e smaglianti colori danno la sensazione che tutto sia facile e glamour. Le autostrade a dieci corsie non riescono ad assorbire il fiume ininterrotto di auto che attraversano da nord a sud gli emirati. Svettoni grattacieli annunciano che anche qui la cultura di riferimento si trova oltre oceano. I mezzi pubblici e i marciapiedi sono pressoché inesistenti, e chi non ha l'auto o la moto va in bicicletta.

I sette emirati sono piccoli regni, ma potenti grazie all'oro nero, e concentrano i loro sforzi nel promuovere la diplomazia del soft power: dalla dichiarazione congiunta di Papa Francesco e dello Shaykh di al-Azhar, all'Expo di Dubai sino agli accordi di Abramo e alla Cop28. Una popolazione multiculturale che vive in un clima di tolleranza integrato da una forte promozione degli studi – la densità di università straniere e locali presenti nel territorio è molto alta – e della cultura grazie ai musei e alle importanti fiere del libro. Gli emiratini godono di importanti privilegi che in parte condividono con gli stranieri di classe più elevata, ad esclusione della cittadinanza. La gran parte degli immigrati vive divisa in comunità poco comunicanti tra di loro.

Alla Fiera del libro di Sharja partecipano intellettuali provenienti da tutto il mondo arabo, ma non solo. Gli stand ospitano un gran numero di case editrici che realizzano alti fatturati in un Paese dove la lettura è tenuta in grande considerazione. Partecipo all'evento promosso dall'Accademia della Lingua araba ai margini di un incontro internazionale di studiosi di arabo (di cui parla su questo stesso numero un articolo di Mion).

La Fiera è inaugurata da uno spettacolo che coniuga insieme l'alta ingegneria dell'intelligenza artificiale con le parole del grande narratore del deserto libico Ibrahim al-Kuni. L'ambizioso progetto culturale dello Shaykh al-Qasimi vuole coniugare la tradizione con l'innovazione; intellettuale raffinato, guida Sharja sovvenzionando l'Università, e promuovendo sia studi coranici che ricerche di più ampio raggio che vanno dal teatro (lui stesso è autore di diverse pièce teatrali) alle tecnologie più avanzate.

Per facilitare il dialogo tra le diverse sponde, nel mio intervento inaugurale all'Accademia parlo della Sicilia araba e dell'eredità cosmopolita e tollerante lasciata da Federico II. Memorie preziose in un Medio Oriente devastato dalle guerre. In quest'oasi di pace arrivano lontani gli echi delle tensioni violente che scuotono la regione. Sui giornali locali si richiamano le guerre solo per parlare dei cospicui aiuti umanitari inviati alle vittime. Tuttavia, i valichi verso le zone di conflitto sono per lo più chiusi, ma tra le notizie di questo non si parla.

Si cerca invece soprattutto il dialogo, anche se questo a volte è fatto di silenzi. In questo luogo di incontro tra Oriente e Occidente, la convivenza tra popoli diversi si riflette anche nella pluralità di stili che si manifesta nell'architettura. La tradizione orientale sopravvive soprattutto nelle moschee e in alcuni alberghi dalle strutture vagamente ispirate ad un esotismo diluito in uno stile che talvolta evoca il ricordo di certo orientalismo. Molti edifici sono firmati da importanti architetti stranieri, tra cui la celebre irachena Zaha Hadid. Lo stesso pluralismo si trova nelle diverse cucine etniche, che accontentano tutti i gusti; un'arte minore, tuttavia, capace di dimostrare che la creatività umana è capace di armonizzare elementi disparati che hanno provenienze molto lontane.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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

Memos di Capodanno: aspirare alla “buona vita” futura e rovinare la festa

Mia madre: mi raccomando,
al pranzo di Natale non
parlare di politica
Io al pranzo di Natale:



La semplice presa di parola rappresentata come un atto rivoluzionario

di *Fulvio Cozza* [*]

Introduzione: pensare gli anni che verranno attraverso i “memes”

Dal momento che questo numero di *Dialoghi Mediterranei* vede la luce in contemporanea con l’inizio del 2024, colgo l’occasione per rivolgere i migliori auguri di buon anno a chi legge e apprezza questo generoso e puntuale bimestrale. Nel presente articolo, vorrei proporre qualche breve riflessione sulle tendenze riguardanti le modalità di immaginare il futuro in Italia partendo da alcune osservazioni sugli usi quotidiani dei social media.

Come è noto, il periodo del Capodanno costituisce per molte persone un momento di riflessione e pianificazione, dove si guarda consciamente al futuro, con il relativo carico di aspirazioni e/o timori (Bryant e Knight 2019). L’esperienza media italiana – fatta di infiniti pranzi e cene in famiglia o tra gli amici – è stata spesso immortalata nelle sue varie configurazioni tra film, libri e altro. L’avvento di Internet non l’ha risparmiata e, attraverso i *memes*, immagini più o meno satiriche molto condivise sui social media, ne viene rappresentata qualche stralcio i cui significati possono essere interpretati come “spie” (Ginzburg 1986) di una tendenza che appare assai diffusa nel contesto italiano.

Esaminare queste immagini, infatti, può aprire una finestra per la comprensione di modalità di modellamento del futuro, spesso fuggevoli all'attenzione della coscienza, benché capaci di riprodurre una precisa organizzazione del tempo con gravi effetti sulla vita quotidiana, nonché sulle “condizioni del riconoscimento” (Appadurai 2014). In altre parole, i *memes* sulle cene di Capodanno possono fornire un'interpretazione delle condizioni che rendono possibile la contestazione e il ripensamento del proprio posto nel mondo, appunto: la progettazione del futuro nell'Italia contemporanea.

Feste con i tuoi: aspirazioni di “buona vita” a confronto

Il tempo, come già indicava Agostino, è tra le dimensioni più scontate e contemporaneamente sfuggenti dell'esperienza di ogni essere umano. Il filosofo di Ippona osservava che:

«Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più. E tuttavia io affermo tranquillamente di sapere che se nulla passasse non ci sarebbe un passato, e se nulla avvenisse non ci sarebbe un avvenire, e se nulla esistesse non ci sarebbe un presente» (Agostino 1968: 759).

Impossibile – e forse anche conoscitivamente sterile – ricercare un modo “oggettivo” di definire e misurare il tempo (Gell 2001), più interessante invece osservare come questa dimensione venga articolata dalle cornici culturali per dare senso al mondo e per modellare dei canovacci di intervento su questo (Bryant e Knight 2019).

Come mostrano le indagini di Hartog (2007, 2022), la divisione tra tempo passato, presente e futuro deve intendersi come una distinzione tutt'altro che oggettiva. Ogni società stabilisce dei regimi di storicità che ordinano, impongono e stabiliscono una gerarchia del tempo; qui il passato è più importante del presente, lì il futuro è la dimensione più significativa, altrove il tempo decisivo è quello del presente. È proprio nel gioco di influenze fra tali classificazioni della freccia del tempo che, nelle sue ricerche al confine tra filosofia della storia e antropologia, lo studioso francese distingue il regime di storicità modernista – nel quale si anela al futuro con fiducia nel progresso (il regime dell'evoluzionismo, del socialismo, etc.) – da quello presentista, nel quale invece l'avvento del futuro e le premesse di un cambiamento minacciano l'intoccabilità dell'ordine vigente (il regime del tradizionalismo, del conservatorismo, etc.). Nel regime di storicità modernista il passato ha un ruolo marginale e tutti gli sforzi sono rivolti al raggiungimento del domani, nel regime di storicità presentista – quello che starebbe vivendo il mondo di oggi – il passato è invece luogo di fondazione sul quale costruire il proprio stabile rifugio dagli assalti del tempo che scorre.

Dal momento che tale presentismo guarda al cambiamento con occhi alquanto sospettosi, portando alle estreme conseguenze le riflessioni di Hartog, viene da chiedersi come in tale regime di storicità possa organizzarsi ciò che Arjun Appadurai (2014) ha chiamato la capacità di aspirare, ovvero, la capacità di cambiare il percorso della propria vita:

«la capacità di aspirare è una capacità culturale, nel senso che trae la propria forza dai sistemi locali di valore, di significato, di comunicazione e di dissenso. La sua forma è riconoscibilmente universale, ma la sua forza è nettamente locale e non può essere separata dal linguaggio, dai valori sociali, dalle storie e dalle norme istituzionali che tendono a essere altamente specifiche» (Appadurai 2014: 398).

In altre parole, se le modalità culturali attraverso le quali si progetta il proprio posto nel mondo del futuro ha necessità di nutrirsi di un riconoscimento collettivo, di qualcosa che si potrebbe definire senso comune, e che proprio da questa “pubblicità” trae il vigore necessario alla protesta e al cambiamento dello *status quo*, in quali ambiti della nostra quotidianità è possibile osservare delle nuove proposte di “buona vita”? Come vengono recepite queste proposte dal senso comune? Le tendenze del regime di storicità presentista hanno un qualche ruolo nell'accoglienza o nel rigetto di tali aspirazioni?

Mi sembra che un buon punto di osservazione su tali questioni possano essere i *memes* riguardanti le tavolate familiari e/o amicali che si svolgono specialmente in occasione delle festività natalizie e di Capodanno. Momenti agrodolci di convivenza durante i quali, molto spesso, l'ampia diversità delle cornici valoriali dei convitati – le loro diverse vedute – mette alla prova il ruolo di mediazione di chi s'industria per la buona riuscita della cerimonia, esito sintetizzabile nella creazione di un'esperienza di armoniosa unione collettiva (Apolito 1993; Bonato 2016; Koensler e Meloni 2019).

Come segnalato da questo vero e proprio genere narrativo – con *memes* non casualmente apprezzati e molto condivisi sulle piattaforme social dei giovani (teenagers) e dei giovani-adulti (trentenni) – l'appello a “non rovinare la festa”, a “non parlare” di determinati argomenti e addirittura a dissimulare la condivisione di vedute al fine di salvare l'irenica atmosfera della riunione familiare è un'esperienza ben conosciuta, specialmente e significativamente da chi appartiene alle nuove generazioni e magari si fa promotore di importanti istanze di cambiamento.

Facendo tesoro della lezione femminista sul carattere pubblico e politico degli aspetti più “privati” e intimi (Cavarero e Restaino 2002; Hanisch 2006; Castelli 2019), vorrei qui interpretare il senso di queste richieste di non esporsi, delle situazioni di battibecco a tavola o delle tematiche da evitare poiché ritenute troppo scottanti e divisive, nell'idea che al di là degli specifici “casi familiari” è possibile individuare un comune conflitto la cui posta in gioco è l'immaginazione della buona vita del futuro nonché il cambiamento del senso comune.

Se infatti con quest'ultimo termine – seguendo Gramsci (1975) – si intende la concezione della vita e della morale più diffusa (Dei 2018), dunque le cose che si pensano e dicono più o meno istintivamente e cioè in virtù di essere nati e cresciuti in una determinata posizione socio-culturale, senza dubbio la situazione descritta dai *memes* e dai resoconti delle cene e dei pranzi in famiglia pone la generazione degli adulti – i cosiddetti *baby-boomer* – in una posizione tendenzialmente egemonica nei confronti dei giovanissimi e dei giovani-adulti, rispetto al controllo e selezione dei criteri che modellano la buona vita. Non voglio dire che questi ultimi non abbiano alcuna voce in capitolo nell'affermazione di una gerarchia dei valori di senso comune, più semplicemente intendo dire che i giovani e i giovani-adulti, in determinati contesti, non godono della stessa legittimità discorsiva concessa a quei soggetti che si appoggiano ad una tradizione più o meno strutturata nel tempo.

Non è un caso, insomma, che nei setting festivi descritti dai *memes* il soggetto a cui è assegnato il privilegio di esprimere liberamente il senso comune e la sua cornice valoriale è spesso personificato da un maschio adulto eterosessuale (quasi sempre uno zio, più raramente un padre o un nonno), mentre i soggetti ai quali viene assegnato il compito di censurarsi, “tollerare”, “far finta di niente” – o al contrario “controbattere” e protestare – sono gli/le appartenenti delle “nuove” generazioni che si fanno promotrici delle questioni contemporanee – antirazzismo, femminismo, ecologia, veganesimo, etc – che mirano più o meno direttamente a contestare tale senso comune o che si trovano nella sgradevole posizione di doversi giustificare per la propria non conformità al modello normato. Come mostrano i *memes* che ho scelto di riportare qui a scopo meramente illustrativo, le esperienze richiamate da queste immagini satiriche descrivono spesso cornici di senso comune implicitamente tradizionaliste, nelle quali il cambiamento è percepito come un inarrestabile deterioramento e la presa di parola dei più giovani come un atto pressoché rivoluzionario. Volendo schematizzare si potrebbe dire che agli opposti di un *continuum* di senso comune vi è un modello “tradizionalista” che si misura con un modello “innovativista”.

Ciò che colpisce di tali tendenze è il fatto che anche quando le istanze promosse da queste giovani generazioni fanno perno su tematiche totalmente inoppugnabili e tutt'altro che aliene al senso comune – ad esempio la lotta alla violenza sulle donne –, gli esponenti della versione tradizionalista mettono in mostra un atteggiamento diffidente se non apertamente critico – ben rappresentato nei *memes* satirici che ne riportano le retoriche: “anche le donne sono cattive”, “c'è troppa libertà per le donne”, “non si può dire più nulla”, “non è questo il modo giusto” – con buona pace dei giovani e dei giovani-adulti che si devono sobbarcare la pressoché totale incombenza di contestare e/o tollerare tali visioni egemoniche.

Chiamando in causa le argomentazioni di Hartog (2007, 2022), viene da chiedersi se tale sfiducia nel cambiamento – così come l’implicita fiducia nel senso comune “tradizionalista” – non possa essere effettivamente il frutto del regime di storicità presentista, cioè quel regime di storicità che preferisce la conservazione dell’ordine vigente al cambiamento e che proprio nel cambiamento individua il segno di un inarrestabile decadimento (con buona pace per il futuro e per le aspirazioni della gente).

Conclusioni

L’analisi dei *memes* sui banchetti familiari mette in mostra una tendenza generazionale – quella degli adulti – che egemonizza il senso comune a discapito delle altre, le quali, pur condividendone alcuni tratti, spesso si impegnano nel gravoso sforzo di cambiarne le logiche e le gerarchie valoriali. Ritornando alle argomentazioni di Appadurai (2014) sulla progettazione del futuro e sull’importanza di avere uno spazio di riconoscimento, il risultato che emerge dalla panoramica sui *memes* che ho qui tentato di disegnare, è che le aspirazioni di una parte di persone che vivono in Italia fatica a trovare compimento se prova ad immaginare un futuro che va oltre la realtà e le possibilità del presente, cioè del senso comune tradizionalista e delle forme di buona vita proposte da quest’ultimo.

In un Paese sempre più anziano come l’Italia contemporanea, sofferente di una strutturale carenza di giovani, con un’economia, un welfare e condizioni del lavoro particolarmente inospitali per i giovani e i giovani adulti (Pitti e Tuorto 2021), questa peculiare opera di censura e delegittimazione non solo impedisce la possibilità di cambiare le cose ma agisce ancora più a monte, depotenziando la possibilità di esprimere una protesta e dunque diminuendo le *chances* di guadagnarsi uno spazio politico e di pubblico ascolto (Appadurai 2014).

Agli inizi di questo 2024, la speranza è quindi che i giovani ed i giovani-adulti abbiano sempre più voce in capitolo riguardo alle modalità di immaginare il futuro, anche e soprattutto a costo di guastare la festa a qualcuno.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Ringraziamenti

Ringrazio Gaia Santini per aver letto e discusso con me le questioni trattate in questo breve articolo. La responsabilità di refusi ed errori è solamente mia.

Riferimenti bibliografici

- Agostino, 1968, *Le confessioni*, Bologna, Zanichelli, 1968.
- Apolito, P., 1993, *Il tramonto dei totem. Osservazioni per un’etnografia della festa*, Milano, Franco Angeli.
- Appadurai, A., 2014, *Il Futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Bonato, L., 2016, *Antropologia della festa. Vecchie logiche per nuove performance*, Milano, Franco Angeli.
- Bryant, R., Knight D. M., 2019, *The Anthropology of the Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Castelli, F., 2019, *Lo Spazio Pubblico*, Roma, Ediesse.
- Cavarero, A., Restaino, F., 2002, *Le filosofie femministe. Due secoli di battaglie teoriche e pratiche*, Milano, Bruno Mondadori.
- Dei, F., 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all’Unesco*, Bologna, Il Mulino.
- Gell, A., 2001, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, London, Routledge.
- Ginzburg, C., 1986, *Miti Emblemi Spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.
- Gramsci, A., 1975, *Quaderni del carcere*, edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino, Einaudi.
- Hanisch, C., 2006, *The Personal is Political* (online: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html> (ultimo accesso 04/12/2023)).
- Hartog, F., 2007, *Regimi di storicità. Presentismo e esperienze del tempo*, Palermo, Sellerio.
- Hartog, F., 2022, *Chronos. L’Occidente alle prese con il tempo*, Torino, Einaudi.

Koensler, A., Meloni, P., 2019, *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo, movimenti sociali*, Roma, Carocci.

Pitti, I., Tuorto, D., 2021, *I giovani nella società contemporanea. Identità e trasformazioni*, Roma, Carocci.

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.

Elogio della memoria



di *Antonino Cusumano*

Ho imparato a coltivare la memoria, a conoscerne la densità semantica e la dimensione eminentemente simbolica, ascoltando e leggendo ciò che Antonino Buttitta ha detto e scritto per lunghi anni della sua vita. L'antropologo amava ricordare la lezione di Agostino di Ippona che era «inquietato dal desiderio di convertire il divenire della temporalità nell'essere dell'eternità. La memoria, trascinando la temporalità, ne è la parvenza. Non è ancora una soluzione, ma sicuramente una traccia per superare la morte» (Buttitta 2022: 41). Accanto ad Agostino, un altro imprescindibile riferimento è stato Borges. Già nel 1983, nell'Editoriale degli Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Palermo di cui era diventato preside, Buttitta riportava una lunga citazione tratta da *Oral*, tra cui queste parole che richiamerà in più e diverse occasioni: «Ogni volta che ripetiamo un verso di Dante o di Shakespeare, siamo, in qualche modo, quello istante in cui Dante o Shakespeare crearono quel verso. In breve l'immortalità è nella memoria degli altri e nell'opera che lasciamo» (Borges in Buttitta 1983: 8).

Sulle pagine dello scrittore argentino, che aveva avuto il privilegio di incontrare e conoscere a Palermo nel 1984, Buttitta era solito intrattenersi e intrattenere, ritenendolo una sorta di divinità che «parlava come se non fosse cieco, vedeva il mondo meglio dei vedenti, trascendeva l'apparire delle cose, coglieva il senso profondo dell'invisibile, consapevole che l'uomo non può esistere al di fuori dell'universo simbolico da lui stesso creato» (Buttitta 2015: 143). Borges e la letteratura sono state costanti passioni nell'orizzonte dei discorsi e dei pensieri dell'antropologo che stimava la letteratura «la migliore delle antropologie», dal momento che «lo scrittore, cercando l'uomo, trova gli uomini, l'antropologo, ma anche il sociologo, lo storico, ecc, osservando gli uomini, troppo spesso perdono l'uomo» (Buttitta 2018:26).

Dialogando e ragionando lungamente sulla memoria, Buttitta ha dialogato e ragionato sulla morte in un sottile rapporto di sfida e di complicità. «Nella dialettica tra divenire ed essere la memoria è l'orizzonte di senso che sconfigge la morte e salva le parole e gli atti di ciascuno di noi dal consumo definitivo ed eterno, facendone una perenne sfida al tempo nel passaggio da una generazione all'altra» (Buttitta 2015: 174). Con questa consapevolezza aveva già nell'Editoriale del 1983 precisato che «i ricordi non sono tutta la memoria. Sono solo la sua emergenza, il suo avvento, la sua tenue epidermide. Dell'onda lunga della memoria essi sono solo la spuma. La spuma presto scompare, la forza dell'onda resta, va e viene, il suo moto è perenne: è la vita del mare. I ricordi sono come *le paroles* del linguista ginevrino: atti consapevoli e individuali la cui possibilità di emersione e trasmissione è consentita da una struttura inconsapevole e collettiva: la memoria profonda che ha forza di *langue*» (Buttitta 1983: 7).

Di tutte le definizioni della memoria quelle proposte da Antonino Buttitta in tanti diversi scritti e in tante conversazioni restano probabilmente tra le più incisive e persuasive. In una dimensione laica della vita la memoria è argine della morte, sfida dell'*essere* contro il *divenire* del tempo, «consapevolezza di ciò che siamo stati e coscienza di ciò che possiamo essere» (Buttitta 2022: 147). Non precipitano nelle nebbie del nulla le persone che abbiamo amato se incarniamo le loro parole nelle nostre, se portiamo in salvo la loro vita nella nostra. Non muore chi continua a vivere nella memoria del vivente, nell'opera di cura compassionevole e paziente manutenzione del ricordo. Vive nel passaggio di testimone perché la memoria, per usare le parole di Claudio Magris (2019:120), «guarda avanti, si porta con sé il passato, ma per salvarlo, come si raccolgono i feriti e i caduti rimasti indietro». Perché, a guardar bene – come ci insegna Todorov (2010: 359) – «non è la memoria, in quanto richiamo del passato, che deve essere sacralizzata, ma i valori che se ne possono trarre», dal momento che non è un monumento del passato ma piuttosto struggente desiderio di futuro.

Se è vero che ricordare ha a che fare con il raccontare, se la memoria è consustanziale alla narrazione in quale luogo può più compiutamente abitare se non nella letteratura che è memoria formalizzata, quel mondo lussureggiante di storie, di miti e di immagini? Quale altra scrittura può meglio rappresentare quanto appartiene all'impalpabile dimensione del passato presentificato, a quell'eterno presente che mette in comunione i vivi e i morti lungo la catena naturale delle generazioni? «La memoria ricostituisce la continuità fra tutte le discontinuità del profondo», ha scritto il poeta Mario Luzi nel suo *Colloquio con Mario Specchio* (1999: 28). Per questo è ordito e trama di ogni racconto,

di ogni storia, sia essa reale o immaginaria, il legamento tenace destinato a dare ordine e senso al continuum indifferenziato del tempo. Nel raccontare che connette uomini e cose, nomi e avvenimenti si dipana il filo ingarbugliato del ricordare, la ricerca proustiana del tempo perduto.

Antonella Tarpino ha scritto un libro che di questo intimo rapporto tra memoria e letteratura passa in rassegna temi, simboli, oggetti, testimonianze e luoghi. *Il libro della memoria* edito da Il Saggiatore (2022), che segue altri titoli *Geografia della memoria* (2008) e *Memoria imperfetta* (2020), sembra chiudere in una perfetta trilogia uno straordinario elogio della memoria, uno studio sistematico e attento su questa facoltà umana che oggi esercitiamo con fatica o senza misura. Muove l'autrice dalla critica alla dittatura del 'presentismo' «che non riconosce alcuna realtà alle altre misure temporali, non al passato ma neanche al futuro, dandoci l'illusione di vivere in un eterno oggi che cannibalizza qualunque altra dimensione della durata». Stentiamo a ricordare ma nello stesso tempo soffriamo di una ipertrofia celebrativa del passato, la retorica politica di una memoria collettiva paradossalmente «immemore del passato ma insieme incontinente». Dentro il "regime di storicità" nel quale viviamo – ha osservato Francois Hartog (2007:47) – «la memoria è diventata una categoria metastorica, talvolta teologica». Da qui la sua sacralizzazione e la sua banalizzazione, dal momento che «il passato non è più chiuso tranquillamente nei libri di storia e riposto nelle biblioteche ma continuamente rivendicato come una risorsa importante per il potere e le politiche d'identità» (Assmann, 2008: 57). Il libro di Antonella Tarpino non indaga tuttavia sul ruolo della memoria nella vita pubblica e sul suo rapporto con la storia. Non ha per oggetto le rimozioni o le celebrazioni istituzionali o mediatiche. Né discute di amnesie o amnistie politiche. Nel tempo della postmemoria, si occupa piuttosto di letteratura della memoria e di memoria nella letteratura, delle pagine folgoranti consegnateci da tanti scrittori sui contesti, gli oggetti, i paesaggi e gli scenari della vita quotidiana trapassati nella dimensione narrativa e per ciò stesso convertiti in segni, indizi, tracce del passato rievocato o immaginato, della memoria sostantivata. Ripercorre l'autrice le diverse stagioni letterarie, sguardi, stili e approcci diversi di rappresentazione e rifunzionalizzazione dell'antico, mettendo insieme in una ampia antologia i testi che esemplificano i "luoghi" immaginari ed elettivi della memoria letteraria nel corso dei secoli.

Tre sono i temi centrali attorno cui gravitano tutte le pagine del libro: la casa, le cose e le rovine. Teatri della memoria questi luoghi sono metafore, archetipi, simboli, immagini che articolano la narrazione e danno forma al ricordare. «Conglomerato di spazio e di tempo fissato nella pietra, la casa è, fin dalle prime figurazioni mitologiche, mediatrice privilegiata della memoria». *Imago mundi*, qui è il riparo protettivo dei sentimenti, l'idea di solidità, di durata e sicurezza, tra le sue pareti sono i confini deputati ad ospitare la vita e a sacralizzare la notte. La casa – associata alla pietra che è connaturata ai concetti di geometria e ordine, di fondamento e domesticità – accompagna le biografie dei personaggi letterari, ne rispecchia le storie, ne esprime l'intima personalità e gli umori più segreti. La loro descrizione introducendoci nelle vite di ciascuno si può leggere come la topografia profonda dei ricordi, la mappa delle memorie familiari. Da Chateaubriand a Stendhal fino ai racconti gotici di Allan Poe, il romanticismo ha costruito attorno a castelli e dimore signorili dense atmosfere sentimentali e crepuscolari, le cui ombre concorrono a rievocare un passato di paure e di inquietudini. Del resto, «il tempo della memoria – ha scritto Alberto Asor Rosa (2018: 22) – è il crepuscolo. Quando la luce è una luce radente, che toglie consistenza ai corpi ma allunga le ombre». E le abitazioni sono, nelle strategie retoriche del racconto letterario, estroflessione dei nostri corpi, immagini figurate dei rimpianti o dei rimorsi, «fondali architettonici su cui i personaggi proiettano i loro stati d'animo, le emozioni più profonde». Così le finestre della *Casa degli Usher* sono dotate di finestre come occhi, ma esanimi, vuote orbite, e il castello di Udolfo di Ann Radcliffe tetro e abbandonato era nella sommità delle sue torri coronato non da vessilli ma da «piante selvatiche che avevano affondato le radici tra le pietre sgretolate che al passaggio della brezza sembravano sospirare sulla desolazione che le circondava».

Tra '800 e '900, nelle ville della campagna inglese dei narratori angloamericani come Edward Morgan Forster e Henry James, l'intimità diviene memoria di sé da tutelare nel tempo attraversato dai profondi mutamenti sociali e culturali. La casa vittoriana custodisce la sacralità del privato, il

culto delle virtù borghesi, delimita «un perimetro di sicurezza contro il “fuori” in incessante trasformazione», costituisce «l’unico argine ai sussulti violenti del mondo esterno». Qui si raccolgono le generazioni tra «i tendaggi che proteggono o nascondono alla vista, le specchiere che illuminano o raggelano gli interni, le scalinate che accolgono o sbarrano il passo». Qui nel «regno di penombre virtuose, le luci rosate del tramonto, i ritratti anneriti dei gentiluomini di un tempo», si celebra il rito della cerimonia del tè del pomeriggio, si trattiene il passato contro le spinte distruttive del presente, l’oltraggio del “progresso”, la qualità incerta del divenire: «come si torna fra le mura rassicuranti della casa, così anche la memoria è un “tornare a”, in cui, nel risalire alle origini, trova alimento il ricordo». Nella lettura psicoanalitica di Freud e Jung lo spazio interno si oppone all’esterno, esorcizza il “disagio della civiltà”, incorpora la memoria. Nei sogni la casa è protagonista, immagine onirica ricorrente, «vive all’ombra del corpo, si accorda con i suoi movimenti, soddisfa le necessità più private, nasconde le sue sofferenze. Ne custodisce, dopo la morte, i resti».

Insieme alle case anche le cose sono coaguli di memorie, avendo un valore affettivo e relazionale, una vita sociale, una “personalità”, un’anima. Al contrario di quella degli uomini, l’anima degli oggetti non sta all’interno del loro corpo, ma all’esterno: la vita si identifica nell’azione di cui essi partecipano, nel grumo di memorie che riescono a trattenere. Casa, cose e memoria sono dunque dimensioni fortemente intrecciate. «Lo spazio domestico, come del resto ogni altro spazio – ha scritto Carla Pasquinelli (2004: 44) – oltre a essere un mondo di oggetti è anche un mondo di significati che ci porta a confrontarci quotidianamente con altre persone impegnate in altrettante strategie di ordine spesso incompatibili con le nostre, quasi sempre conflittuali tra di loro. Mettere in ordine la casa non è infatti solo un solitario ed estenuante corpo a corpo con gli oggetti». (...) «L’arredo di una casa è l’equivalente di un atto cosmogonico, la fondazione del suo ordine, che regolamenterà lo spazio e la vita di quanti vi abitano collocando ogni cosa al posto giusto (ivi: 55). In questo senso, sporgendoci oltre una visione meramente antropocentrica, possiamo trovare in letteratura numerosi esempi di oggetti che hanno tale potenza e forza rammemorativa da essere *madeleines* di profumi e sapori e, non essendo soltanto proiezione dei nostri stati d’animo, ci possiedono, ci interrogano, ci provocano, evocano risonanze sentimentali, muovono passioni, restando la nostra vita affettiva sostanziata e materiata di cose ricevute o donate, acquistate o scambiate, date in pegno o ereditate, perdute o ritrovate.

Antonella Tarpino legge i versi di Borges («*Quante cose, /atlanti, soglie, lime, coppe, chiodi, / ci servono in silenzio come schiavi, / cieche e misteriosamente segrete! / Dureranno ben oltre il nostro oblio;/ non sapranno mai che ce siamo andati*») e Neruda («*Amo tutte le cose, /non solo /le eccelse,/ ma quelle/ infinitamente/ piccole, / il ditale/, gli speroni,/ i piatti, / le fioriere*»). Sfoglia le pagine di Kafka e soprattutto di Marcel Proust, il padre della memoria letteraria, l’autore che per primo ha raccontato come gli oggetti parlano di noi, per noi, declinano come le parole i nostri alfabeti simbolici, il sillabario dei nostri ricordi. «In Proust la memoria è così il palinsesto attraverso cui le intermittenze del cuore, quei flash improvvisi di una memoria involontaria, danno forma a un racconto. Nell’urto tra le immagini del presente e del passato si libera il gioco potente della memoria, sola a ricomporre, lungo l’asse incrinato della narrazione, l’io che ricorda e l’io ricordato». Compagni delle nostre vite, parte costitutiva dell’orizzonte quotidiano dei nostri paesaggi, gli oggetti sono grumi del tempo consumato, parafrasi dei sensi, vibratili recettori di memoria delle percezioni sensoriali. E Proust è maestro di una vera e propria antropologia dei sensi, delle sensazioni visive, uditive, tattili, olfattive e gustative che restano embriate nelle cose che avevamo perduto o dimenticato.

«E subito, meccanicamente, oppresso dalla giornata uggiosa e dalla prospettiva di un domani malinconico, mi portai alle labbra un cucchiaino di tè nel quale avevo lasciato che s’ammorbidisse un pezzetto di madeleine. Ma nello stesso istante in cui il liquido al quale erano mischiate le briciole del dolce raggiunse il mio palato, io trasalii, attratto da qualcosa di straordinario che accadeva dentro di me» (Proust 2017: 7)

«Quando di un lontano passato non rimane più nulla, dopo la morte delle creature, dopo la distruzione delle cose, soli e più fragili ma più vivaci, più immateriali, più persistenti, più fedeli, l’odore e il sapore permangono

ancora a lungo, come anime, a ricordare, ad attendere, a sperare, sulla rovina di tutto, a sorreggere senza tremare – loro, goccioline quasi impalpabili – l’immenso edificio del ricordo» (ivi: 9).

La madeleine proustiana è diventata la più alta metafora letteraria della memoria involontaria, archetipo di un sentimento interiore tra nostalgia e malinconia, tra narrazione, emozione e immaginazione. Quel piccolo frammento di dolce immerso nella tazza di tè fa parte di quel paesaggio materiale e simbolico di oggetti che circondano ogni generazione e che – ha osservato Remo Bodei (2009: 30) – «definiscono un’epoca grazie alle patine, ai segni e all’aroma del tempo della loro nascita e delle loro modifiche. A modo loro, gli oggetti crescono o deperiscono, come i vegetali e gli animali, si caricano di anni o di secoli, vengono seguiti, accuditi, curati oppure trascurati, dimenticati e distrutti». Nella memoria delle cose è in fondo la traccia dell’umano che, secondo Italo Calvino (1994: 121), altro non è che «la disseminazione continua di opere e oggetti e segni che fa la civiltà, l’habitat della nostra specie, sua seconda natura». A pensarci bene, se la cultura è sempre oggettivata, non c’è nulla di oggettivo negli oggetti restando inseparabili quelle due dimensioni consustanziali che Alberto Mario Cirese definì “fabrilità” e “segnicità”.

Nell’ultima parte del libro Antonella Tarpino dialoga con i luoghi in rovina, con i borghi abbandonati, con «il passato che si cela nelle pietre della strada come nel pulviscolo dell’aria: dove tutto è già stato ma insieme permane, imponente, a testimoniare la sua suprema inerte durevolezza». Qui la memoria è ferita a morte e con la morte si confonde. Ma la percezione della fragilità delle architetture si associa alla potenza del ricordo, la precarietà del *divenire* alla resistenza dell’*essere*. A chi ha abitato un paese distrutto dal terremoto a quello continua a guardare come ancora vivo e presente, unico spazio possibile della domesticità perduta, orizzonte simbolico che trattiene il senso dello stare nel mondo. La memoria abita ancora dentro quelle strade e quelle case, animate dalle voci familiari dei morti, dagli oggetti quotidiani del passato. Nel lento e dolente viatico della rimemorazione restano impigliati i nomi, le generazioni, gli affetti e le amicizie, il brulicante intreccio delle vicende umane.

Quanto e come un paese distrutto continui a vivere e ad essere vissuto nei ricordi di chi l’ha abitato significa che i luoghi sono realtà mitiche prima ancora che fisiche, spazi della rappresentazione più che della evidenza empirica, territori attraversati dalla memoria che aiuta a presentificare il passato e oggettivare la coscienza dell’appartenenza. Tarpino si muove ancora una volta sulle tracce della letteratura che è essa stessa materia fatta di miti e di memorie, crocicchio di storie e di immaginario. Nella figura delle rovine – pietose allegorie della precarietà e della caducità del destino degli uomini – si materializza «ciò che resta dell’opera di distruzione: ne costituiscono la poetica più profonda. Fino a far di queste l’estrema forma di “restituzione” alla natura, allo scomposto dominio vegetale, cui le cose estenuate si affidano». Così quelli che Marc Augè ha definito «racconti ancora in piedi» costituiscono luoghi mutilati e offesi, come sospesi nelle faglie di un tempo indefinito, dove letteratura e memoria sembrano dialogare in una sorta di ininterrotta e felice autopoiesi. Così è per i villaggi sommersi dalle acque per la realizzazione di un lago artificiale raccontati dalla scrittrice canadese Anne Michaels, un evento, realmente accaduto a Moulinette nei pressi di Toronto nel luglio del 1958, che costrinse gli abitanti a sfrattare i propri morti dal cimitero destinato ad essere inondato. Così è per il paese calabro in abbandono, Pentadattilo, dipinto dal pittore visionario Maurits Cornelis Escher, che assume una nuova vita ridisegnata sulle pietre plasmate dalla comunità preesistente. Così è per i ruderi di Craco in Basilicata con i suoi calanchi reinventati come fondali di famosi set cinematografici. Così è per Narbona in Piemonte con il suo abitato «che ormai cade in pezzi, e in cui sembra di smarrirsi, minacciati ovunque da muri squassati e da balconi che pendono innaturalmente sul vuoto».

A Pentadattilo, a Craco e a Narbona, terribilmente aggrediti dalle ingiurie del tempo e della storia, restano tuttavia visibili nella desolazione materiale le vite degli uomini e delle donne che attraverso il racconto dei luoghi ancora ci parlano, ci interrogano. «Quella memoria così legata al senso del dimorare, abitata dai ricordi, scolpita nelle pietre dei borghi e delle case, quasi si possa toccare, è tenace anche quando, tanto più forse, case e borghi non ci sono più. È esperienza muta del mondo, che fa dei rapporti tra l’umano e il suo ambiente circostante una sorta di promemoria universale, di

cui il paesaggio conserva un'impronta indelebile». Ragionando sulle rovine prodotte dalle guerre Antonella Tarpino riporta infine alcune pagine del libro *Austerlitz* dello scrittore austriaco W. G. Sebald, «archeologo della memoria» che fa ritrovare al protagonista del romanzo la casa natale di Praga perduta a causa della tragedia della Shoah. Il contatto tattile con le superfici della rampa di scale è la scintilla che riproduce la memoria involontaria della madeleine proustiana, il trauma della fuga quando bambino fu costretto a lasciare la città mentre i genitori venivano mandati a morire in un campo di sterminio: «una specie di male al cuore che era causato dal risucchio del tempo trascorso».

L'esperienza dell'Olocausto riaffiorata in quelle pagine richiama l'enorme valore ponderale che la memoria conserva nella politica culturale e nell'etica civile. Sia essa testimonianza o narrazione, opera individuale o collettiva, oggi è quanto mai necessaria e cogente, restando estranea ad ogni retorica celebrativa e tuttavia rappresentando una presenza morale ineludibile nel tempo immobile del presente minacciato dal *cancel culture*, da revisionismi e da negazionismi. In questo senso i luoghi, i contesti, gli oggetti servono a ricordarci non solo chi siamo stati ma anche chi siamo diventati. Mentre cresce e si espande con un'accelerazione vertiginosa e incontrollata il processo di esternalizzazione della memoria, affidata ai dispositivi digitali e oggi agli algoritmi dell'Intelligenza Artificiale, la letteratura «maestra delle sfumature» secondo la definizione di Barthes, rimane pur sempre il luogo elettivo dell'arte del ricordare, la sfera più intima e tradizionale in cui esercitarla e coltivarla come la più rara delle facoltà umane. «La musa dei nostri giorni non è la memoria, ma la Dimenticanza. Non possiamo più ricordare. Portiamo troppi pesi – un passato troppo lungo, di cui conosciamo quasi ogni vestigio; un futuro che ogni giorno ci sforziamo di prevedere; un presente che ci schiaccia con la quantità delle informazioni. (...) Alla fine, le migliaia di ricordi, che ci avevano oppresso col loro peso, distillano poche essenze, pochi segni, pochi profumi, incredibilmente ricchi, concentrati e sapienti». Così annotava Pietro Citati (1998: 70), che indicava nella *Recherche* di Proust «la grande cattedrale della dimenticanza creatrice». Ovvero della memoria quotidiana involontaria. Se la trama della nostra vita prende forma solamente nel racconto, se il narrare coincide con il vivere, la vita non è quella che si è vissuta ma quella che si ricorda e come la si ricorda per raccontarla. L'apparente paradosso che celebra il primato della memoria s'invera nelle straordinarie pagine de *Cent'anni di solitudine* di Gabriel García Márquez, dove, per esempio, Ursula carica di anni «si ostina ad imparare in silenzio la distanza delle cose e delle voci della gente per continuare a vedere con la memoria quando non glielo avessero più permesso le ombre della cataratta. Più tardi avrebbe scoperto l'aiuto impreveduto degli odori, che si definivano nel buio con una forza molto più convincente che non i volumi e i colori (Marquez, 1968: 255). La memoria come illuminazione, come epifanica rivelazione, come irruzione e sollecitazione irriflessa dei sensi perduti e ritrovati. Oggi nel tempo dell'effimero e dell'oblio come monito e come nobile appello.

Ci soccorrono in conclusione ancora le parole di Antonino Buttitta (2022: 147): «L'individuo esiste in quanto comunità e una comunità, al passato, al presente, al futuro, è la propria memoria. Noi continuiamo a crederci. È l'unico modo di opporci alla barbarie che avanza e rischia di annullarci. Seguitiamo a coniugare la memoria al futuro se vogliamo ancora esserci domani. La memoria che fa rivivere il passato nel presente e vi fonda l'evenienza del futuro, alimentando la speranza dell'eternità». *Il libro della memoria* di Antonella Tarpino è un prezioso contributo a ricercare e ritrovare nella letteratura il senso intimo e profondo della memoria, non quella liturgica e ipertrofica delle commemorazioni istituzionali né quella debole ed elusiva prodotta dal 'presentismo', dalla torsione temporale del consumo immediato. La memoria di cui scrive l'autrice non è patrimonio che appartiene soltanto agli storici né risorsa di studio soltanto dei neurobiologi ma è bene culturale degli uomini, di tutti gli uomini, scaturigine ed eredità del processo evolutivo di incivilimento, essendo fondativa e costitutiva fin dalle origini della vita dei gruppi umani, come ha dimostrato Lerou Gourhan. Abita nelle stanze dei romanzi ma anche nelle storie di vita, nei ricordi individuali e collettivi dove luoghi e cose del passato sono come «conchiglie sulla riva quando si ritira il mare della memoria viva», per richiamare un'immagine dello storico francese Pierre Nora citata dalla stessa Tarpino. La memoria resta dunque, alla fine, l'orizzonte simbolico che dà forma e senso alla perenne

e titanica sfida dell'uomo contro il tempo. «Noi siamo mortali – ammoniva Borges (2001: 99) – perché viviamo nel passato e nel futuro, perché ricordiamo un tempo in cui non esistevamo e prevediamo un tempo in cui saremo morti».

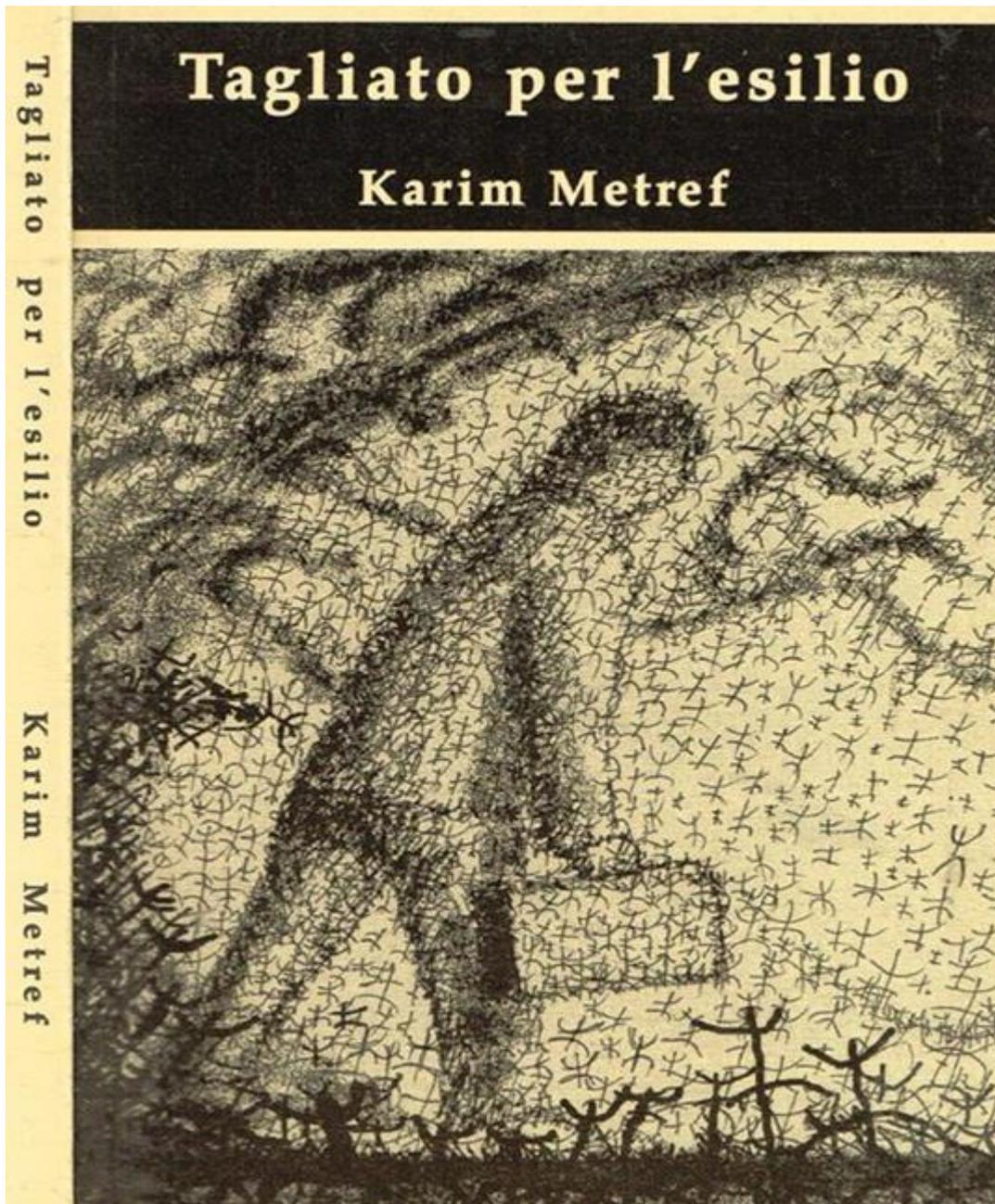
Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

- Asor Rosa A., 2018, *L'alba di un mondo nuovo*, Einaudi Torino
- Assmann A., 2008, *Transformations between History and Memory*, in "Social Research", vol. 75, n. 1: 49-72.
- Augè M., 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri Torino
- Bodei R., 2009, *La vita delle cose*, Laterza Bari Roma
- Borges F., 2001, *L'invenzione della poesia*, Mondadori Milano
- Buttitta A., 1983, *La memoria*, Editoriale in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia", Università di Palermo, Palermo 1983: 7-13
- 2015, *Orizzonti della memoria. Conversazioni con Antonino Cusumano*, Di Lorenzo Alcamo
- 2018, *Antropologia e letteratura*, con E. Buttitta, Sellerio Palermo
- 2022, *Vincere il drago. Tempo, storia, memoria*, Sellerio Palermo 2022
- Calvino I., 1994, *Collezione di sabbia*, Mondadori Milano
- Cirese A. M., 1984, *Segnicità fabrilità procreazione. Appunti etnoantropologici*, C.I.S.U. Roma
- Citati P., 1998, *L'armonia del mondo. Miti d'oggi*, Rizzoli Milano
- García Marquéz G., 1968, *Cent'anni di solitudine*, Feltrinelli Milano
- Hartog F., 2007, *Regimi di storicità*, Sellerio Palermo
- Leroi-Gourhan A., 1977, *Il gesto e la parola*, Einaudi Torino
- Luzi M., 1999, *Colloquio con Mario Specchio*, Garzanti Milano
- Magris C., 2009, *Livelli di guardia*, Corriere della Sera, Milano
- Nora P., 2002, *Pour une histoire au second degré*, in "Le Débat", 122
- Pasquinelli C., 2004, *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra sé e la casa*, Baldini Castoldi Dalai, Milano
- Proust M., 2017, *Dalla parte di Swann*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, trad. G. Raboni, Mondadori Milano
- Tarpino A., 2022, *Il libro della memoria*, Il Saggiatore Milano
- Todorov T., 2010, *Una vita da passatore. Conversazione con Catherine Portevin*, a cura di G. D'Agostino, Sellerio Palermo.

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).

Metref e i racconti di una vita di frontiera



di *Alaa Dabboussi*

Tra i vari scrittori della letteratura italoфона attuale, abbiamo scelto di focalizzare la nostra attenzione sullo scrittore algerino Karim Metref e sulla sua narrativa *Tagliato per l'esilio*. I motivi di questa scelta sono molti: innanzitutto Karim Metref, oltre ad essere uno scrittore italoфона, è un intellettuale che ha dedicato all'interculturalità tutta la sua carriera professionale e personale, sia prima che dopo la sua emigrazione dall'Algeria all'Italia.

Professionale perché il suo lavoro non è semplicemente quello di scrittore ma egli è anche insegnante e educatore. Personale perché le sue idee sulla necessità di una società interculturale lo hanno portato a farsi portavoce in prima persona, non solo nella letteratura ma anche nella vita reale, delle istanze degli emarginati dal sistema, di coloro, cioè, che sono esclusi dai percorsi intellettuali e che proprio

per questo, con la loro stessa presenza sono testimoni del bisogno di interazione che avverte la società italiana e di tutto il mondo. La sua opera *Tagliato per l'esilio* affronta principalmente la tematica dell'esclusione attraverso percorsi concettuali che spaziano dalla dimensione psicologica a quella politica, dai concetti di identità e tradizione a quelli di mescolanza e, appunto, intercultura, dal valore della tradizione all'importanza della proiezione nel futuro.

Biografia, attività professionale e impegno sociale dell'autore

Karim Metref è nato in Cabilia (centro Nord dell'Algeria), nel 1998 si trasferisce in Italia, prima in Liguria poi a Torino, città in cui vive tuttora e in cui lavora come educatore e formatore in educazione alla pace, alla pedagogia interculturale e gestione non violenta dei conflitti. Ha pubblicato *Quando la testa ritrova il corpo* (Ega, 2003) *Caravan to Baghdad* (Mangrovie 2006), *Tagliato per l'esilio* (Mangrovie 2008). Inoltre, scrive anche su varie testate cartacee "Carta", "Il Manifesto" e cura un blog personale e il sito "Letteranza" [1]. In Algeria è stato insegnante per circa dieci anni, impegnandosi anche nella militanza per i diritti culturali dei Berberi e per l'accesso ai diritti democratici in Algeria. Il giornalismo e la scrittura sono strumenti che hanno sempre veicolato le sue convinzioni politiche e le nuove forme di pedagogia che contribuisce a diffondere come formatore. La patria di Metref è la Cabilia, regione che si estende a Est di Algeri, lungo la costa mediterranea. E con la terra cabila, la patria di Metref è la lingua, quella variante locale della lingua amazigh., il cabilo con cui ha scritto i suoi primi racconti. È stato un attivista di base del Movimento culturale berbero che dalla primavera berbera del 1980 e per gli anni successivi ha caratterizzato la lotta dei cabili per il riconoscimento della lingua e della cultura e che è stata fucina per la formazione di intellettuali democratici in Algeria [2].

Tagliato per l'esilio: Genere e struttura dell'opera

L'esilio è una condanna che consiste nell'allontanare qualcuno dal proprio paese, allontanamento forzato o fuga volontaria dalla propria terra, separazione, isolamento da qualcuno o qualcosa. Molti sono i modi in cui possiamo declinare la parola esilio. Esilio è essere costretti ad abbandonare la propria terra, la propria casa, i luoghi cari e gli affetti, le tradizioni e la lingua. L'esilio è il confino, sistema della eliminazione fisica e che implica la perdita delle libertà personali, è la lontananza da un luogo amato e rimpianto. La perdita di una persona cara, la sua assenza, la separazione, la rinuncia a qualcosa a cui si teneva, ad uno stato di grazia a cui si è dovuto rinunciare, ad una parte di noi che non ci appartiene più [3]. Esilio è il distacco, l'allontanamento da una società, da un contesto, da un mondo nel quale non ci si riconosce più. A tale proposito Metref chiarisce:

«Il mio destino di esule sulla mia terra fu segnato dalla scelta fatta da qualche burocrate francese di costruire quel piccolo edificio lì sulla piazza del nostro villaggio in mezzo alle tombe dei nostri Avi» [4].

Migrare, partire per scelta o per necessità è per molti versi esiliarsi ma anche poi scontrarsi con la lingua del Paese di arrivo la cui ignoranza contribuisce al sentirsi alieni e alienati ed è per questo che i racconti di Metref catturano l'attenzione con le loro narrazioni della Cabilia algerina filtrate attraverso la lingua italiana perché raccontano anche la storia personale del loro autore, arrivato in Italia da undici anni dopo un passato da insegnante e da personaggio per l'appunto tagliato per l'esilio. A tale proposito l'autore dichiara:

«Partire mi sono detto. Partire! Staccarmi, cambiare aria... acquisire più libertà, un'altra libertà. Non fuggivo dalla mia cultura, non me ne vergognavo. No! Volevo prendere distanza, vedere altro. Partire e confrontarmi con l'altro. Partire e poter assumere la mia cultura per scelta mia e non per costrizione dovuta all'azzardo di una nascita in un paesino sperduto della montagna Cabila...» [5].

Lo scrittore e giornalista algerino in questa raccolta di piccoli racconti di storie, alcune delle quali vissute in prima persona, affronta il tema dell'esilio inteso non tanto come fuga dalla propria terra bensì come scelta voluta, volontaria e consapevole il cui scopo principale è il confronto con la diversità. Con *Tagliato per l'esilio* il tema dei migranti offre al lettore uno spazio parallelo per conoscere usanze e costumi di popoli geograficamente vicini ma lontanissimi per il loro modo di vivere e per le dinamiche sociali e regole familiari.

Un esilio prima di tutto all'interno del proprio Paese per chi fa parte di una minoranza, nel caso specifico quella berbera di cui Metref si è sempre eretto a strenuo difensore, un esilio volontario che nasce dalla volontà di partire per conoscere, capire, liberarsi da una strada predefinita, una lontananza che non esclude il legame profondo con la terra in cui è nato ma che arricchisce con l'apporto di altre culture e conoscenze di cui si è appropriato nel tempo, che gli fa scegliere in piena libertà ciò che vuole essere costringendolo però a non avere nessun tipo di vincolo e ad essere pertanto uno "tagliato per l'esilio" [6].

Appartenente all'etnia cabila, una popolazione berbera del nord dell'Algeria, Metref si è speso molto per la tutela delle tradizioni del suo popolo nel vortice dell'Algeria moderna ma riguardo alla sua scelta di usare l'italiano come lingua di scrittura lui afferma:

«Ho trovato casa nell'italiano ed appena ho potuto ho tradotto in italiano le mie opere in lingua berbera, si scrive per comunicare e si comunica innanzitutto con chi ci sta attorno e la lingua italiana è la lingua che mi serve, per questo la descriverei come una lingua musicale, poetica» [7].

Tagliato per l'esilio è una raccolta di racconti, brevi storie legate a situazioni reali che con semplicità e concretezza affrontano, dunque, il tema dell'esilio, dell'altrove, della migrazione. L'esilio di cui parla Metref è il disagio profondo che una persona prova quando non si sente nel suo ambiente, nel posto giusto, un esilio che può avvertire anche a casa sua, un senso di non appartenenza ad una comunità.

Nel primo racconto l'autore scrive: «sono nato in esilio sulla terra dei miei avi» [8]. Sta parlando della Cabilia, la cui cultura è stata a lungo occultata dai vari dominatori arabi e francesi. Solo nel 2005 la loro lingua è insegnata nelle scuole, è stata riconosciuta come lingua nazionale, iscritta nella Costituzione. Più tardi verrà ammessa anche come lingua Ufficiale. In cabilo sono stati scritti i primi racconti, altri invece direttamente in italiano con un singolare movimento tra le lingue; è infatti un libro che da una parte riporta in quelle tradizioni e in quel ambiente in mezzo a uomini avvolti nel burnus tessuto dalle loro madri, dall'altra si muove in terra italiana, nelle strade antiche di Genova, nel monolocale di Milano, abitato e popolato da immigrati dei tipi più diversi.

Metref parlando del suo straniamento scrive: «Migrare è lanciarsi a testa bassa nel buio: essere l'estraneo, lo straniero, l'altro...». Il sentimento dello straniamento è presente lungo tutta l'opera e costituisce una parte integrale dell'identità di Metref rimasta sospesa tra due mondi, quello d'origine e quello ospitante. Infatti, leggendo la sua opera si sente lo sconvolgimento dell'abituale percezione della realtà trasmessa dal narratore che vive in un mondo plurale e duale, tra la cultura d'origine e quella ospitante, la lingua araba e quella italiana, lo stato di emigrante e quello di immigrato. Attraverso la sua opera racconta questa sfida che lo costringe ad adattarsi alle diversità culturali, una sfida in cui si mette e mette in discussione i propri confini e i confini dell'altro.

La consapevolezza della complessità del mondo porta l'autore a riflettere sulla propria condizione e sulle molte varianti del concetto di identità per chi ha scelto di partire. A tale proposito Metref scrive: «sono cabilo ma non sono solo cabilo, sono un po' di tutto quello che mi contamina quotidianamente» [9]. Lungo tutto il racconto è costante l'idea / la poetica della reciprocità, di un tipo di identità frutto di una dinamica relazionale, che consiste principalmente nell'instaurare legami con la diversità, che così spiega:

«sono cabilo per me vuol dire sono di questa terra e ci sono attaccato sono di questa lingua e ci sono attaccato ma a nessuno di questi elementi do un carattere di sacralità, l'attaccamento ad una terra, una lingua per me è solo un porto d'attracco da dove si parte per altri orizzonti e dove si sa di tornare un giorno per riposare il carico di ricchezze portate da altrove»^[10].

Nel racconto l'autore evoca anche ricordi familiari soffermandosi così sul valore simbolico del burnus: «oltre all'essere un oggetto molto utile, questo è anche simbolo molto forte dell'onore della maschilità, della famiglia e del legame con gli antenati» ^[11]. In questi ricordi, dominante in assoluto è la figura del nonno a cui l'autore era fortemente attaccato sin da piccolo:

«Ma oggi in questo mio esilio volontario, dopo tanti anni di esilio sulla terra dei miei avi, questo burnus mi riporta a tempi ormai andati, ogni tanto mi ci avvolgo e mi metto a sognare, vedo mio nonno seduto a parlare con altri vecchi che tiene sempre al suo fianco un bambino: Quel bambino sono io, assorbe con avidità tutte le parole che escono dalla sua bocca di vecchio» ^[12].

I racconti sono sette, ambientati in Algeria e nello specifico in quella regione particolare che è la cabila. *Tagliato per l'esilio* è il titolo del primo racconto ma anche dell'intera raccolta di episodi narrativi, in ciascuno dei quali viene descritto e narrato un aspetto dell'esilio.

Nell'antichità e non solo l'esilio era la condanna a cui era sottoposto chi si macchiava di colpe politiche, l'essere costretti ad abbandonare la propria comunità era una pena terribile. Nei racconti di Metref emerge la concezione che l'esilio sia qualcosa di insito nella storia dell'individuo indipendentemente dalle sue azioni politiche e si accompagna alla disappartenenza di chi non si sente accettato dalla comunità d'origine e allora cerca un altrove dove sperimentare la propria possibilità di esistenza e un nuovo progetto di vita.

Aver usato il termine esilio piuttosto che emarginazione o emigrazione sta ad indicare che comunque quando ci si allontana dalle persone, dal luogo che ti ha visto nascere e crescere si compie sempre uno strappo, essendo l'allontanamento comunque sempre dettato o accompagnato da considerazioni psicologiche individuali.

Il titolo della raccolta è espressione di un tema che si addice a tutti gli altri racconti. Tutti i personaggi delle singole narrazioni per quanto abbiano anche esito positivo sono dei disappartenenti. Il primo racconto narra di una famiglia che progressivamente per la posizione culturale che assume viene sentita diversa fino a quando il protagonista avverte la sua estraneità alla comunità e decide di andare via, anche e contro la possibile disapprovazione della sua stessa famiglia. In "Adieu Paris" il protagonista non ha altro rimedio che allontanarsi dalla cabila per realizzare se stesso e dare uno scopo alla sua vita. In "Anza" la difesa ad oltranza dei diritti dei propri figli fa sì che la protagonista Werdiya diventi una incompresa e non più accettata dalla sua comunità. Mertef scrive a proposito della fine tragica della protagonista

«Fu portata così dal centro del villaggio fino a quello dirupo che chiamiamo Ifri. Non si sa da dove abbia tirato quella forza ma prima di essere buttata nel vuoto disse 'Vi affido alla giustizia divina, in nome dell'innocenza di quegli orfani che dormono, vi affido alla giustizia divina voi e tutti quelli che hanno visto l'ingiustizia senza opporsi'. Poi cadendo lanciò un grido che si sentì fino al villaggio» ^[13].

Il messaggio filosofico e umano dell'opera

Alla fine di questo percorso narrativo, il lettore esce avendo partecipato non solo al racconto di una esperienza vissuta ma sentendosi coinvolto dalla stessa emotività dello scrittore che mette in comunicazione mondi diversi, Nord e Sud, Oriente e Occidente. Attraverso la letteratura questi autori possono far nascere un nuovo tipo di scrittore, e nuove esperienze di scrittura dando vita a soggetti che diventano interpreti e portatori di più culture. Lo scrittore magrebino che si muove nell'ottica

italiana è un uomo di frontiera che appartiene a più di una cultura e questi romanzi rappresentano meglio di qualsiasi studio storico o sociologico l'avvenire del pianeta [14].

La nascita di questa nuova scrittura comporterà comunque la nascita di un nuovo tipo di letteratura per la quale i conflitti si dilatano, il concetto di patria si trasforma in un'immagine che comprende almeno due Paesi, la scrittura diventa la naturale risposta al bisogno di parlare di sé, di spiegare la propria esistenza agli altri, di tentare un colloquio interculturale con tutta la società civile italiana a partire da una condizione socio-antropologica problematica e difficile ma coinvolgente ed aperta al futuro.

I tempi che viviamo sono davvero difficili e rimane compito degli intellettuali quello di impegnarsi attivamente affinché un nuovo umanesimo possa maturare dall'una all'altra sponda del Mediterraneo, così da portare l'immaginario da una riva ad un'altra non soltanto nel senso dell'incontro tra le culture ma pure nel senso della riscoperta di una memoria comune.

Contro il razzismo e l'intolleranza che stanno minando le basi della convivenza civile in Italia gli scrittori della migrazione ci propongono con le loro opere una cultura in cui ci sia spazio per l'altro. Accoglierlo senza paura e confrontarsi con lui equivale a conoscere meglio se stessi. La letteratura migrante serve anche a questo. Primo Levi ha scritto: «L'ibrido è l'uomo nato dopo Auschwitz».

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] *Letteranza* è un sito che parla di autori immigrati e della loro produzione, autori accomunati dall'esperienza migratoria dal proprio Paese verso l'Italia e la scelta di scrivere in italiano. L'obiettivo è quello di promuovere tali autori è quello di dare visibilità ad una figura di immigrati considerata positiva e utile per stabilire un dialogo: la figura dell'immigrato scrittore è quella di una persona che si apre verso l'altro, vuole comunicare, vuole raccontarsi e vuole dialogare.

[2] Mauceri Maria Cristina, *Scrivere ovunque: Diaspore e migrazione planetaria. Nuovo planetario Italiano, Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa* 2006, Città Aperta Edizioni, Troina: 41-85.

[3] Alberto Asor Rosa " *La letteratura italiana e l'esilio*, "Bollettino di italianistica Rivista di critica, storia letteraria, filologia, linguistica", 2011, 8/2: 7-14

[4] Karim Metref, *Tagliato per l'esilio*, Mangrovie Edizioni 2008:12.

[5] Ivi: 13.

[6] Armando Gnisci, *La lingua strappata, testimonianze e letteratura migrante* (a cura di A Ibba e R. Taddeo) Leoncavalli editore, 1999: 18.

[7] Franca Sinopoli, *La storia nella scrittura diasporica*, Bulzoni, Roma 2004.

[8] Karim Metref, *Tagliato per l'esilio*, cit.: 21.

[9] Ivi: 22

[10] Ivi: 24

[11] Ivi: 25

[12] Ivi: 26

[13] Franca Sinopoli, *La critica sulla letteratura della migrazione italiana, Nuovo planetario italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta Edizioni, Troina 2006: 87-110.

[14] Daniele Comberiati, *Scrivere nella lingua dell'altro. La letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*, Bruxelles, Peter Lang, 2010: 28.

Riferimenti bibliografici

ASOR ROSA Alberto

2011, *La letteratura italiana e l'esilio*, «Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia, linguistica» 8/2: 7-14.

BARNI Monica – VILLARINI Andrea

2001, *La questione della lingua per gli immigrati stranieri*, Franco Angeli, Milano.

BREGOLA Davide

2002, *Da qui verso casa*, Edizioni Interculturali, Roma.

2005, *Il catalogo delle voci. Colloqui con poeti migranti*, Cosmo Iannone Editore, Isernia.

COMBERIATI Daniele,

2010, *Scrivere nella lingua dell'altro. La letteratura degli immigrati in Italia (1989-2007)*, Bruxelles, Peter Lang

GNISCI Armando

2003, *Creolizzare l'Europa. Letteratura e migrazione*, Meltemi, Roma.

2006, *Scrivere nella migrazione tra due secoli*, in *Nuovo Planetario Italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta Edizioni, Troina: 13-39.

GNISCI Armando – MOLL Nora IBBA Alberto – TADDEO Raffaele 1999, *La lingua strappata. Testimonianze e letteratura migranti* (a cura di A. Ibba, R. Taddeo)

MAUCERI Maria Cristina

2006, *Scrivere ovunque. Diaspore europee e migrazione planetaria*, in *Nuovo Planetario Italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta Edizioni, Troina: 41-85.

METREF Karim,

2008, *Tagliato per l'esilio*, Mangrovie edizioni

ROMEO Caterina

2011, *Vent'anni di letteratura della migrazione*, in «Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia, linguistica», 8/2: 381-407.

SINOPOLI Franca

2004a, *Migrazione/Letteratura: due proposte d'indagine critica*, in *Culture della migrazione. Scrittori, poeti e artisti migranti*, Cies, Ferrara: 15- 26.

2004b, *La storia nella scrittura diasporica* (a cura di F. Sinopoli), Bulzoni, Roma.

2006a, *La critica sulla letteratura della migrazione italiana*, in *Nuovo Planetario Italiano. Geografia e antologia della letteratura della migrazione in Italia e in Europa*, Città Aperta Edizioni, Troina: 87-110.

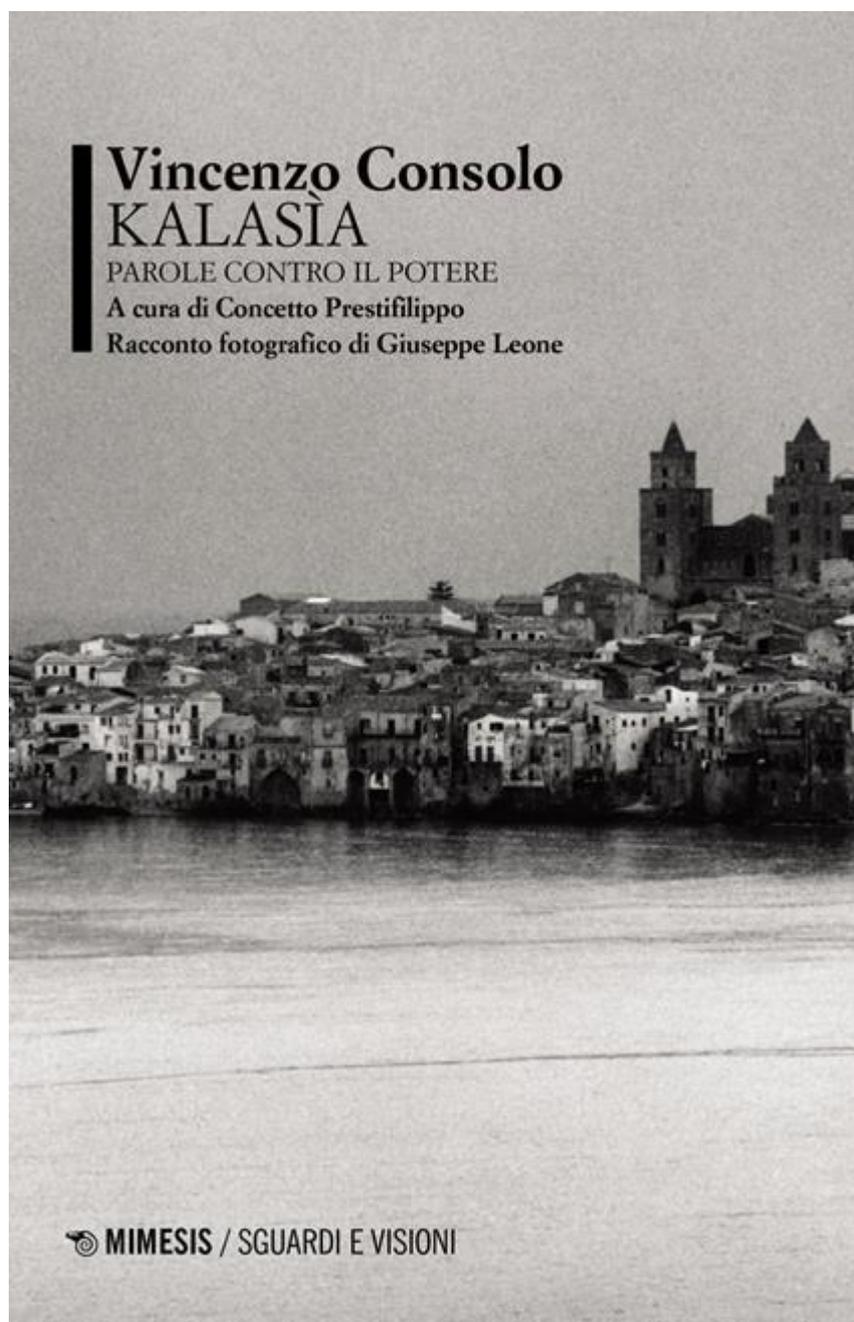
2006b, "Postfazione", *Ai confini del verso. Poesia della migrazione in italiano*, Le Lettere, Firenze: 215-228.

TADDEO Raffaele

2006, *Letteratura nascente: letteratura italiana della migrazione. Autori e poetiche*, Raccolto Edizioni, Cascina del Gualdo.

Alaa Dabboussi, nato in Tunisia, dottore in lingua, letteratura e civiltà italiana, ha seguito un corso magistrale e ha ottenuto il master nel 2015 presso la Facoltà delle lettere e delle scienze umanistiche de La Manouba. Presso lo stesso Ateneo ha discusso nel 2021 la sua Tesi di dottorato. Insegna letteratura italiana all'Università di Cartagine e la sua ricerca scientifica si focalizza sullo studio della letteratura di frontiera e sugli scambi interculturali dell'area del Mediterraneo.

Consolo. Ritratto di un uomo



di *Mariza d'Anna*

Kalasia è un termine dialettale proprio di Sant'Agata di Militello, non molto utilizzato ma molto caro allo scrittore Vincenzo Consolo. Lo scrive nella quarta di copertina il giornalista Concetto Prestifilippo che ha curato la pubblicazione del volume che ha intitolato *Kalasia – Parole contro il potere* (edito a settembre da Mimesis nella collana Sguardi e visioni). Una raccolta di conversazioni che l'autore ha intrattenuto con il grande scrittore siciliano, alcune delle quali sono diventate interviste pubblicate in un arco temporale molto ampio, dal 1992 fino al 2011.

Le interviste inducono lo scrittore all'attualità del suo tempo nella quale viveva immerso come intellettuale e come giornalista (aveva lavorato con il giornale L'Ora) e forniscono un punto di vista diverso, «un'analisi lucida e spietata, di alcuni momenti della nostra storia repubblicana». In appendice al volume sono pubblicati alcuni saggi e articoli dedicati allo scrittore dopo la sua scomparsa.

È interessante la particolare angolazione, che è poi l'intuizione di Prestifilippo, che consente di osservare come in quel tempo per nulla lontano alcuni scrittori di fama nazionale e internazionale non smettevano di guardare il mondo reale e mettevano a disposizione la loro coscienza critica per leggere temi scottanti di attualità, di politica, mafia o immigrazione. Non distoglievano lo sguardo e si curavano del mondo che stavano vivendo, avevano una coraggiosa attenzione, non lesinavano sconti al potere e ai potenti, pagando di persona, come fu anche per Consolo. Era successo anche ad Antonio Tabucchi che apertamente si era schierato con il potere, «tirandolo per la giacca».

Prima di addentrarci sull'accurato lavoro di Prestifilippo, va subito fatto notare che il volume contiene un dettagliato racconto fotografico, in bianco e nero, del fotografo ragusano Giuseppe Leone. Fotografie e ritratti, alcuni diventati iconici come quello di Consolo, Sciascia e Bufalino insieme sorridenti, che allargano la visuale della parola e raggiungono l'anima dei soggetti immortalati. I tanti lavori del fotografo siciliano hanno saputo raccontare sin dagli anni '50 i diversi volti della Sicilia cogliendone peculiarità e scabrosità con una cura unica ed originale.

Prestifilippo ha conosciuto bene Consolo, già nel 1993 e nel 2012 aveva scritto due libri-colloquio (*La Sicilia senza metafora* e *Siracusa per Consolo*) e in questo ultimo volume, pubblicato nel settembre di quest'anno, ha coperto un vuoto trattando un aspetto poco studiato dello scrittore di Sant'Agata di Militello e facendo emergere aspetti più scomodi, prima tra tutti la sua avversione verso il potere, il suo essere contro. «Ho voluto fare emergere questo aspetto – spiega Prestifilippo – perché se uno scrittore si allinea al potere diventa un cortigiano, untuoso, un inserviente. Invece uno scrittore ha anche il compito di staccarsi da chi vuole la supremazia, d'altra parte era questo anche l'ammonimento di Consolo».

Dalla provincia nel cuore della Sicilia, Piazza Armerina, Prestifilippo, che ha assecondato la nostalgia del ritorno dopo un'esperienza a Milano dedicata a inseguire la sua passione per l'arte, si muove con uno sguardo aperto e indagatore sulla letteratura siciliana, incrocia personaggi dimenticati e raccoglie testimonianze, interviste, con un occhio leale e critico.

Consolo amava la sua Sicilia ma aveva scelto di non viverla. Il suo essere siciliano non era “di scoglio” ma di chi aveva scambiato la sua terra per Milano dove ha trascorso poi gran parte della sua vita insieme all'amata moglie Caterina («a lei devo tutto. Mi ha conferito, fiducia, coraggio e serenità») e dove è morto (nel 2012).

Era nato nel 1933 a Sant'Agata di Militello e se aveva scelto di andare via era perché in Sicilia non si era mai sentito a casa. Nel 1975 lavorava alla Rai di Milano, poi per un certo periodo si era trasferito a Palermo chiamato dal giornale L'Ora e aveva presto acquisito il linguaggio essenziale e stringato del giornalismo che traspare nelle risposte alle interviste.

«Aveva scelto la scrittura dell'intervento sui giornali per esercitare il suo ruolo di intellettuale gramscianamente non indifferente. Rileggendo gli articoli, vecchi di decenni, colpisce ancora la lucidità degli interventi – scrive il curatore nell'introduzione – Non esercitava diplomazie linguistiche, non operava concessioni, non salvaguardava potentati, non blandiva accademie. I suoi interventi potevano irritare, non essere condivisi ma erano sempre onesti, coraggiosi e puntuali».

Sulla strage di Capaci nell'intervista pubblicata il primo giugno 1992 dice: «Questo è un delitto politico, non ci sono dubbi. È al di sopra della mafia... gli ordini sono partiti dalle alte sfere. Falcone aveva sicuramente individuato la connessione tra potere politico e potere mafioso». E alla domanda posta nella stessa intervista se «c'è ancora spazio per sperare», risponde: «La speranza non bisogna mai perderla. Io credo nella forza della storia. Malgrado i momenti bui, la storia si schiarisce, viene la luce. Citando il poeta spagnolo Machado: *desperados, esperams, todavia*».

A due settimane dal trionfo berlusconiano (il 29 maggio 2001) diceva: «Il nostro Paese non ha memoria... sono ferito dal dato elettorale siciliano... non comprendo la scelta. Un'isola che con il suo plebiscito incondizionato si è dimostrata ancora una volta servile».

È utile ricordare anche le conferenze che Consolo tenne a Madrid e Parigi in ricordo di Leonardo Sciascia (novembre 2009): «Il ricordo della sua opera è da contrapporre all'immagine folkloristica e impresentabile che stiamo attualmente offrendo agli osservatori stranieri. L'Italia della politica rozza e delegittimante».

In alcune interviste l'autobiografia diventa un racconto, teatro di incontri e di spunti utili ad analizzare molti aspetti di un'Italia Repubblicana, le contraddizioni tra le regioni del Nord e quelle del Sud, gli incontri con i grandi scrittori; con Elio Vittorini per esempio, che incontrò nel 1962 a Milano alla Mondadori dove doveva curare la revisione del primo romanzo. Vittorini lo accompagnò in albergo ma rivela «in macchina, siamo rimasti in silenzio per l'intero percorso, era molto timido e si aspettava che gli ponessi delle domande. Mi rimane il rammarico di non aver parlato con lui». Oppure la frequentazione con il poeta siciliano di Capo D'Orlando Lucio Piccolo con cui tante volte si era trattenuto a conversare sulla letteratura. Abbozzando un bilancio della sua vita confessa: «Devo concludere amaramente che sono stato vittima dei miti. Ma lo scrittore ha bisogno di crearsi dei miti, altrimenti non scriverebbe».

E sul brutto carattere che gli attribuivano: «Non credo di avere un brutto carattere. È solo che detesto i prepotenti. Non sopporto le sopraffazioni, le ipocrisie. Cerco con la scrittura di oppormi al potere. Non sono diplomatico, questo sì. Forse ho commesso qualche errore nel passato, ma quando ho qualche cosa da dire, la dico».

Le interviste non hanno un ordine cronologico ma in ogni pagina si avverte la franchezza del suo carattere, la visione sociale e politica (la critica alla sinistra pure); Consolo colse la drammaticità del fenomeno migratorio già in atto, fu «autentico interprete della lezione civile di Leonardo Sciascia» come scrive Salvatore Silvano Nigro, accademico e critico letterario.

In conclusione, la completezza del volume la danno le immagini e i ritratti di Giuseppe Leone che coglie negli sguardi, nelle pose, nelle espressioni e in ogni dettaglio ciò che le parole non dicono o non arrivano a dire. E sul sorriso sornione di Consolo c'è molta parte del suo essere "privato" e non svelato un uomo ironico e autoironico, solare, inaspettato.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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.

Femminicidi e dintorni

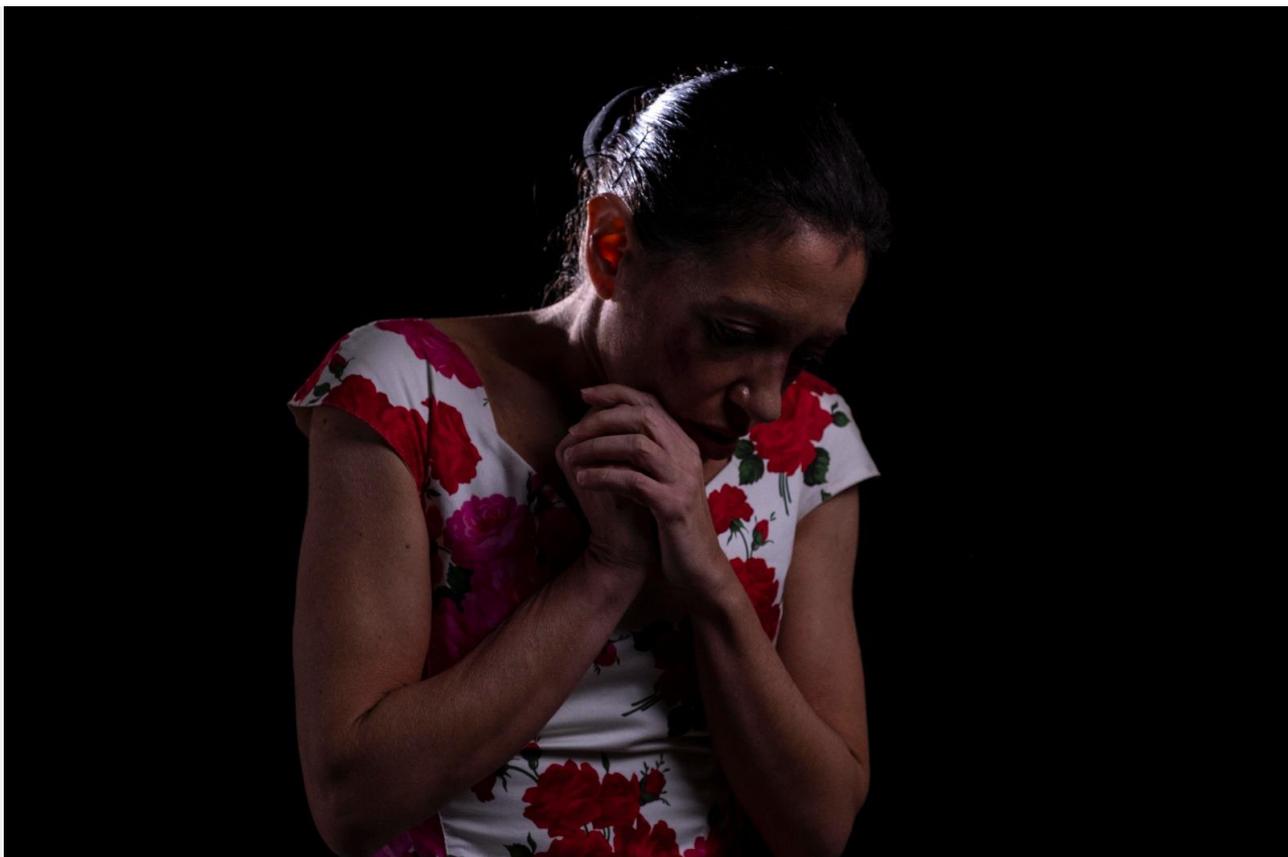


Foto di Anna Fici

di *Anna Fici*

Sono nata a Palermo nel 1966. Quando, alla fine degli anni Settanta, da adolescente, immaginavo il mio futuro non pensavo assolutamente che questo potesse essere inficiato dal mio essere di sesso femminile. Nulla di quanto avevo attorno mi portava a temere una cosa del genere. Non so se devo ritenermi fortunata. Probabilmente sì. All'interno della mia famiglia, di ceti medio, non si parlava di professioni più adatte agli uomini piuttosto che alle donne. Mia madre, nata nel 1929, era stata una delle pochissime donne iscritte ad Ingegneria. Non aveva portato a termine gli studi universitari per motivi economici ma per un paio d'anni aveva frequentato quella facoltà in mezzo a tanti colleghi maschi. E non le ho mai sentito dire che essere donna in mezzo a tanti uomini le abbia comportato qualche disagio.

Era arrivata a Palermo provenendo da un paese dell'entroterra siciliano: Cammarata. E viveva qui con la sorella. Negli anni Cinquanta abitavano in un appartamento loro due sole, ed avevano vent'anni o poco più. In seguito, ha lavorato come segretaria di redazione al giornale L'Ora di Palermo, anche qui in mezzo a tanti uomini. E i suoi racconti di quegli anni al giornale erano entusiasmanti. Un clima meraviglioso. Qualche ammiratore comunque educato e nulla più.

Nelle cose che per me sono state importanti, nelle cose che io ho voluto fare, il mio sesso non è mai stato un problema. Certo, anch'io ho ricevuto qualche apprezzamento pesante e indesiderato che oggi chiamano molestia. Anche io ho avuto un padre che, volendo a suo modo proteggermi, mi ha detto di sapere meglio di me che cosa avrei dovuto o potuto fare. Ma ciò che lui riteneva giusto che io non facessi non aveva a che fare con il mio sesso; solo con la mia maggiore o minore probabilità di

ottenere gratificazione e sostentamento materiale. Per lui, della danza e del teatro, che allora erano la mia vita, non sarei riuscita a vivere.

Entro certi limiti, fa parte del ruolo paterno quando siamo ancora molto giovani, provare ad imporre il proprio punto di vista. Ma me la sono cavata. Sono stata infastidita ma non bloccata. Non ne sono uscita traumatizzata. Poi, da adulta, ho fatto qualche sgradevole esperienza, fuori dalla famiglia. A volte si cerca nell'altro quell'amore incondizionato che da piccoli non si è avuto o che si è avuto per un tempo troppo breve, non sufficiente a farci crescere sicuri, con un saldo senso di autostima. A volte questa mancanza può creare dentro di noi una voragine e può porci psicologicamente alla mercé dell'altro. Dunque bisogna essere fortunati a trovare brave persone che non approfittino della nostra fragilità. Sulla base dell'esperienza personale e poi anche di quella professionale (sono una sociologa), mi sono convinta che all'origine dei maltrattamenti psicofisici che una persona accetta di subire c'è un irrisolto bisogno di amore, di cui sono sempre responsabili, non sempre colpevoli ma responsabili – c'è una significativa differenza – i genitori. Alla base della violenza tra i generi, non diversamente dalla violenza tra pari (colleghi, compagni di scuola...) per me c'è soprattutto una genitorialità vissuta non come scelta ma come adesione ad un percorso socialmente indicato come "normale". Le cose lasciate andare dentro le famiglie come se dovessero seguire un corso naturale, senza attenzione... producono spesso mostruosità.

Ciò premesso, oggi credo proprio di dover fare un grande *mea culpa*. Sì, perché per lungo tempo ho sottovalutato il fenomeno degli abusi, della violenza contro le donne e, soprattutto ho sottovalutato i femminicidi. Sono stata indotta a questo errore dalla mia storia personale e dallo scetticismo che è tipico di chi studia e presume di conoscere i meccanismi della comunicazione mediatica oggi. Ci si aspetta il peggio, ci si aspetta che una informazione, oramai del tutto assoggettata alle logiche del marketing, venda ciò che si vende meglio e di più. Così, se una notizia fa audience, perché non cercarne e/o confezionarne tante dello stesso genere? Dello stesso grado di appetibilità? Perché lo sappiamo, i drammi familiari o passionali sono un magnete potente, capace di attirare a sé tantissima pubblicità. Ed è solo di quest'ultima che oramai vive l'informazione. Altro che baluardo della democrazia! Così, l'ipotesi che il fenomeno esistesse da sempre e che adesso fosse semplicemente più comunicato e abbondantemente strumentalizzato era facile da fare. Ed io l'ho fatta.

Ho pensato, senza stare a verificare, che i numeri degli omicidi denominati "femminicidi" dalla stampa fosse di gran lunga superiore rispetto alla base oggettiva del fenomeno. E per un po' magari ho avuto ragione. Ora no! L'incremento è costante e richiede attenzione! In un post destinato al mio profilo Facebook nel 2018 avevo scritto:

«La violenza è violenza e non è né maschile né femminile ma universale. Sappiamo comunque che ancora nella nostra società ci sono tante donne in condizioni di svantaggio sull'uomo. Ma allora, evitando ogni retorica, contrastiamo lo svantaggio economico e sociale che rende le donne, talvolta, non libere. Perché di violenze ne subiamo tutti, maschi, femmine, gay, lesbiche, trans, anziani, malati... La verità è che c'è chi può andarsene e chi no, chi è forte e chi è debole. La vera violenza è l'insicurezza socio-economica che costringe molte donne a subire le altre violenze a cui la vita ci espone. Ci sono due frasi dalle quali fuggire certamente e dalle quali io infatti sono fuggita: "Sei tu che mi provochi!" e anche: "Lo so io di cosa hai bisogno tu". Ma se quando le si sente non si ha dove andare...».

La chiave materialistica mi ha sempre convinto. E sono ancora d'accordo con quanto ho scritto a suo tempo. Ma mi rendo anche conto che la questione è complessa. Perché all'indipendenza economica, sociale e psicologica si arriva non soltanto grazie a delle opportunità materiali, che dovrebbero essere pari tra i generi, e pari tra tutti in generale, ma per cultura. È infatti per cultura che ancora molte donne, in Italia e nel mondo, non mettono al primo posto la propria autonomia, non ne fanno il primo obiettivo della propria esistenza, prima dell'amore e della maternità. È per cultura che non ne fanno oggetto di lotta. Naturalmente alcune, oggi molte di più che in passato, lo fanno. Ma l'indipendenza economica che è il prerequisito di ogni altra forma di autonomia, condizione necessaria ancorché non sempre sufficiente, non è per tutte il primo pensiero in fase di crescita. Vorrei precisare che "Lotta"

non è un termine che mi piace. Fa pensare a persone negate, messe all'angolo e costrette a reagire scompostamente ad una situazione frustrante. Mi piacerebbe che si concepisse, non il femminismo – altra parola che trovo fastidiosa – ma il senso della Giustizia, in termini assertivi e non reattivi. Questa sarebbe davvero una sconvolgente conquista!

Nella fase in cui si gettano le basi della propria esistenza, non sempre ci si rende conto di quanto sia importante non consegnarsi ad un uomo, non considerare la relazione di coppia un esito necessario, sufficiente ed esaustivamente positivo. Non sempre ci si rende conto di quanto sia importante asserire la propria libertà, supportando questa asserzione con gli strumenti necessari, primo fra tutti l'istruzione giusta! È per cultura che molte donne accettano l'inaccettabile. Per non parlare ovviamente dei Paesi in cui la questione è civile, politica e religiosa ad un tempo. Non entro nel merito perché non ne ho gli strumenti. Mi limito a qualche considerazione su di noi occidentali, europei. E mi chiedo se l'educazione ai sentimenti e agli affetti di cui oggi si discute tanto non dovrebbe essere affiancata da una educazione ai diritti di cittadinanza, primo fra tutti il diritto all'autodeterminazione, che da formale deve diventare sostanziale, concretamente esigibile per tutti. Nell'ultimo anno ci sono state alcune cose che mi hanno indotta a riconsiderare la mia sottovalutazione del fenomeno. Innanzi tutto, il confronto con i numeri. Fonti non giornalistiche come l'Istat o il Ministero degli Interni forniscono un quadro agghiacciante che non può essere ignorato. Oramai sono dati noti. *Nel mondo la violenza contro le donne interessa 1 donna su 3. In Italia i dati Istat mostrano che il 31,5% delle donne ha subito nel corso della propria vita una qualche forma di violenza fisica o sessuale. Le forme più gravi di violenza sono esercitate da partner o ex partner, parenti o amici* .[1]

In secondo luogo, una analisi di coscienza mi ha portata a capire che il mio fastidio verso questo argomento è stato determinato dalla profondissima avversione che ho sempre provato verso la retorica e le risposte simboliche: rischiano di sortire un effetto catartico che poi finisce con l'esaurire la spinta al vero cambiamento: lo risolve in un nastro rosso, in un bell'*orange the world*... in un hashtag virale o, in altro campo, in una bella fila di lenzuola con scritte antimafia... O, peggio, in un brand sfruttabile che trasforma un valore non negoziabile, ad esempio il rifiuto del pizzo, in un vantaggio competitivo e quindi in uno strumento di *negotio*. C'è il *gluten free* e c'è il *pizzo free* [2] che si vendono entrambi. Ma sì! E perché no?

Lo so, lo so: ogni frase qui potrebbe e dovrebbe aprire spazi di discussione, critica, chiarimento... E mi si potrebbe obiettare che è stato necessario rendere conveniente la legalità per ottenere qualche denuncia in più da parte dei vessati. Io risponderei che ad un progresso pratico non sempre corrisponde un progresso morale. E potremmo discutere il significato del concetto di "progresso". Ma non vorrei perdere il filo. Insomma sì, lo so che abbiamo bisogno di totem intorno a cui stringerci e che questi sono i totem della contemporaneità. Però anestetizzano. Più ci affidiamo ai simboli, più perdiamo il contatto con la concretezza delle cose e ce ne stacciamo emotivamente.

Oggi la violenza ha fondato e diffuso una sua estetica, ha creato un codice linguistico che vorrebbe esserle antagonista e finisce con l'estetizzarla e con l'estetizzare la lotta (in questo caso lotta, purtroppo) che dovrebbe essere un fatto concreto, faticoso.

Per affrontare certi argomenti nel contesto pubblico occorrono le immagini, perché siamo "nel mondo delle immagini del mondo", un luogo infido ma che costituisce oramai il nostro habitat. Tuttavia, quali immagini possono ancora farci provare dolore, paura, rabbia, sgomento, indignazione? Quali immagini possono rimetterci in contatto con le vere ferite? Fino a farci venire la voglia di curarle e prevenirle davvero? Io le sto cercando. Muovendomi in mezzo ai milioni di pixel che oggi invadono la nostra vita, le sto cercando e mi sto chiedendo, per esempio, se le nostre, quelle di noi fotografi, di noi dinosauri in estinzione, possano ancora servire a smuovere il mondo o, più modestamente, a smuovere qualcosa. Temo che oramai possiamo aspettarci poco dal fotogiornalismo; e non per colpa del fotogiornalismo ma per un complesso problema di ecologia dei media. L'esposizione mediatica di ciascuno di noi, singolarmente considerato, e di noi tutti insieme come società ha generato dinamiche del tutto analoghe a quelle delle intolleranze alimentari che poi talvolta sfociano in vere e proprie allergie. Siamo diventati intolleranti alla realtà, allergici alla verità, alla base fattuale delle

cose. Questo ci induce a rimuoverla, a negarne l'esistenza, a digerirla solo se trasformata in storie, secondo quel complesso e trasversale processo di stagionatura che chiamiamo storytelling.

Dunque, *mea culpa!* Avevo buttato l'acqua con tutto il bambino. Si dice così? Avevo permesso che il disturbo del discorso mediatico e sociale diffuso sui femminicidi mi togliesse la capacità di sentire a pieno la gravità del fenomeno.

Una terza cosa che mi ha dato da riflettere è il recente caso di Giulia Cecchettin. Mi sto allineando con tutti coloro che hanno sostenuto che questo caso abbia rappresentato una svolta? Che abbia favorito la definitiva presa di coscienza da parte della collettività? Che ci abbia reso impossibile ignorare il problema della tossicità relazionale che vittimizza soprattutto le donne? Beh, sì!

Giulia era una ragazza, viveva ancora in famiglia, non si era ancora consegnata ad un uomo e non intendeva farlo. Eppure, per un fatto culturale, pur volendo da tempo affrancarsi da quello che sarebbe diventato il suo assassino, si era messa al secondo posto. Aveva messo al secondo posto progetti, ambizioni, speranze e curiosità nei confronti della vita. Al primo aveva messo il timore che lui facesse un gesto sconsiderato contro se stesso. Aveva ceduto ad un ricatto affettivo, equivocando, fraintendendo l'amore. E sbagliandosi su se stessa, attribuendosi una capacità di governo nei confronti del disturbato e depresso Filippo che non era realistica.

Questo fatto, mi ha messo davanti la mia rabbia verso le donne che forse è rabbia verso me stessa, verso la me stessa che per troppo tempo ha rinunciato all'assertività facendosi definire dagli altri. Perché la maggior parte delle donne assassinate, pur dopo aver affrontato reiterati maltrattamenti e minacce, pur dopo aver fatto delle denunce a seguito delle quali le forze dell'ordine avevano intimato all'uomo di mantenersi a debita distanza, sono poi volontariamente andate a un ultimo incontro chiarificatore?

Cosa ci porta a vivere sulla nostra pelle, letteralmente sulla nostra pelle, il massimo della disistima verso noi stesse, cioè a non credere di avere un senso e un valore in mancanza di un uomo, e il massimo della sovrastima della nostra capacità di gestire quell'uomo? Di tenere a freno il suo malato e morboso bisogno di possesso? Ci percepiamo come incomplete senza un lui, senza quel particolare lui e, allo stesso tempo, supereroine nei suoi confronti, capaci di cambiarlo e addirittura di guarirlo? Questa incongruenza sì, mi fa rabbia! Tanta rabbia!

L'ho capita meglio attraverso Raffaella Scarpa che mi ha fornito un ingresso secondario al problema della violenza e dell'abuso, ovvero un accesso linguistico. Lei ha studiato la violenza compressa dentro le parole, i toni, i gesti, prima che si palesi e diventi cronaca. Il linguaggio dell'umiliazione e il suo contraltare: l'illusione di controllo insita nell'arroganza. Il totalitarismo linguistico nella vita quotidiana. Il suo libro su *Lo stile dell'abuso* mi ha dato la giusta prospettiva. Guardando le cose dal suo angolo poco si salva di ciò che noi chiamiamo amore, amore di coppia, affetto genitori-figli, sentimento di appartenenza familiare. Tutto torna alla famiglia e al patrimonio di sensibilità espresse in gesti, sguardi, toni e parole.

Tanti tanti anni fa, durante una breve vacanza a Rimini, trovai tra le bancarelle una felpa di cotone blu con l'immagine di Paperino. Sulla parte anteriore c'era un paperino allegro accompagnato dalla scritta: "Buoni si nasce". Sulla parte posteriore c'era invece un Paperino imbufalito accompagnato dalla scritta: "Cattivi si diventa". Ho mostrato questa felpa a tutte le classi di assistenti sociali a cui ho tenuto i corsi di Sociologia della devianza per circa vent'anni. Ritenevo fosse un buon principio da cui partire, che fosse necessario far capire loro che il male non esiste ed esiste invece la cattiva socializzazione o, in casi limite, la malattia psichiatrica. Ma cosa ne penso oggi? Penso che i confini tra la cattiva socializzazione, con tutto ciò che si cela dietro questa espressione, e la malattia psichiatrica si siano fatti confusi. Che siamo in una situazione in cui la cattiva socializzazione non è più un esito eccezionale ma un fatto generalizzato.

Credo sia vero che il problema è antico. Ma oggi la violenza compressa o espressa verso le donne fa parte di una tendenza generalizzata all'aggressività che emerge diffusamente. Ne rappresenta un aspetto con elementi peculiari che però fa parte dei molteplici effetti di un rapporto contraddittorio, patologico con la libertà che caratterizza la nostra epoca. Siamo potenzialmente più informati ma di fatto disinformati dalla sovrabbondante informazione di dubbia qualità; potenzialmente più liberi ma

di fatto schiacciati dalla precarietà materiale ed esistenziale dovuta alla globalizzazione. Il bisogno di certezze ci rende pazzi. Questo tipo di stress penetra anche tra le fibre dei rapporti tra i generi. E bisogna dirlo, a costo di essere criticati dai più, non sono soltanto gli uomini ad essere disorientati di fronte a delle donne con valori, ambizioni, priorità diverse rispetto al passato, ma sono le donne stesse ad essere disorientate dal conflitto tra senso di protezione (dell'uomo-bambino, dell'uomo padrone che fa il cattivo ma infondo è un brav'uomo, della famiglia che è sempre la famiglia anche quando fa schifo, dei figli che sono mezzi bulli ma in quanto figli vanno sempre difesi) e l'ambizione legittima all'autodeterminazione vissuta con senso di colpa come un tradimento.

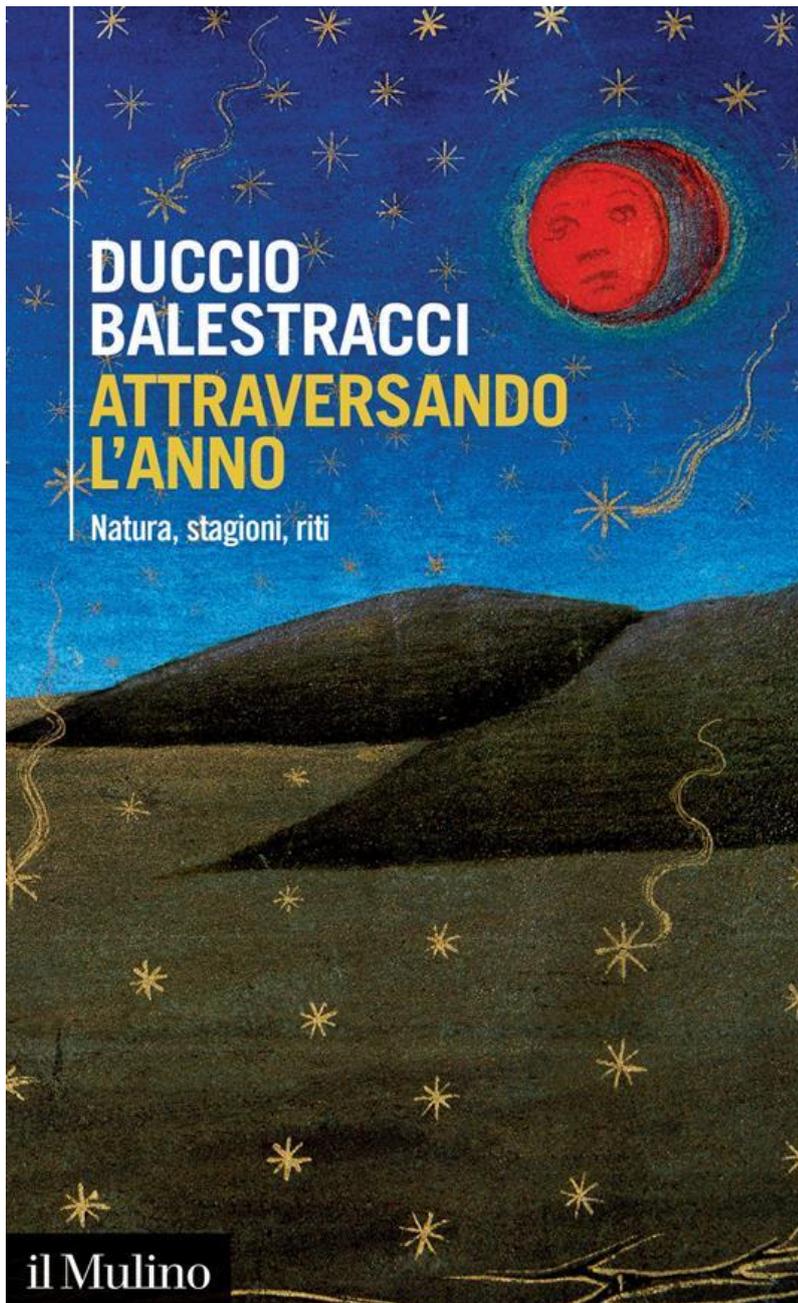
In una società che negli ultimi trent'anni è stata sistematicamente disabituata al dialogo, in un contesto sociale dove si urlano slogan, ci si aggrega in fan club e si spegne ogni possibilità di contraddittorio, come possiamo pensare che uomini e donne trovino il modo di far coesistere armonicamente le proprie istanze?

L'aggressione e la violenza sono l'equivalente di uno slogan non urlato ma agito, sono la concretizzazione di un'ubriacatura collettiva in cui tutti pensano di poter parlare, a prescindere dalla qualità del dire, e lo fanno imponendosi, alzando il volume, e nessuno pensa di dover ascoltare. Uomini e donne, maschi e femmine, abitano in questo mood che ingigantisce tutti i vecchi problemi della relazione tra i sessi.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Anna Fici, docente di Sociologia dei processi culturali e comunicativi per i Corsi di Laurea di Scienze della Comunicazione presso l'Università di Palermo, ha coltivato parallelamente alla carriera accademica la pratica fotografica, che l'ha portata a vincere nel 2002 l'Internazionale di Fotografia di Solighetto (Tv), con il lavoro «Facce di Ballarò». A partire da quell'anno ha ricevuto numerosi riconoscimenti e ha svolto diverse mostre personali, prevalentemente nell'ambito dei Festival della Fotografia italiani. Oggi coordina dei laboratori di Fotogiornalismo per i corsi di Scienze della Comunicazione. È inoltre Direttore artistico di Collettivof – <http://collettivof.com> – un collettivo di fotografi di recente costituzione. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Nella giostra della Social Photography*, Mondadori (2018); *La linea spezzata. Una ricostruzione critica dell'attuale deficit di coerenza*, Libreriauniversitaria.it Editrice (2021).

Le scadenze calendariali delle feste e dei riti



di *Mariano Fresta*

Per chi si occupa dal punto di vista demologico di feste stagionali, il titolo del libro appena pubblicato è veramente allettante: *Attraversando l'anno. Natura, stagioni, riti* (Il Mulino, 2023). Abituati, come studiosi di folklore, a saltellare da una festa all'altra, forse non ci siamo accorti che i 365 giorni dell'anno sono quasi tutti occupati da una moltitudine di celebrazioni che si manifestano come una lunghissima e variegatissima sequenza di riti. Ci ha pensato l'autore del volume, Duccio Balestracci, senese e già ordinario di Storia medievale nell'Ateneo della sua città, a mettere ordine agli eventi seguendo, giorno dopo giorno, i ritmi del calendario. E chissà quanta pazienza a compilare le schede, a stilare gli elenchi e quanta fatica gli è costata dare una sistemazione organica a quel garbuglio creato dalla sovrapposizione delle diverse concezioni del tempo (quello ciclico e quello lineare) e della

mescolanza di vari calendari e di feste, che si celebrano, quasi con le stesse modalità, in luoghi e tempi lontani e diversi.

Vista l'ampia documentazione storica, l'opera appare molto preziosa per gli studiosi e per i curiosi che abbiano bisogno o voglia di conoscere lo scadenario delle attività festive che si svolgono nel nostro Paese (e non solo). Opera preziosa, dunque, che non manca tuttavia di qualche pecca.

Generalmente molti comportamenti culturali delle varie società umane hanno origine e motivazioni che ci rimangono sconosciute perché sono nati in epoche lontanissime da noi e ci appaiono, a causa della totale assenza di informazioni su quanto è accaduto diverse migliaia di anni fa, più incomprensibili ed oscure delle onde gravitazionali dei fisici quantistici. Qualche cosa sappiamo perché da quando esiste la scrittura questi fenomeni hanno attratto l'attenzione e la curiosità degli storici, degli scrittori e dei cronisti antichi, ma anche essi di questi fenomeni misteriosi ed effimeri ci hanno tramandato solo le descrizioni e non i significati. Possiamo immaginare il perché sono nati i miti, le leggende, ma delle tante usanze, che sopravvivono anche oggi, è difficile indicare luogo, data di nascita e motivazione della loro origine.

In epoca positivista sono state avanzate delle ipotesi, alcune affascinanti, ma non convincenti, come quelle di Frazer; qualcosa della presunzione scienziata di quel periodo è tuttavia rimasta in noi quando vogliamo a tutti i costi individuare il perché di certi fenomeni, magari per capire il motivo per cui anche noi moderni ne restiamo coinvolti o solo per soddisfare le nostre curiosità.

Trovandosi fra le mani una documentazione immensa riguardante riti, feste e costumanze antiche, anche Balestracci spontaneamente si è chiesto il perché della loro nascita e della loro millenaria esistenza. Ed ha trovato, o meglio ha creduto di aver trovato la risposta: basandosi su tesi rintracciabili in Lévi-Strauss e nell'opera dell'antropologo americano Eduardo Kohn, secondo lui questa miriade di riti è stata dettata dalla paura degli uomini nei confronti di certe manifestazioni della natura e delle «variazioni e delle incertezze delle stagioni». Ci sarà stata certamente la paura, ma ipotizzarla come sola madre di quel complessissimo patrimonio di riti mi sembra la soluzione più facile; è mia opinione, per quello che vale, infatti, che le origini di tutte quelle arcaiche attività cerimoniali siano molteplici e che una sola spiegazione di natura psicologica non sia sufficiente.

Tra l'altro, lasciando da parte Frazer e altri studiosi dell'era positivista, un'altra spiegazione di stampo psicologico e più rassicurante è quella suggeritaci dal filosofo coreano Byung-Chul Han, che lo stesso Balestracci cita nel suo lavoro, quando scrive che «la festa è la forma intensa della vita: nella festa la vita fa riferimento a sé stessa invece di subordinarsi a uno scopo»: se è così, si potrebbe allora ipotizzare che tutte queste feste e tutta la loro ritualità esistono perché negli uomini è insito il bisogno di affermare, attraverso di esse, la propria esistenza e la propria vitalità, sia sul piano fisico che su quello psicologico. Chissà, forse tutto è cominciato perché all'umanità piace far festa. E comunque, le molte ipotesi e qualsiasi interpretazione possano essere avanzate non saranno mai del tutto convincenti, perché non abbiamo nemmeno un indizio su cui appoggiarle. Comunque, se fossi stato in lui, avrei considerato maggiormente l'opera di Lanternari, *La grande festa*, in cui è possibile trovare qualche spiegazione più concreta.

Balestracci non è un demologo, né un antropologo, lo dice lui stesso apertamente nell'introduzione: egli è uno storico. E ha affrontato il lavoro come uno storico che cerca di capire

«come archetipi, stratificazioni, riti e miti abbiano interloquuto con i tentativi da parte di istituzioni religiose e laiche di disciplinare ... le rappresentazioni mentali che gli uomini avevano elaborato nel corso dei millenni in rapporto con il cosmo, la natura; come si fossero effettuate le riscritture e le domesticazioni; quanto il risultato finale fosse (e in parte almeno sia ancora) un ibrido, fluido composto nel quale persistenze, resistenze e protocolli hanno trovato il modo di convivere, confluire, contaminarsi, rimodellarsi».

Solo che «la storia non è lineare», afferma Balestracci, soprattutto, aggiungo io, quando si affronta la storia della cultura, in cui coabitano strati di esperienze differenti perché nate in epoche diverse. I

processi culturali sono difficili da seguire e spesso sono sorprendenti, perché, mentre tutto scorre e si trasforma, alcuni aspetti della cultura ci si presentano esattamente come erano cento anni fa, forse come erano mille anni fa e ancora prima. Ciò accade perché, come aveva scoperto Carlo Cattaneo, la cultura può diventare stazionaria tanto che alcuni suoi tratti si presentano a noi senza essere cambiati e modificati nonostante siano sopravvenuti, successivamente alla loro nascita, altri tempi ed altre esperienze. Riporto qui un esempio banale che lo fa comprendere immediatamente: per dire che siamo felici usiamo l'espressione "stiamo al settimo cielo", utilizziamo cioè una nozione che apparteneva al sistema tolemaico per il quale i cieli erano sette ed erano ben delimitati. Una nozione del tutto obsoleta ed abbandonata dopo Galilei, ma presente ancora nel linguaggio quotidiano.

Il fatto è che i primi numerosi millenni della vita umana sono stati come un imprinting che ha marchiato per sempre le nostre primordiali esperienze conoscitive, tanto che qualsiasi altro strato culturale sopravvenuto non è riuscito a scalfirle né tanto meno a modificarle. Prendiamo ad esempio, la festa di Capodanno che, nonostante le varie date della sua celebrazione, è attestata presso tutti i popoli della terra: anche per questo la lettura del lavoro di Lanternari sarebbe stato utile, ma a questo punto è sufficiente solo fare attenzione alla fenomenologia delle feste.

L'umanità ha sempre segnalato questa data, in cui il Sole sembra fermarsi per ripartire verso una stagione nuova, provocando un forte rumore. I contadini, per farlo, percuotevano i loro attrezzi agricoli, le pentole, le botti (è una tradizione ancora viva in Campania); alcune popolazioni dei continenti extra europei e quelle più antiche dell'Europa producevano il rumore con uno strumento costruito appositamente, il rombo, che, facendolo ruotare, emetteva un sordo ronzio; con questi rumori salutavano il nuovo anno. Noi, più esperti tecnologicamente, lo salutiamo con pistolettate e fucilate e soprattutto con petardi e con raffinati fuochi artificiali. Ma il risultato non cambia, perché il rumore deve scacciare tutto ciò che è vecchio, patologico e malefico e nello stesso tempo serve a manifestare la gioia per l'arrivo di un anno nuovo e di nuove prospettive.

Questa festa, intrisa di euforia, di allegra spensieratezza, si celebra in ogni luogo, in modi diversissimi, alcuni simpatici altri meno, e lo storico Balestracci la insegue dovunque si celebri, tra gli Inuit, tra gli Aborigeni australiani, tra gli antichi Peruviani, tra gli Africani e gli Europei. A volte lo storico rimane sorpreso e divertito perché trova un rito che si svolge esattamente uguale in posti lontanissimi, geograficamente e culturalmente. Altre volte elenca con molta ironia la sequela di divinità che presiedono alle attività umane, come quando, (nel paragrafo di pagina 38 "Un dio per tutte le stagioni"), parlando dei lavori agricoli al tempo degli antichi Romani, nota che c'era il dio Bonus Eventus che curava la situazione generale del terreno, poi, uno dietro l'altro, venivano: Consus che curava i chicchi di grano già interrati, Stercutius che agevolava la funzione del concime, Notodus che vigilava il grano appena germogliato, Latturcia che faceva riempire le spighe, Tutilia che appunto tutelava i depositi delle granaglie; e poi Fructusca che pensava all'impollinazione delle piante arboree; per non parlare del piantatoio un bastone appuntito, di forma fallica (quindi una rappresentazione del dio Priapo), e con in cima scolpita una testa di gallo, ancora in uso negli orti toscani fino a qualche anno fa, che serviva a preparare la buca dove inserire le piantine o i semi.

Insomma, l'animismo degli antichi Romani non aveva confini. E giustamente lo storico rimane meravigliato di tanta molteplice presenza divina in ogni vicenda umana, così che prende atto che all'umanità sono stati necessari i riti, forse per allontanare i pericoli, forse per invocare benefici, forse solo per far festa, e lo sono tutt'ora nella nostra società globalizzata che: «ha perduto ogni memoria dei suoi antichi tratti originali, ma che esprime ... un ineliminabile bisogno di riti». Un bisogno, però, che si può dire soddisfatto, anche se non ci rendiamo conto che festeggiando il compleanno di un amico o sedendoci a tavola per mangiare stiamo svolgendo un rito. Perché, secondo i linguisti, rito deriva da una radice che significa "unire, tenere insieme", e quando si fa festa e si mangia in compagnia i vincoli di parentela e di amicizia si rafforzano.

La ricerca di Balestracci si spinge fino alle popolazioni in cui è presente lo sciamanesimo, per il quale sembra avere un particolare interesse, e che è un tentativo con cui gli uomini, attraverso gli sciamani, cercano di instaurare un rapporto con le divinità. Che è ciò che in fondo cercano di realizzare tutte le religioni.

La parte del lavoro, tuttavia, più corposa e molto interessante è quella in cui l'Autore narra il conflitto millenario tra una mentalità ancestrale restia ad accettare una nuova visione del mondo e la Chiesa cattolica poco propensa ad accogliere forme e pratiche di culto ritenute pagane e forse, per essa, anche "demoniache". La questione è affrontata riportando numerose testimonianze riguardanti il comportamento della Chiesa che talora accoglie certi riti cristianizzandoli, altre volte li tollera fingendo indifferenza o giustificandoli in quanto li giudica come una particolare forma di fede definita "religiosità popolare", ora li condanna fermamente (cosa che oggi succede raramente ma che nei secoli passati ha caratterizzato una lunga e triste epoca, in cui si sono verificate molte tragiche vicende).

L'accettazione e la cristianizzazione di certe pratiche arcaiche sono palesi nelle Rogazioni che non sono più effettuate dal 1984. Alla fine di aprile, un sacerdote percorreva il territorio parrocchiale benedicendo i campi e invocando la Divinità a tenere lontane dagli uomini la fame, la guerra e la peste. Era la stessa azione rituale che gli antichi Romani chiamavano Ambarvalia (lett.: "intorno ai campi") e che svolgevano per invocare la dea delle messi, Cerere, perché tenesse lontana dal grano la malattia della ruggine (o, per i Romani, il dio cattivo della ruggine, Robigus). Resiste invece, la cristianizzazione di un'altra festa, quella che salutava l'arrivo del maggio, periodo in cui inizia la maturazione dei raccolti, con la differenza che mentre una volta a dirigere le celebrazioni era una giovane donna eletta dalla comunità, da diversi decenni ormai la "regina di maggio" non è che la Madonna, per un decreto del 1945 di papa Pio XII. La festa più antica, conosciuta col nome di "maggio" o "calendimaggio", ancora in vigore e diffusa in tante regioni europee, mantiene comunque la sua autonomia.

Le modalità con cui sono agite le feste patronali sono invece accettate tacitamente, nonostante la loro palese laicità e le evidenti pratiche superstiziose che le accompagnano (ogni festa, scrive Lanternari, ripete in piccolo il capodanno del solstizio invernale) come facilmente si può vedere nelle processioni sontuose e folkloristiche della Settimana Santa in alcune città del Meridione e di sant'Agata e santa Rosalia a Catania e Palermo. In cittadine meno importanti, ultimamente, abbiamo assistito all'inchino della statua del santo, verso coloro che seguivano la processione standosene sul proprio balcone, con cui si omaggiava qualche capo mafioso, nel silenzio ufficiale della Chiesa e con le vibranti proteste di qualche isolato sacerdote.

Parlando delle usanze relative ai riti della Candelora, Balestracci scrive: «Il patrimonio religioso-folklorico ... convive tranquillamente con la trascrizione cristiana, avvenuta nel V secolo, dei giorni di inizio di febbraio, legati alla Purificazione della Vergine, e le candele acristiane della luce di Primavera ...». Forse è uno dei pochi casi in cui le due contrapposte visioni del mondo riescono a condividere una festa, in genere però le cose stanno diversamente e il conflitto continua ad esistere seppure avvolto in un diplomatico silenzio. Ed è lo stesso Balestracci a narrarcelo con alcune utili e informate digressioni storiche sul Natale, sul ceppo di fine anno e san Bernardino, sui Re magi, sulle Rogazioni, sui due san Valentino, su santa Claus e san Nicola, su Halloween e la festa dei morti e su altre questioni minori ma non meno illuminanti.

Questo conflitto millenario, che oggi si svolge nel silenzio, sembra che non sia destinato a scomparire, almeno entro un breve periodo, perché malgrado tutti gli sforzi della Chiesa, una "mentalità arcaica", o forse una "religiosità arcaica", continua a fare una resistenza passiva, uscendo talora allo scoperto e superando, anche vittoriosamente, le sfide: penso alla santificazione di padre Pio, un frate dai comportamenti piuttosto discutibili ma ben voluto dalle folle, penso alle sedicenti apparizioni della Madonna di Medjugorie e a quelle ancor più dubbie di Trevignano. Per non dire che mentalità arcaica e religiosità superstiziosa e bigotta sono alla base delle apparizioni pubbliche dei grandi capi mafiosi, come Riina e Provenzano che si facevano vedere circondati da immagini sacre, crocifissi e coroncine del Rosario; si sa, inoltre, che spesso i clan mafiosi finanziano le feste patronali per attirare la simpatia dell'opinione pubblica nei loro confronti e per dimostrare il loro potere.

Credo che la lettura che Balestracci fa degli affreschi del Bazzi, detto il Sodoma, nel chiostro del monastero di Monte Oliveto Maggiore (Asciano – Siena) sia indicativa di questo stato di silenziosa belligeranza tra Chiesa cattolica e mentalità arcaica e soprattutto della noncuranza con cui buona parte

dell'umanità accoglie l'insegnamento della Chiesa. L'interpretazione di Balestracci è così efficacemente esplicativa che vale la pena riproporne qui le parti essenziali: in un uno dei riquadri affrescati c'è

«san Benedetto che catechizza i contadini [avendo] davanti figure che lo guardano con espressioni più diverse ... Tre lo ascoltano con attenzione, un rustico lo osserva con aggrondata perplessità ... un altro ... ha l'aria sbalordita di chi ode cose inaudite. Le più significative espressioni sono, tuttavia, quelle dei due contadini posti dietro a tutti gli altri, uno dei quali bisbiglia qualcosa all'orecchio del compagno, che ride divertito. Non è difficile immaginare che si stiano facendo burla di quanto il sant'uomo sta raccontando e che a loro suona come una serie di fole».

Se non lo prendono in giro, certamente dimostrano di essere del tutto increduli o estranei a quanto il santo sta dicendo, perché sono fortemente convinti del loro antico, tradizionale e inamovibile sapere. Balestracci procedendo nelle sue argomentazioni spesso segue il calendario liturgico cattolico, così gli è più facile districarsi tra le innumerevoli e complesse ricorrenze di origine arcaica, sia perché ogni festa cristiana è fortemente calendarizzata, sia perché essa si sovrappone o riprende le cerimonie antiche, specie quelle di origine romana, da noi più facilmente interpretabili per il motivo ovvio che la nostra attuale cultura ha molti debiti nei confronti di quella degli antichi abitanti del Lazio.

Un altro tema trattato con particolare attenzione è quello del Carnevale. Sulla scorta di Bachtin, Balestracci dimostra come lo scherzo feroce, la dissacrazione e la sghignazzata, che caratterizzano ogni tipo di carnevale, marciano «una frattura stagionale che, analogamente a tutte le altre, si porta dietro la coreografia della messa in mora delle convenzioni, regole e protocolli a favore di un rovesciamento purificatore del tempo, in una sorta di “caos indotto e controllato” che deve propiziare il nuovo ordine». Con aggiunta la considerazione che il Carnevale non è una festa ultra millenaria, ma recente, che ha avuto origine molto probabilmente in periodo medioevale. Nel profondo, tuttavia, deve conservare qualcosa di più antico, se, come sappiamo, qualcosa del genere avveniva nei Lupercalia dei Romani.

Un'altra parte interessante del lavoro è quella in cui Balestracci ci parla dei riti primaverili e di rinascita: qui la documentazione va da un luogo all'altro del pianeta, mettendo insieme riti, usanze, e comportamenti che appaiono uguali, malgrado le distanze geografiche e culturali. Il tutto non per dimostrare qualcosa di particolare ma per far vedere come, in fondo, unica è l'origine della cultura di tutta l'umanità. In un'epoca come la nostra in cui ci si affanna a dimostrare ed esaltare la propria identità etnica tutto ciò è un buon antidoto contro qualsiasi tentativo di affermare la superiorità di un popolo su di un altro.

All'Autore, inoltre, non sfuggono due cose importanti: la prima riguarda il fatto che «i mesi del freddo sono anche quelli che conoscono un maggior ricorso alla pratica del dono; che evidenziano significative sottolineature dei legami comunitari»: questa osservazione nasce dal suo presupposto che il buio e il freddo suscitano un forte sentimento di paura e di incertezza che invita gli uomini a stare insieme, a farsi domande esistenziali e a risponderci in merito. Credo, però, che il vero risultato della vicinanza e dell'intimità, a cui costringe il freddo invernale, sia quello di far diventare più stretti i legami famigliari e comunitari e di suggerire che è necessario aver rispetto e solidarietà per gli altri. La seconda cosa importante riguarda la necessità che ha l'uomo di conoscere non solo ciò che gli sta intorno ma anche quello che potrà accadere il giorno dopo, l'anno dopo, per essere pronto a vivere il futuro che gli si presenterà davanti. Da qui le pratiche divinatorie e quelle magiche; ma sarà solo la scienza moderna della meteorologia che gli darà, appena appena, la possibilità di sapere se domani pioverà o ci sarà il sole.

In molte pagine, le considerazioni di Balestracci progrediscono mettendo insieme elementi culturali di popolazioni diverse, lontane tra di loro nel tempo e nello spazio; questo modo di sviluppare il tema ci fa ricordare il lavoro degli illuministi Fontenelle e Lafitau con i loro tentativi di individuare in culture altre e lontane i tratti presenti in quella europea (fiabe, leggende, costumi, ecc.); a volte, nel non volere dimenticare nulla, accumula informazioni su informazioni, come quando la comparazione

avviene non per l'essenza dei fatti ma per certi aspetti marginali che possono essere diffusi ad ogni livello ed appartengono a significanti diversi. Ma sono defaillances antropologiche scusabili perché l'Autore più che raramente interviene a spiegare il fenomeno utilizzando la congettura iniziale che attribuisce tutto alla paura: si limita, infatti, a registrarlo e ad osservare che si tratta di un rito "primaverile", di un rito, cioè, simile a quello del solstizio invernale.

In definitiva, malgrado certe debolezze antropologiche, il libro risulta utile per una veloce consultazione sulle feste primaverili e, soprattutto, poiché fa conoscere i temi di cui si è occupata e continua ad occuparsi l'antropologia culturale, è di aiuto al lettore comune che vuole soddisfare la sua curiosità e avvicinarsi a questa disciplina.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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*.

Indagine su una statua del Gagini



Santa Maria Maddalena, Buccheri, di Antonello Gagini, 1508 (ph. Seby Scollo)

di Paolo Giansiracusa

La statua di Santa Maria Maddalena si trova nella chiesa di Buccheri ed è attribuita a Antonello Gagini (1478-1536). Imponente nella postura, ampia nelle forme, appare come modellata nella docile cera e invece è tornita nel marmo cristallino toscano. Avanza sicura nello spazio della nuova dimensione che con la fede ha conquistato. Ricorda a tratti la *Dea di Morgantina* (Museo Regionale di Aidone, V sec. a.C.) del cui modello iconografico non gli sarà mancato di vedere opere similari. Anche nello scatto che proietta la figura in avanti c'è la tensione dinamica della grecità. Antonello Gagini d'altra parte sapeva che il Rinascimento è innanzitutto rinascita della classicità.

Maria Maddalena, scolpita con proporzioni naturali (in scala 1:1 rispetto al modello vivente di riferimento), non è più terrena, non è più debole e vulnerabile perché creatura del cielo, donna nuova destinata alla luce eterna. Le sembianze sono quelle di una figlia del popolo, di una fanciulla normale che ha visto nel Cristo l'ancora della salvezza. Vestita con abiti lunghi e ampi, chiude il suo corpo, *di virtù repleto* (direbbe Dante), nell'onda delle pieghe generose che traducono in termini plastici la via dolorosa che ha attraversato. Maddalena è imperturbabile, non rivela alcuna emozione, se non lo stupore di viaggiare verso la luce. La testa, levigata in ogni dettaglio, è chiusa dall'oro dei lunghi capelli che con ciocche abbondanti scendono sulle spalle e coprono persino la schiena nella sua interezza. Tale espediente ne fa un tutto tondo, una scultura totale concepita per essere guardata anche da dietro. Il collo lungo e nudo, che si ripete nella Sant'Oliva alcamese, unitamente al drappeggio, a tratti velato, ci rimanda alle armonie scultoree della classicità e a quel senso di bellezza universale che trae linfa dall'osservazione della realtà.

La statua della Maddalena di Alcamo (1520)

Per un raffronto formale ed espressivo tra la scultura di Buccheri ed opere similari dello stesso Gagini aggiungo l'analisi della statua della Maddalena conservata ad Alcamo, nella chiesa dei Francescani. L'Abate netino Roccho Pirro, alla data 1647, nella prima edizione nell'opera *Sicilia Sacra, Disquisitionibus et Notitiis Illustrata*, annota la presenza di una statua in marmo di Santa Maria Maddalena, nella chiesa dei Francescani di Alcamo. Nell'edizione curata da Vito Maria Amico

(Palermo 1733, Tomo II: 897), nell'elenco dei beni ecclesiastici della Chiesa Mazarese, nella parte relativa alla Città di Alcamo, leggiamo la seguente notizia: *Franciscanorum Convent. ... hic colitur simulachrum S. Maria Magdal. marmoreum sculptum affabre à Cagino*. Nient'altro viene aggiunto. La presenza del marmo, nel convento dei francescani alcamesi, a distanza di circa cinquant'anni dal 1647, viene confermata da Giuseppe Vincenzo Auria nell'opera *Il Gagino Redivivo. O' vero Notitia della Vita ed Opere d'Antonio Gagino* (Palermo 1698: 31): «Nella Città d'Alcamo v'è una statua di S. Maria Maddalena nel Convento di S. Francesco, opera del Gagino, come riferisce l'Abbate Pirri». E su questa pista storica che si muoverà la ricerca di Gioacchino Di Marzo (op. cit. vol. I: 292):

«Stimo però inoltre da lui scolpita in quel torno altresì per Alcamo quella bellissima e soavissima statua della Maddalena in piedi con un libro in una mano e nell'altra il vasetto degli unguenti, quale ivi si ammira nella Chiesa di San Francesco, recando dappiè l'epigrafe ANGELUS DE SCALISIO FIERI FECIT MDXX. Sebbene intanto non sia certa fin ora per documento la mano, cui fu dovuta, vi ha pure evidentissima l'opera dell'insigne palermitano maestro, di cui tutto ivi rende il carattere di espressione e di stile ineffabile, e singolarmente il volto con una tale armonia di bellezza, di compunzione e di dolore, che altri se non egli poté in tal guisa spirarvi. Nella base in piccole figurine in bassorilievo vi sta espressa in mezzo la Santa levata in cielo dagli angeli, essendovi a destra genuflesso il detto Scalisi in atto di leggere in un foglio, che tiene spiegato in mano, ed a sinistra il suo stemma con una scala».

Il confronto tra le due sculture di Buccheri e Alcamo mette in evidenza le affinità formali ed espressive. Hanno pressappoco la stessa altezza e la stessa postura. Una differenza sostanziale è nell'orientamento del volto e nell'inclinazione della testa. Quella di Buccheri ha la testa lievemente inclinata a destra, lato verso il quale guarda con espressione malinconica. Quella di Alcamo è invece rivolta a sinistra. Le mani e l'avanzamento della gamba destra sono identici. La mano sinistra di entrambe regge il Libro delle Scritture, la destra è invece portata verso l'alto in modo da reggere un unguentario. La presenza dell'unguentario nella statua di Alcamo dà forza all'ipotesi che anche il simulacro della Maddalena di Buccheri lo potesse reggere. Il pomo a cui fa riferimento l'atto del Notaio Giulio De Pascasio dovette essere sostituito in corso d'opera e quindi mai realizzato; la conferma di questa ipotesi deriva dall'identica postura della mano destra delle due versioni della Maddalena. Chiaramente l'unione delle dita attorno a qualcosa di mancante non fa pensare ad un frutto tondeggiano ma ad una piccola pisside per unguento.

Gli abiti sommariamente hanno la stessa volumetria e lo stesso disegno con la differenza che le pieghe nella Maddalena bucherese sono più fitte e conferiscono alla figura un aspetto più drammatico. L'abito della Maddalena alcamese ha invece svolazzi ampi e lisci. Il piedistallo propone in entrambe la Maddalena a mani giunte portata in cielo dagli Angeli. Anche in questo caso la scena bucherese (con due Angeli) è più drammatica, quella alcamese (con quattro angeli) appare più serena. Quella iblea è più pudica, con i lunghi capelli che coprono il corpo della Santa; quella alcamese è meno castigata, a tratti appare sensuale. Mancano purtroppo nel piedistallo bucherese le parti laterali che, come è già stato rilevato, in seguito alle probabili sbeccature angolari dovute ai danni del terremoto del 1693, furono cancellate per indietreggiare il piano scultoreo. In tal modo fu possibile eliminare le parti scheggiate e sbeccate e ottenere un livello plastico nuovo. Il nuovo risultato scultoreo mantenne intatta, nell'interezza del blocco originario, la parte centrale. Il resto del blocco, attraverso l'intarsio di marmi policromi, fu invece adattato al disegno e ai colori dei marmi dell'altare settecentesco.

In altre sculture eseguite dopo la Maddalena di Buccheri, Antonello Gagini riprenderà la struttura compositiva e l'espressione del capolavoro degli Iblei. Si veda in tal senso la statua di Sant'Oliva eseguita qualche anno dopo, nel 1511 (chiesa di Sant'Oliva, Alcamo). La posizione delle mani è la stessa e nella parte del busto l'abito ripete l'effetto bagnato della Maddalena. Affinità non mancano anche in relazione alla statua di Santa Lucia della Cattedrale di Siracusa, eseguita nel 1526 su commissione del vescovo Ludovico Platamone (Gioacchino Di Marzo, *I Gagini e la Scultura in Sicilia nei secoli XV e XVI*, II° volume, Palermo 1883: 131). Si direbbe che Antonello Gagini abbia

un modello di riferimento preciso, ispirato dalle fanciulle palermitane del suo tempo: di media statura, dall'anatomia robusta e dalle carni ben tornite, così da dare l'impressione di un modellato morbido e luminoso.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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*".

Thesaurum fidei: il “secolo cristiano” nel Sol Levante. Un progetto dell’Arcidiocesi di Lucca



di Paolo Giulietti, Olimpia Niglio

Il primo significativo incontro tra Oriente e Occidente avvenne lungo la Via della Seta, percorrendo strade che si estendevano dai Paesi dell’area Mediterranea a tutto il continente asiatico, deviando anche nel sud dell’India e raggiungendo talvolta perfino il Giappone. La denominazione “Via della Seta” apparve nel 1877 nell’opera *Tagebücher aus China* del geografo tedesco Ferdinand von Richthofen (1833-1905). Sembra che tale termine sia stato coniato proprio dallo studioso tedesco per indicare i principali tracciati di comunicazione commerciale tra l’Oriente e l’Occidente a partire dal III secolo a.C. fino ai nostri giorni ^[1].

La storia ci tramanda che proprio lungo queste rotte carovaniere, proprio dal III secolo a.C., fu possibile stabilire importanti relazioni commerciali persino tra Roma e l’Estremo Oriente, come testimoniano anche le ricerche archeologiche e vari ritrovamenti di oggetti e monete. È interessante ricordare, anche con riferimento a personalità italiane, che su queste rotte commerciali furono compiute imprese epiche come quella di fra Giovanni da Pian del Carpine, dei mercanti veneziani Matteo e Niccolò Polo, e del figlio di quest’ultimo, Marco, fino a ricordare le eroiche avventure del gesuita Matteo Ricci di Macerata e del domenicano Angelo di Bernardino Orsucci di Lucca, martirizzato a Nagasaki in Giappone nel 1622, e di cui presso il palazzo di famiglia in Lucca una lapide ricorda il triste evento.

Marco Polo (1254-1324) era partito per l’Oriente nel 1271 e certamente non giunse in Giappone, ma con tutta probabilità aveva avuto modo di ascoltare notizie su questo Paese che nell’opera *Il Milione* (1298) aveva descritto in modo molto sommario, come un territorio ricco di miniere d’oro, come effettivamente poi si è dimostrato – pensiamo come esempio significativo alle miniere dell’isola di Sado, nella prefettura di Niigata –, ma che il Kubilai Khan tentò di conquistare nel 1281 senza buoni risultati ^[2].

Come annota Adriana Boscaro ^[3], il Giappone era chiamato “Zipangu”, “Cipangu”, “Zapanu” o ancora “Sipangu” a seconda dei manoscritti, ma tale nome lo ritroviamo anche nel *Milione* di Marco Polo, che per la prima volta aveva citato l’isola di “Zipagu”:

«Zipagu è una isola in levante, ch'è nell'alto mare in mille cinquecento miglia. L'isola è molto grande, le genti sono bianche, di bella maniera e belle; la gente è idola, e non ricevono signoria da neuno, se no' da loro medesimi. Qui si truova l'oro, però n'hanno assai»^[4].

Tuttavia, le origini dei rapporti tra l'Europa e il Giappone vanno ricercate all'interno di una prospettiva di evangelizzazione. Antichi documenti testimoniano che i primi contatti e scambi culturali con l'Estremo Oriente si ebbero in piena epoca Muromachi (1392-1573); ma i primi contatti stabili si ebbero a partire dal XVI secolo, quando molti missionari europei si recarono in Estremo Oriente con la finalità di divulgare la fede cristiana. Per oltre un secolo questa azione di evangelizzazione aveva favorito anche interessanti e proficui scambi culturali, di cui sono testimonianza concreta i molti scritti dei padri missionari; e certamente la loro opera aveva creato i presupposti per condividere una prima importante "rete di scambi".

Intanto, è soltanto a partire dalla metà del XV secolo che le politiche di espansione commerciale principalmente del Portogallo e della Spagna favorirono missioni esplorative verso le terre più estreme dell'Oriente. Furono proprio i portoghesi a raggiungere per primi le terre di Goa in India e Malacca in Malesia.

Negli ultimi decenni un numero sempre più crescente di studiosi di varie nazionalità ha rivolto particolare attenzione al tema dell'espansione europea in Asia dal XV al XVI secolo, analizzando manoscritti inediti, descrizioni di viaggi e testi storici, ma principalmente rileggendo e trascrivendo una copiosa documentazione d'archivio conservata tra Portogallo, Spagna, Italia e Giappone.

Studi specifici sulla trattazione, nonché più recenti aggiornamenti confermano che i primi importanti contatti tra il Giappone ed il Vecchio Continente si ebbero a partire dalla metà del XVI secolo quando, sulle isole sud-occidentali del Sol Levante, giunsero le prime navi portoghesi ed anche i missionari tra cui la Compagnia di Gesù^[5]. Quest'ultima fu riconosciuta da papa Paolo III come ordine religioso nel 1540, e solo a seguito di una richiesta del re Giovanni III del Portogallo al Papa i gesuiti iniziarono la loro attività missionaria fondando la loro base presso Goa in India.

Fu Francisco Saverio Javier (1506-1552), gesuita spagnolo, che durante la sua permanenza a Malacca, in Malesia, conobbe con molta probabilità mercanti portoghesi o forse anche giapponesi, e grazie alle descrizioni di questi decise di affrontare il viaggio verso l'Estremo Oriente, giungendo a Kagoshima sull'isola di Kyūshū nel 1549. Così annota in una lettera ai confratelli nel gennaio 1548:

«Mentre stavo in questa città di Malacca alcuni mercanti portoghesi, uomini di molto credito, mi diedero grandi notizie di alcune isole assai grandi, scoperte da poco tempo a questa parte, le quali si chiamano Isole del Giappone»^[6].

Notizie più concrete però sono quelle che ricordano come già nel 1543 naufragassero sulle coste giapponesi alcuni mercanti portoghesi che avevano avviato un proficuo scambio commerciale tra la Cina e il Giappone^[7]. A Jorge Álvarez, uno dei capitani portoghesi che gestivano questi traffici commerciali in Estremo Oriente, pare che spettò il merito di aver scritto nel 1547, su invito del missionario gesuita spagnolo Francisco Javier, le prime importanti notizie sul Giappone. Proprio grazie alle notizie ricevute da Álvarez, Javier aveva poi deciso di intraprendere il suo viaggio.

Quella di Jorge Álvarez fu certamente la prima e più lunga relazione sui territori del Sol Levante mai scritta prima da un occidentale^[8]. Ovviamente la relazione non solo costituì una base fondamentale di riferimento per i missionari gesuiti, ma fu inserita da Francisco Javier, primo evangelista in Giappone nella citata lettera di sua mano, scritta il 20 gennaio 1548 dalla città di Kochi, sul versante sud-occidentale dell'India, e indirizzata ai suoi confratelli a Roma^[9]. La lettera di Javier fu presto tradotta in latino per assicurare una maggiore diffusione presso tutte le sedi della Compagnia di Gesù nei vari Paesi, e senza dubbio costituì una base molto importante per annotare preliminari informazioni su un Paese a molti sconosciuto.

Nella sua relazione Álvarez si era soffermato molto su descrizioni ambientali come il clima, la flora e la fauna, abitudini alimentari del popolo giapponese, sulla loro religione e le loro particolari abitazioni. Molto interessanti le annotazioni riguardanti il loro carattere orgoglioso e amabile, il loro abbigliamento e la corporatura media e robusta e di pelle bianca che caratterizzava questo popolo dedito al lavoro, e dai lineamenti eleganti e delicati. Così annotava Álvarez:

«I loro abiti sono corte vestaglie che arrivano al ginocchio, con maniche che arrivano fino al gomito, che sembrano maniche imbottite; portano le braccia scoperte dal gomito alla mano e sopra alle vestaglie indossano delle cotte di lino grezzo e rado che pare velo ed è nero, o bianco, o bruno, o azzurro, con dipinti sulle spalle e sul davanti una rosa o un attraente disegno molto bello e naturale; portano mutandoni allo stesso modo della cotta molto lunghi e stretti, aperti sui fianchi con dei nastri con cui si stringono, e sul davanti e il didietro queste mutande hanno degli arcioni di cuoio di cavallo larghi e lunghi quattro o cinque dita ricoperti dello stesso panno, e queste mutande le portano legate sopra la vestaglia e le cotte. Portano scarpe di paglia coi piedi fuori per metà, e lo considerano elegante» ^[10].

Così, con il supporto delle informazioni contenute nella relazione del capitano Álvarez, e fortemente incoraggiato anche dai numerosi racconti di mercanti portoghesi, Francisco Saverio Javier intraprese il viaggio in Giappone, dove sbarcò il 15 agosto 1549 nel porto di Kagoshima, nell'omonima prefettura al sud dell'arcipelago nipponico, sull'isola di Kyūshū. I documenti testimoniano che la sua permanenza durò fino alla metà di novembre del 1551, quando intraprese poi il rientro in Europa, che mai raggiunse in quanto morì il 3 dicembre 1552 sull'isola di Sachón nella Cina Meridionale. Non c'è alcun dubbio che il suo arrivo in Giappone però segnò l'inizio del meglio noto "secolo cristiano" conclusosi nel 1639 con la persecuzione e la cacciata definitiva da parte dello shogunato Tokugawa di tutti gli occidentali cristiani ^[11].

Una volta in terra nipponica, Francisco Javier intraprese subito un viaggio verso la capitale, Kyoto, ma le sue principali attività di conversione al Cristianesimo si svolsero sull'isola di Kyūshū e in particolare a Hirado, a sud, nella prefettura di Saga, e presso la prefettura di Yamaguchi, la parte più occidentale dell'isola di Honshū.

Javier fu certamente il primo ad essere venuto in contatto con la cultura giapponese, ne aveva riconosciuto l'alto valore culturale e spirituale, e sulla base di questo aveva dato avvio ad una linea di adattamento del Cristianesimo al buddismo e allo shintoismo; nonostante ciò non fu in grado di distruggere una premessa fondamentale ossia che la cultura europea, vale a dire quella cristiana, era superiore a tutte e che l'insegnamento cristiano era l'unica via in grado di condurre alla vera salvezza. Tutto ciò non trovò alcun riscontro ed interesse nel buddismo e nello shintoismo, culture politeiste e in cui vigono la tolleranza e la capacità di inclusione ^[12]. A partire dal 1550 si intensificarono notevolmente i viaggi delle navi mercantili portoghesi che giunsero al largo dell'isola di Hirado.

Tali lettere, che sono considerate unanimemente «monumenti preziosi [...] per la conoscenza che all'Europa apportarono dell'ignorata civiltà giapponese»^[13], e sulle cui conoscenze si è iniziato poi a investigare, conobbero un'immediata e larga diffusione. La permanenza seppur breve di Francisco Javier aprì però il tracciato ai confratelli gesuiti che seguirono le sue orme e che ebbero maggior impulso sull'opera di evangelizzazione e nei rapporti tra Europa e Giappone.

Dopo la partenza di Francisco Javier nel 1551, in Giappone si contava già un consistente numero di convertiti al cristianesimo, e molti altri gesuiti giunsero per continuare la missione da lui intrapresa. Le numerose lettere che i missionari inviarono a Roma tra la metà del XVI e i primi decenni del XVII secolo segnano una testimonianza molto importante della loro opera e di quanto fu possibile realizzare e costruire, nonché approfondire circa la cultura del popolo nipponico ^[14].

Sulla base delle notizie contenute in queste lettere, lo storico gesuita Daniello Bartoli (1603-1685) nel 1660 aveva dato alle stampe i cinque libri sul *Giappone* contenuti nella sezione *Asia*, che apparteneva al più ampio progetto, rimasto incompiuto, della *Storia della Compagnia di Gesù* nel mondo. La ricca corrispondenza e i numerosi scritti dei suoi confratelli in Giappone avevano costituito senza alcun dubbio una fonte inesauribile di informazioni che il Bartoli aveva riordinato e

trascritto, forse anche apportando contributi personali, e poi narrando le tristi vicende dei martiri e delle persecuzioni. In particolare, la narrazione era fortemente incentrata ad evidenziare lo sforzo sempre più eroico e sempre più contrastato dei gesuiti nell'opera di evangelizzare una terra divenuta ben presto molto ostile.

Nel frattempo, l'idea di una missione giapponese in Europa, nota con il nome di Ambasciata Tenshō, fu molto caldeggiata dal gesuita Valignano e sostenuta da tre principi giapponesi: Ōmura Sumitada (1532-1587), Ōtomo Sōrin (1530-1587) e Arima Harunobu (1567-1612). La missione partì da Nagasaki il 20 febbraio 1582 e terminò oltre otto anni dopo con il rientro nel luglio 1590. Furono quattro gli ambasciatori giapponesi ordinati gesuiti dallo stesso Alessandro Valignano: Mancio Itō, Miguel Chijiwa, Julião Nakaura e Martinho Hara. Sbarcarono nel porto di Livorno il 1° marzo 1585, in piena Controriforma, per offrire la loro obbedienza a papa Gregorio XIII e poi al successore Sisto V. Come stabilito nel breve *Ex Pastoralis Officio* del 1585, papa Gregorio XII riservò le missioni in Giappone ai soli gesuiti ^[15]. Nello stesso anno, il 9 agosto i giovani giapponesi ripartirono dal porto di Genova dopo aver visitato anche altre città italiane secondo il seguente calendario:

1 marzo 1585: Livorno e Pisa; 8 marzo: Firenze; 14 marzo: Siena; 18 marzo: Viterbo; 19 marzo: Montefiascone; 20 marzo: Bagnai; 21 marzo: Caprarola; 22 marzo: Roma; 3 giugno: Civita Castellana; 4-5 giugno: Narni e Spoleto; 6-7 giugno: Assisi e Perugia; 10 giugno: Camerino; 11 giugno: Macerata; 12 giugno: Loreto; 14 giugno: Ancona; 16 giugno: Urbino; 18-21 giugno: Bologna; 22 giugno: Ferrara; 25 giugno: Venezia; 6 giugno: Padova; 8 luglio: Vicenza; 10 luglio: Verona; 13-23 giugno: Mantova; 25 luglio: Milano; 3 agosto: Pavia; 4 agosto: Voghera; 5-8 agosto: Genova.

L'ambasciata Tenshō fece ritorno in patria nel 1590, e dei quattro giovani cristiani giapponesi, solo uno di essi fu bandito dal Giappone rifugiandosi in Cina; per gli altri la sorte fu più severa, morendo alcuni anni dopo martiri a Nagasaki nel 1622. Sul finire del XVI secolo era infatti iniziata una drammatica fase storica per il Cristianesimo in Giappone.

Intanto, al principio del XVII secolo, nonostante le repressioni e le persecuzioni fossero sempre più aspre lo spagnolo Luís Sotelo (1574-1624), francescano giunto in Giappone nel 1603 e impegnato nella diffusione del Cattolicesimo, ebbe modo di confrontarsi immediatamente con una situazione locale molto avversa, generata anche dall'inizio dello shogunato Tokugawa. Nel tentativo di risanare un clima piuttosto inquinato dalle forti tensioni interne con gli ordini religiosi occidentali, nonché di stabilire una costruttiva collaborazione con le autorità politiche giapponesi, Sotelo si propose come promotore e sostenitore di accordi economici tra lo shogunato e la corona di Spagna. Con questa importante finalità diplomatica, il missionario francescano organizzò una seconda ambasciata giapponese in Europa, con il fine di ottenere, attraverso la mediazione di papa Paolo V Borghese, l'appoggio della Spagna alla politica commerciale che aveva proposto al governo giapponese.

Così, alla missione voluta da Valignano ne seguì una seconda da parte dei giapponesi nel periodo Keichō (1596-1615), nota come "Ambasciata d'Europa". Infatti, col sostegno di un potente signore feudale della città di Sendai del Giappone, Date Masamune (1567-1636), Luís Sotelo partì alla volta della Spagna e poi di Roma. Il viaggio fu intrapreso il 28 ottobre 1613 insieme a ben 180 persone che accompagnavano la delegazione dell'ambasciata ^[16]. Così ne scrive Lo studioso giapponese Masumi Ishinabe della Seijo University in Tokyo:

«Con il nome "Ambasciata in Europa nell'era Keicho" si intende l'ambasciata inviata da Date Masamune, signore di Sendai, in Spagna e a Roma. Il missionario francescano di Siviglia Luís Sotelo ne era a capo, e il suo vice era Hasekura Rokuemon Tsunenaga, vassallo di Masamune (in Europa Tsunenaga era considerato ambasciatore, cioè capo della spedizione). Lo scopo principale di questa ambasciata era eseguire trattative commerciali con il Messico (Nova Ispania), ma si pensa fosse stata approvata anche dallo shogunato. Naturalmente, il pensiero di Sotelo era rivolto al proselitismo. Circa 180 uomini partirono il 28 ottobre 1613 da Tsukinoura nella penisola di Ogika. Il nome della nave era San Juan Bautista. Il 25 gennaio 1614 giunsero sulla spiaggia di Acapulco, in Messico. Il 5 ottobre dello stesso anno, attraversato l'oceano Atlantico, arrivarono in Spagna, a Coria del Rio, in tutto 31

persone (2 padri spagnoli, 2 interpreti, 10 vassalli di Sendai con Tsunenaga, e si dice anche altri cristiani con alcuni commercianti).

Dopo aver ricevuto una festosa accoglienza a Siviglia, il gruppo arrivò a Madrid, sotto la neve, il 20 dicembre 1614. Il 17 febbraio Tsunenaga venne battezzato in una chiesa del convento reale, alla presenza di re Filippo III e consorte. Il suo nome di battesimo fu Filippo Francisco Hasekura Rokuemon. Il gruppo, dopo un percorso tortuoso, partì per Roma il 22 agosto 1615, e vi arrivò il 25 ottobre. Il 29 ottobre vennero accolti in città da una sontuosa celebrazione. A Roma soggiornarono nel convento di Santa Maria in Aracoeli, ed ebbero un'udienza con papa Paolo V. Il cardinale Scipione Borghese fungeva da loro guida e battezzò l'ufficiale (*Geki*) Koderu. Inoltre, Tsunenaga e gli altri 8 ricevettero l'attestato di cittadinanza di Roma. Prima di fare ritorno in patria visitarono Villa Borghese (odierna Galleria Borghese) e venne loro offerto un banchetto. Il 7 gennaio 1616 il gruppo lasciò Roma.

Dopo la partenza da Tsukinoura, all'incirca nei pressi di Acapulco, lo Shogun Tokugawa Ieyasu emise il bando contro il Cristianesimo. Certamente una spedizione compiuta in così breve tempo si può considerare un miracolo, ed è sicuramente un episodio raro nella storia del Giappone» ^[17]. Questa nuova ambasceria non riscosse però le finalità sperate soprattutto per le relazioni commerciali tanto auspicate da Sotelo. Diversamente, ebbe un riscontro culturale molto interessante, al pari se non superiore alla precedente.

Una volta giunta in Italia, anche se nel frattempo nel lungo viaggio c'erano state perdite, la delegazione giapponese viene accolta in diverse città italiane fino a raggiungere Roma, dove fu ricevuta da papa Paolo V e dalla famiglia Colonna, che l'aveva fortemente sostenuta. Come per la precedente ambasceria, anche in questo caso furono redatti documenti e descrizioni che illustravano e raccontavano la nuova importante visita giunta dall'Estremo Oriente: tra i principali documenti, merita certamente una menzione la *Historia del Regno di Voxu del Giappone* (1615) edita da Scipione Amati, che nel 1615 accompagnò l'ambasceria in qualità di interprete e di cronista da Lisbona a Roma. Proprio nel volume dell'Amati è descritta la cerimonia ufficiale con cui gli ambasciatori giapponesi furono accolti a Roma da papa Paolo V il 29 ottobre 1615. In realtà, Amati raggiunse la delegazione giapponese in Spagna e da lì fino a Roma, pertanto l'opera descrive minuziosamente ogni fase del viaggio, ma solo le prime pagine anticipano descrizioni relative al Paese del Sol Levante.

Purtroppo, il viaggio fortemente voluto dal francescano Luís Sotelo non sortì gli effetti sperati, principalmente in Giappone: Hasekura Tsunenaga ritornò in patria nell'agosto del 1620 trovando il Paese fortemente cambiato, e sempre più aspra la persecuzione contro i cristiani: lo sforzo di sradicare completamente il Cristianesimo in tutto l'arcipelago giapponese fu una delle principali prerogative dello shogunato Tokugawa, con cui ben presto molti cristiani giapponesi furono costretti a fare i conti. Il viaggio di Hasekura aveva ratificato degli accordi commerciali anche con il Messico e la Spagna, ma l'isolazionismo intrapreso dallo shogunato non favorì questi progetti di scambi commerciali, tanto che gli accordi furono presto cancellati, e annullate le relazioni diplomatiche. Il destino stesso di Hasekura non è a tutti noto: alcuni studiosi sostengono che difese la sua scelta di cristiano e per questo fu forse martirizzato; altre ricerche avanzano l'ipotesi che abbia pubblicamente abiurato la sua scelta religiosa per aver salva la vita e proseguire la sua fede nell'intimità, clandestinamente, secondo il destino che toccò a molti giapponesi, dove la tradizione cristiana sussiste ancora oggi dopo oltre quattro secoli.

Gli eventi che caratterizzarono il Giappone con l'affermazione dello shogunato dal 1603 videro mettere al bando il Cristianesimo, e a partire dal 1639 fu proibito anche l'attracco di navi portoghesi e quindi di intrattenere qualsiasi rapporto con Paesi stranieri ^[18]. Ebbe così inizio una severa politica di isolamento nazionale: solo agli olandesi fu concesso di avere rapporti commerciali in quanto questi erano in collisione con i Paesi cattolici, anche se il commercio olandese fu confinato sull'isola di Dejima, una piattaforma artificiale davanti al porto di Nagasaki.

Durante la repressione cristiana, tra il 1617 ed il 1644, furono giustiziati molti missionari e martirizzati anche molti cristiani giapponesi. Fu certamente un periodo duro per i Paesi stranieri che

avevano prospettato sviluppi commerciali nelle isole nipponiche, investendo molte risorse per realizzare viaggi e missioni. Tuttavia, nulla fu perduto del tutto. Lo shogunato intensificò molto anche le repressioni tra i cristiani nascosti, particolarmente diffusi nelle isole di Hirado, Goto, e lungo le coste sud-occidentali fino ad Amakusa. Furono attivate specifiche cerimonie in cui i giapponesi convertiti al Cristianesimo dovevano dimostrare, davanti ad immagini e medaglie cristiane, di rinunciare attraverso la pratica delle *fumie*, ossia del calpestio delle immagini sacre.

Nonostante queste forti repressioni volute dallo shogunato nel periodo Edo (1603-1867), non mancarono di registrarsi contatti con l'esterno, principalmente per rapporti commerciali con inglesi e olandesi che, per un breve periodo, condussero sull'isola di Hirado, a sud del Giappone, una base commerciale privilegiata anche per i contatti con la Cina ^[19]. Con il ritorno della famiglia imperiale, e quindi l'inizio del periodo Meiji (1867-1912) e la liberalizzazione dei culti religiosi, le prime compagnie religiose occidentali fecero rientro in Giappone: da questo momento ha avuto inizio una nuova storia.

Dopo oltre 450 anni, nel 2018, il patrimonio del Cristianesimo nascosto in Giappone è stato nominato "patrimonio dell'umanità". A distanza di quasi cinque secoli, il valore storico, diplomatico e culturale dei processi di evangelizzazione cristiana in Oriente hanno lasciato importanti segni tangibili e intangibili. Non c'è alcun dubbio che i riscontri che oggi è possibile leggere e approfondire soprattutto osservando e ascoltando il patrimonio delle persone che vivono in questi territori sia di assoluta rilevanza per tutta l'umanità. La complessa configurazione politica, che si era consolidata in Giappone dall'inizio del periodo Edo (1603-1867), aveva confermato la chiusura della nazione e la persecuzione dei cristiani.

Nonostante le rigide proibizioni di allora è stato possibile rilevare come Francisco Javier avesse avviato un processo di evangelizzazione che non solo non si è mai interrotto ma che, al contrario, ha favorito il moltiplicarsi di fedeli che nascostamente hanno perseguito la verità della parola di Cristo, e che ha permesso loro di credere nell'autenticità di questa parola, di aderirvi occultamente e di perseguire i suoi insegnamenti per oltre 300 anni, senza mai venir meno al loro credo. Questo istinto quasi soprannaturale, che ha avuto ed ha tuttora un legame molto stretto con la fede cristiana ricevuta nella comunione ecclesiale, ha consentito ad un'ampia comunità di credenti, presenti soprattutto nel sud del Giappone, di perseguire la propria vocazione cristiana senza alcuna guida spirituale ma solo con la forza del credo.

Pertanto, a 400 anni dal Martirio del domenicano Angelo Orsucci di Lucca (1622-2022); a 440 anni dalla prima Ambasciata Giapponese in Occidente: Ambasciata Tensho (1582-2022); a 470 anni dalla morte di Francesco Saverio (1552- 2022), a 400 anni dalla sua canonizzazione (1622-2022) e pochi anni dopo il viaggio apostolico di Sua Santità Francesco in Giappone (23-26 novembre 2019), l'Arcidiocesi di Lucca ha promosso un importante evento al fine di rinnovare, ancora una volta, l'opera religiosa e diplomatica svolta dai missionari che, pagando anche con la vita, hanno consentito di tessere un filo che, più forte che mai, continua ad unire il mondo intero. Questa straordinaria esperienza evangelica tramandataci dalla storia ci aiuta a riflettere sul valore e sul significato che il Cristianesimo ha avuto ed ha nel Sol Levante.

Proprio durante questo viaggio si sono creati i presupposti per il progetto *Thesaurum Fidei. Missionari Martiri e Cristiani Nascosti in Giappone. 300 anni di eroica fedeltà a Cristo* ^[20] che ha avuto sede presso l'Arcidiocesi di Lucca nel maggio 2023. Il progetto ha visto la realizzazione di un convegno internazionale con relatori internazionali da diversi Paesi (6-7 maggio 2023) e di una mostra (8-31 maggio 2023) che ha avuto quattro prestigiose sedi in Lucca: la Biblioteca Statale, l'Archivio di Stato, l'Archivio Storico Diocesano e la chiesa di San Cristoforo, sui temi del Cristianesimo nascosto in Giappone e i martiri missionari. I contenuti della mostra sono stati raccolti nel volume omonimo *Thesaurum Fidei. Missionari martiri e cristiani nascosti in Giappone. 300 anni di eroica fedeltà a Cristo*, edito a Lucca ^[21].

I luoghi della memoria dei cristiani nascosti in Giappone sono stati oggetto di un progetto di una ricerca internazionale dal titolo "Thesaurum Fidei. Missionari martiri e Cristiani nascosti in Giappone: 300 anni di eroica fedeltà a Cristo". La mostra che lo documenta è ospitata dal 12 dicembre

2023 nella Pontificia Università Urbaniana a Roma, dove rimarrà visitabile fino a tutto gennaio 2024; dal 19 febbraio 2024 sarà esposta per un mese presso la Pontificia Università Gregoriana. Il 24 gennaio 2024, presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, sarà presentato il volume degli Atti del Convegno Internazionale “Thesaurum Fidei”.

Il progetto è ben analizzato in due volumi dal titolo omonimo *Thesaurum Fidei. Missionari martiri e Cristiani nascosti in Giappone: 300 anni di eroica fedeltà a Cristo* curati dagli autori. Il primo, edito dalla Pacini Fazzi Editrice e pubblicato a maggio 2023 illustra i contenuti della mostra con inediti documenti di archivio grazie alla collaborazione della Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio Apostolico Vaticano, Archivio Storico Propaganda Fide, Biblioteca Statale di Santa Scolastica a Subiaco, Biblioteca Statale di Lucca, Archivio di Stato di Lucca e Archivio Storico Diocesano di Lucca; il secondo volume, edito dalle Edizioni La Villa di Viareggio, raccoglie i risultati del convegno internazionale che ha avuto sede a Lucca il 6 e 7 maggio 2023.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

- [1] O. Niglio, *La seda. Un hilo sutil que, por siglos, ha unido a los pueblos de Oriente y de Occidente*, in: «Apuntes», Rivista internazionale della Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), 25/1, gennaio-giugno 2012: 8-15.
- [2] K. Enoki, *Marco Polo and Japan*, in: *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'IsMEO in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo (1254-1954)*, 1957: 23-44.
- [3] A. Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Cafoscarina, Venezia, 2008: 23n.
- [4] M. Polo, *Il Milione*, Milano, 2003: 232.
- [5] D. De Silva, *The Portuguese in Asia. An Annotated Bibliography of Studies on Portuguese Colonial History in Asia, 1498-c. 1800*, Leiden, 1987.
- [6] F. Saverio, *Dalle terre dove sorge il sole*: 201-213, lettera ai compagni residenti in Roma, Cochìn, 20 gennaio 1548.
- [7] A. Boscaro, *cit.*: 30.
- [8] Il manoscritto originale portoghese è custodito negli archivi della Compagnia di Gesù a Roma, nelle *Epistolae Goanae et Malabaricae*, 1545-1560, 38-42. Il testo, già tradotto integralmente in italiano e pubblicato in *La prima relazione occidentale sul Giappone*, in: *Incontri tra Occidente e Oriente*, Università di Venezia, Venezia, 1979, pp. 11-32, è stato poi riproposto in A. Boscaro, *cit.*: 149-163.
- [9] A. Boscaro, *Il Giappone negli anni 1549-1590 attraverso gli scritti dei Gesuiti*, in: «Il Giappone», VI (1966): 63-85; F. Saverio, *cit.*
- [10] *Informazione di Jorge Álvarez*, in: A. Boscaro, *cit.*: 153.
- [11] R. Calvet, *Storia del Giappone e dei giapponesi*, Torino, Lindau, 2008.
- [12] I. Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Beliefs and Practices*, Leiden, Brill, 2001.
- [13] P. Tacchi Venturi, *Il carattere dei giapponesi secondo i missionari del sec. XVI*, in: «Civiltà Cattolica», 8 (1937): 56.
- [14] F. Maraini, *La scoperta del Giappone in Italia*, in: *Italia-Giappone 450 anni*, 2003, vol. I: 3-12.
- [15] G. Brancaccio, *Le ambascerie giapponesi al papato nei secoli XVI e XVII*, in: *Nell'impero del Sol Levante. Viaggiatori, missionari e diplomatici in Giappone*, Atti del convegno a cura di Adolfo Tamburello, Fondazione Civiltà Bresciana Camera di commercio di Brescia, Brescia, 1998: 49-64.
- [16] T. Iannello, *L'Indiani giunsero qui sabato. Riflessi ferraresi della prima missione giapponese alla Santa Sede (1585)*, Annali online dell'Università di Ferrara, 2012, vol. I: 339-356; T. Iannello, *Una legazione giapponese alla corte di Alfonso II d'Este (22-25 giugno 1585): documenti e testimonianze*, in: «Il Giappone», 2013: 29-49.
- [17] M. Ishinabe, *Ambasciata in Europa nell'era Keicho*, in: *EdA. Esempi di Architettura*, consultazione web (www.esempidiarchitettura.it/articoli.php?mod=oggetti&o_nome=articolo&modAzione=scheda&o_id=151_ITA, consultato il 13 giugno 2018). Il testo è stato presentato a Firenze nel novembre del 2010 in occasione della presentazione del volume O. Niglio, K. Kuwakino, *Giappone Tutela e conservazione di antiche tradizioni*, Pisa University Press, Pisa, 2018.

[18] G. Pittau, *Religioni e cristianesimo in Giappone*, La civiltà cattolica, Roma, 1986; G. Sorge, *Il cristianesimo in Giappone e la seconda ambasceria nipponica in Europa*, Clueb, Bologna, 1991.

[19] T. Iannello, *Shogun, komojin e rangakusha. Le Compagnie delle Indie e l'apertura del Giappone alla tecnologia occidentale nei secoli XVII-XVIII*, Libreria Universitaria, Padova, 2012.

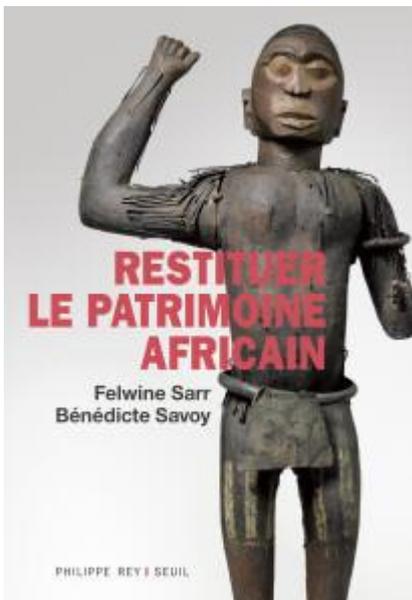
[20] www.diocesilucca.it/thesaurumfidei/.

[21] P. Giulietti, O. Niglio, *Thesaurum Fidei. Missionari Martiri e Cristiani Nascosti in Giappone. 300 anni di eroica fedeltà a Cristo*, Lucca, Pacini Fazzi, Lucca, 2023.

Paolo Giulietti, arcivescovo di Lucca, è stato ordinato presbitero il 29 settembre 1991. Nel 2001 è diventato direttore del Servizio nazionale per la pastorale giovanile della Conferenza Episcopale Italiana e il 10 agosto 2014 è stato ordinato vescovo titolare di Termini Imerese e nominato ausiliare di Perugia-Città della Pieve. Il 19 gennaio 2019 papa Francesco lo ha nominato al soglio episcopale di Lucca. Attualmente ricopre, presso la Conferenza Episcopale Italiana, la carica di Presidente della Commissione Episcopale per la famiglia, i giovani e la vita.

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Restauro e Storia dell'Architettura comparata. È Professore presso la facoltà di Ingegneria dell'Università degli studi di Pavia. Dal 2012 a tutto il 2021 è stata Professore presso la Hosei University (Tokyo), la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È Vice Presidente dell'ISC PRERICO, Places of Religion and Ritual, ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e Vice Presidente ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È President RWYC.

Restituzione e riumanizzazione di opere, oggetti, archivi, resti umani. Dall'epoca coloniale al futuro del museo etnologico



di *Giovanni Gugg*

Per la restituzione del patrimonio

Il 28 novembre 2017, durante il suo viaggio a Ouagadougou, capitale del Burkina Faso, il presidente francese Emmanuel Macron pronunciò un discorso all'università cittadina davanti a centinaia di studenti in cui promise di impegnarsi «senza indugio» perché entro cinque anni venissero soddisfatte «le condizioni per la restituzione, temporanea o definitiva, del patrimonio africano in Africa», a partire da ventisei oggetti reali da riconsegnare al Benin, che li richiedeva da tempo. Si avviò un dibattito negli ambienti culturali tra chi era certamente d'accordo e chi, invece, temeva di vedere gallerie e musei svuotati delle opere che ne avevano fatto la ricchezza e il prestigio. La domanda era ed è quella se sia davvero possibile riportare quelle opere in Africa. C'era e c'è da affrontare innanzitutto una questione giuridica, tuttavia il tema è anche molto più complesso, perché riguarda aspetti culturali e identitari per le stesse comunità africane.

Dopo il discorso all'università burkinabé, Macron commissionò uno studio su quel tema alla storica Bénédicte Savoy e all'accademica e scrittrice senegalese Felwine Sarr, che fu consegnato esattamente un anno dopo, quindi pubblicato prima online, in francese e in inglese, poi per le Editions du Seuil – Philippe Rey, con il titolo *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle* [1]. Nelle 240 pagine del documento, nella sua versione PDF online, le autrici sostengono con convinzione la restituzione a lungo termine all'Africa del patrimonio saccheggiato durante il periodo coloniale, ma ritengono anche che gli archivi documentali, fotografici e cinematografici debbano essere condivisi, coscose che anche in questo campo le cose sono particolarmente articolate:

«Per restare al solo caso francese, al momento dell'indipendenza, gli archivi prodotti dalle autorità coloniali nel continente africano furono divisi in due grandi gruppi: gli archivi dell'Africa occidentale francese rimasero a Dakar in un accordo comune tra Francia e Senegal; quelli dell'Africa Equatoriale Francese, invece, furono in parte trasferiti all'Archivio Nazionale d'Oltremare, ad Aix-en Provence (archivi di sovranità), e un'altra parte rimase a Brazzaville (archivi di gestione), divisione non sempre molto rigida. Altri tipi di documenti,

provenienti ad esempio da indagini etnografiche effettuate in Africa negli anni Trenta, sono stati collocati negli archivi di musei o istituti universitari» (Sarr, Savoy 2018: 34).

Nonostante gli sforzi compiuti in Europa negli ultimi anni per porre rimedio a questa deprivazione di fonti e risorse, il lavoro attuale è effettuato unicamente sugli archivi dei musei pubblici, ma i “giacimenti” di informazioni sono molti di più, perché riguardano archivi di opere, inventari, tutte le forme di valore aggiunto delle competenze prodotte attorno agli oggetti durante la loro musealizzazione, materiali audiovisivi provenienti da indagini etnografiche, registrazioni sonore, fotografie, film documentari sulle società e sugli individui africani studiati dagli scienziati. Evidentemente, la questione degli archivi amministrativi, militari e diplomatici va molto oltre quella della «restituzione temporanea o definitiva del patrimonio africano all’Africa» voluta dal presidente Macron. Per questa ragione, Sarr e Savoy avanzano nel loro lavoro la necessità di un piano specifico, affidato a specialisti di archivi e storia dell’Africa.

Limitando il discorso agli oggetti, una fase essenziale è chiaramente quella dell’inventario, della condivisione digitale e della consultazione transcontinentale, che viene proposta in quattro sezioni distinte, volte alla messa in rete ad accesso libero di tutti i beni, al fine di promuovere una restituzione ordinata del materiale iconografico, cinematografico e sonoro riguardante le società africane, nonché di un certo numero di opere autentiche ritenute importanti dagli Stati o dalle comunità interessate.

Il compito non è semplice, perché richiede un’ingente mobilitazione di risorse umane e finanziarie, dovute anche al fatto che un gran numero di musei francesi non ha un inventario aggiornato o completo. Com’è intuibile, senza un inventario facilmente accessibile le richieste di restituzione possono essere considerate solo in modo vago. Inoltre, questo aspetto tocca anche la politica sui diritti d’immagine, che evidentemente deve essere sottoposta a una revisione completa, in particolare per quanto riguarda le richieste dei Paesi africani: la biblioteca iconografica del Musée du Quai Branly-Jacques Chirac di Parigi, ad esempio, negli ultimi anni ha compiuto intense campagne di digitalizzazione delle opere e dei documenti (fotografici, sonori o cinematografici) raccolti al tempo del controllo coloniale francese in Africa, per cui Sarr e Savoy raccomandano lo sviluppo di un portale unico «che dia accesso a questa preziosa documentazione» ad un pubblico straniero che potrebbe avere difficoltà ad orientarsi tra la moltitudine di istituzioni francesi che ne sono interessate.

Una richiesta pluridecennale

Bénédicte Savoy è professoressa di Storia dell’Arte all’università di Berlino e da anni è impegnata sul tema della restituzione verso l’Africa (Savoy 2023), ma oltre al “Rapporto” realizzato dopo il discorso di Macron, un suo libro di particolare interesse è *Le Long Combat de l’Afrique pour son art* (2023), in cui spiega che le prime richieste di restituzione africane (e dunque l’origine del dibattito internazionale) risalgono al ventennio tra il 1965 e il 1985. A metà degli anni Sessanta, infatti, la rivista “Bingo”, pubblicata a Dakar, ospitò un editoriale dell’allora direttore beninese Paulin Joachim intitolato “Rendez nous l’art nègre” (“Ridateci l’arte nera”), poi ci fu il primo Festival Panafricano di Algeri nel 1969, dove venne affrontata la questione accanto alla denuncia degli orrori del colonialismo e delle conseguenze del neocolonialismo [2]. Nel 1970 fu diffuso il cortometraggio “You Hide Me”, di Nii Kwate Owoo, in cui il regista ghanese filmò una giornata nelle riserve del British Museum di Londra, dove sono conservate decine di migliaia di opere dell’antica arte africana, realizzando un vero e proprio manifesto contro le pretese dei musei europei e a favore della restituzione delle opere d’arte all’Africa.

Dopo gli intellettuali, negli anni Settanta la richiesta è portata avanti dai politici, come il presidente zairese Mobutu nel 1973, che la avanzò all’ONU o come il senegalese Amadou-Mahtar M’Bow che nel 1978 sollevò la questione mentre era direttore generale dell’UNESCO, quando scrisse:

«I popoli vittime di questo saccheggio, talvolta secolare, non furono solo derubati di capolavori insostituibili: furono privati di una memoria che li avrebbe sicuramente aiutati a conoscere meglio se stessi, sicuramente a farsi meglio comprendere dagli altri» (M'Bow 1978).

Quelle richieste seguirono gli anni centrali dei vari processi di indipendenza ed erano motivate dalla necessità dei Paesi africani di riconnettersi con il loro patrimonio immateriale da un lato (le loro lingue, le loro filosofie, le loro storie) ma anche con il loro patrimonio materiale, ossia ciò che era stato loro tolto dai missionari e dalle potenze europee durante il periodo coloniale. In altri termini, sentivano la necessità di ritrovare le forze progettuali per costruire il proprio futuro ed essere in grado di andare avanti. Evidentemente, oggi l'Europa non fa che rispondere a quegli appelli di mezzo secolo fa, anche se le resistenze continuano ad essere molte, spesso di natura burocratica e legislativa (restituire a chi? rimpatriare dove?) o legate alla preoccupazione che altrove le opere non riceverebbero il medesimo livello di attenzione e cura. Ad esempio, alla fine degli anni Settanta, l'antropologo Jean Guiart, allora responsabile delle collezioni del Musée de l'Homme di Parigi, dichiarò di preferire degli scambi culturali piuttosto che le restituzioni unilaterali: «Personalmente valuterei una serie di accordi con istituzioni culturali che permettano scambi di pezzi e di personale [...], che ci permettano di poter restituire quanto sia necessario far ritornare, ma anche di completare le collezioni con noi ogni volta che sia opportuno» (Beyer 2021). Oppure il collezionista Jean Roudillou, per il quale «la prima cosa da fare sarebbe innanzitutto e con urgenza preservare ciò che resta in questi Paesi» (Beyer 2021); infatti, nel 1978 una delle condizioni poste dall'UNESCO era che «la restituzione non comporti un degrado, affinché queste opere possano essere adeguatamente conservate nei Paesi che le recupereranno». In altre parole, il buon esito delle restituzioni dipendeva dalla capacità materiale dei Paesi richiedenti – nella maggior parte dei casi Paesi in via di sviluppo – di conservare il proprio patrimonio, nonché dalla garanzia che gli oggetti restituiti fossero «messi a disposizione del maggior numero di persone» e non rinchiusi in un 'santuario' chiuso al pubblico o destinato ad uso privato (M'Bow 1978).

In effetti alcune restituzioni cominciarono ad essere effettuate già tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta, quando il Belgio restituì all'allora Zaire diverse migliaia di beni culturali e aiutò Kinshasa ad organizzare una rete di musei; i Paesi Bassi e l'Indonesia si accordarono per una vasta restituzione di oggetti, in particolare diverse statue buddiste e indu. In quegli anni avvennero restituzioni anche tra Paesi di altre zone del mondo, come ad esempio quelli promossi da varie istituzioni culturali statunitensi (il Peabody Museum dell'Università di Harvard, il Brooklyn Museum, l'Oakland Museum e l'Università della Pennsylvania) che restituirono numerosi oggetti culturali al Perù e a Panama; l'Australia e la Nuova Zelanda riconsegnarono alla Papua Nuova Guinea diversi oggetti etnografici; il Sud Africa restituì allo Zimbabwe degli uccelli scolpiti conservati al Museo di Città del Capo; la Nuova Zelanda ridiede più di mille oggetti culturali alle Isole Salomone e l'Australia fece lo stesso con un grande tamburo cerimoniale a Vanuatu. E l'elenco potrebbe proseguire a lungo.

La svolta è avvenuta certamente con il discorso di Macron nel novembre 2017, che segna un prima e un dopo: ormai lo slancio è dato, nonostante esistano ancora notevoli resistenze. Tuttavia, come ha dichiarato Bénédicte Savoy in un'intervista a "La Vie" nel giugno 2023, «la restituzione del patrimonio culturale africano è un grande progetto per il XXI secolo». Anche perché, come riferisce Isabel Pasquier di "France Inter", l'Africa «è espropriata dell'85-90% degli oggetti d'arte del suo patrimonio», una situazione drammatica che si tramuta in una vera e propria tragedia per la popolazione del continente, che non ha accesso alle «fondamenta della sua cultura» (Pasquier 2021).

Non solo oggetti

Il tema però non è semplicemente quello di "restituire" e di "rimpatriare" tali oggetti, perché il punto è, piuttosto, ragionare su aspetti molto più profondi, che contemplino uno sforzo a impegnarsi collettivamente sull'ingiustizia coloniale e a ripensare le collezioni etnografiche dei musei; significa,

cioè, rendere plurale la conoscenza e la memoria, nonché combattere contro il razzismo. Sembrerebbe un percorso idealistico e lontano dalla concretezza pragmatica della mera restituzione, eppure è quanto propone e argomenta Ciraj Rassool, professore di Studi sul Patrimonio all'università di Western Cape, in Sudafrica, nonché consulente di numerosi musei e istituzioni culturali internazionali. Nel suo libro del 2017, scritto con Leslie Witz e Gary Minkley, intitolato *Unsettled History: Making South African Public Pasts*, Rassool spiega che, dopo l'apartheid, un "nuovo" Sud Africa può nascere solo da luoghi di produzione del patrimonio come musei, raccolte di fotografie, archivi... e, evidentemente, è una faccenda interna al Paese; tuttavia, può essere affrontata solo con la disponibilità della comunità più ampia, in particolare quella delle vecchie potenze coloniali.

La ragione ruota proprio intorno alla "restituzione", che non può essere limitata alle sole opere d'arte o agli oggetti depredati dai colonizzatori, ma che deve considerare anche il profondo e lacerante tema dei resti umani prelevati dagli studiosi europei dell'Ottocento e del primo Novecento, progressivamente "oggettificati" nei musei o nei laboratori, quando invece si tratta di resti di persone, di memorie, di antenati.

In vari saggi (Rassool 2000, 2015, 2022), Rassool approfondisce questo aspetto partendo dal caso storico dell'antropologo austriaco Rudolph Pöch, che all'inizio del XX secolo dissotterrò con la sua equipe in una fattoria vicino a Mopedi, nella regione di Kuruman, in Sudafrica, i cadaveri di Trooi e Klaas Pienaar, due contadini morti poco prima di febbre malarica. A quei cadaveri furono spezzate le ginocchia per farli entrare in un barile pieno di sale e posti su un carro trainato da buoi e poi inviati in Austria. Decenni dopo, il Museo di Storia Naturale di Vienna scoprì che nella sua collezione c'erano resti di bambini ebrei e decise di voler restituirli. Ciò mise in moto un processo di restituzione dei resti umani, come quelli di Klaas e Trooi Pienaar, che facevano parte di un'intera collezione di resti dell'Africa meridionale e per molto tempo furono assemblati ed esposti come documenti o addirittura come cultura materiale.

Questo esempio mostra come la "restituzione" non possa limitarsi e ridursi a una faccenda formale, perché in realtà solleva una discussione diversa da quella sulla riconsegna delle opere d'arte e della cultura materiale. Oggi, aggiunge Rassool, anche volendo considerare la collezione in Europa di oggetti e opere d'arte originari di ex-colonie come una forma di cura, dove non c'è più un collezionismo e una musealizzazione violenti, non si può restare indifferenti dinnanzi alla conservazione dei resti umani, che fu una pratica crudele: «è ormai ampiamente accettato che la raccolta di resti umani e la conduzione di ricerche nell'antropologia fisica facessero parte della violenza del colonialismo e del razzismo» (Rassool 2022^o: 60).

Se dunque è generalmente riconosciuto il sostegno alla restituzione di beni e resti umani, a questo punto emerge una nuova difficoltà: come va effettuata? La restituzione è un processo di cui si occupano i governi e gli Stati, e deve essere finanziato e seguire certe procedure, ma il caso della restituzione degli antenati non può essere ridotto alla riconsegna di frammenti biologici rappresentanti un certo tipo di storia, perché ciò che resta di quei corpi è parte di individui che furono, con storie che hanno un significato più profondo: si deve trovare un modo di commemorare che lenisca e guarisca, ma che al tempo stesso mantenga la violenza della storia e continui a mostrarla, perché non la si dimentichi e non la si debba subire nuovamente. A questo proposito, Ciraj Rassool sostiene che questa fase del processo è interamente nelle mani degli africani, perché – come ha spiegato in una conferenza tenuta a Colonia, in Germania, lo scorso 6 dicembre 2023 – non esiste alcun modello a cui riferirsi e non ci si può affidare solo ai biologi o agli anatomopatologi, perché per tali scienziati quei resti sono diventati oggetti:

«Noi, invece, li dobbiamo "riumanizzare"; per noi questa è una politica volta a invertire la disumanizzazione della vita. E invertire la disumanizzazione del museo, cioè la disumanizzazione degli esseri trasformati in oggetti seriali, in oggetti razziali» [3].

Rassool fa riferimento alla necessità che le restituzioni siano accompagnate da cerimonie culturali, perché quei resti devono essere restituiti nelle bare. È una pratica tutt'altro che facile, perché la

legislazione europea spesso non lo consente, anche se nel caso di Klaas e Trooi Pienaar i politici austriaci ed i diplomatici sono stati in grado di accordarsi e trovare una soluzione praticabile, per cui quei resti sono stati poi effettivamente riportati in Sud Africa nel 2012, dove hanno ricevuto una serie di toccanti cerimonie. Queste, in particolare, sono state “inventate” a partire da frammenti di memoria collettiva tra le comunità locali, in cui le persone ricordavano ancora Troi Pienaar, addirittura prima di sposare Klaas Pienaar: ricordavano, ad esempio, che, molto probabilmente, erano stati costretti a fuggire dal genocidio nel sud della Namibia e che erano passati in Sud Africa, dove erano diventati braccianti agricoli (Rassool 2022b).

La persona incaricata della cerimonia fu il guaritore Petrus Vaalboi, coinvolto fin dai negoziati con l’UNESCO, prima con un rito nel salone dell’Accademia austriaca delle scienze il 17 aprile 2012, spiegando ai due defunti cosa era venuto a fare e quali cambiamenti erano avvenuti nella loro terra natale, poi con una seconda cerimonia in Sud Africa, al rientro dei corpi il 19 aprile, quando – sempre rivolgendosi ai resti di Troi e Klaas Pienaar – ha illustrato il processo attraverso il quale si sarebbero riuniti al loro popolo e al loro paese [4]. Successivamente, la sepoltura ufficiale è avvenuta il 12 agosto 2012 nel cimitero pubblico di Kuruman, alla presenza dell’allora presidente del Sud Africa, Jacob Zuma, il quale ha ringraziato la delegazione austriaca con le seguenti parole:

«Cogliamo l’occasione per ringraziare il governo austriaco per aver compiuto questo passo e per aver collaborato con noi per dare una conclusione a questa dolorosa questione. Collaborando con il governo austriaco stavamo trasformando i tragici eventi accaduti ai coniugi Pienaar in un’opportunità di guarigione. È anche un’occasione per rafforzare i legami di amicizia e solidarietà tra i nostri due Paesi. [...] Sono stati riumanizzati e hanno riacquisito la loro identità sudafricana, 103 anni dopo la tragedia che li ha colpiti» (Zuma 2012).

Per un museo post-coloniale

Nel confronto di chiusura dell’incontro del 6 dicembre al Rautenstrauch-Joest Museum di Colonia, Bénédicte Savoy e Ciraj Rassool hanno convenuto che bisogna insistere su un processo di restituzione collettiva: degli antenati, delle loro opere d’arte e dei loro oggetti, nonché della documentazione prodotta all’epoca. In altre parole, non si possono dissociare le persone dai loro beni, per cui deve trattarsi di una restituzione su vasta scala, che potrà dirsi completa solo se realizzata in cooperazione e accompagnata da un lavoro riparatore. Evidentemente, questo non avverrà dall’oggi al domani, ma è un impegno che, ha concluso Rassool, ci riguarderà per almeno un’altra generazione.

Questo significa anche ripensare i musei – in particolare quelli antropologici europei – in una chiave che Anna Brus e Martin Zillinger (2022) individuano nella necessità di descrivere le modalità coloniali, esplicitando le quali si può cercare un impulso postcoloniale che fornisca diverse epistemologie: «Tali impulsi creano un museo che non si sta solo trasformando, ma che può anche favorire la trasformazione ben oltre le sue mura [...], coinvolgendo le comunità e le loro pratiche».

Nei musei, gli oggetti vengono esposti in modo diverso da come erano conosciuti, conservati e usati nella loro comunità originaria. Da questa consapevolezza, Nelson Adebo Abiti (2022) descrive come, dopo le devastazioni della guerra civile in Uganda conclusasi nel 2006, l’equipe del National Museum of Uganda si è recata presso le comunità che avevano sofferto esperienze di estrema violenza portando loro una lancia reale, che ormai non avevano più. Ciò ha permesso loro di effettuare dei rituali di mediazione e riconciliazione, durante i quali quelle lance «sono state trasformate da artefatto a spirito», diventando così uno strumento dell’autorità ancestrale e favorendo una riconnessione con il loro passato lacerato prima dal colonialismo, poi dalla guerra civile. In altre parole, con l’aiuto di quegli oggetti conservati presso il museo è possibile recuperare e riorganizzare i memoriali della comunità, attraverso i quali poi superare le carenze, la violenza e le lacerazioni del tessuto sociale.

Un museo consapevole che i propri manufatti possono avere un nuovo significato e un nuovo potere si trasforma in un’istituzione con una nuova mission, perché assume la capacità di favorire la cooperazione, l’elaborazione del dolore, il perdono, la giustizia, la riconciliazione, il rinnovamento.

Note

[1] In italiano: “Rapporto sulla restituzione del patrimonio culturale africano. Verso una nuova etica relazionale”.

[2] Si veda il film “Festival panafricain d’Alger 1969”, di William Klein, del 1969 e presentato alla “Quinzaine des Réalisateurs” al Festival di Cannes del 1971.

[3] La conferenza si è tenuta presso il Rautenstrauch-Joest Museum di Colonia, in Germania, intitolata “2018-2023. 5 Years of Making and Debating Restitution”, nell’ambito del ciclo di incontri “Cologne Crossroads Conversation”, e vi hanno partecipato Bénédicte Savoy e Ciraj Rassool. Per ulteriori informazioni o per vedere il video della conversazione: <https://boasblogs.org/dcntr/5-years-of-making-and-debating-restitution/>

[4] Le informazioni sono tratte da una cronaca del tempo: “The repatriation of Klaas and Trooi Pienaar to South Africa in 2012”: <https://leichenimkeller.at/ev13-repatriation-pienaar>

Riferimenti bibliografici

Abiti Nelson Adebo, 2021, “The Uganda Museum’s Tribal Representation: Colonial Repositories and Community Reconciliation in Uganda”, in Brus Anna, Zillinger Martin (a cura di), “Transforming the Post/Colonial Museum”, numero monografico di “ZfK – Zeitschrift für Kulturwissenschaften”, vol. 2.

Beyer Cyrille, 2021, “1978 : l’appel de l’UNESCO pour le retour d’œuvres d’art dans leur pays d’origine”, in “INA”, 28 ottobre: <https://www.ina.fr/ina-eclair-actu/1978-l-appel-de-l-unesco-pour-le-retour-de-certaines-oeuvres-d-art-a-leur-pays-d-origine>

Brus Anna, Zillinger Martin (a cura di), 2021, “Transforming the Post/Colonial Museum”, numero monografico di “ZfK – Zeitschrift für Kulturwissenschaften”, vol. 2.

Chaudey Marie, 2023, “La restitution du patrimoine culturel africain est un grand projet pour le XXI^e siècle”. Interview à Bénédicte Savoy, in “La Vie”, 29 giugno: <https://www.lavie.fr/ma-vie/culture/afrique-la-restitution-du-patrimoine-culturel-africain-est-un-grand-projet-pour-le-xxie-siecle-89089.php>

M’Bow Amadou-Mahtar, 1978, “Qu’est-ce que : le retour ou la restitution des biens culturels”, UNESCO, Parigi, disponibile online: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000054552_fre

Meyer Andrea, Savoy Bénédicte (a cura di), 2023, “Atlas der Abwesenheit. Kameruns Kulturerbe in Deutschland”, Dietrich Reimer Verlag, Berlino.

Pasquier Isabel, 2021, “La restitution de 26 pièces du Trésor d’Abomey au Bénin, une première historique”, in “France Inter”, 26 ottobre: <https://www.radiofrance.fr/franceinter/la-restitution-de-26-pieces-du-tresor-d-abomey-au-benin-une-premiere-historique-3307870>

Rassool Ciraj, Legassick Martin, 2000, “Skeletons in the Cupboard: South African Museums and the Trade in Human Remains 1907-1917”, South African Museum, Cape Town.

Rassool Ciraj, 2015, “Re-storing the skeletons of empire: Return, reburial and rehumanisation in southern Africa”, in “Journal of Southern African Studies”, vol. 41, 3: 653-670.

Rassool Ciraj, 2022a, “Rethinking the Ethnographic Museum”, in Greiner Clemens, van Wolputte Steven, Leuven KU, Bollig Michael (a cura di), “African Futures”, Brill, Leiden-Boston: 56-66.

Rassool Ciraj, 2022b, “Humans, not symbols”, trascrizione di una conferenza tenuta a Palermo il 3 giugno 2022, disponibile sul sito della “Fondazione Studio Rizoma”: <https://studiorizoma.org/editorial/humans-not-symbols/>

Sarr Felwine, Savoy Bénédicte, 2018, “Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle”, Editions du Seuil – Philippe Rey, Parigi.

Witz Leslie, Minkley Gary, Rassool Ciraj, 2017, “Unsettled History: Making South African Public Pasts”, University of Michigan Press, Ann Arbor.

Zuma Jacob, 2012, “Speech by President Jacob Zuma on the occasion of the reburial of Mr and Mrs Klaas and Trooi Pienaar at Kuruman, Northern Cape province”, sito del governo sudafricano, 12 agosto: <https://www.gov.za/news/speeches/speech-president-jacob-zuma-occasion-reburial-mr-and-mrs-klaas-and-trooi-pienaar>

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*.

Uno svizzero che gestiva capitali a Palermo



Monumento di Christian Fischer, Cimitero acattolico “degli Inglesi” all’Acquasanta, Palermo (ph. Laura Leto)

di *Laura Leto*

Quando il lavoro e la quotidianità mi allontanano dalla ricerca sulla storia del Cimitero-Lazzaretto all’Acquasanta, è proprio la stessa a richiamarmi a sé mediante piccole scoperte o incontri fortunati. Nel marzo del 2022, ho avuto modo di conoscere la ricercatrice Alexandra Cooper, dottoranda dell’University di Leicester, attualmente in Sicilia, la quale si occupa del flusso di denaro britannico confluito nel Regno di Sicilia a partire dal 1816 sino al 1860. Dal momento che la mia ricerca focalizza l’attenzione sugli individui deceduti a Palermo dal 1812 al 1865 ca., si comprenderà che mai circostanza fu più felice.

L’argomento principale delle nostre conversazioni è stato Christian Fischer, di nazionalità svizzera, il quale si è presentato ad entrambe come una figura misteriosa ed eclettica e, sebbene abbia lasciato traccia della sua significativa presenza a Palermo – le sue spoglie sono conservate dal 1858 presso il Cimitero acattolico “degli Inglesi” –, non è stato facile trovare fonti documentarie che ne chiarissero la storia.

L’identità individuale dei soggetti indagati, costituita da molteplici aspetti, quali nazionalità, estrazione sociale, professione svolta e relazioni interpersonali, è da analizzare parallelamente – e talvolta si contrappone – all’identità collettiva che tali immigrati acquisiscono nei processi di rappresentazione da parte della società ospitante e in quelli di auto-rappresentazione della comunità

di appartenenza. Nel caso specifico di coloro che vennero seppelliti al Cimitero “degli Inglesi”, si tratta di uomini e donne parte di quella comunità di intellettuali, commercianti, banchieri e imprenditori a conoscenza e soprattutto perfettamente inseriti nell’élite finanziaria e commerciale, non soltanto a livello europeo, ma mondiale.

La comunità svizzera residente a Palermo era principalmente nota grazie alla presenza dei soldati a servizio dell’esercito borbonico. A partire dal 1515 al 1874 la Repubblica svizzera inviò infatti i suoi reggimenti in tutta Europa, in particolare in Francia, Spagna e Italia. Questi erano gestiti dalle famiglie dei maggiori Cantoni svizzeri, come Berna, Friburgo, Solothurn e Lucerna che mediante matrimoni strategici rafforzavano il loro prestigio non soltanto politico, ma anche militare. Ogni reggimento stipulava un vero e proprio contratto con una monarchia straniera, alla quale giuravano assoluta fedeltà. Nel caso della casata borbonica, a Napoli, il primo contratto con Carlo di Borbone venne redatto nel 1731, dopo che gli austriaci lasciarono la Città. La salvaguardia del potere avrebbe garantito loro benessere. Nel Regno delle due Sicilie approdarono inizialmente quattro reggimenti con venticinque generali. Se ne aggiunsero altri quattro nel 1825 [1].

Della rivolta del 1848 il viceconsole William Dickinson (1803-1851) [2] raccontava che, sebbene il contratto non prevedesse che i soldati si mescolassero ai rivoltosi, l’esercito rivoluzionario siciliano era costituito da inglesi, francesi, ma anche da svizzeri per una consistenza di circa duemila unità. Quest’ultimi si imbarcarono armati a Genova sulle navi inglesi per giungere a Palermo [3]. Tale condizione denota una certa coesione tra la comunità immigrata e quella ospite e pertanto, quando il governo borbonico prese nuovamente il controllo dell’Isola, il fatto che l’esercito fosse nuovamente costituito da soldati svizzeri suscitò grande sdegno nella popolazione.

Tuttavia i morti furono più di 1200. Queste le parole dell’agente della Confederazione John Conrad Hirzel (1805-1895) [4] che delineava la condizione degli svizzeri a Palermo durante i moti del ‘48: «Temevo che i nostri reggimenti svizzeri venissero sacrificati in modo terribile in una lotta contro un intero popolo che cerca solo i suoi sacri diritti» [5]. Dal momento che gli svizzeri di Sicilia – a differenza di quelli di Napoli – erano a favore delle proteste autonomistiche degli isolani, aggiungeva:

«Si rimprovera agli Svizzeri che, essendo la nazione più libera d’Europa, sono gli “strumenti” più fedeli del Tiranno, avendo eseguito i suoi ordini con la massima ferocia» [6], obiettando così alle considerazioni negative dei siciliani (Zichichi 1988: 95-96).

Eppure la presenza svizzera non era costituita soltanto da soldati, ma anche da commercianti e proprietari terrieri di culto protestante, dotati di un proprio consolato, esattamente come per la comunità inglese. Tra questi vi erano i Fischer. Dai siti di genealogia risulta che il capostipite della famiglia, per quanto riguarda la presenza sull’Isola, fosse Giuseppe Fisher, originariamente di professione precettore, il quale intraprese la sua ascesa sociale grazie al matrimonio, avvenuto attorno al 1855, con una delle figlie di Giuseppe Miller (1783-1855), a sua volta figlio di Nicolò Miller (1757-1834) primo siciliano della famiglia, di origine tirolese, immigrato in Sicilia per lo sfruttamento delle miniere d’argento di Fiumedinisi, Messina (Fazio 2021: 485). Giuseppe, anche lui figlio di un immigrato, di professione “trafficante”, si ritrovò così proprietario terriero. Ida Fazio attribuisce un’origine tedesca al ramo della famiglia Fischer di Messina. Tra questi discendenti un noto rappresentante era Maximilian Fisher (1757-1825) vice-console per il Regno delle due Sicilie, seppellito assieme alla consorte inglese Elizabeth (1767-1854) e altri membri della famiglia presso il Cimitero degli Inglesi di Messina [7].

Il passo successivo è stato comprendere i rapporti di parentela che legano tale discendenza a quella della famiglia Fischer di origine svizzera e in particolare al Christian Fischer residente a Palermo. Anche in questo caso la Cooper mi è stata di aiuto nel comprendere che si tratta di due rami diversi. Sugli Indici Decennali dell’Archivio di Stato di Palermo, *Stato Civile della Restaurazione, Morti 1856-1865*, si legge: «Fischer Cristiano – Giovanni – Walti Anna – 5 agosto 1858 – a. 57 – Oreto – v. 445 – n. 93». Il Nostro nacque infatti in Svizzera da Johannes Fisher (1759-1828), originario di Seengen (Canton Argovia) e da Anna Wälti (?-1855), di Biglen (Canton Berna). Il matrimonio venne

celebrato il 22 marzo del 1792 a Bremgarten bei (Canton Berna) e dalla loro unione nacquero tre figli. Al primogenito Johan Jacob Fischer (1792-?) seguì Christian, nato il 2 aprile del 1801, venne battezzato il 12 aprile dello stesso anno a Berna col nome Melchior Christian. Seguì una bimba: Anna Verena (1804-?) [8].

La data di nascita del Nostro, come quella del decesso, sono incise sul monumento funebre del Cimitero all'Acquasanta, ne riporto di seguito l'epigrafe:

HIER RUTH
CHRIST_H^N FISCHER
V. BERN
GEB. 2 APRIL 1801
GEST. 5 AUGUST 1858 [9]

Il monumento è piuttosto imponente sebbene sia abbattuto su un fianco. Si tratta di un cippo in marmo privo di basamento che presenta su ogni faccia visibile una cornice con elementi scolpiti in altorilievo. Sulla principale, vi è lo stemma araldico della famiglia Fischer, costituito da un pesce d'oro posto in banda ed accompagnato in campo blu da una stella a sei punte, sopra un elmo e sotto una medaglia con croce del Real ordine di San Ferdinando. Immediatamente sotto è incisa l'epigrafe. Sul lato opposto è scolpita una falce e sul fianco rivolto al cielo si scorge la clessidra alata, ricorrente allusione alla caducità della vita. Dalla struttura si deduce che dovesse essere accompagnato da ulteriori elementi che probabilmente avrebbero aggiunto ulteriori informazioni all'identificazione.

La croce del monumento rappresenta la medaglia ricevuta con l'onorificenza di Cavaliere Gran-Croce, titolo che il Nostro acquisì nel 1856. Questa era costituita da sei raggi d'oro alternati a gigli d'argento, al centro si trovava San Ferdinando, circondato dal motto *fidei et merito* su smalto azzurro. Come risulta dall'*Almanacco Reale* del Regno di Napoli, alla sezione "Cavalieri Gran Croci Esteri", Cristiano Fisher venne nominato Cavaliere Gran-Croce per la Svizzera. Il titolo era concesso da Ferdinando IV come prova di fedeltà nel corso della sua fuga in Sicilia [10].

Grazie alle interviste rilasciate da alcuni membri della borgata che da ragazzini, alla fine degli anni '50, giocavano a pallone all'interno del Cimitero, ho potuto confrontare e talvolta confermare alcune considerazioni sull'originaria struttura.

«[...] Le tombe erano fitte fitte, con pochissimo spazio tra l'una e l'altra. Infatti la tomba di Christ Fisher era proprio addossata all'inferriata. Io giurerei che c'era pochissima distanza tra il muro e le tombe e non riesco a capire come un blocco di una tonnellata sia finito lì. C'era un vialetto veramente stretto qua, come c'erano i vialetti stretti tra le varie file di tombe. La tomba di Fisher mi è rimasta impressa perché qui c'è l'arma di famiglia con l'armatura di cavaliere medievale che mi dava una sensazione tetra che mi impressionò» [11].

Il monumento – come molti altri – è esempio della distruzione volontaria operata sul sito nel corso degli anni [12]. Come è visibile dai detriti di altra sepoltura presenti sotto il cippo del monumento, non c'è dubbio che la collocazione attuale sia differente da quella originaria. Inoltre, in corrispondenza del punto indicato da chi ha offerto tale testimonianza vi è un basamento che corrisponderebbe con la posizione suggerita, in sintonia con la tipologia di composizioni architettoniche che risiedono in quella specifica porzione di Cimitero [13].

Alle informazioni sopra riportate si aggiunge l'Atto di morte, conservato presso l'Archivio di Stato di Palermo. Sul documento si legge:

«L'anno mille ottocento cinquantotto [...] il giorno cinque del mese di agosto anno corrente alle ore nove P.M. è morto nella propria casa Cristiano Fischer, di anni cinquantasette nato in Seengen cantone di Argovia, di professione Negoziante domiciliato stradone Porrazzi, figlio di fù Giovanni [...] e di Anna Walli» [14].

Si confermano l'identità dei genitori e il luogo di nascita, si aggiunge la residenza palermitana: Fisher abitava in via dei Porrazzi [15], ma la causa del decesso è al momento ignota. Viene definito "negoziante", termine piuttosto ambiguo che solitamente faceva riferimento a quelle figure di commercianti-imprenditori protagonisti della Palermo ottocentesca. In questo caso il Nostro dedicò la sua esistenza all'attività di agente-banchiere, acquisendo un ruolo centrale nelle attività finanziarie della Tesoreria del Regno. L'amministrazione in Sicilia venne affidata, a partire dal 1849, al luogotenente generale Carlo Filangeri e al messinese Giovanni Cassisi, una pesante eredità data la crisi che si stava vivendo e l'assenza di ogni forma di attività creditizia locale. L'unica risorsa erano i banchieri privati, i soli disposti a fornire le somme necessarie. Come riferitomi dalla Cooper, il Nostro viene menzionato nel carteggio dei due diplomatici in qualità di agente dei Rothschild – facoltosa famiglia ebrea di origine austriaca – nelle trattative di prestito/credito con i Borbone [16]. Nel marzo del 1821 Carl Mayer Rothschild giungeva per la prima volta a Napoli presso il Ministro delle finanze Ruffo, al fine di provvedere alle esigenze finanziarie dell'esercito della Santa Alleanza – sottoscritto da Austria, Russia e Prussia nel 1815 – inviato per restaurare la monarchia borbonica minacciata dai moti carbonari. L'attività della sua 'casa bancaria' [17] era fortemente legata a quelle del governo che aveva necessità di continuo supporto e alle finanze pubbliche, non fece che espandersi per quarantacinque anni (Schisani 2015: 9-27).

«La necessità di avere agenti stanziali risiedeva nella necessità di delega alla firma e alla cura degli affari nei periodi non rari di sua assenza da Napoli. Il primo agente, nel 1821, fu J. P. Fresenius di Francoforte e poi, dal 1824, arrivarono a Napoli Cristiano Federico Corrado Haller da Stoccarda, Charles Renevier da Ginevra e Salomon Hanau, Cristiano Fisher e Marco Audrà da Parigi» (ivi: 14, nota 14).

Il Nostro venne trasferito dai fratelli Rothschild da Parigi a Napoli e più tardi a Palermo, dove diresse gli affari della propria casa bancaria. Come risulta infatti dall'*Almanacco del mercante e del banchiere*, il Nostro possedeva una propria banca che aveva sede in Piazza Marina, la quale era probabilmente gestita assieme ad un socio che ne proseguì l'attività dopo la sua morte [18].

In Città il banchiere si trovò a svolgere non soltanto un'attività finanziaria ma anche diplomatica, trovandosi a contatto con i vertici delle comunità straniere presenti nell'Isola. Intratteneva rapporti anche con Ignazio e Vincenzo Florio, corrispondenti della Camera di commercio di Napoli dei Meuricoffre, altra famiglia di banchieri svizzeri.

Alle fonti si aggiunge lo storico-archivista Giuffrida che nella preziosa pubblicazione sulla potente Famiglia, cita Fischer come agente a Palermo dove esercitava – cito testualmente – un vero e proprio monopolio sulle operazioni di borsa, Cassisi affermava che aveva un «bel far le viste di travagliare al ribasso ma queste [erano] le solite mene della casa» [19].

Le attività lavorative non lasciarono – a quanto pare – spazio ad una eventuale vita coniugale, ma Fischer trovava probabilmente ristoro nella sua passione per la numismatica. La sua figura di collezionista è nota sia a livello nazionale che internazionale, curando persino una pubblicazione che ambiva a censire gli esemplari più significativi di monete greche e romane. L'opera venne ultimata dal Cavaliere Don Francesco Landolina Paternò dei Baroni di Rigilifi, archeologo e numismatico [20].

«Dopo la precoce ed amara perdita del mio amato fratello Ludovico che meco rimpiangeranno i molti che prezzarono le sue modeste virtù, il suo non comune ingegno, l'infaticabile amore per tutto che concerne i prodotti della nostra Sicilia, rifuggiva l'animo mio dal rivedere e studiare quei medesimi cimelii sui quali per lunghe notti insieme vegliammo onde sì presto fu logoro nella organizzazione che egli sortiva dalla natura. Se non che tratto dalle ripetute istanze di un mio diletto amico, nè sapendo ricusarmi a far cosa richiesta dal lealissimo signor Hirzel, tornai solo per la seconda volta a rivedere il medagliere del signor Chr[istian]. Fischer, pure nel fiore degli anni passato alla seconda vita, che da lui stesso come per grazia singolare, nel 1852 al mio Ludovico ed a me era stato dischiuso» (Landolina Paternò 1863: 5).

Il Cavaliere Landolina riferisce che il fratello Ludovico aveva esaminato la collezione del Nostro che constava di circa 5700 pezzi, sottolineandone la rarità: la più ampia di tutte quelle presenti a Palermo, Si trattava di monete siciliane, raccolte dal 1833 al 1856. Anche Antonino Salinas ebbe occasione di ammirarle e studiarle presso la casa di John Conrad Hirzel che – in mancanza di eredi – custodì per diverso tempo il “tesoretto” (Salinas 1867: 14). Hirzel è citato tra Membri onorari e corrispondenti della Società antiquaria di Zurigo, nel 1854, in qualità di console elvetico di Palermo [21]. I due connazionali condividevano evidentemente passioni e amicizia e come suggeritomi dalla Cooper, è molto probabile che lo stesso Hirzel abbia provveduto alla sepoltura di Fisher.

A proposito della collezione numismatica si segnala ch, su una pubblicazione berlinese del settore, Christian Fischer è protagonista di un dibattito sull’attribuzione del luogo di origine di una moneta della quale possedeva due esemplari, erroneamente collegata a Naxos. Il Nostro suggerì la città siciliana di Nakone (*Νακώνη*) che doveva trovarsi sulla costa settentrionale, a est di Palermo, come riportato dall’iscrizione *ΝΑΚΩΝΑΙΩΝ* sul verso del reperto [22].

Nel 1866 il numismatico svizzero Friedrich Imhoof-Blumer (1838 – 1920) acquistò metà delle monete di Fisher per 2000 fiorini, orientando significativamente il proprio interesse verso i reperti greci e romani. Dopo tre anni, il Prof. Conze zu Halle an der Saale le acquisì per il Gabinetto numismatico di Berlino che nel 1900 si arricchì di altri esemplari.

Anche questa volta la sinergia di professionalità volte al recupero della storia delle personalità straniere che hanno reso grande la nostra Città è sfociata nella scoperta di un altro ospite del Cimitero “degli Inglesi” del quale non si conosceva altro che una fredda pietra.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Nel 1848, a Napoli vi erano 5 caserme e i reggimenti provenivano: il primo da Lucerna, Unterwalden, Uri e Appenzel; il secondo da Friburgo e Solothurn; il terzo da Valas, Schwyz e Grisons; il quarto da Berna.

[2] Seppellito anche lui al Cimitero dell’Acquasanta. Del suo monumento funebre rimangono frammenti della lapide, non resta più nulla. La mia tesi prevede la ricomposizione, come in questo caso, dei frammenti, in modo da restituirne l’epigrafe e la memoria.

[3] Cfr. *Diario della Rivoluzione Siciliana*, in *Memorie della rivoluzione siciliana dell’anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantesimo anniversario del XII gennaio di esso anno*, vol. I, Tipografia cooperativa fra gli operai, Palermo 1898: 230-231.

[4] Le spoglie di Hirzel si trovano al Cimitero di Santa Maria dei Rotoli di Vergine Maria, nella sezione acattolica. L’epigrafe recita: J. C. HIRZEL / CONSUL DER SCHWEIZ / EIDGENOSSESCHAFT / GEB ZURICH 30 AUG 1805 / GEST PALERMO 20 MAI 1895. Nato a Zurigo nel 1805 e deceduto a Palermo nel 1895, oltre a svolgere l’attività di console, era pastore del Sacro Vangelo di Zurigo. Cfr. AA. VV., *Svizzeri in Italia 1848-1971*, Milano 1972; L. Zichichi, *Il colonialismo felpato*, Sellerio, Palermo 1989: 94; R. Baird, *Sketches of Protestantism in Italy*, Boston 1845: 270-271.

[5] Lettera di Hirzel in AF, fondo D 1967, Naples 31-1-1848.

[6] Hirzel in AF, fondo D 1967, Palermo 15-6-1848.

[7] Tutte le epigrafi sono trascritte sulla pubblicazione di V. G. Attard, *Il cimitero degli inglesi: Appunti, epigrafi, elenchi*, Perna Edizioni, Messina 1995: 53-54.

[8] La dottoressa Cooper mi ha inoltrato la risposta da parte del dottor Christian Schinzel, impiegato del Gabinetto delle monete del Kunst Museum Winterthur (Canton Zurigo, Svizzera), il quale conserva la collezione di Fischer del 1866. La genealogia è comunque confermata, per quanto riguarda i fratelli, dalla piattaforma Familysearch.org. Purtroppo del Nostro non c’è alcuna traccia.

[9] [Qui giace / Christ Fischer / di Berna / nato il 2 aprile 1801 / morto il 5 agosto 1858].

[10] *Almanacco Reale del Regno delle Due Sicilie per l’anno 1857*, Stamperia Reale, Napoli 1857: 452.

[11] Intervista a Gaetano Marchese del primo novembre 2020.

[12] Ho già scritto su “Dialoghi Mediterranei” che il Cimitero acattolico “degli Inglesi” è da inscrivere nel fenomeno del “Sacco di Palermo” che ha causato la distruzione del patrimonio liberty della Città. L’argomento troverà il dovuto spazio nella mia tesi, della quale è prevista la pubblicazione.

[13] Ogni sepoltura sarà indicata su un rilievo inedito dell'area che verrà pubblicato assieme agli altri studi nel 2024.

[14] ASP, Sezione Oreto, Volume 445 N° 93.

[15] Attuale corso Pisani, poco fuori Porta Nuova. Cfr. C. Piola, *Dizionario delle strade di Palermo*, Stamperia di Michele Amenta, Palermo 1870: 161.

[16] ASP MAS, *Ministero e Real Segreteria di stato per gli affari di Sicilia presso Sua Maestà in Napoli*; ASP ML, *Ministero e Segreteria di Stato presso il luogotenente generale. Ripartimento finanze*.

[17] Una sorta di banca privata che offriva diverse tipologie di servizi.

[18] La banca di Fischer viene citata assieme alla Morrison, Seager & Co come principali istituzioni bancarie a Palermo. Il fatto che la pubblicazione risalga a otto anni dopo la sua dipartita, suggerisce che ne sia rimasto il nome. Cfr. J. S. Homans, *The Merchant and Banker's Almanac for 1866*, Office of the Banker's Magazine, and Statistical Register, New York 1866: 92

[19] In particolare sulla vendita della rendita pubblica della Tesoreria, cercando di ottenere il massimo profitto. Cfr. R. Giuffrida, *I Rothschild e la finanza pubblica in Sicilia: 1849-1855*, Sciascia, Caltanissetta, Roma 1968: IX, 124, 173.

[20] *Giornale araldico-genealogico-diplomatico pubblicato per cura della R. Accademia Araldica Italiana, diretto da Goffredo di Crollanza*, Anno 20., 1892 N.S. Tomo I, Direzione del Giornale Araldico, Bari 1892: 273.

[21] "Verzeichniss der Mitglieder der antiquarischen Gesellschaft in Zürich" periodico di Zurigo, 1857: 3 <http://www.e-periodica.ch>

[22] *Berliner blätter für münz-, siegel- und wappenkunde*, vol. I, Ferdinand Schneider, Berlin 1863: 266.

Riferimenti bibliografici

Aa. Vv., *Svizzeri in Italia 1848-1971*, Milano 1972.

Almanacco Reale del Regno delle Due Sicilie per l'anno 1857, Stamperia Reale, Napoli 1857.

Baird R., *Sketches of Protestantism in Italy*, Boston 1845.

Berliner blätter für münz-, siegel- und wappenkunde, vol. I, Ferdinand Schneider, Berlin 1863.

Diario della Rivoluzione Siciliana, in *Memorie della rivoluzione siciliana dell'anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantesimo anniversario del XII gennaio di esso anno*, vol. I, Tipografia cooperativa fra gli operai, Palermo 1898.

Fazio I., *Temporanee confusioni matrimoni e modelli di successo nelle comunità estere a Messina nell'Ottocento*, in "Quaderni storici", A. 36, fasc. 2, agosto 2021: 475-515.

Giornale araldico-genealogico-diplomatico pubblicato per cura della R. Accademia Araldica Italiana, diretto da Goffredo di Crollanza, Anno 20., 1892 N.S. Tomo I, Direzione del Giornale Araldico, Bari 1892.

Giuffrida R., *I Rothschild e la finanza pubblica in Sicilia: 1849-1855*, Sciascia, Caltanissetta, Roma 1968.

Homans, J. S., *The Merchant and Banker's Almanac for 1866*, Office of the Banker's Magazine, and Statistical Register, New York 1866.

Piola C., *Dizionario delle strade di Palermo*, Stamperia di Michele Amenta, Palermo 1870.

Raccolta di antiche monete appartenenti ad imperatori romani e bizantini; a re; a capi regionarii; a città autonome, ed a famiglie consolari, già fatta da Ch. Fischer; ed ora ordinata e descritta da Francesco Landolina Paternò, Stabilimento Tipografico di Fr. Lao, Palermo 1863.

Salinas A., *Delle antiche Città di Sicilia descritte e illustrate da Antonino Salinas*, Stabilimento tipografico di Francesco Lao, Palermo 1867.

Schisani M. C., *La Banca "C.M. Rothschild e figli" di Napoli*, in *Per i 150 anni della Comunità ebraica di Napoli: Saggi e ricerche*, a cura di C. Lacerenza, Università degli studi di Napoli L'Orientale, Napoli 2015.

Zichichi L., *Il colonialismo felpato: gli svizzeri alla conquista del Regno delle due Sicilie*, Sellerio, Palermo, 1988: 93-95.

Sitografia

<http://www.e-periodica.ch>

<https://www.familysearch.org/>

<https://www.heraldrysinstitute.com/>

<https://ikmk.smb.museum/ndp/person/5778?lang=de/>

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

Principi, visione, contraddizioni. Giuseppe Caronia architetto urbanista



Ritratto in bronzo del volto di Giuseppe Caronia giovane

di *Antonietta Iolanda Lima*

In via Caltanissetta l'inizio

Volto levantino per via degli occhi, guance dal colorito di bambino ancora, sorriso d'improvviso aperto, voce che sembrava andare di fretta. Poco più che quarantenne, di aspetto raffinato ed elegante, così mi apparve, per la prima volta, un venerdì mattina, e la sua alta misura mi parve coprire per intero lo spazio. Sparì quasi subito in quel nebbioso giorno di novembre, e subito sentii che mi intrigava – avevo 18 anni allora e si preparava quell'anno a dare l'alba al '58 del Novecento, e io ero lì, in via

Caltanissetta, ad imparare l'architettura in una Facoltà di cui quattordici erano gli anni trascorsi dalla sua fondazione.

Dovevo 'scoprirlo' questo Giuseppe Caronia, capire quale il tragitto che da quando uscito nel mondo lo conduce ad essere un giovane appassionato di vita e di architettura, Pippo per compagni e amici e colleghi poi, il nome con cui è chiamato sin da piccolo. Seppi di lui che da due anni, trasferito da Ingegneria, era diventato professore di Composizione Architettonica. Noto di chimica, era il professore che aspettavo. C'era allora in quella giovane e dimensionalmente piccola Facoltà, una mirabile mescolanza di professori e allievi e mi pareva che in tutti avesse trovato stabile casa la passione. Per questo noi c'andavamo contenti.

Come nei tanti condomini di oggi c'era il buco dei rifiuti. Lo chiamavamo 'il tunnel verticale' e ricordo che Mazzarella di Scienza delle Costruzioni gli buttava le esercitazioni di un allievo dicendo a voce altissima: "Pasquale (Culotta) torna a Natale". Era l'unico docente che ci faceva venire 'i brividi sulla schiena'.

Ma quale il contesto con cui in essa si confrontava pressoché quotidianamente Giuseppe Caronia? Preside il padre, cattedratico di Urbanistica Edoardo Caracciolo sin dal dicembre del 1956, e lo era di Storia e Stili dell'Architettura, primo di Bruno Zevi 2° ternato –, Guido Di Stefano dal 25 gennaio del 1961, di grande competenza e autorevolezza entrambi, di Composizione Giulio Roisecco, cui seguì la nascita dei primi quattro istituti di Composizione, Storia dell'Architettura, Scienze e tecnica, Urbanistica a cui tra luglio e dicembre si aggiunsero quelli di Costruzioni e di Elementi architettonici e di Costruzioni, l'uno diretto da Salvatore Guercio, l'altro da Luigi Vagnetti, cattedratico di Architettura e rilievo dei monumenti.

È il 1962, data dolorosamente indimenticabile per la Facoltà, di perdita e di necessari cambiamenti. Muoiono due 'pilastri': Edoardo Caracciolo e Guido Di Stefano. Grande la loro competenza. Il primo ha dato all'urbanistica quella rara dimensione umana da lui stesso posseduta donandole una tale singolarità da rendere 'lei' e il suo artefice unici nell'intero panorama peninsulare; il secondo, che occuperà la cattedra, lasciata vuota da Caracciolo, sino al '67, già distintosi nei secondi anni Quaranta nei concorsi per il Lido di Venezia, partecipe di interventi con progettisti già di noto talento – tra essi Zevi, Piccinato, Samonà, e Scarpa con cui nel 1953 aveva allestito una mirabile mostra su Antonello da Messina e la pittura del Quattrocento in Sicilia. Intenso, vivace, colmo di positivi fermenti il mondo dell'Architettura degli anni Cinquanta. Recente, vegeto e oggetto di confronti e rimandi il frutto generato dai 'Maestri' del Movimento Moderno.

Della mescolanza, dicevo. Si perse via via questa magnifica corrispondenza tra studenti e docenti che sin dalla sua istituzione era di casa nella facoltà di Venezia animata da un raro crogiolo di libere, brave e appassionate intelligenze. L'inizio per Palermo fu il definitivo passaggio nel 1965 a Casa Martorana in via Maqueda, per fuggire poi e per sempre nella nuova sede di Parco D'Orleans preceduta da un lungo dibattito e da una altrettanto lunga fase di proposte progettuali. Nel febbraio del 1978 una di queste – blocchi edilizi –, insieme ad altri colleghi facenti parte del gruppo di Gregotti-Pollini, sarà a firma di Giuseppe Caronia. Insegna a Palermo, a Roma abita e apre lo studio, forse perché è lì che maggiormente sente vivere la pienezza di arte e cultura. In parte del mondo viaggia.

La famiglia, la scuola: dalle medie all'università

Nel pieno del veleno fascista e nazista, Giuseppe (1915-1994) vive infanzia e adolescenza. Non ha ancora coscienza di cosa sia giusto e cosa sbagliato. «A casa nostra il fascismo non entrò mai» mi dice Giulia. Ma il tempo di Giulia, una delle figlie, è lontano da quello in cui è immerso il padre, da bambino. Il pensiero e l'agire mussoliniano entrano invece nella scuola e nel quotidiano della famiglia a cui appartiene. Le dà lustro Salvatore Caronia Roberti, preside della Facoltà negli anni del fascismo e da esso senza distanza alcuna, pensandolo forse come 'una vera rivoluzione'. È personaggio nutrito dalla cultura classica, attento al pensiero intelligente. Ama la letteratura, ma privo, a me sembrava, dei dubbi benefici che vengono dalla filosofia.

Giuseppe – chiamato Pippo sin dalla nascita – vi è immerso, sicché generando un contatto precoce con l'architettura anch'essa inizia a trovare posto nel suo immaginario insieme a quei dettagli che se pur marginali possono avere ruolo che dura nel farsi di ciascuno di noi. E questo suo modo di vivere infanzia e adolescenza diventa protagonista del procedere nel tempo della Storia accompagnandolo più o meno consapevolmente nel costituirsi del suo destino.

Ancora non adolescente, crea e dirige "Il Giornale". La sede è a Palermo, in via Pacini 12. Dieci gli inediti: n.7 avuti da Giulia, sono manoscritti in carta uso bollo. 1927, la data. Pippo è quindi dodicenne. Diciotto le pagine, nove i fascicoli. Quadri-partita la struttura e i contenuti: cenni di politica, grandi uomini, romitaggi siciliani, «per ridere e per finire». Interamente permeati dalla retorica di regime con cui lo plagia la scuola. Benito Mussolini è il condottiero capace di rendere grande l'Italia e tra 'i grandi' che lo inserisce, insieme a Dante Alighieri, Francesco Petrarca, Ludovico Ariosto, Torquato Tasso. Firmato Giuseppe Caronia, "Le avventure di Raul Leroi" – un racconto a puntate su un conte in cui riverbera un immaginario nutrito soprattutto da Kipling, Verne e Salgari.

Degli anni liceali non so nulla perché nulla traggio dalle interviste con i figli 'disponibili': Luigi, Giulia, Elena. Si è ancora nel pieno del fascismo – nel 1933 la promulgazione delle leggi razziali – e l'insegnamento della sua ideologia, per i motivi che ho evidenziato, è entrato nel suo immaginario. L'inizio dell'affrancamento penso avvenga in Pippo nella fase liceale per divenire poi definitivo in quella universitaria.

Progetto e cantiere

Si accresce il pensiero sollecitando l'ansia di verifica del suo progettare. Si muove nell'alveo di una tradizione costruttiva consolidata, legata al magistero del fare. Raramente, qualche rimando a Terragni e Gropius. Permanenza di alcune tecniche costruttive, e, nell'ambito dell'intervento sulle preesistenze, ricerca di continuità piuttosto che di fratture. La ragion d'essere della sua architettura non si basa solo su motivazioni di ordine funzionale, tecnico e tecnologico, comunque implicite. Essa si trova in se stessa, nell'essere architettura. Dirà: «Se poi qualcuno mi chiede cos'è architettura, rispondo: datemi un tema e un luogo e io vi do un progetto». Così formulata trovo sia una definizione priva della complessità che dovrebbero possedere l'essere architetto e architettura; una complessità permeata anche dal dubbio e, se necessario, dal sapere dire 'no'. Non appartengono a Giuseppe Caronia. Lui è andato di fretta, e questo ha nociuto.

Frenetica infatti la sua attività appena chiusa la tragedia della guerra. Con essa, i primi balbettii in una Palermo profondamente danneggiata che attendeva di essere curata in modo autentico dalle sue gravi ferite. Quattro progetti di cui uno di un certo interesse per il suo collegarsi ad un evento rilevante, il Palazzo dei congressi e dei ricevimenti per l'Esposizione Universale del 1942. Negli anni compresi tra il 1946 e il '50 è la genesi del suo rapporto con la committenza privata: Palazzi La Lomia in via Agrigento n. 3; Tripoli in via Mariano Stabile n. 261; in via Donizetti. Intrecciandosi con un agire connesso ai temi della città e del territorio che per Palermo si apre con il piano di Ricostruzione del 1947, si rivelerà prevalente nell'intera sua attività.

Su una quarantina di progetti del decennio Cinquanta dieci saranno infatti quelli a carattere condominiale. Interventi anche in altri urbani della Sicilia: S. Angelo di Brolo (Messina), Butera, Pachino e Noto con chiese parrocchiali, Termini Imerese (PA) e Misilmeri (PA), Monreale, S. Martino delle Scale. Da segnalare la partecipazione a concorsi di carattere urbanistico e la realizzazione di tre opere di un certo interesse: il Cinema Fiamma; 1953; il Palazzo per gli uffici dell'Ispettorato dell'Agricoltura; 1956-1967 e il Nuovo Istituto d'Igiene del Policlinico, 1957-1966, in cui punte di asimmetria donano un po' di vitalità.

Ancora per Palermo, i venti che progetta, in una città in cui alle rovine che persistono si aggiungono le nuove create da una mafia in crescita la cui risposta ai nuovi piani urbanistici in fase di elaborazione – regolatore e di risanamento – è la notturna demolizione del villino Deliella. Nonostante abiti e abbia studio a Roma, un assolo la villa a val di Rufina. In quella parte di territorio dove il costruito sembra

una piccola Olgiate, in posizione collinare, segnata dal rosso del laterizio, con una ampiezza di 900 mq. Vi abitano i figli con l'istitutrice.

Otto a Palermo di cui sette di urbanistica e alcuni interventi puntiformi a Taormina e ad Agrigento, le elaborazioni degli anni Settanta. Quantitativamente minori, li vive in un clima segnato da lunghe nefaste mani sulla città. Macchiato di sangue prepara l'avvio di una crisi politica e istituzionale che diverrà grande dai Novanta ad oggi, trasformandosi a mio parere in un vero e proprio abisso. Ma in Giuseppe Caronia che da tempo ha definito orizzonti e scelte di vita, acquisteranno maggiore rilevanza la ricerca e l'azione architettonica per la quale il classicismo, come ho già evidenziato, è fonte mai messa in discussione e quindi limite ad un avvicinamento espanso e di lunga durata alle potenzialità gettate dalle avanguardie storiche. Evidente l'assonanza con il padre con il quale ha molti i punti d'incontro: logica, chiarezza, rigorosa definizione geometrica. Fanno parte delle sue idee portanti. Con esse crea le sue forme, nei casi migliori nutrite da un processo di semplificazione che però solo raramente mostra varietà, contrasti, sfumature che non inficiano la convenzionalità degli spazi da lui generati nell'alveo di una tradizione costruttiva consolidata.

Sollecitazione di «allungare il passo verso il futuro» (traggo da Giovanni Puglisi a proposito del suo dire sulla capacità della letteratura). Avviene, a me sembra, solo una volta. Con il restauro della Zisa, Paolo Marconi suo consulente nel progetto. Esempio infatti – lo si vedrà a breve – il suo lavorare a un monumento di eccezionale valore che riportandoci molto indietro nei secoli è rara testimonianza del mirabile ideare e fare della cultura islamica. Vi si coglie la consapevolezza della “responsabilità” del lavoro intellettuale nei confronti del “resto del mondo”. Difende la tradizione qui riuscendo a trasfigurarla, ma non tradendola, anzi attualizzandola, ed è quello che non è riuscito a realizzare facendo architettura, avendogli nuociuto la quantità a discapito della qualità. Sicché pochi i progetti ‘meritevoli di interesse’.

Tra gli interventi a Palermo ne individuo tre: il cinema Fiamma del 1953; il palazzo di via Leanti del 1958, inserimento di mattoni rossi che rimanda – commenta il figlio Luigi – a un modo in uso a Roma tra i progettisti; la sede dell'Assessorato dell'Agricoltura, nel suo razionalismo geometrico misurata e riuscita articolazione di volumi con qualche inaspettato scarto di leggerezza nelle parti alte. Dei non realizzati, la sistemazione del rione Villarosa, in giovane età, 1947; successivamente un padiglione all'Aquila caratterizzato dalla sequenza di volumi a guisa di grandi cannocchiali, simili a container; un borgo sviluppato secondo la lunghezza, planimetricamente articolato con fondale una chiesa; albergo in via Granatelli agli inizi degli anni Ottanta.

Quando è libero dall'insegnamento in Facoltà, c'è Roma vitale e colma d'arte. Dai ricordi del figlio Luigi, bambino che Giuseppe porta con sé in cantiere, emerge quindi uno studio in piena e feconda attività (intervista del 17/11/2023). Al triennio '65-'67 datano due opere, una in via Francesco dell'Ongaro, l'altra a Latina, alla cui riuscita nuoce la pessima esperienza economica subita. Due palazzine di altezza diversa contribuiscono insieme alla passerella che le collega a dare forma alla prima in uno spazio della città acquistato da Giuseppe insieme a Censi Cabianca.

Si costruiva allora in laterizio a vista e in legno avvicinandosi così a un modo di fare ecologico e questo ancor prima della crisi petrolifera che nel 1973 avrebbe dovuto orientare in tal senso il pensare e l'agire di tutti, soprattutto i gestori del potere. Giuseppe per quel che attiene l'architettura lo fece ancor prima nella sua citata Via dell'Ongaro: in mattoni rossi il prospetto che vi si affacciava con servizi coperti da frangisoli, ma dimenticandolo poi quando iniziò a prevalere nello scenario architettonico il tardo razionalismo. Avvenne in quasi tutti coloro che continuarono a progettare, tranne rari personaggi, come Giancarlo De Carlo.

Collabora con Giuseppe Caronia, Luigi ora giovane attento. E in lui, anima e corpo si intridono della esperienza quotidiana con il padre che avviene nello studio di via Corsini. Anche per Luigi è destino la scelta dell'architettura, respirata sin da bambino, riproponendosi così quanto già accaduto tra il suo genitore e il ‘nonno Salvatore’. Studente, vive l'esperienza progettuale del Piano Regolatore di Gela. Sono gli anni '75-'76. Giuseppe è stanco dell'Università. Dopo l'importante ruolo di direttore del Dipartimento di Urbanistica, quanto vissuto durante la sua presidenza, meno di un biennio, ha lasciato tracce in lui negative. Fa capolino l'idea di lasciarla. Avviene nell'Ottanta maturandosi la decisione

di andare in pensione. Ha 65 anni e a breve avrà l'incarico di elaborare il restauro della Zisa. Si accende la passione, e ne chiarirò il come, quando inizierà a dialogare con la storia attivando un processo di conoscenza e riflessione che troverà il suo riverbero anche in un libro che dice al mondo della multiforme e complessa galassia che è l'architettura islamica, ridefinendone i significati nel contesto che l'ha generata.

Nei medesimi anni un'importante sfida in Arabia Saudita. Gli viene dal figlio Salvino, «primo maschio in un ambiente segnato dal patriarcato» (Giulia Caronia), architetto nutrito dalla fecondità di plurimi saperi: letteratura, cinema, teatro, pittura. Si trova in Arabia Saudita e conosce un emiro che vuole la realizzazione di una città progettata da un gruppo di architetti. Immediato il rivolgersi di Salvino. Ne nasce il coinvolgimento, con Claudio Dell'Olio, Manfredi Nicoletti, di Guido Gigli e di Paolo Portoghesi che con la *Strada Novissima* alla Biennale di Venezia ha generato un vivace dibattito su come pensare l'architettura di questo determinante costitutivo urbano.

Impianto centrico l'ideazione della città araba, con una doppia e simmetrica viabilità che per intero l'attraversa diagonalmente. In continuità con il pensiero architettonico del padre, l'attività progettuale di Giuseppe Caronia è supportata da una solida conoscenza costruttiva. La fonda lo studio della classicità, orientata verso una dimensione funzionalista. Testimonianza di tale continuità la chiesa dello Spirito Santo in via Filippo Juvarra, e il palazzo La Lomia in via Agrigento – attuale Hotel Europa –, entrambe opere palermitane.

Ventennio '70-80': convergenza progettuale e storica su un mirabile lascito del passato

Quando dopo secoli di trasformazioni lo acquisisce la Regione Siciliana nel 1955, un esteso degrado avviluppa il Palazzo della Zisa, documento di assoluto valore di un modo di architettare proprio di un'area culturale estesa dal Maghreb all'Egitto islamico. Nulla nei due successivi decenni nei suoi confronti. Ci vorranno il crollo della sua ala settentrionale nel 1971 e le conseguenti sollecitazioni di studiosi e intellettuali a condurre all'incarico del progetto di restauro e consolidamento. A tale fine, l'ARS decide a favore di Giuseppe Caronia, pensando forse a quanto di acutezza di indagine e di capacità interpretativa gli aveva dato la quotidiana scuola del padre. Ne racconta genesi dinamiche e conclusioni il libro che pubblica nel settembre del 1982. Strutturato in quattro parti restituisce il contesto e quindi le architetture di Palermo pressoché a lui coeve, la vicenda costruttiva comprensiva degli intonaci, delle finestre e degli elementi decorativi, la legge di simmetria, intesa come fondamentale chiave di lettura estetica, la decadenza, rivolgendosi infine alla puntuale descrizione del restauro dando luce, ma sottolineandone anche i limiti, ai rilievi effettuati e ai problemi e alle scoperte del cantiere.

Interamente lo vertebrata la corallità nell'agire – coinvolgimento di collaboratori e specialisti – il rifiuto di risarcimenti mimetici e di una ricomposizione in stile, il metodo scientifico che non espunge il ricorso moderato, quando ritenuto necessario, a confronti analogici.

Quanto Giuseppe Caronia dirà nel giugno del 1991 con l'apertura al pubblico, ben esprime il senso del suo intervento: «...amo pensare che nella Zisa restaurata, la verità storica, trovi la sua piena conferma più che nell'esplicitazione dei singoli interventi che, in ogni caso, non devono compromettere lo scrupolo del restauratore». Ma quale il suo intendimento di 'verità storica'? Afferma: Quattro i valori e le qualità che le devono appartenere:

«la coerenza del messaggio figurativo, l'identità di un'opera architettonica, destinata per sua natura a resistere agli agenti atmosferici e al deterioramento fisiologico, il rinnovamento ed il consolidamento. Rappresentano condizioni irrinunciabili (per la durata nel tempo e nello spazio) delle forme e del significato di un monumento architettonico e cioè: della sua più genuina ed autentica realtà, tuttavia diviene pericoloso riproporre la psicologia della progettazione (Viollet le Duc) e quindi strumentalizzare la Storia per mettersi nei panni dei costruttori medievali, magari correggendone gli errori...».

Per complessità, strategia, competenza nel procedere e ampiezza degli interventi – progetto di sistemazione urbanistica del parco antistante il castello della Zisa nel 1982, seguito due anni dopo da opere di pronto intervento nell’edificio che fiancheggia il castello della Zisa – il restauro della Zisa di Palermo nata, all’interno del Genoard come dimora estiva dei re normanni, mi rimanda a un vero e proprio Piano particolareggiato. Riuscito per aver saputo generare un paesaggio, con a fondamento la consapevolezza della distanza storico-critica fra passato e presente, e un fine contrario alla restituzione di una eterna, ma certamente falsata, giovinezza, bensì teso a tutelarne i valori storici e artistici, dando voce al magistero di una mirabile arte del costruire. Con esso avviene un tuffo in profondità ed è con esso che, immergendosi nel silenzio colmo di magnifici rumori, come ho già sottolineato, mette in luce origine, dinamiche, germogli continui di potenzialità.

Non ho una competenza tale da darmi la sicurezza di un mio giudizio fondato. Sono un architetto e come tale progettista e storica dell’architettura e da questo mio essere mi giunge voce di un paesaggio significativo, sensoriale anche, che lega al presente, attualizzandolo, un passato di parecchio lontano facendolo rivivere. Il come si augura di averlo attuato il suo ‘artefice’, con un collaboratore nella fase realizzativa più tarda: l’architetto Vittorio Noto che presto si rivela competente e sensibile e attento alle ‘voci’ molteplici del monumento. Ed è l’avergli ri-dato la sua vera endogenesi progettuale, il senso di questo ‘come’, che è altra cosa rispetto al semplice consolidamento e salvaguardia nel tempo. Significava questa endogenesi la restituzione alla sua vera realtà storica che nel legare funzionalità e soluzioni bio-climatiche aveva dato voce alla bellezza. Ne rimase positivamente colpito, – cito da Noto,

«l’americano di origine argentina Machado, famoso per le sue originali architetture ed il suo impegno didattico nelle principali università degli Stati Uniti; apprezzò moltissimo le qualità semantiche del restauro, incoraggiando il professore a completare il restauro facendo rivivere le fontane e le canalette con l’acqua, senza la quale il palazzo appariva incompleto. Lo scrittore inglese Releigh Trevelyan storico della Seconda guerra mondiale nonché appassionato studioso dell’Alhambra, ebbe un ricordo indimenticabile della visita alla Zisa, compiuta con il Prof. Tanto da inviargli una lettera di ringraziamento unitamente al suo volume: *Shaedes of the Alhambra*».

Nella missiva, lo ringraziai per averlo letteralmente sommerso con la sua generosa accoglienza, e del dono del suo romanzo storico: *Il Normanno*, disse in proposito di averne parlato con Julius Norwich in un incontro a Taormina e che insieme si ripromettevano di esaminarne le potenzialità storico-mediatriche, in un prossimo incontro a Londra. Iniziava in quel periodo la rivisitazione fantastica del mondo medioevale. Pavon Basilio Maldonado, uno dei maggiori esperti viventi dell’architettura ispano moresca, trasse dalla visita alla Zisa, diversi spunti per i suoi saggi relativi ai rapporti tra l’architettura, l’arte medievale siciliana e spagnola. Il direttore del Museo di Tunisi, Prof. Chabbou nel corso di una sua visita, spiegò nei minimi particolari, il funzionamento del sistema di bio climatizzazione in uso nelle abitazioni nord africane, paragonandolo a quello evidenziato alla Zisa; volle anche contribuire al completamento del restauro, regalando, la chiusura traforata in stucco, di una delle finestre del Palazzo, realizzata da artigiani maghrebini. Eminentissimi orientalisti della Università di Napoli: Gabrieli ed Oman cercarono di reinterpretare le epigrafi arabe del vestibolo.

Diventa così un classico, in senso calviniano, il libro edito da Laterza che racconta l’intera vicenda del restauro della Zisa. Si ri-legge e si scoprono cose nuove. Stimola domande disegnando nel frattempo profondità della sua biografia, al cui raggiungimento aveva contribuito un voluto e necessario rallentare il numero degli incarichi, rendendo meno ‘folle’ la sua corsa.

Ed è un’opera di durata permanente, la Zisa. Paul Valéry in *Tel Quel*, del 1941, affermava: «Un’opera dura ... solo se ha in sé la possibilità di infinite interpretazioni; altrimenti deve possedere una qualità indipendente dall’autore, determinata non da lui ma dal periodo o dalla nazione in cui vive, una qualità che acquista valore allorché periodo o nazione cambiano».

Consapevole della sua unicità, ha dialogato, Caronia, con competenza e passione con questo edificio, dando luce ai problemi molteplici che lo intridono e dando ad essi risposte, con una accuratezza che

dà ali nuove all'armonia con cui è 'impastato', come ha cercato di fare, spesso riuscendoci magistralmente, con i personaggi dei suoi libri, con la scelta dei termini, con l'intelligenza delle interpretazioni, con il ritmo delle frasi, con l'utilizzo degli aggettivi anche. E in tutti converge l'importanza del 'senso dell'ordine', ritenuto necessario sul piano dell'estetica, sia per l'architettura che per l'urbanistica. Già prime testimonianze da poco laureato in *Appunti per una estetica dell'urbanistica*, aprile 1944; *Sul senso dell'ordine in urbanistica*.

Il colloquio con la storia: libri e Taccuini di viaggi

Sono i *Taccuini di viaggi* a darla. Un modo per evadere dal consueto, per sentirsi appieno libero di entrare anche in se stesso. Ri-generarsi. Ritrovati dal figlio Luigi quasi per caso in un vecchio scatolone, tutti inediti – racconta Elena Caronia, fotografa e anche lei viaggiatrice: «Così abbiamo fatto una serata dedicata a papà e di questo ringraziamo Luisa La Colla per lo spazio e il supporto messi a disposizione. Abbiamo voluto ricordarlo non in modo scientifico ma come nostro padre, per far rivivere la memoria che noi figli conserviamo di lui. Abbiamo così messo in mostra questi appunti per far rivivere il suo amore per la bellezza. Il ricordo della sua passione». «Mio padre disegnava ovunque – aggiunge Luigi. Non era solo il suo lavoro, era un amore fortissimo. Gli bastava avere una matita e un foglietto di carta e disegnava tutto ciò che aveva di fronte. Spesso lo faceva pure sul pacchetto delle sigarette».

Nati per caso durante una passeggiata in barca, un viaggio a Hong Kong, ad Atene o in guerra, all'interno di un accampamento. Tutti senza firma ma solo con il nome e la data del luogo visitato e vissuto. A quattro anni dalla laurea in Ingegneria Civile Edile e contemporaneamente in Architettura presso l'Università di Roma. 1940, la data. Giuseppe, venticinquenne, è al 'Fronte Greco' e in due disegni restituisce il fuori e il dentro: casolari tra alti alberi e sotto una tenda cinque soldati, alpini dal cappello, di cui uno suona la chitarra. Nella patria del mito e del classico tornerà ripetutamente. Nel 1978 a Lindos, paese di Rodi, nell'80 ad Assos, a Corfù – periferia isole ionie, a Paxsos, a Delfi periferia della Grecia Centrale, ad Atene, a Simens e a Rodi.

Il 1977 e il '79 sono dedicati all'Italia, con qualche puntata successiva – anni '81 e '82 a Parma e a Cefala Diana. E successivamente è a Porto Venere in Liguria, a Peschici sul Garda, a Lerici, in quattro paesi della Puglia: Rodi Garganico, Polignano a Mare, Trani, Alberobello, Sperlonga, Mantova, Urbino, Roma, Palermo, Monreale. L'Irlanda nel 1982: Listowell, Blarney di cui ritrae il castello, Kylemore e Dublino, la capitale. Ma c'è anche Budapest nello stesso anno e, tranne il castello di Calatubo nei dintorni di Alcamo, la contea del Somtsel nel Regno Unito occupa il '79. Un interesse il suo concentrato in un solo paese: Bath, centro termale.

Rapide permanenze, nel 1983, forse di passaggio, a Castellorizzo in Turchia dove sette anni dopo lo si trova al tempio di Sidi. In Germania nell'83 il taccuino testimonia la visita in un solo paese – H. Nicolaus –, al contrario della Francia. Paese per lui di grande interesse, pregno ancora della centralità culturale del decennio precedente, vi sosta in più anni: nel 1983, nell'86 e nell'89: Aix en Provence, Arles, Carcassonne, Vance – il castello, Chambéry, Annency, Nernier, Ginevra, Yvoire – il lago, Messery. Ho chiesto ai figli sul perché di questi luoghi. Lo sconoscono. Per quel che è di essi noto, il fascino di alcune potrebbe essere la medievalità dei loro spazi, la loro misura umana, in altre come Carcassonne e Vence, l'intatta bellezza delle cinte murarie e il castello, per altre ancora lo stretto legame con il mare come Messerey o la svizzera Ginevra il loro carattere mediterraneo.

Tranne pochi, di timbro espressionista, inchiostrati dal nero segno del pennarello, restituiscono limpidezza e chiarezza espressiva, lontani da ciò che di lui emerge nel cuore della famiglia, a detta dei tre figli con i quali ho parlato. Veloci, rapidi come il suo parlare, sono istantanee di spazi costruiti da corti e scale esterne, molti dei quali assimilabili a quelli che Luciana Natoli in un suo magnifico libro chiama "città paesi di Sicilia". Nutriti da un'ottima capacità di sintesi, con pochi tratti ne restituiscono la complessità morfologica e spaziale, l'essenza, e come i semi delle piante, travalicando tempi e spazi, dalla geografia configurano la propria indipendenza.

Un insistito sguardo su Medioevo e Rinascimento

Lo fa impegnandosi nella scrittura, racconto anche del progetto nella fase di sua massima formazione/evoluzione quando si dedicherà soltanto alla ri-generazione della Zisa di Palermo attraverso il suo restauro. Tranne i primi contributi testimoni degli esordi che qui tralascio, in tutti stimolante il pensiero. Positivamente ne caratterizza gli esiti.

Come quando era ancora ragazzino, la scelta è quella dei ‘grandi uomini’ o di opere esemplari del suo amato Medioevo. Ai ‘rinascimentali’ dedica tre saggi tra l’85 e ‘1’87 con l’editore Laterza a cui si aggiunge un racconto su Michelangelo, e ne diventa in gran parte anche la sua, la biografia, o quantomeno il racconto di quello che avrebbe voluto essere. È il suo daimon, il sublime artista.

Ma andando a ritroso dentro la Storia all’interessato guardare di Giuseppe Caronia, così pregno con la classicità anche di medioevo, non può certo sfuggire la figura di un altro grande – Federico II – che rese la Sicilia luogo di plurimi incontri culturali e dalla cui Scuola si generò una poesia talmente elevata da essere apprezzata anche da Dante congiuntamente all’utilizzo – il primo, dopo ‘il provenzale’ – di una lingua romanza. *Il Normanno. Romanzo storico* (Edizioni Giada, Palermo 1985) è il tributo che gli dà.

Ben ne evidenzia il senso Vittorio Noto. Scrive:

«...nella ricerca di quel *medioevo fantastico* dal quale non riusciva più a distaccarsi, anticipando scrittori come Ken Follet e Dan Brown, si immerse nella scrittura del racconto storico: note veloci, tracciate con il suo caratteristico pennarello, quasi una criptata grafia a metà tra il disegno e la scrittura, che soltanto la figlia Giulia, riusciva a tradurre. Nasceva così un romanzo nel quale dipingeva tutto il suo fantastico immaginario, rivivendo gli avvenimenti e le realtà del suo tempo in una quasi immutabile dimensione siciliana: un viaggio attraverso il tempo, lo spazio dove re e regine, santi e cavalieri, uomini e donne di Sicilia, architetti e monaci, popolani e uomini di terre lontane, talvolta storicamente esistiti o trasposti dalla realtà, costituivano i personaggi di due mondi paralleli, virtuali ed attuali, distanti nove secoli».

La città l’architetto e gli altri. Confluendovi quanto scritto nelle pagine di quotidiani – tra essi il *Corriere della Sera* -, e di riviste nazionali ed internazionali, trova posto nelle sue riflessioni la questione urbanistica, ciò che ha di irrisolto e le risposte che da essa si attendono. Si coglie in tutti «l’empito di una propria ricerca originale» tesa a dare vita ai grandi protagonisti che nel vivere la ‘storia’, l’hanno costruita o rinnovata. Anche la passione dà ad essi alimento e ancor più la si coglie nel più volte da me citato *Il restauro della Zisa* ed anche in due suoi ultimi libri, *La Cuba di Palermo: Arabi e Normanni nel XII secolo* e *L’Architettura dei Sicelioti*. Il primo ne raccontava storia e restauro. Particolarmente apprezzato da un certo Beat Brenk, professore universitario di Basilea, per esso Vittorio Noto fu mandato

«in missione in Spagna per studiare i sistemi di canalizzazione a pavimento delle fontane e dei bacini dell’Alhambra di Granada e dell’Alcazar di Siviglia; poi in Francia: a Cluny, centro spirituale monastico, ma anche di nuove sperimentazioni per gli edifici religiosi; e a St. Denis, la cui cattedrale fu costruita dall’abate Suger, grande amico di Ruggero II, in sincronia con la cattedrale di Cefalù, entrambe realizzate come mausolei dinastici. In Normandia e Inghilterra infine, sui *passi di Guglielmo il Conquistatore* (padre di *Giovanna, regina di Sicilia*). Caen (chiese e castello) e Londra (White Tower) mostravano stringenti similitudini, con le contemporanee realizzazioni dei Re di Sicilia».

Uno scavo ben condotto il secondo. Interrogandosi sul perché della nostra ‘sicilitudine’ ne restituiva anche il ‘come’.

In un voluto retrocedere nel tempo, uno sguardo a *Urbanistica come civiltà*

Nella copertina di questo libro c’è l’astrattismo con i suoi colori primari di Mondrian, nelle sue pagine rivivono insieme Lewis Mumford ed Edoardo Caracciolo e il grande valore che essi danno alla

dimensione umana portatrice di benefiche relazioni, la cui mancanza nel rendere infeconda la città ne oscura l'ancoramento con la realtà fisica, storica, sociale, politica del suo intero territorio siciliano. Nel procedere della riflessione, interamente incentrata sulla Sicilia, Giuseppe Caronia dà grande spazio al paesaggio rurale e urbano, le cui considerazioni alcune volte di notevole acutezza interpretativa lo condurranno all'insegnamento di Urbanistica presso la Facoltà di Architettura di Palermo (sino al 1980) ottenendone la cattedra nel 1967, quando ne diventa preside per un anno appena. Il perché non mi viene chiarito dai figli, ancora piccoli allora. Penso lo dia lui stesso definendosi *'libero uomo di cultura'*.

Quattro parti lo strutturano: "Politica ed urbanistica nell'ambiente regionale", "la pianificazione regionale al quarto congresso Nazionale di Urbanistica", "La redistribuzione della popolazione nelle zone della riforma agraria", "La cultura delle città", "La città e l'uomo", "Il nuovo piano regolatore di Palermo", "Il quartiere nella città moderna", "Su alcuni aspetti economici e territoriali dei piani regolatori". Un interessante insieme di illustrazioni conclude il libro congiuntamente ad alcune considerazioni sui "problemi del turismo in Sicilia" nella specificità di "un piano di opere".

Nell'intervento sulla città con l'uomo c'è la società, nella sua struttura, nelle sue esigenze, nei movimenti. Ma la società è mutata e «l'urbanistica deve diventare determinante di una nuova società». Deve soprattutto sanare le dannose ferite prodotte da un urbanesimo incontrollato, dovuto all'ingrandimento della città, generatore della sua trasformazione in enorme macchina burocratica, impiegatizia, affaristica. Quale quindi la sua forma? Meglio città nuove e indipendenti invece di tanti nuovi e soffocanti quartieri. Una conferma l'Agropontino, ma occorre migliorare. Potrebbe costituirsi un anello di urbani satelliti viventi di vita propria, entro una distanza massima di 20 km da Roma capitale. Sul piano funzionale, aumentare il potenziale industriale e l'attività edilizia pubblica, (si cfr. negli stessi anni il progetto di Mesa city di Paolo Soleri). Conseguenti le riflessioni e le proposte sui criteri per queste nuove fondazioni con implicite il concetto di limite

Il 1957 è la data di edizione del libro. L'Italia ha affrontato la ricostruzione di un Paese devastato dalla follia della guerra. Nel sud le macerie fanno ancora parte del paesaggio. Ma nel sottosuolo del Paese iniziano i negativi fermenti di quello che diverrà materialismo e consumismo via via crescenti e a un livello tale da procedere senza freno alcuno, senza barlume di una qualche ragionevolezza. A Giuseppe Caronia mancano tre anni per giungere ai Sessanta. Il suo studio a Roma è in piena attività. Molti di coloro che avevano giurato fedeltà al regime proseguono il loro mestiere. Sono i gestori del potere politico e gli intellettuali, e tra essi i 'grandi' per acutezza di pensiero come, l'alter ego di Benedetto Croce, Giovanni Gentile. Il cui riferimento dà avvio nel libro di Giuseppe alla prefazione di Edoardo Caracciolo. Nella profondità di interpretazione, nella forza evocativa della sintesi, nella chiarezza e padronanza linguistica e lessicale, c'è il travaso conoscitivo e culturale della mirabile personalità del suo autore. In riferimento alla riflessione di Gentile, con la quale inizia, sulla tarda permanenza nella cultura architettonica siciliana di lasciti illuministici e materialistici nel primo Novecento, precisa la sensibilizzazione ad essa apportata dai due Basile portatori entrambi di un crogiolo di idee significative: Schinkel e Semper ma anche «le nuove esperienze belghe, tedesche, austriache, francesi», evidenziando infine la successiva crisi nel ventennio 1920-'30, per lui dovuta all'incapacità del suo 'massimo trainatore' – Ernesto Basile – e di gran parte dei suoi allievi «di intendere e approfondire quel vasto movimento di idee che trovava splendida affermazione dal De Sanctis a Croce», diversamente da quanto accadeva nel Nord dell'Italia. Con esso barriere. Ma cadranno anche se in un processo temporale non brevissimo, palesando via via il precipuo carattere dell'urbanistica: la 'civiltà'. E di questo è consapevole Giuseppe Caronia che con tale termine nel titolo del libro che dà alle stampe ci dice che in tal modo deve intendersi l'Architettura.

Intreccio di storia e progetto nel restauro della Zisa

Con avvio nel decennio Settanta, occupa per intero il successivo, lo studio, l'indagine, l'analisi di Giuseppe Caronia verso questa mirabile architettura palaziale di matrice nordafricana, e di una vasta area ad esso contigua. Edificata nella seconda metà del XII secolo, ne avviene la conclusione il 14

maggio del 1991, giorno in cui l'Assemblea Regionale Siciliana consegna il Palazzo all'Assessorato ai Beni Culturali. Entrata nel 2015 Nella lista del patrimonio mondiale UNESCO dal 2015, l'obiettivo dell'intervento così lo espresse il suo progettista a pubblico e studiosi: «...amo pensare che nella Zisa restaurata, la verità storica, trovi la sua piena conferma più che nell'esplicitazione dei singoli interventi di restauro che in ogni caso, non devono compromettere lo scrupolo del restauratore». Triplice il fine: «coerenza del messaggio figurativo; identità di un'opera architettonica, destinata per sua natura a resistere agli agenti atmosferici ed al deterioramento fisiologico; rinnovamento e consolidamento. Rappresentano condizioni irrinunciabili (per la durata nel tempo e nello spazio) delle forme e del significato di un monumento architettonico e cioè: della sua più genuina ed autentica realtà. Tuttavia diviene pericoloso riproporre la psicologia della progettazione (Viollet le Duc) e quindi strumentalizzare la Storia per mettersi nei panni dei costruttori medievali, magari correggendone gli errori...».

In riferimento e connessione a quanto già espresso sugli altri libri scritti da Giuseppe Caronia, emerge, confermandolo, il suo appassionato interesse per gli artefici della 'storia', non solo per i 'classici' della fase rinascimentale, ma anche per coloro che hanno costruito il 'suo medioevo' che quando approda all'arte, come diceva Goethe, si svela nella dignità della musica, scienza delle proporzioni armoniche governata dal numero. Architettura nel tempo, si riverbera nella musica nello spazio che è l'architettura. Come mi dice Paolo Emilio Carapezza, eminente musicologo, «le stesse proporzioni numeriche (armonia) reggono melos (altezza) e ritmo (lunghezza e larghezza) della melodia e dell'architettura». In *Le pietre che cantano*, titolo che mutua da quello del grande Marius Schneider, mette a fuoco tutto questo centrandolo nella restituzione armonica delle pietre della Zisa nel loro farsi architettura e decorazione. Nella loro figuratività infine sorella della musica, di quest'arte mirabile il cui senso Giuseppe Caronia trasferiva nel suo indagare progettuale e la cui bellezza aveva spesso condiviso con Antonello Neri, musicista che Elena, figlia anch'essa, aveva sposato.

Dal profondo dell'inconscio? Mini-bilancio in tarda età

«Il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me». La nota autobiografica di Kant, la fece sua nutrendolo, da architetto e storico, anche il greco e l'arabo. Li vedeva anche nel 'suo amato cielo' che chiamava "meticcio" – così mi disse un giorno – cogliendovi l'insieme molteplice e multiforme di plurime culture. Austerità e rigore hanno avuto dimora nella sua vita. Ma c'era anche una certa propensione verso la mondanità a contraddirli. Si confrontava così con gli altri e lo faceva con un voluto affabulare, senza però perdere la consapevolezza dei propri limiti. Li individuava principalmente nelle intemperanze caratteriali. Le percepiva ma non per questo le eliminava. Forse nemmeno voleva. Cenni su esse me li fece nei nostri ripetuti incontri romani, quando andavo spesso in autunno inoltrato alla sua casa-studio, percorrendo via del Corso dove una pioggia fitta sembrava far camminare gli ombrelli.

Mi appariva ora meno burbero e più aperto, con un muoversi e parlare che a me sembrava derivasse da quanto gli aveva dato la lunga immersione nel respiro della Zisa, nella musica delle sue pietre che così acquisivano forza rigeneratrice. Era quanto aveva ricevuto da quell'edificio straordinario: il senso di quel ritmo che aiuta a stabilire una autentica relazione con se stessi, con gli altri, con le cose tutte. Ma vi si univa anche il contagio con le prime avvisaglie sagge della vecchiaia. Emergeva più di un senso di colpa verso i figli tutti, individuandola nel carattere e nella assenza. E si commosse dicendomi che nonostante tutto questo, con calore lo festeggiavano e colme di interessate partecipazioni erano le romane gite domenicali. Ma ricordò anche il cogente rimprovero di Elena, ragazzina ancora, inviategli in una lettera da Palermo a Roma dove, lo ripeto, Giuseppe lavorava e prevalentemente abitava, ritenendola attraversata da più significativi fermenti contagiati dal respiro europeo. Gli pareva che i suoi interessi, trovando conferma del loro esserci, avrebbero potuto cementarsi dando così alimento alla sua coscienza culturale e quiete all'iniziale ansia di comprendere quale strada avrebbe dovuto percorrere al fine di una sua propria significativa ricerca.

Ri-tornando al suo ricordare, vi coglievo una vera e propria introspezione. Mi consentiva di entrare in qualcosa di importante del suo spazio privato. E l'intimità che ne veniva, mi consegnò la certezza di una esigenza di condivisione. Gli anni di entrambi avevano annullato il tempo ed era come se Giuseppe Caronia e io appartenessimo alla stessa generazione e quindi non più lui professore e io studentessa. Percepivo di trovarmi di fronte qualcosa di importante, e quel momento mi sembrò di una profondità tale da farmi pensare che un tocco 'magico' gli appartenesse.

Un timido accenno dell'imbrunire si avviava a diventare sera quel giorno. Parlammo a lungo e il ricordo del suo raccontarsi, ma soprattutto del suo fare una sorta di bilancio di una lunga, direi frenetica, attività, non so perché, mi fece tornare in mente un suggerimento ultimamente letto di Roman Krznaric, filosofo polacco, *Come essere un buon antenato* (Edizioni Ambiente): «Comprendere che siamo un battito di ciglia nel tempo cosmico».

Il 28 dicembre del 1994, in un mattino carico di freddo, giunse la morte. Come avviene, penso, con ciascun essere umano, portò con sé l'inafferabilità del senso autentico di Giuseppe Caronia, uomo e architetto: luci, penombre, ombre e oscurità della sua anima.

L'anno dopo la famiglia ha donato l'archivio – che ne documenta l'attività professionale dal 1937 – alla Facoltà di Architettura aggiungendosi in tal modo a quello del padre Salvatore. Nel 2016 – 12 luglio-10 settembre – gli rendono omaggio mostre e convegno: “La progettazione come attività integrata di professionismo e cultura” promosso dal DARC insieme all'Ordine degli Architetti di Palermo. Franco Miceli, allora presidente, lo definì «di una modernità rassicurante, austera e formale, certo, ma padrona delle regole compositive del “buon antico”». Condivido, aggiungendo in lui la concretezza che è anche della vita.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Fonti

Archivio di Giuseppe Caronia; Fondi DARC UNIPA; interviste a Giulia, Elena e Luigi Caronia; Confronti con l'architetto Vittorio Noto sul restauro del Palazzo della Zisa.

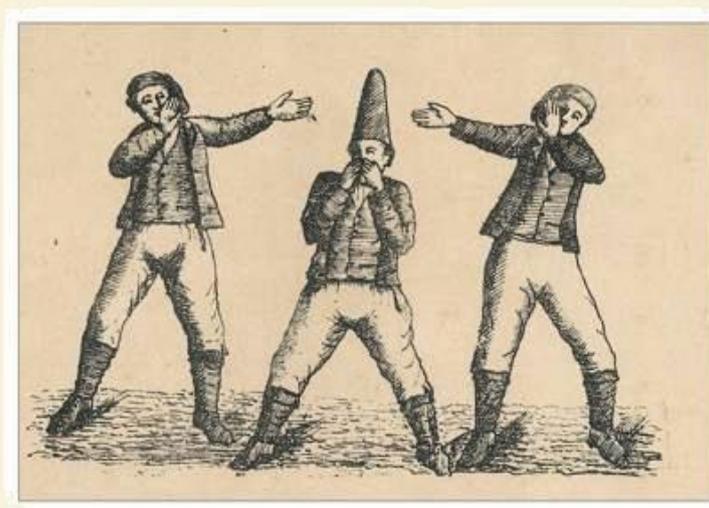
A ciascuno di loro un partecipato grazie

Antonietta Iolanda Lima, architetto, già professore ordinario di Storia dell'Architettura presso l'Università di Palermo. Sostenitrice della necessità di pensare e agire con visione olistica, sua ininterrotta compagna di vita, è quindi contraria a muri, separazioni, barriere. Per una architettura che sia ecologica, sollecita il rispetto per l'ambiente e il paesaggio, intrecciando nel ventennio '60-'70 l'elaborazione progettuale, poi dedicandosi alla formazione dei giovani. Ad oggi continua il suo impegno a favore della diffusione della cultura e di una architettura che si riverberi positivamente su tutti e tutto: esseri umani, animali, piante, terra; perché la vita fiorisca. Promotrice di numerose mostre ed eventi, è autrice di saggi, volumi e curatele. Tra essi, qui si ricordano: *L'Orto Botanico di Palermo*, 1978; *La dimensione sacrale del paesaggio*, 1984; *Alle soglie del terzo millennio sull'architettura*, 1996; *Frank O. Gehry: American Center*, Parigi 1997; *Le Corbusier*, 1998; *Soleri. Architettura come ecologia umana*, 2000 (ed. Monacelli Press, New York – menzione speciale 2001 premio europeo); *Architettura e urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia. Fonti e documenti inediti XVI-XVIII sec.*, 2000; *Monreale*, collana Atlante storico delle città Europee, ital./inglese, 2001 (premio per la ricerca storico ambientale); *Critica gaudiniana La falta de dialéctica entre lo tratados de historia general y la monografías*, ital./inglese/spagnolo, 2002; *Soleri; La formazione giovanile 1933-1946. 808 disegni inediti di architettura*, 2009; *Per una architettura come ecologia umana Studiosi a confronto*, 2010; *L'architetto nell'era della globalizzazione*, 2013; *Lo Steri dei Chiaromonte a Palermo. Significato e valore di una presenza di lunga durata*, 2016, voll. 2; *Dai frammenti urbani ai sistemi ecologici Architettura dei Pica Ciamarra Associati*, 2017 (trad.ne inglese, Londra e Stoccarda, Edit. Mengel; *Bruno Zevi e la sua eresia necessaria*, 2018; *Giancarlo De Carlo, Visione e valori*, 2020; *Frugalità Riflessioni da pensieri diversi*, 2021. Il suo Archivio è stato dichiarato di notevole valore storico dal Ministero dei Beni Culturali.

Il mondo contadino abile nelle pagine di un manoscritto dei primi del '900

Corrado Melfi di San Giovanni

USI COSTUMI E PREGIUDIZI DEL POPOLO CHIARAMONTANO



a cura di
Giuseppe Cultrera



di *Luigi Lombardo*

Corrado Melfi (1850-1940), barone di S. Giovanni, è una delle figure chiave della storia della cultura chiaramontana di fine Ottocento, affiancandosi al Guastella nello studio e divulgazione della storia locale, nell'ambito di quel generale risveglio delle ricerche di etnografia e storiografia, seguito al farsi definitivo dell'Unità d'Italia. Le storie locali interessarono centinaia di studiosi, che pubblicarono preziose monografie, sulle quali ancora oggi si lavora e con le quali ci si confronta, soprattutto da parte dei più attenti studiosi contemporanei.

Le pubblicazioni a stampa del Melfi sono note: al centro di tutto c'era la sua città, Chiaramonte Gulfi, la "terrazza di Sicilia", che guarda la vasta "plaga" del Sud est Sicilia. Si pensava che tutto fosse stato scoperto, che lo stesso studioso avesse pubblicato tutto quanto aveva negli anni prodotto, quando ecco spuntare un inedito manoscritto, che è stato scoperto da un altro chiaramontano doc, come il Melfi e il Guastella, Giuseppe Cultrera, acuto studioso e operatore culturale dell'area iblea fin dai gloriosi anni 70-80 del Novecento. Si tratta di un manoscritto in cui il barone ha raccolto un organico studio sull'etnografia chiaramontana, oggetto dei suoi interessi, culminati in articoli e lettere di corrispondenza, intercorsa negli anni, tra gli altri, col grande maestro Giuseppe Pitrè.

Non fu solo, il Melfi, in questa meritoria opera di raccolta e divulgazione, affiancato, il più delle volte in astiosa concorrenza, al più noto Serafino Amabile Guastella. Nella antica provincia di Siracusa (Siracusa e Ragusa) Pitrè tessè una rete di collaborazioni che in alcuni casi diventano solide e belle amicizie (Mattia Di Martino), altre volte formali rapporti che spesso nascondono diffidenza e sottintesa ostilità (Vigo). In altri casi gli informatori (Guastella; Crescimanno) funzionano da punto di raccolta di altre informazioni ricevute da amici e collaboratori locali. È il caso di alcuni informatori palazzolesi come G. Italia Nicastro o A. Italia. Le pressanti richieste del Pitrè suscitano un clima di fervore scientifico e danno luogo a nuove ricerche locali, a indagini sul campo e soprattutto stimolano la raccolta di documentazione, anche visiva, che oggi viene alla luce [1].

Giuseppe Cultrera ha dunque recuperato dagli eredi del barone Melfi un manoscritto che tratta quasi esclusivamente di "usi, costumi, usanze" (come si diceva ai tempi) del popolo chiaramontano, secondo il ciclo calendariale delle feste e delle usanze dell'anno. Lo fa il Cultrera con un volumetto di 104 pagine, illustrate, con una sua preziosa introduzione. Il testo del Melfi ha il titolo *Usi costumi e pregiudizi del popolo chiaramontano*. Seguono tre appendici e una nota finale del curatore. Il manoscritto, che il Cultrera edita e cura, «è un quaderno (cm 21 x 15) di 63 pagine numerate e una decina, non numerate, riservate a note, brevi riscritture o aggiunte; in buona grafia, poche correzioni e predisposizione per la stampa tipografica (paragrafi, capoversi, indicazione dei corsivi, evidenza delle parti in versi e in lingua siciliana). Contiene una coerente trattazione di quelle stesse parti che il Melfi aveva già inserito nell'opera *Cenni storici sulla città di Chiaramonte* (capitolo IX), cui l'autore dà una coerente disposizione e uno svolgimento calendariale più completo. Alcune parti erano state già pubblicate nel prestigioso "Archivio per le tradizioni popolari", edito da Giuseppe Pitrè, e nella dai più sconosciuta rivista "La Siciliana", di Gaetano Gubernale. Sono materiali – ribadisce il Cultrera – che fanno riferimento alla ricerca sul campo, durata oltre mezzo secolo e che il Melfi tiene a ribadire, come si deduce da parecchie note polemiche affioranti in alcuni scritti, agli studiosi del settore, in primis il Pitrè col quale ha una lunga e fitta collaborazione».

A questo proposito e meritoriamente il Cultrera pubblica tre lettere del Pitrè al Melfi (mentre mancano dall'epistolario del Pitrè le lettere del Melfi allo studioso palermitano, purtroppo!). L'ultima di queste tre lettere pare essere la più significativa, non fosse che si tratta di una lettera datata 5 gennaio 1916, cioè pochi mesi prima della morte del grande demologo palermitano. Scrive il Pitrè: «Onoratissimo signor Barone, L'archivio è sospeso da più anni: ecco perché non posso accogliere il suo scritto. Appena verrà a Palermo il prof. Raccuglia, porgerò a lui detto scritto. Con i migliori ossequi. Palermo 5/1/1916. Suo dev.mo G. Pitrè». Si intuisce lo scrivere di un uomo stanco che sta mollando, costretto a passare il materiale fornito dal barone chiaramontano ad un suo collega. Le altre due lettere, inedite, sono nello stile del Pitrè maturo e vigile: scritte entrambe nella solita carta intestata del museo Pitrè.

Nella prima datata Palermo 3 luglio 1914. lo studioso comunica di aver ricevuto un'opera a stampa del Melfi su Chiaramonte Gulfi e la "borgatella" di Pedalino. Egli lancia una sorta di appello in favore del suo Museo verso il quale nutre grande preoccupazione sul futuro. Interessante la rivelazione di aver avuto in programma una visita della "Contea" di Modica, mai portata a compimento a causa dei malanni fisici e della morte di ben due figli su tre! un peccato davvero, un'occasione perduta per la regione Ragusana.

La seconda è di un mese più tardi (il 18 agosto). In essa il Pitrè ringrazia il barone per l'invio di una serie di oggetti in creta, di cui solo una statuina da presepe è giunta integra: «Interessante, invece – scrive il Pitrè – è il pastore che chiede l'elemosina il quale fa proprio per me ed avrà subito il suo posto nella grande vetrina delle figurine da presepio». La figurina era un'opera del *pasturaru* chiaramontano Ignazio Ferlito, detto *natichedda*, come chiosa il Melfi a margine della stessa lettera. L'episodio conferma il grande spirito di collaborazione degli ambienti più avveduti culturalmente del Ragusano, generosi e disinteressati.

Come detto, il testo del manoscritto, trascritto diligentemente dal Cultrera, prende il titolo complessivo di *Usi e costumi – Pregiudizi e superstizioni – Scongiuri- Leggende*, e si sofferma su quello che definiamo oggi il ciclo della vita (dalla nascita alla morte). Esso, come ritiene il Cultrera, è collocabile tra il 1912 e il 1925. Inizia con un antichissimo ed arcaico rito, chiamato della *acquazzina* (la rugiada), che si celebrava dalle donne la mattina del 1° febbraio vigilia della *cannilora* (la Candelora), dedicata alla purificazione di Maria. In questa mattinata le contadine «a far dell'alba, si recavano sul monte Arcibessi recitando rosari ed il canto seguente [...]». Dopo recitata la lauda s'inginocchiavano e disguazzavano le mani nell'erbe stillanti di rugiada dicevano tre ave e si segnavano col pollice umido nella fronte, nel labbro e nel petto. Così intendevano purificarsi mercè l'abluzione della rugiada e credevano che in tal modo potevano sottrarsi al potere delle maliarde».

Scorrendo le pagine del libro edito dal Cultrera si incontrano altri usi e costumi del popolo chiaramontano, tra cui spicca il rito del pellegrinaggio alla grotta di S. Rosalia. Scrive il Melfi: «Questa grotta, dentro la quale scaturisce una sorgente di purissima acqua, oramai racchiusa in una chiesetta che sorge in una valle dove scorre il fiume Irminio a circa 6 chilometri da Chiaramonte. Il popolino crede che in questa grotta si ricoverò S. Rosalia, e nella sorgente avervi lavato gli indumenti, i quali li strofinava in una pietra che ivi si mantiene come oggetto sacro.

Nessuna tradizione ci trasmette che S. Rosalia sia stata in queste contrade, e quindi non si sa spiegare la ragione di questo pellegrinaggio conservato nel solo popolino chiaramontano in un territorio di Ragusa. Non meno che una storiella dovette essere d'incitamento a promuovere il culto alla santa in questa grotta con voti ed offerte. Ciò nonostante a questa devozione il nome di Rosalia in Chiaramonte è imposto a rarissime donne a cominciare dai primi del secolo XVII come si rileva dai libri parrocchiali. Un canto che ho raccolto pare avere attinenza con la leggenda:

*Rosalia dda lavava,
dda stinnia dda si stava,
supra u munti accianava,
e ccu Diu la passava.
Lu Dimoniu la tintava
"Marititi Rosalia – ci ricia -
"Nun mi vuogghiu maritari
Ca cu Diu sugnu spusata».*

Subito dopo il Melfi si sofferma sulla festa di Natale e sul curioso rito "dell'alloro", che vi si svolge ad un certo momento della novena:

«La festa di Natale è stata sempre preceduta da una novena, durante la quale nella parrocchia ogni sera si cantano i vespri, però quando il celebrante doveva intonare l'antifona, andava a mettersi sotto alcuni ramoscelli di alloro legati in un'asta a forma di alberetto che manteneva il sagrista. Tale

consuetudine, che si dice introdotta nel sec. XVII dal parroco Salinaro oriundo calabrese, è stata già abrogata nel sec. XX». L'usanza è assai curiosa e ci induce a pensare che spesso i riti vengono introdotti da personaggi realmente esistiti, che li portano con sé dai luoghi d'origine. Ma è davvero così, o non è piuttosto che si tratta di antichissime pratiche di origine precristiana, come le *dendrophoria*, o feste dell'alloro, di cui l'etnografia moderna si è abbondantemente occupata? [2]. La descrizione delle antichissime pratiche natalizie chiaramontane sono di estremo interesse etnografico e ancora oggi sorprendono per la loro assoluta "arcaicità". Nella serietà delle feste poi si insinua, e lo fa notare il nostro barone, quella sana ironia tutta iblea, che non risparmia il sacro. A più riprese il Melfi riporta, con bonaria indulgenza, lontano dalla corrosività del Guastella, episodi comici che si insinuano nella sacra liturgia natalizia. Scrive il Melfi:

«Il giorno dell'epifania ne ha luogo un altro [esempio di sacra rappresentazione natalizia] nella chiesa di S. Giovanni (1859). Vi prendono parte i Re Magi che vengono un dopo l'altro con splendido seguito di cavalieri a prostrarsi dinnanzi al Messia e ad offrire oro, incenso e mirra. Ciascuno dei tre Re ha un costume proprio, indiano il primo, persiano il secondo, arabo il terzo, e così il seguito che va mano mano ingrossando e avvicinandosi con pompa sempre maggiore. Ma ciò che ha fatto distinguere lo spettacolo non è né lo sfarzo e la grandiosità di esso, sibbene una trovata che ebbero i direttori della festa poco prima del 1860, quando all'asino di cartone, figurante nel presepe, vollero sostituire un asino vero. La trovata era geniale; ma ... andate a dirlo agli abitanti dei paesi vicini! Questi cominciarono allora a riempire il mondo di lor canzonature e fecero un sanguinoso rispetto i cui versi suonavano così:

*A Ciaramunti paisi ri cucchi
supra l'autaru mintunu li scecchi*

[A Chiaramonte paese di gufi / sopra l'altare mettono gli asini].

In molte famiglie si preparavano artistici presepi, che il popolo in forma di pellegrinaggio andava di sera a visitare. Nella veglia che si faceva da tutti nella notte di Natale, in ogni famiglia non mancavano dei diversi giuochi con delle nocciole, e fra i dolci che si offrivano sono speciali le *mendechine* (paste al miele), la *cubaita* (sesamo e miele), la *mostata* farina e mosto cotti e asciugati al sole), i *susameli* (paste di mandorla e zucchero) ed altri.

Le donne dell'ultima plebe illuminavano la stanzuccia con l'olio raccolto nelle famiglie agiate nel giorno precedente, contraccambiandolo con dei *Giafaggiuna* (cefaglioli, *Chemeropus umilis* – giummara, il cui torso presso la radice si mangia), che di proposito i contadini ed i pastori portavano dai nostri boschi. Questi svaghi si prolungavano fino alla mezzanotte, quando al suono della campana della parrocchia tutti si recavano alla chiesa a vedere sull'altare l'artistico congegno delle nuvole che tremolanti dilatandosi apparisce il Bambino Gesù, la Madonna e S. Giuseppe. Indi andavano ad ascoltare le quattro messe che per privilegio si celebravano in unico altare ai Cappuccini. Era durante tale funzione che i vecchi pecorai, che col suono della cornamusa avevano allietate le loro riunioni domestiche, insegnavano ai loro figli, nipoti ed amici la *Razioni ri l'attaccata ri li lupi* a fine di potersene giovare nei casi di bisogno, dovendosi imparare esclusivamente la notte del Natale, poiché il recitarsi fuori tempo è una profanazione che torna a danno [...].

Di particolare rilievo appaiono le notizie del Melfi sul "raccolto delle ulive". «Il raccolto delle ulive per le donne è stato sempre un lavoro allegro...». Qui mi fermo su queste parole: "un lavoro allegro". Oggi le macchine fanno tutto. Si produce un olio che dicono "doc": ma le voci, e i colpi di *ramazzu* (batacchio)? e gli innamoramenti? e i canti polifonici degli operai olivari? Si produce e non si vive. Così va il mondo oggi.

Non ci resta che ringraziare, comunque e dovunque, Giuseppe Cultrera, vero *genius loci* chiaramontano, che dalla fine degli anni '70 pubblica, anche con una famosa casa editrice, che non poteva non chiamarsi "Utopia", riportando alla luce relitti di un passato che non finisce mai di

sorprenderci, come dimostra il prezioso manoscritto pubblicato, opera di un barone che a suo modo amava il popolino, le classi popolari, gli ultimi, cui una etnografia a suo modo “impegnata” ha ridato voce e sguardo, insomma vita.

E come non ringraziarlo quando al termine della sua introduzione al manoscritto del Melfi ci ricorda che Chiaramonte non è solo la terra dei nobili Guastella e Melfi, ma ha “generato” la scrittura “proletaria”, alternativa e “matta” di Vincenzo Rabito. Ma leggiamo con attenzione cosa ne scrive il Cultrera: «Nell’ultimo anno del secolo XIX [1899] era morto Serafino Amabile Guastella, il *barone dei villani* – come lo definirono Italo Calvino e Leonardo Sciascia – ed era nato un oscuro figlio del popolo più povero, Vincenzo Rabito.

Il Melfi non lo conobbe sicuramente, suo nipote Nunzio invece ne fece un proprio *galoppino* politico, dandogli un posto di cantoniere alla provincia. Che permise al nostro di affrancarsi dalla miseria [...]. Aveva fatto la grande guerra [...] lui tornò vivo [...]. Il tutto volle raccontare in un diario, narrando come aveva percorso il Novecento, tra fame guerre e tentativo di riscatto, “contromano”.

Il Guastella e il Melfi avevano scritto per i posteri, Rabito scriveva per sé, per un conto privato con la vita e la storia; e doveva restare segreto difatti, ma il manoscritto giunse, postumo, per fortunate congiunture, all’Archivio Diaristico di Pieve Santo Stefano. Vincitore nel 2000 del premio omonimo, sette anni dopo viene pubblicato dalla Giulio Einaudi col titolo di *Terramatta*.

E ironia della sorte la fama, rincorsa a lungo dagli intellettuali, più o meno provinciali, della piccola Chiaramonte (il Melfi e il Guastella tra costoro) si introduce nella umile dimora del contadino Rabito e si orna della sua particolarissima lingua “terremotata”, dove gli *usi e costumi e superstizioni* raccolti dal Melfi sono sostrato e malta cementizia. A volte i *vinti* (ricordate i diseredati del Verga?) si ritrovano vincitori. Raramente accade, ma accade: per esempio al popolano Vincenzo Rabito».

Noi a nostra volta, ribaltiamo ulteriormente i piani e rendiamo onore a un nobile che certamente guardava alle classi umili con l’attenzione di chi vuole documentare: e non è poco. Due manoscritti insomma che, meritoriamente portati alla luce, restituiscono un prezioso spaccato della vita quotidiana dei ceti popolari tra Ottocento e Novecento, inediti contributi alla conoscenza della cultura tradizionale iblea.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Sui “corrispondenti del Pitrè cfr. *Pitrè e Salomone Marino. Atti del convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, a cura di R. Perricone, Palermo, edizioni del Museo Pasqualino, 2017, in particolare i saggi specifici di Burgaretta (corrispondenza Bianca-Pitrè), Cusumano (corrispondenza Castelli-Pitrè) e Lombardo (corrispondenze Guastella-Pitrè; Italia Nicastro-Pitrè).

[2] Si vedano fra tutti i lavori di I. E. Buttitta sulle feste dell’alloro.

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 breviario di linguistica laica



di Claudio Marazzini [*]

Il titolo che Salvatore Claudio Sgroi ha scelto per questo libro, *La lingua italiana del terzo millennio tra regole, norme ed errori*, suggerisce una descrizione dell'italiano del nuovo millennio attraverso 79 "fotografie", istantanee che catturano l'aspetto mutevole della realtà. Mi sembra un termine molto appropriato, quello scelto dall'autore: indica il tipo di lettura, rapida, impressiva e folgorante, e anche il modo particolare di accostarsi ai problemi linguistici. Potremmo immaginare, per restare nella metafora, un fotoreporter che esplori il mondo con sensibilità sempre viva per lo spazio geografico

in cui ha scelto di condurre la propria inchiesta, al collo la reflex, con un buon obiettivo capace di zumare gli oggetti che sollecitano interesse, per scattare immagini a raffica, pronte per la cronaca. Immagini calde, ricche di attualità, testimonianze della storia del nostro tempo. Rapidità, prontezza, immediatezza: queste sono le prime doti necessarie. Ma non basta. Occorre poi il commento, e per questo il glottologo Sgroi ricorre a una solida base teorica, che fonda le sue radici nelle idee di alcuni linguisti che gli sono particolarmente cari, e i cui nomi si trovano anche in questi saggi. Penso a Ferdinand de Saussure, a Tullio De Mauro, citato molto spesso nelle pagine che seguono, e a Eugenio Coseriu, che è citato di meno, ma al quale Sgroi ha sempre guardato con ammirazione.

Le metaforiche “fotografie” che compongono il libro nascono senza dubbio da un’attenzione continua, una curiosità sempre viva per gli eventi della cronaca e per le polemiche linguistiche suscitate da neologismi e forestierismi, dalla notizia di presunti “errori” commessi da parlanti celebri, da uomini politici, da personaggi della televisione. Il terreno di caccia è la cronaca quotidiana, in cui la lingua ha sempre una parte rilevante. Tuttavia, dopo la cronaca, Sgroi scatena il suo gusto di cacciatore di forme linguistiche per rendere la fotografia tridimensionale, per girare e rigirare l’immagine che ha dato l’avvio alla sua osservazione. Nel far ciò, opera sulla base di una precisa e forte teoria, alla quale resta sempre fedele, e che può essere facilmente avvicinata dal lettore scorrendo, proprio all’inizio del libro, lo *Zibaldone sul linguaggio e la lingua*, una raccolta di 25 “Pensieri”, cioè una raccolta di massime tratte da autori celebri, Roberto Escobar, Hans G. Gadamer, Gian Luigi Beccaria, Benedetto Croce, Don Milani, Jan Baudouin de Courtenay, ma soprattutto Giovanni Nencioni, che qui fa la parte del leone, e spicca pur tra cotanto senno per la quantità di citazioni.

La teoria di Salvatore Claudio Sgroi è in sostanza una sorta di Credo linguistico, quasi una fede, che si riassume nella formula della “linguistica laica”. Con questo nome, si intende l’atteggiamento non giudicante ma esplorativo con cui l’autore esamina sistematicamente le forme della lingua, via via oggetto di discussione, per mostrare come la definizione di ‘errore’ non possa essere utilizzata nella sua accezione vulgata, perché l’errore è in realtà ai suoi occhi il banco di prova per sperimentare il funzionamento di regole, non le regole ufficiali della grammatica normativa, ma quelle funzionali che operano nella mente del parlante, le quali si ricollegano talora a una tradizione antica, non di rado dimenticata o volutamente messa da parte.

L’autore parla a questo proposito di “regole nascoste”. Scoprire l’esistenza e la forza di queste regole nascoste è uno dei compiti che Sgroi si prefigge, anche perché proprio nella loro vitalità sta un argomento forte a sostegno della battaglia che, istintivamente e razionalmente, conduce da anni contro le vecchie e nuove manifestazioni di purismo, e in seconda battuta (con più dolcezza) contro il neopurismo. Questo spiega come mai spesso si trovi a discutere o rivedere le affermazioni di colleghi e amici, linguisti celebri come Luca Serianni, Francesco Sabatini, Vittorio Coletti, Giuseppe Patota, Paolo D’Achille, e anche quelle del sottoscritto.

La ricerca di Sgroi parte dal presente e si allarga spesso verso il passato, scavalca i confini della lingua nazionale, arricchendosi di riferimenti ad altri idiomi, con un esame comparativo e un grande dispiegamento di strumenti lessicografici di ogni tipo, dizionari bilingui, storici, etimologici, repertori di ogni genere. Accanto a questi strumenti cartacei, Sgroi fa volentieri riferimento alla Rete, a Internet. Non di rado scherza sull’uso della Rete: per esempio, cita un presunto o reale “amico” che gli invia suggerimenti per navigare in Internet, conoscendo la sua refrattarietà (così dice) a muoversi in quello spazio sfuggente. Sfuggente davvero, questo spazio. Quando troviamo citato un libro, possiamo andare a verificare la pagina, per assicurarci che i dati siano stati utilizzati nel modo giusto. Si chiama “controllo delle fonti”, ed è il segreto più sicuro a cui ricorre chi ha una mentalità scientifica almeno elementare.

Il suo metodo in questi saggi ‘fotografici’ si caratterizza anche per una forma molto caratteristica di scrittura e per una testualità ben definita, legata a un impiego che non è nato per la Rete, ma che con la Rete si concilia assai bene, tanto che trova una collocazione favorevole nel Blog. Capoversi brevi, con titolazione fitta. Esempi in grande quantità, citati con la loro fonte (anche se più spesso si vorrebbe trovare, per i testi stranieri in versione italiana, l’indicazione dei traduttori, che sono alla fin fine i

veri responsabili degli usi linguistici documentati). L'esempio diventa in questo modo il cardine della trattazione, e il lettore trova la documentazione piena ed esauriente di quanto si va discutendo. Alla fine del testo, ricorre quasi sempre una "conclusione" o sintesi finale. La struttura è dunque caratterizzata da grande chiarezza, e risulta scandita in una serie di tappe in cui il lettore non si perde, anche se gli esempi sono una selva intricata.

Un'altra caratteristica dello stile di questi saggi, così come della procedura preferita dall'autore, si ha nel riferimento ai sondaggi o inchieste condotte presso amici e colleghi. Il libro è disseminato di frammenti di corrispondenza privata (con l'omissione dei nomi), dialoghi con colleghi su argomenti scientifici, rapide consultazioni sugli argomenti delle 'fotografie'. Il saggio sul significato recente della parola *coorte* in ambito universitario è in questo senso molto significativo.

Si potrebbe avere quest'impressione: che l'autore, per partito preso, abbia simpatia per quello che i puristi e neopuristi giudicano errore, e che, anzi, egli non attenda altro che una dichiarazione di errore per impugnare le armi, come un generoso cavaliere pronto alla difesa dei deboli che nell'errore sono incappati, e alla fine saranno assolti e salvati mercé il suo intervento, anche perché in italiano esiste sempre una scappatoia grazie alla quale l'errore può essere riqualificato come regola possibile ma non assoluta; il parlante e lo scrivente hanno insomma un margine di scelta sufficiente per scampare alla punizione della matita rossa e blu del severo maestro odiatissimo dei tempi passati.

Niente di strano in questa tolleranza, sia ben chiaro: alla fine del 2022 la stessa Accademia della Crusca ha dato alle stampe, per cura di Paolo D'Achille e di Marco Biffi, un libro intitolato *Giusto, sbagliato, dipende*, dove l'ultima parola apre appunto uno spiraglio di salvezza verso quella che Serianni chiamava la "zona grigia" della norma, e qui, nel grigio, si sono certo infilati con piacere molti italiani preoccupati per qualche presunto errore sfuggito dalle loro penne o dalle loro labbra. Ma oggi anche la Crusca celebra con piacere la memoria di grammatici del passato che seppero evitare atteggiamenti di condanna senza appello. Penso a un libro come *Il torto e il diritto del Non si può* del padre Daniello Bartoli, uscito nel 1655 sotto il falso nome di Ferrante Longobardi, certo non privo di attualità, se vi si leggono argomentazioni come queste:

«... la sperienza mostra per vero, che quanto altri più sa della lingua, ben'appresa nelle sue radici, tanto va più ritenuto in condannare: e a sì fatti huomini, non udirete uscir di bocca, se non se il fallo sia inescusabile, un di que' NON SI PUÒ, che in altri val quanto Non mi piace; un Non è secondo le regole del tal grammatico, che solo ho studiato; un Non si confà co' principj, che m'ho fitti in capo, e co' quali ognun si de' regolare; un Non così scrivono, o parlano questi, o quegli Accademici, e simili» (ed. di Bologna, 1674: 8).

Credo che Sgroi sia solidale con queste parole di Daniello Bartoli alias Ferrante Longobardi. Tuttavia va precisato che anche per Sgroi, come del resto per il padre Bartoli, esiste un controllo necessario sulla lingua: gli elementi che guidano il riconoscimento dei veri errori inescusabili (per usare l'aggettivo del Bartoli) esistono davvero: sono gli attentati alla chiarezza, le forme prive di qualunque consenso da parte di tutti gli utenti della lingua, gli attentati alla struttura della lingua stessa, perché la normalità non può essere stravolta per ghiribizzo di minoranze che si arrogano pretestuosamente mansioni di controllo. L'ultimo caso citato non si riferisce solo ai puristi, ma a coloro che, con il pretesto di ottenere una lingua inclusiva, magari in buona fede, credono di dettare norme nuove in barba a qualunque accordo collettivo.

Ma la lingua è prima di tutto proprietà collettiva. Si vedrà che su questo terreno l'autore non è disposto a concedere molto ai fautori del linguaggio di genere e ai sostenitori dello *schwa* pseudo-inclusivo. Come i puristi, costoro hanno la smania di imporre le proprie scelte, ma la libertà, all'interno del sistema collettivo della lingua, resta sacra. Si può consigliare, si può spiegare perché una soluzione linguistica sia migliore di un'altra, ma non si può imporre. Questa la posizione di Sgroi, nota da tempo, sviluppata in molti altri suoi libri cari al pubblico degli specialisti e anche a coloro che, non addetti ai lavori ma appartenenti al pubblico colto, seguono gli sviluppi del dibattito linguistico.

Nella parte finale del libro si parla di politica linguistica, ed emerge un tema d'attualità in questi primi mesi del 2023, a seguito di due proposte di legge a sostegno della lingua italiana presentate da

esponenti di Fratelli d'Italia, il partito che ha vinto le ultime elezioni e che ha espresso il presidente, o meglio la presidente del consiglio. Lasciamo da parte il modo corretto di nominare questa donna nella sua carica, con il maschile da lei preferito o con il femminile preferito dai suoi oppositori: Sgroi si occupa più volte anche di questo, parlando della presidente Casellati, di alcune proposte dell'Accademia della Crusca, di Giorgia Meloni.

La questione è un'altra, più grave, cioè i (possibili o impossibili) danni che possono (o non possono) venire all'italiano per il contatto intenso con i forestierismi. Sgroi difende il diritto della lingua di acquisire "doni", cioè prestiti, e non ha alcuna incertezza nel prendere le distanze dalle proposte di legge caratterizzate da neopurismo autoritario. In ciò è coerente con il suo sistema, quale abbiamo descritto nelle righe precedenti. Allo stesso tempo, però, mostra chiaramente la sua affezione per l'italiano, e non esita a condannare l'eccesso di anglismi introdotti in alcuni documenti ufficiali, segnalati a suo tempo dal gruppo Incipit che opera presso l'Accademia della Crusca. Sui pericoli che l'italiano corre oggi, la posizione di Sgroi è probabilmente più vicina all'insegnamento di De Mauro, che temeva non gli anglismi, ma l'ignoranza della gente.

Credo che Sgroi, su questo, abbia ragione. Mi hanno colpito le sue osservazioni sulla morte di una lingua, un evento per il quale riporta la raffinata citazione di un passo di Saussure, dalla *Première Conférence* all'Università di Ginevra nel novembre 1891. In sostanza, Saussure afferma che una lingua è di per sé immortale, e muore solo per cause esterne, che non sono definibili come *linguistiche*, in quanto sono *extralinguistiche*: sterminio dei parlanti, genocidio, imposizione di una lingua diversa per atto d'autorità, soprattutto se l'imposizione avviene nei settori della scuola, della Chiesa, dell'amministrazione, attraverso i canali della vita pubblica e privata. Una lingua, dunque, non muore di morte naturale, ma solo di morte violenta. La citazione di Saussure può servire per tranquillizzare coloro che hanno, pur in buona fede, promosso le azioni legislative a sostegno dell'italiano, sperando di arginare in questo modo una manciata, o anche un TIR, di parole forestiere, ma può servire per inquietare coloro che, come alcuni ministri di passati governi, hanno dato una mano ad emarginare la lingua italiana dall'alta cultura, e l'hanno fatto mediante atti di autorità, attraverso scelte normative.

La pur libertaria visione della lingua di Claudio Salvatore Sgroi non è certo a favore di questi più o meno incoscienti nemici dell'italiano, e io ne sono ben lieto, e solidarizzo con lui, anche se la mia visione del futuro della lingua è meno serena della sua, perché non riesco a dimenticare, accanto alle belle parole di Saussure che Sgroi ci ha fatto ricordare, le pagine di Benvenuto Terracini sullo stesso tema, *Come muore una lingua*, in cui è descritto l'abbandono volontario del proprio idioma da parte di comunità che, per varie ragioni, hanno perso la loro identità, come i minatori valsesiani e lombardi della Valle di Viù, o come i Celti sottoposti al governo dei Romani, quando la classe dirigente scelse di passare al latino della cultura egemone, e non per un'imposizione violenta caduta dall'alto, ma per una progressiva disaffezione alle tradizioni del proprio territorio e per una rinuncia alla propria cultura.

Lasciamo tuttavia da parte l'eventuale fine del nostro italiano, non «perduto da anglosassone o da russo» come aveva immaginato lo scrittore Pier Paolo Pasolini in *Progetto di opere future* (nella raccolta *Poesia in forma di rosa*), ma assassinato dal disinteresse e dal disprezzo dei connazionali, o magari dalla scarsa natalità degli italiani (un tema oggi di moda, ma di cui mi parlò tanti anni fa, in tempi non sospetti, il purista, ma impareggiabile studioso, Arrigo Castellani), e vediamo quale descrizione ci offre Sgroi dell'italiano del nuovo Millennio. Intanto, la struttura è quella classica, che muove dalla ortografia alla fonologia, alla morfologia per approdare alla sintassi e al lessico. Alla fine del volume si collocano le discussioni legate alla 'politica linguistica'.

entro questo schema classico trovano posto le 'fotografie', caratterizzate dall'interesse legato all'attualità. Sono questioni spesso di per sé molto puntuali, che però, in questa collocazione sistematica, acquistano un plusvalore. Per esempio, nel caso della fonologia, si parte da un evento mediatico che ha fatto emergere il problema della corretta pronuncia di *Nobel*, poi si passa alla pronuncia di *Ucraina*, resa attuale dalla guerra in corso; quindi, si passa alla pronuncia di *pandemia*, sulla scorta di presunti errori commessi da Michele Mirabella e da Papa Francesco, e via di questo

passo. Si noti che Papa Francesco è un osservato speciale, amatissimo da Sgroi, che gli ha dedicato un libro intero, ora in stampa presso l'Accademia della Crusca. Tra gli interventi che seguono nello stesso capitolo, posso ancora citare la discussione sulla grafia *Azelio* per *Azeglio*, legata a un incidente del comune di Roma, che sbagliò una lapide da collocare sulla pubblica strada, suscitando commenti ironici del quotidiano "Il Messaggero" e un giudizio severo della sindaca Virginia Raggi. Si parla anche della pronuncia di *cosmopolita*, *report*, *suspense*, *eteroclito*.

Come si vede, sono parole su cui tutti possiamo esitare, incerti sulla collocazione esatta dell'accento tonico. Per risolvere il problema, basterebbe la consultazione di un dizionario, o magari (meglio ancora) di un dizionario di ortografia e pronuncia, come il DOP di Migliorini-Tagliavini-Fiorelli, o il DiPI di Canepari. Ma l'esame condotto da Sgroi è cosa ben diversa, perché non ci offre solo la soluzione del problema, cioè il disvelamento della forma più corretta o più autorevole: la lezione utile sta nel processo di indagine che spiega il meccanismo delle varianti e dei presunti errori, che, come abbiamo già detto, non nascono mai dal caso, ma hanno una loro ragione profonda che si annida nei sotterranei della lingua e nelle segrete pulsioni del parlante.

Insomma, fin che si discute della correttezza e della legittimità di forme, accenti e costrutti, vuol dire che la lingua è ancora viva, che i parlanti ci tengono a non sbagliare, anche se seguono magari una delle regole implicite che Sgroi riesce a svelare. Per questo invito i lettori a sfogliare con piacere questo album di fotografie, che non possono non dilettere chi si occupa di lingua e ama l'italiano.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Si pubblica in anteprima la Prefazione al libro di Salvatore Giovanni Sgroi, *La lingua italiana del terzo millennio tra regole, norme ed errori*, a firma di Claudio Marazzini, in corso di stampa presso la casa editrice Utet, che qui si ringrazia per l'autorizzazione.

Claudio Marazzini, dal 2011 è accademico ordinario della Crusca e dal 2012 ha fatto parte del Consiglio direttivo dell'Accademia. Dal 23 maggio 2014 al 28 aprile 2023, con tre mandati consecutivi, è stato Presidente dell'Accademia della Crusca, di cui ora è Presidente onorario. Ha insegnato Storia della lingua italiana nelle università di Macerata, di Torino, di Udine, del Piemonte Orientale. È autore di numerose pubblicazioni.

«Sospetto bolscevico». Il fascicolo segreto del BOI (FBI) su Kahlil Gibran



di *Francesco Medici*

Il 29 gennaio 1912, durante lo ‘sciopero del pane e delle rose’ proclamato dall’Industrial Workers of the World (IWW), sindacato militante radicale del movimento operaio statunitense, e attuato dai tessili di Lawrence, Massachusetts [1], moriva Anna Lo Pizzo (1878-1912), un’immigrata siciliana, uccisa dalla polizia [2]. Il giorno successivo, sempre a Lawrence, subì la stessa tragica sorte anche il giovane musicista originario del Monte Libano John Ramey (1895-1912) [3], mentre il 22 ottobre, circa sei mesi dopo la fine dei disordini, l’immigrato lituano Jonas Smolskas (1885-1912) venne percosso a morte per il solo fatto di avere appuntata sul bavero della giacca una spilla dell’IWW. Dell’assassinio della trentaquattrenne bucherese furono ingiustamente e pretestuosamente incriminati gli italo-americani Arturo Giovannitti (1884-1959), poeta e scrittore, e Joseph Ettor (1885-1948), entrambi figure di spicco dell’IWW, insieme a Joseph Caruso, un semplice operaio. Anche grazie a un’imponente mobilitazione internazionale, il 23 novembre dello stesso anno i tre accusati furono fortunatamente assolti [4].

Episodi come quelli appena descritti costituiscono di fatto le prime avvisaglie della cosiddetta ‘Prima Paura Rossa’ (First Red Scare): a partire dal 1917, con l’entrata degli USA nel Primo conflitto mondiale e a seguito dello scoppio della Rivoluzione d’Ottobre in Russia, un diffuso timore dell’influenza di comunisti, socialisti e anarchici sulla società americana e della loro infiltrazione nel governo cominciò a diffondersi nel Paese. Ebbe così inizio un’accesa campagna, che si protrasse fino

al 1920, contro il radicalismo di sinistra e, durante gli anni della guerra, contro il dissenso pacifista. I mezzi di informazione esacerbarono tali forme di paura e isteria tra l'opinione pubblica americana alimentando sentimenti manifestamente razzisti e xenofobi: gli immigrati – soprattutto gli italiani o quelli provenienti dall'Europa orientale –, la maggior parte dei quali versavano in condizioni di estrema povertà, erano generalmente percepiti come individui pericolosi perché potenzialmente capaci di imprevedibili atti violenti e sovversivi.

Inoltre, leggi quali l'Espionage Act (1917) e il Sedition Act (1918) condannavano pressoché ogni genere di opinione, espressa attraverso la stampa oppure in pubblico, che mettesse in cattiva luce il governo degli Stati Uniti e il suo sforzo bellico. Rientra in tale contesto anche la *cause célèbre* degli anarchici italiani Nicola Sacco (1891-1927) e Bartolomeo Vanzetti (1888-1927), arrestati nel 1920 con la falsa accusa di duplice omicidio. A differenza dei loro connazionali Giovannitti, Ettore e Caruso, i due sventurati non poterono scampare alla sedia elettrica (la sentenza venne inesorabilmente eseguita il 23 agosto 1927). I fatti di Lawrence del 1912 dimostrano che oltreoceano anche gli immigrati di origine mediorientale provenienti da quella vasta regione denominata all'epoca Grande Siria ottomana (che comprendeva anche il Monte Libano), e pertanto identificati indiscriminatamente come 'turchi' dagli americani in quanto sudditi della Sublime Porta, erano guardati con sospetto.

Il 17 luglio 2023, in occasione del centenario di *The Prophet (Il profeta)*, il titolo più celebre e acclamato del poeta-pittore libanese residente negli Stati Uniti Kahlil Gibran (Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, 1883-1931), pubblicato a New York per i tipi dell'editore Knopf (odierna Random House) nel settembre del 1923, si è tenuto a Beirut, presso la Lebanese American University (LAU), un convegno internazionale patrocinato dal Center for Lebanese Heritage, sotto la direzione del poeta, scrittore, critico letterario e giornalista Henri Zoghaib. Diversamente da tutti gli altri interventi, il mio personale contributo all'evento non era incentrato sul celebrato *long-seller*, ad oggi tradotto in più di cento idiomi in tutto il mondo, bensì sulla scoperta di alcune informazioni finora sconosciute riguardanti l'attività politica del suo autore. Quanto riferito di seguito costituisce una sintesi ragionata in lingua italiana di una sezione del mio *paper* relativa a quella che potrebbe sembrare a tutti gli effetti una sorta di fantasiosa *spy story*, ma che è invece la ricostruzione di circostanze reali e documentate [5].

Il 12 agosto 1918, Edgar B. Speer, agente speciale del BOI (Bureau of Investigation) – nucleo originario dell'attuale FBI (Federal Bureau of Investigation) –, inviò da Pittsburgh ai suoi colleghi di New York un telegramma che riportava una segnalazione trasmessa da un certo Tremble, probabilmente uno dei loro informatori locali. Il contenuto del messaggio recitava:

«Tremble informa da fonti confidenziali che Kahlil Gibran, uno straniero siriano con uno studio d'arte al terzo piano di West 10th Street, è in possesso di una consistente quantità di materiali di propaganda pacifista e bolscevica. Tremble suggerisce che una perquisizione dell'alloggio del soggetto potrebbe rivelarsi utile».

I sospetti del BOI su Gibran erano sostenuti da un qualche fondamento? Quando, il 30 maggio 1911, conobbe ed eseguì un ritratto di Charles Edward Russell (1860-1941), membro del Socialist Party of America (SPA) e fondatore della National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), in una lettera alla sua mecenate e intima amica Mary Elizabeth Haskell (1873-1964), Gibran espresse tutto il suo entusiasmo per quell'incontro:

«E indovina cosa ho fatto oggi pomeriggio? Il ritratto di un uomo che ammira tanto, ma proprio *tanto*: Charles Russell. È stata una grande gioia disegnare il suo volto non comune e parlare con lui di arte in generale e dell'eterna questione del Vicino Oriente» [6].

Mary, dal canto suo, era vicina ad alcuni dei principali socialisti statunitensi dell'epoca, tra cui William English Walling (1877-1936), cognato di sua sorella Frederika Christina Haskell (1880-1973). Fu peraltro la stessa Haskell che nel 1913 prestò a Gibran il volume di Walling *The Larger*

Aspects of Socialism [7], insieme ad altri volumi sull'argomento, che il suo protetto mostrò di aver apprezzato particolarmente:

«Anch'io ho letto molto sul socialismo. Per me è il movimento umano più interessante dei tempi moderni. Ciò non significa che io sia d'accordo con tutti i suoi principi. Ma è qualcosa di poderoso, e credo subirà molti cambiamenti prima di poter diventare una forma di governo» [8].

Anche Gibran poteva annoverare tra le sue conoscenze numerose personalità più o meno direttamente collegate con gli ambienti socialisti e comunisti newyorkesi, quali Charlotte Teller (1876-1953) [9], Orrick Johns (1887-1946) [10], Joseph Gollomb (1881-1950) [11], John Reed (1887-1920) [12], Rose Pastor Stokes (1879-1933) [13], Percy Stickney Grant (1860-1927) [14] e Randolph Bourne (1886-1918) [15]. Basterebbe questo a fare di lui un socialista o un comunista? Probabilmente no, sebbene egli abbia diverse volte dichiarato di guardare a quell'ideologia con sincero rispetto e curiosità, così come fece del resto anche con gli eventi del 1917 in Russia:

«La Grande Guerra sta cominciando a rivelare il suo vero significato. I cambiamenti in Russia rappresentano soltanto l'inizio, altri Paesi seguiranno. Credo che in breve tempo, diciamo venticinque anni, la coscienza delle razze creerà governi per le razze. Il vecchio Sé della razza umana sta morendo velocemente – il nuovo Sé sta sorgendo come un giovane gigante. La Germania e l'Austria già cominciano a intravedere il loro futuro – e coloro che governano attualmente l'Austria e la Germania sono spaventati. Le porte del Paradiso sono ormai spalancate e non c'è potere sulla terra che possa richiuderle. Lo spirito di ieri non esiste più e la voce di ieri è ormai soltanto un'eco lontana. Il domani avrà il suo proprio spirito e la sua propria voce. E lo spirito del domani è la giustizia, la voce del domani è la giustizia. È tutto così meraviglioso, Mary, e sono felice che noi due siamo testimoni di questo cambiamento epocale. E tu sai bene, Mary, che nulla succede per caso agli esseri umani, anche se questi potrebbero non essere affatto consapevoli di ciò che sta accadendo loro. La vita ha le sue stagioni. Ormai il respiro della primavera è nell'aria, e non c'è zar o kaiser a questo mondo in grado di riportare indietro le lancette del tempo» [16].

Anni dopo, l'8 febbraio 1921, a proposito della figura del Cristo, a lui così cara, Gibran disse alla Haskell: «Gesù aveva due concezioni dominanti: il regno dei cieli e una coscienza critica acutamente costruttiva. Ai nostri giorni sarebbe chiamato bolscevico e socialista». Il 19 luglio 1921 le disse ancora:

«Gli Inglesi hanno sempre amato i Turchi. Non fosse stato per gli Inglesi, i Turchi sarebbero stati scacciati fuori dell'Europa dai Russi, e i popoli del Vicino Oriente sarebbero stati liberi, o sarebbero stati inglobati dalla Russia. Meglio la Russia che la Turchia, perché la Russia è giovane e piena di forza creativa» [17].

L'ammirazione per la Russia – per lo spirito, la cultura, la letteratura e l'arte russi –, che Gibran nutriva da ben prima della Rivoluzione d'Ottobre [18], basterebbe a fare di lui un simpatizzante del movimento bolscevico? Certamente no. Resta dunque da porsi un'ultima cruciale domanda: Gibran era un pacifista? Al riguardo, non si può né si deve dimenticare il suo coinvolgimento nella causa indipendentista siro-libanese. Come scrisse in una lettera alla Haskell del 20 aprile 1917:

«Mi trovo nel mio ufficio in centro e sto lavorando per la Siria. Dal giorno in cui l'America ha fatto causa comune con i governi alleati, i siriani e i libanesi di questo Paese hanno deciso di unirsi all'esercito francese che si prepara ad entrare in Siria. Con l'aiuto di alcuni siriani di New York sono riuscito a organizzare un 'Comitato di Volontari per la Siria e il Monte Libano'» [19].

Di certo Gibran era ben consapevole del fatto che il suo incarico ufficiale di segretario addetto alla corrispondenza in lingua inglese per un comitato il cui scopo era quello di promuovere l'arruolamento volontario di cittadini siro-americani per combattere al fianco della Francia era in netto contrasto con

il suo ruolo di primo piano all'interno della redazione di un mensile letterario quale «The Seven Arts». La rivista, fondata nel 1916 a New York da James Oppenheim (1882-1932) [20], a partire dal 1917 aveva infatti iniziato a pubblicare vari editoriali dai toni anti-interventisti a firma dello stesso fondatore, come pure di altri autori quali John Reed e Randolph Bourne. Già prima del lancio del mensile, Gibran sapeva che la sua collaborazione con un pacifista come Oppenheim avrebbe suscitato il disappunto dei suoi colleghi siriani del comitato, ma non sembra che la cosa lo abbia dissuaso dal continuare a offrirgli il proprio sostegno. Il 23 luglio 1916 disse alla Haskell: «A Oppenheim piace ciò che faccio – e a me piacciono le sue idee [...]. Intende pubblicare tutto quello che ho composto in inglese [...]. Ma alcuni siriani ce l'hanno con me perché ho accolto il suo invito» [21]. Circa un anno più tardi, il 27 luglio 1917, colto forse da una crisi di coscienza, tentò di giustificarsi con l'amica per l'evidente ambiguità delle sue posizioni politiche:

«Sai quanto io stimi Oppenheim, anche se la penso in modo opposto rispetto a lui riguardo al da farsi in questa guerra [...]. Sono contro la guerra, ma proprio per questo motivo voglio farne uso a mio vantaggio. È la mia arma. Io sono per la giustizia – e quindi voglio trarre vantaggio da questa grande ingiustizia [...]. E Oppenheim sa come la penso. È venuto da me – lo sai, viene sempre a farmi visita per conversare – e gliel'ho detto. Non voglio danneggiare la rivista e loro non vogliono perdermi. Non potrei in alcun modo deluderli, quindi tanto vale lasciare che le cose vadano come devono andare. Ai miei amici siriani questo non piace – e molti di loro non hanno capito che io sono ancora nella redazione del mensile, nonostante la pubblicazione dei suoi ultimi editoriali» [22].

Nel mese di ottobre il dilemma di Gibran riguardo alla sua collaborazione con «The Seven Arts» si risolse da sé, dal momento che il periodico dovette cessare ogni attività a causa di gravi difficoltà finanziarie. Il 10 novembre, confidò a Mary che stava perfino meditando di partire lui stesso per il fronte allo scopo di dare il buon esempio ai suoi compatrioti residenti negli Stati Uniti: «Se mi arruolo io, altri lo faranno» [23]. Tra la sua cerchia più ristretta di connazionali, Mikhail Naimy (Mīḥā'īl Yūsuf Nu'aymah, 1889-1988) fu alla fine il solo a partire davvero, quando, nel giugno 1918, venne inviato sul fronte franco-tedesco [24].

Dei suoi sodali siro-libanesi di New York, alcuni, come lui, erano cristiani maroniti, altri erano di fede greca ortodossa. Molti di questi ultimi avevano studiato presso le scuole fondate in Medio Oriente dai missionari russi – come Naseeb Arida (Nasīb 'Arīḍah, 1888-1946), fondatore di «al-Funūn» ('Le arti'), e i fratelli Abdulmassih Abdo Haddad ('Abd al-Masīḥ 'Abduḥ Ḥaddād, 1890-1963) e Nudra Abdo Haddad (Nadrah 'Abduḥ Ḥaddād, 1881-1950), fondatori di «al-Sā'iḥ» ('Il viaggiatore') –, e perfino nella Russia zarista, come nel caso di Naimy, che, tra il 1906 e il 1911, aveva frequentato il seminario diocesano di Poltava, nell'attuale Ucraina. Negli USA, dal 1916 fino allo scoppio della rivoluzione bolscevica, Naimy aveva anche lavorato come vicesegretario per conto del consolato russo a Seattle, Washington, come dattilografo presso gli uffici newyorkesi della Marina Mercantile russa, e infine come viceispettore per conto dell'Impero russo presso la «Bethlehem Steel Co.» a Bethlehem, Pennsylvania, una ditta che riforniva di armi l'Impero zarista. Anche Arida in giovinezza fu scelto per studiare un anno in Russia mentre frequentava con lo stesso Naimy una scuola di missionari ortodossi a Nazareth, in Palestina, ma non poté recarvisi a causa dello scoppio del conflitto russo-giapponese (1904-1905). Tutti gli scrittori arabo-americani appena citati erano perfettamente russofoni.

Per quanto riguarda invece il maronita Ameen Rihani (Amīn Fāris al-Rīḥānī, 1876-1940), questi non aveva mai intrattenuto rapporti diretti con la Russia – se si esclude la sua amicizia con l'eminente arabista Ignaty Krachkovsky (1883-1951), conosciuto a Beirut nel 1910 – né conosceva la lingua russa, ma l'ideologia socialista esercitò senza dubbio una profonda influenza su di lui e sul suo pensiero [25], e il movimento bolscevico divenne finanche l'argomento di un suo saggio composto tra il 1919 e il 1920 [26]. Nel giugno 1916, insieme a Najeeb S. Maloof (Naǧīb Šāḥīn Ma'lūf, 1865-1916), danaroso commerciante libano-americano, Rihani aveva fondato a New York il Syrian-Mount Lebanon Relief Committee allo scopo di raccogliere negli Stati Uniti aiuti umanitari da destinare ai

sinistrati della Grande carestia del Monte Libano (1915-1918). Tale comitato, di cui Gibran era stato nominato segretario, aveva cooperato con l'American Committee for Armenian and Syrian Relief, fondato l'anno prima per sensibilizzare l'opinione pubblica americana in merito all'immane tragedia del Genocidio armeno perpetrato dall'Impero ottomano a partire dal 1915. Tra le principali ragioni dell'eccidio e delle deportazioni vi era il timore nutrito dai Giovani Turchi, il cui governo si era insediato in Turchia nel 1908, che, in caso di guerra, gli Armeni potessero allearsi con i Russi, loro acerrimi nemici. Gibran, come d'altronde molti dei suoi sodali, aveva più volte dichiarato pubblicamente di sostenere la causa armena. Le sue posizioni apertamente filo-armene erano state interpretate da qualcuno come filo-russe, e poi, dopo il 1917, come filo-bolsceviche? Sta di fatto che egli fu il solo del proprio stesso *entourage* a destare l'attenzione del BOI.

In quanto nazionalista arabo, pur avendo lasciato definitivamente la sua terra d'origine molti anni prima, Gibran era ben avvezzo a guardarsi sempre le spalle da quelle che egli definiva «spie turche», ma quasi certamente non avrebbe mai potuto immaginare di avere dei nemici anche tra gli americani. In una pagina del suo diario del 26 dicembre 1917, Mary Haskell annotò una confidenza inaudita riferitale dall'amico:

«“So che c'è una nuova taglia sulla mia testa – non che me ne preoccupi più di tanto... L'altro giorno ho ricevuto una lettera anonima [...]: ‘La Turchia non è morta – e può raggiungerti ovunque tu sia. Se non la smetti di fare ciò che fai...’. Non ricordo le parole precise con cui proseguiva la frase [scrive Mary], ma il senso era più o meno ‘... presto non sarai più vivo per continuare a farlo’, con l'aggiunta del solito disegno di un pugnale insanguinato. “Se gli agenti turchi avessero davvero intenzione di uccidermi qui a New York, certo non verrebbero a dirmelo. Ad ogni modo ho telefonato immediatamente al Dipartimento di Giustizia per sporgere denuncia”. [...] Poi [Kahlil] mi ha mostrato una cicatrice che ha sul braccio procuratagli da uno sparo d'arma da fuoco che l'aveva colpito quando si trovava a Parigi[27] – un attentato alla sua vita da parte dei turchi! Non me ne aveva mai fatto cenno prima. Il colpo era stato esplosivo da distanza ravvicinata, ma fortunatamente senza esiti fatali» [28].

Per il Gibran artista e scrittore, i mesi che intercorsero tra l'autunno del 1917 e l'estate del 1918 furono particolarmente intensi e fruttuosi. Quaranta tra i suoi dipinti e disegni furono esposti presso le Knoedler Galleries di New York. Inaugurò inoltre la sua collaborazione con la Poetry Society of America e ultimò la composizione di due nuovi libri: la sua prima opera in inglese, *The Madman (Il folle)*, che sarebbe stata pubblicata nell'ottobre del 1918 [29], e un lungo poema in arabo dal titolo *al-Mawākib (Le processioni)*, che venne però dato alle stampe solo nel marzo del 1919 [30]. Nello stesso periodo, si dedicò anche alla composizione di alcuni capitoli di quello che sarebbe diventato il suo capolavoro indiscusso, *The Prophet*.

Il telegramma dell'agente Speer fu inviato da Pittsburgh, a più di 600 chilometri da New York, dove Gibran risiedeva. L'intellettuale libanese aveva forse qualcosa a che fare con quella città lontana? Nell'estate del 1918 egli aveva accettato dall'amica scrittrice bostoniana Marie Tudor Garland (1870-1949) l'invito a trascorrere alcuni giorni di vacanza presso una tenuta di campagna nel Massachusetts. Vi soggiornò tra il 12 aprile e il 6 maggio, e durante quelle settimane conobbe Franklin Felix Nicola (1860-1938), un facoltoso uomo d'affari e collezionista d'arte originario di Cleveland che si era trasferito proprio a Pittsburgh alcuni anni prima. Nicola, che stava finanziando di tasca propria la pubblicazione di un opuscolo a supporto dell'autodeterminazione dei Paesi dell'Europa orientale, chiese a Gibran di potervi includere *Defeat, My Defeat (Sconfitta, mia Sconfitta)*, una lirica che il poeta aveva appena composto. Mary Haskell ebbe modo di leggerne i versi soltanto nell'ultima decade di maggio, a pubblicazione ormai avvenuta:

«Cara Mary, mi pare di averti già parlato del Sig. Nicola di Pittsburgh, e di quanto egli ami i miei lavori – e della bella lettera che mi ha scritto a proposito della mia poesia in prosa *Sconfitta*. L'ha apprezzata a tal punto da pubblicarla come un'opera a sé in un'edizione di pregio (e senza che io ne sapessi nulla), ritenendo che essa possa essere di conforto per coloro che vedono nella cosiddetta sconfitta la fine della vita attiva o creativa. Te

la invio in duplice copia – e spero ti piaccia. E qualora dovessi trovare delle imprecisioni nel mio inglese, ti prego di farmelo sapere. Non è mai troppo tardi per conoscere i propri errori» [31].

L'opuscolo, pubblicato privatamente per commemorare la disfatta della Serbia a opera dell'Impero ottomano nella battaglia della Piana dei Merli, in Kosovo, nel 1389, è intitolato *Serbia*. “*O Grave Where Is Thy Victory?*” (“Serbia. “O tomba, dov'è la tua vittoria?””). Il componimento di Gibran, preceduto da una breve introduzione, occupa una singola pagina non numerata:

La seguente lirica è stata composta per la Serbia da Kahlil Gibran, poeta e personalità di spicco di origine siriana residente nel nostro Paese. La pubblichiamo qui come segno di quella fratellanza che unisce tutte le nazioni oppresse e sofferenti.

*Sconfitta, mia Sconfitta, mia solitudine e riservatezza,
tu sei a me più cara di mille trionfi
e più dolce al mio cuore di tutta la gloria del mondo.
Sconfitta, mia Sconfitta, conoscenza di me stesso e sfida,
per te mi scopro ancora giovane e dal piede veloce
e non cadrò nella trappola di vane corone d'alloro.
In te ho trovato un'appartata quiete
e la gioia di essere disprezzato ed evitato.
Sconfitta, mia Sconfitta, mia scintillante spada e scudo,
nei tuoi occhi ho letto che essere posti sul trono è divenire schiavi,
essere compresi è essere rimpiccioliti,
essere colti non è che giungere a pienezza
e come frutti maturi cadere e lasciarsi consumare.
Sconfitta, mia Sconfitta, audace mia compagna,
tu ascolterai le mie canzoni e i miei pianti e i miei silenzi,
nessun altro all'infuori di te mi parlerà di battiti d'ali
e della forza dei mari e di montagne che ardono nella notte,
e tu sola scalerai la parete rocciosa e ripida della mia anima.
Sconfitta, mia Sconfitta, mio coraggio immortale,
tu e io rideremo insieme con la tempesta,
e insieme scaveremo tombe per tutto quanto muore in noi,
e ci ergeremo dinanzi al sole col nostro fermo volere
e pericolosi saremo per tutti [32].*

Il 31 maggio, la Haskell scrisse all'autore per ringraziarlo di quel dono prezioso e inaspettato:

«Ti benedico, mio caro, per avermi inviato *Sconfitta*. Sì, mi piace moltissimo. Quei versi recano con sé i venti e le voci dei grandi spazi interiori – insieme a qualcosa di sorprendente, simile ai lampi d'estate. E non ci sono errori nell'inglese. Mi piacerebbe magari offrirti solo qualche piccolo suggerimento, se siamo ancora in tempo e se ne hai voglia» [33].

Ma prima di ricevere questa lettera da Mary, il 29 maggio Gibran gliene scrisse un'altra per raccontarle di una cena cui aveva preso parte in compagnia di alcune personalità illustri, e che si era tenuta il 26 dello stesso mese in casa della poetessa e scrittrice americana Corinne Roosevelt Robinson (1861-1933), membro del Partito Repubblicano e moglie dell'uomo d'affari Douglas Robinson Jr. (1855-1918). La donna era sorella minore dell'ex presidente Theodore Roosevelt Jr. (1858-1919) e zia della futura First Lady degli Stati Uniti, Eleanor Roosevelt (1884-1962), moglie del presidente Franklin Delano Roosevelt (1882-1945). I genitori di Corinne erano Theodore Roosevelt Sr. (1831-1878), magnate e filantropo, e la socialista Martha Stewart Bulloch (1835-1884). Oltre a Gibran, gli altri commensali erano il senatore repubblicano Henry Cabot Lodge (1850-1924), il generale Leonard Wood (1860-1927) e Alexander Lambert (1861-1939), docente universitario, medico e direttore dei soccorsi civili della Croce Rossa americana in Francia durante il primo conflitto

mondiale. La circostanza, di cui Gibran fece un breve resoconto a Mary, è solo uno tra gli innumerevoli esempi utili a comprendere quanto influenti fossero le sue conoscenze e fino a quale punto egli fosse a diretto contatto con i più alti vertici dell'*establishment* americano dell'epoca:

«Domenica scorsa ho cenato a casa di Corinne Roosevelt Robinson in compagnia del senatore Lodge, del generale Leonard Wood e del dott. Lambert, il capo chirurgo della Croce Rossa. È stata una serata straordinaria, e abbiamo parlato della guerra. Sono rimasto davvero molto colpito da quegli uomini insoliti perché ognuno di loro è un esperto nel proprio campo. C'è qualcosa nel generale Wood che tocca nel profondo. È una vera forza della natura, una risorsa che sarebbe davvero necessaria in questo momento, eppure sfortunatamente inutilizzata. Ho appreso domenica che non presterà servizio in Francia L'intera faccenda mi angustia così tanto che sono stato tentato dallo scrivergli una lunga lettera[34]. Le esperienze vissute dal dott. Lambert in Francia sono estremamente emozionanti e lui sa come raccontarle. È un abile affabulatore. Invece il senatore Lodge si interessa di letteratura – sta perfino scrivendo un saggio su *La tempesta* di Shakespeare!» [35].

L'11 luglio Gibran tornò a raccontare a Mary di Franklin Nicola e di un ulteriore incontro avuto con lui un paio di giorni prima:

«Il sig. Nicola, il ricco uomo di Pittsburgh, è venuto a trovarmi due giorni fa – e poi abbiamo cenato insieme. È l'individuo più paterno che abbia mai conosciuto, sulla sessantina, per niente altezzoso, e dotato di una comprensione profonda e religiosa della vita, dell'arte e degli esseri umani. Mi ha detto che vorrebbe allestire, con l'aiuto del poeta Haniel Long[36], una mostra dei miei quadri a Pittsburgh per la prossima primavera. Credo che lo farà davvero: quell'uomo è in grado di realizzare qualunque cosa desideri a Pittsburgh» [37].

Potrebbe esserci una connessione tra Nicola – con la conseguente pubblicazione di *Sconfitta* – e la segnalazione partita dagli uffici del BOI di Pittsburgh? Chi fu a denunciare Gibran? Con ogni probabilità non lo sapremo mai. Quanto alla poesia, quando in seguito l'autore decise di inserirla in *The Madman* e Mary si offrì di rimetterci mano, quell'offerta venne respinta: «Ormai è in stampa, ed è troppo tardi per apportarvi cambiamenti. E dopo tutto non ha importanza. Forse non avrei mai dovuto includerla nel libro» [38]. C'era una particolare ragione per escludere quella lirica dal volume? Un'altra domanda destinata a rimanere senza risposta.

Il 10 agosto Gibran partì per Cohasset, un piccolo comune della contea di Norfolk, Massachusetts. Aveva infatti accolto l'invito a trascorrere qualche giorno di villeggiatura presso la dimora estiva dell'amica Julia Manning, una signora dell'alta società bostoniana, al 53 di Bow Street. L'artista vi si trattenne fino al 27 dello stesso mese:

«Avrei voluto fermarmi qui ancora per qualche giorno, ma sembra che sia il comitato siriano sia il sig. Knopf abbiano bisogno di me. [...] Le giornate trascorse qui sono state piuttosto fruttuose. Ho aggiunto sette nuove 'processioni' al mio poema in arabo. Il fatto è che ciascuna di esse reclama una nuova tavola illustrativa. Perciò vedi, Mary, come io non sia pressato soltanto da questioni che sono al di fuori di me, ma anche dentro di me. Tuttavia non mi lamento, perché Dio con me è sempre buono e generoso» [39].

Gibran e Mary riuscirono finalmente a incontrarsi nel suo studio-appartamento a New York il 31 agosto. Nessuno dei due avrebbe mai potuto immaginare ciò che era accaduto proprio in quell'abitazione soltanto qualche giorno prima. Giovedì 15 agosto 1918, a un'ora imprecisata, approfittando dell'assenza del padrone di casa, Rayme Weston Finch, agente del BOI a New York, insieme al collega Vladimir J. Lazovich, si recò presso gli 'Studios', al 51 West 10th Street, tra la Quinta e la Sesta Avenue a Manhattan, New York. Costruito nel 1857, il 'Palazzo degli Studi' era il primo edificio moderno progettato ad esclusivo beneficio degli artisti, e Gibran vi si era stabilito nel settembre 1911, dopo aver lasciato l'appartamento di Boston che aveva condiviso fino a poco prima con la sorella Marianna (Maryānā Ḥalīl Ḡubrān, 1885-1972).

Nel maggio 1913, si era trasferito dal primo al terzo piano dell'immobile, insediandosi definitivamente in un alloggio un po' più ampio che egli considerava un vero e proprio rifugio rispetto

alla metropoli tentacolare e che proprio per questa ragione era solito definire 'l'Eremo' (*al-Sawma'ah*, in arabo). Probabilmente nottetempo, varcato il portone principale al pianterreno, gli agenti Finch e Lazovich salirono di soppiatto le tre rampe di scale dello stabile. Raggiunto il pianerottolo dell'Eremo, ne aprirono senza difficoltà la porta d'ingresso e vi si introdussero senza produrre rumori che avrebbero potuto attirare l'attenzione dei vicini, alcuni dei quali dovevano essere senz'altro informati del fatto che Gibran si trovava in vacanza fuori città. Non è dato sapere quanto sia durata l'operazione, ma gli esiti della stessa, a giudicare dai due rapporti ufficiali che furono puntualmente stilati da entrambi gli agenti, appaiono oggi alquanto comici e grotteschi. Finch scrisse:

«In data odierna, con l'impiegato speciale Lazovich, è stata effettuata una perquisizione completa dello studio al 51 W. 10 St. Gibran non è in città da diverse settimane. Attualmente alloggia presso tale Julia Manning, Bow Street, Cohasset, Mass. Gibran è un artista, che dorme, mangia e lavora in uno studio-monolocale all'indirizzo di cui sopra. È in possesso di un'ampia biblioteca e di una grande quantità di corrispondenza. La biblioteca è quella tipica di un artista, con volumi di poesia ecc., e la corrispondenza è principalmente con donne, di tipo sentimentale. Non abbiamo rinvenuto nell'appartamento neppure una lettera, un opuscolo, un fascicolo, un volume oppure altro materiale che possa suggerire una qualche implicazione da parte del soggetto con i bolscevichi e neppure una simpatia per il loro movimento. Il caso è da ritenersi chiuso, a meno che l'ufficio di Pittsburgh non fornisca ulteriori dettagli».

Il rapporto di Lazovich del 21 agosto 1918 confermò sostanzialmente quanto già dichiarato dal suo collega:

«Un telegramma da Pittsburgh, datato 12 agosto a firma Speer, suggeriva che presso lo studio del soggetto al 51 West 10th Street poteva trovarsi materiale di propaganda o letteratura di tipo bolscevico ecc. Con l'agente Finch si è proceduto a un'ispezione completa dell'alloggio del suddetto. Il soggetto era assente perché in vacanza a Cohasset, Mass. Abbiamo trovato un'ampia biblioteca e una grande quantità di corrispondenza. C'era corrispondenza varia con donne e nella biblioteca non è stato rinvenuto nulla che possa indicare una qualche attività eversiva del soggetto oppure una sua vicinanza al movimento bolscevico».

Il fascicolo aperto su Kahlil Gibran da parte del BOI non contiene altri materiali. Con ogni probabilità, da Pittsburgh non giunse alcuna ulteriore informazione, e così il caso fu definitivamente archiviato. Per ragioni di carattere scientifico, si riporta qui di seguito la trascrizione completa e letterale nell'originale inglese dei due documenti inediti menzionati nel presente articolo (ivi inclusi tutti i refusi e gli errori grammaticali e di punteggiatura). Per le rispettive fonti d'archivio, si rimanda alle note.

Report made by: R.W. Finch

Place where made: New York City

Date when made: Aug. 16. 1918

Period for which made: Aug. 15

Title of case and offense charged or nature of matter under investigation:

IN RE: KIBEL GIBRAN[40] – Suspected Bolsheviks

Statement of operations, evidence collected, names and addresses of persons interviewed, places visited, etc.:

With regard to telegram from Pittsburgh dated August 12th, signed Speer, Acting, reading:

“Tremble advises from confidential sources Kahlil Gibran a Syrian alien with art studio third floor west 10 Street has in his possession considerable mass peace propaganda.literature of Bolsheviks type. Suggest search of effects may prove valuable.”

Today, with Special Employee Lazovich, a complete search was made of the studio at 51 W. 10 St. Gibran has not been in the city for several weeks. His address is now care of Mrs. Julia Manning, Bow Street, Cohasset, Mass. Gibran is an artist and sleeps, eats and works in the one room studio at the above address. He has a large library and a great quantity of correspondence. The library is purely one such as an artist would have, embracing poems, etc., and the correspondence is mainly from women, written in a sentimental vein. There

was not one letter, pamphlet, booklet, book or other matter found in this apartment to suggest any connection on his part with the Bolsheviki or even that he was a sympathizer in this movement.

This investigation closed unless the Pittsburgh office furnishes more information[41].

Report made by: V.J. Lazovich.

Place where made: New York City.

Date when made: Aug. 21. 1918.

Period for which made: Aug. 15.

Title of case and offense charged or nature of matter under investigation:

IN RE: Gibran Kahlel – Alleged Bolshevik.

Statement of operations, evidence collected, names and addresses of persons interviewed, places visited, etc.: Telegram from Pittsburgh, dated August 12, signed Speer, acting, has been received advising that in the subject's Studio at 51 West 10th Street, might be found considerable mass peace of propaganda, literature of Bolshevik type etc.

With Agent Finch, proceeded to the above address and made a complete search of the subject's room. Subject was absent spending his vacation in Cohasset, Mass. We found a large Library and a great quantity of correspondence. The correspondence was miscellaneous from women and in the Library could not be found a single book which would indicate the subject's radical activities or even that he was a sympathiser in their movement.

See Agent Finch report of even date [42].

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] L'espressione 'Bread and Roses Strike' rimanda alla celeberrima poesia *Bread and Roses* ('Il pane e le rose') di James Oppenheim, pubblicata per la prima volta sul numero di dicembre 1911 di «The American Magazine»: 214. Il titolo della lirica era a sua volta ispirato a un discorso pubblico che la suffragetta e attivista americana Helen M. Todd (1870-1953) aveva tenuto qualche mese prima. Lo slogan adottato dalle scioperanti – che non soltanto intendevano ottenere un salario più equo, ma anche rivendicare il proprio diritto a un'esistenza quantomeno decorosa – recitava: «*We want bread, but we want roses, too*» («Vogliamo il pane, ma vogliamo anche le rose»). Lo 'sciopero del pane e delle rose' (11 gennaio-14 marzo 1912), nato come una mera rivendicazione salariale, si tramutò ben presto in una più ampia lotta in difesa della dignità del lavoro, dei lavoratori e soprattutto delle lavoratrici.

[2] Anna Maria Lo Pizzo era nata a Buccheri, in provincia di Siracusa, il 26 novembre 1878. Figlia di Gaetano Lo Pizzo e Giuseppa Ramondetta, era emigrata negli Stati Uniti nel 1909. Dal certificato autoptico si apprende che la donna era nubile, e che un proiettile l'aveva colpita al petto, aveva attraversato il pericardio e aveva reciso l'arteria polmonare, provocando una fatale emorragia interna.

[3] Originario di Falougha (Fālūgā), il sedicenne stava partecipando alle manifestazioni come suonatore di cornetta al seguito di una banda musicale composta da altri libanesi, quando fu trafitto alla schiena dalla baionetta di un soldato della Guardia Nazionale.

[4] Cfr. F. Medici, *Arturo Giovannitti, anima migrante – The Walker / Il Camminatore*, «incroci», XXII, 44, luglio-dicembre 2021: 7-25.

[5] Cfr. F. Medici, *Kahlil Gibran between the Great Famine of Mt. Lebanon and the First Red Scare in the USA. Unpublished and Secret Documents*, «Mirrors of Heritage», Special Issue – Centennial of *The Prophet*, Lebanese American University (LAU), September 2023: 176-225.

[6] *Mio amato profeta. Lettere d'amore di Kahlil Gibran e Mary Haskell*, a cura di V. Hilu, Introduzione all'edizione italiana di I. Farinelli, Paoline Editoriale Libri, Milano 2007: 64.

[7] W.E. Walling, *The Larger Aspects of Socialism*, The Macmillan Company, New York 1913.

[8] Lettera di Gibran a Mary Haskell, 4 novembre 1913 (cfr. *The Letters of Kahlil Gibran and Mary Haskell. Visions of Life as Expressed by the Author of "The Prophet"*, arranged and edited by A.S. Otto, Smith & Company Compositors – Southern Printing Company, Houston 1970: 279).

[9] Charlotte Rose Teller, nota anche con lo pseudonimo maschile di John Brangwyn, era una scrittrice e socialista americana. Fu Mary Haskell a presentarla a Gibran nel gennaio 1908. Nel 1911 la donna ebbe una breve relazione amorosa con lo scrittore libano-americano Ameen Rihani, sodale di Gibran.

- [10] Il poeta Orrick Glenday Johns fu membro attivo del Partito Comunista degli Stati Uniti d'America negli anni Trenta del XX secolo nonché redattore del periodico marxista «New Masses».
- [11] Giornalista e scrittore di origine russa, era membro attivo del movimento laburista, poi del Partito Socialista d'America e dell'IWW. Per la sua intervista a Gibran, cfr. J. Gollomb, *An Arabian Poet in New York*, «The New York Evening Post», March 29, 1919: 1.
- [12] John 'Jack' Silas Reed fu un giornalista, poeta e comunista americano che sostenne attivamente la causa sovietica in Russia unendosi per un breve periodo alle Guardie Rosse nel 1918. Fu inoltre tra i cofondatori del Partito Comunista Laburista d'America nel 1919. Quando morì a Mosca, fu tumulato come eroe dell'Unione Sovietica presso la necropoli del muro del Cremlino.
- [13] Fu un'attivista socialista, scrittrice e femminista americana, tra i membri fondatori del Partito Comunista Laburista d'America.
- [14] Noto come il 'chierico radicale', era un ecclesiastico episcopaliano protestante americano, noto per le sue posizioni socialiste e per il suo supporto alla causa operaia. Viveva a New York a pochi isolati dall'alloggio di Gibran.
- [15] Randolph Silliman Bourne, scrittore, intellettuale e giornalista progressista, era considerato il portavoce della gioventù radicale durante gli anni del primo conflitto mondiale.
- [16] Lettera di Gibran a Mary Haskell, 18 marzo 1917 (Otto: 519).
- [17] *Mio amato profeta*, cit.: 397-398.
- [18] Gibran era tra l'altro un grande estimatore della musica e dei musicisti russi. Oltre alla sua predilezione, ad esempio, per il violinista ebreo russo Mischa Elman (Mikhail Saulovich Elman, 1891-1967), è degna di menzione la sua profonda amicizia con il baritono Vladimir Resnikoff (1890-1920), di cui realizzò anche un ritratto a carboncino.
- [19] Otto: 524. Il Syrian-Mount Lebanon Volunteer Committee fu fondato nel 1917 a New York dal medico e attivista politico libanese di fede cristiana protestante Eyyoub George Tabet (Ayyūb Ġirġis Tābit, 1875-1947).
- [20] Ne era vicedirettore Waldo David Frank (1889-1967), e la redazione includeva letterati americani del calibro di Robert Frost (1874-1963), Louis Untermeyer (1885-1977), Edna Kenton (1876-1954), Van Wyck Brooks (1886-1963), David Mannes (1866-1959) e Robert Edmond Jones (1887-1954). Gibran era il solo immigrato a farne parte.
- [21] Cfr. J. Gibran & K. Gibran, *Kahlil Gibran: His Life and World*, Interlink Books, New York 1991: 298.
- [22] Ibid.: 304-305.
- [23] Ibid.: 305.
- [24] Cfr. N. Naimy, *The Lebanese Prophets of New York*, American University of Beirut, Beirut 1985: 98.
- [25] Cfr. E. Sensenig-Dabbous, *Bolshevism and the Orient: Ameen Rihani and John Reed*; R. Gould, *Ignaty Krachkovsky's Encounters with Arabic Literary Modernity through Ameen Rihani, 1910-1922*; M.A. Rodianov, *Ameen Rihani's Heritage in Russia*, in *Ameen Rihani's Arab-American legacy: From Romanticism to Postmodernism*, Introduced by N.B. Oueijan, Notre Dame University Press, Beirut 2012: 133-153, 325-362; N. Hajjar, *The Politics and Poetics of Ameen Rihani. The Humanist Ideology of an Arab- American Intellectual and Activist*, Tauris Academic Studies, London 2010.
- [26] A. Rihani, *The Descent of Bolshevism*, The Stratford Co., Boston 1920.
- [27] Gibran aveva soggiornato a Parigi dal 1908 al 1910 come studente di pittura presso la rinomata Académie Julian.
- [28] Cfr. J. Gibran & K. Gibran, cit.: 306. Il Dipartimento di Giustizia degli Stati Uniti d'America non fu in grado di identificare i mittenti della lettera né si adoperò in alcun modo per proteggere l'incolumità di Gibran.
- [29] K. Gibran, *The Madman. His Parables and Poems*, Knopf, New York 1918. L'autore firmò il contratto con l'editore Alfred Abraham Knopf (1892-1984) il 20 giugno 1918.
- [30] Ġubrān Ḥalīl Ġubrān, *al-Mawākib*, Maṭba'at Mir'āt al-Ġarb al-Yawmiyyah, New York 1919.
- [31] Lettera di Gibran a Mary Haskell, 21 maggio 1918 (Otto: 572).
- [32] *Poeti arabi della diaspora*, versi e prose liriche di Kahlil Gibran, Ameen Rihani, Mikhail Naimy, Elia Abu Madi, traduzione e cura di F. Medici, presentazione di K.J. Boloyan, prefazione di A.A. Rihani, Stilo Editrice, Bari 2015: 118-119.
- [33] Otto: 573.
- [34] Nell'imminenza dell'ingresso degli USA nel primo conflitto mondiale previsto per l'inizio del 1917, il candidato più probabile per guidare le forze americane in Francia sembrava essere il maggior generale Frederick Funston (1865-1917), che tuttavia morì di infarto nel mese di febbraio. Diversi eminenti politici repubblicani, tra cui lo stesso Henry Cabot Lodge, suggerirono allora per l'incarico il nome di Leonard Wood.

Nonostante tale sostegno, quando gli Stati Uniti entrarono in guerra in aprile, le precedenti critiche di Wood all'amministrazione Wilson indussero il Segretario alla Guerra Newton D. Baker (1871-1937) a designare invece John J. Pershing (1860-1948).

[35] Otto: 572-573. Per il saggio su Shakespeare, cfr. Edward Everett Hale, *Prospero's Island*, Introduction by H. Cabot Lodge, Dramatic Museum of Columbia University, New York 1919: 1-30.

[36] Il poeta e scrittore statunitense Haniel Long (1888-1956) era un caro amico di Gibran. Il suo poema più noto, *The Marvelous Adventure of Cabeza de Vaca*, è conosciuto in Italia con il titolo *La meravigliosa avventura di Cabeza de Vaca*.

[37] Otto: 586.

[38] Diario di Mary Haskell, 31 agosto 1918 (cfr. J. Gibran & K. Gibran, *Kahlil Gibran: His Life and World*, cit.: 319).

[39] Lettera di Gibran a Mary Haskell, 26 agosto 1918 (Otto: 591-592).

[40] La medesima scrittura erronea del nome di Gibran si ritrova anche nell'elenco telefonico di New York risalente a quel periodo (cfr. *R.L. Polk & Co.'s 1915 Trow General Directory of New York City, Embracing the Boroughs of Manhattan and the Bronx*, New York 1915, vol. 128: 768).

[41] Series: Old German Files, 1909-21; Case Number: 271536; Case Title: Suspected Bolsheviki; Suspect Name: Kibel Gibran; Roll Number: 686; Page: 1; FBI Case Files; Publication Title: Investigative Case Files of the Bureau of Investigation 1908-1922; Content Source: The National Archives; Publication Number: M1085; Collection Title: Investigative Reports of the Bureau of Investigation 1908-1922; Publisher: NARA [The U.S. National Archives and Records Administration]; Short Description: NARA M1085. Roll: [boi_german_257-850_0121](#)

[42] Series: Old German Files, 1909-21; Case Number: 266969; Case Title: Alleged Bolsheviki; Suspect Name: Gibran Kahlel; Roll Number: 681; Page: 1; FBI Case Files; Publication Title: Investigative Case Files of the Bureau of Investigation 1908-1922; Content Source: The National Archives; Publication Number: M1085; Collection Title: Investigative Reports of the Bureau of Investigation 1908-1922; Publisher: NARA; Short Description: NARA M1085; Roll: [boi_german_257-850_0114](#).

Francesco Medici, membro ufficiale dell'International Association for the Study of the Life and Work of Kahlil Gibran (University of Maryland, College Park), è tra i maggiori studiosi a livello internazionale dell'opera gibranaiana. Del celebre scrittore e artista arabo-americano ha curato e tradotto in Italia numerosi scritti, mentre molti dei suoi saggi sull'autore sono stati pubblicati anche all'estero, principalmente in Libano e negli Stati Uniti, oltre che in Europa. La sua bibliografia critica e le sue traduzioni si estendono ad altri eminenti letterati mediorientali della diaspora americana di inizio XX secolo, quali Ameen Rihani, Mikhail Naimy, Elia Abu Madi. Suoi articoli riguardanti la cultura islamica e la letteratura araba in generale sono comparsi su diversi periodici. Si è occupato anche di letteratura italiana moderna e contemporanea, in particolare di Giacomo Leopardi, Luigi Pirandello, Arturo Giovannitti e Mario Luzi, al quale ha dedicato una monografia.

Il Manzoni e le donne



Lucia Mondella, la vera protagonista del romanzo

di *Umberto Melotti*

Nel precedente numero di “Dialoghi Mediterranei” ho scritto dei *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni in occasione del centocinquantesimo anniversario della morte del suo autore. Vorrei ora integrare quello scritto con una breve nota, frutto delle mie tante riletture, sul rapporto del Manzoni con le donne.

Innanzitutto va detto che *I Promessi Sposi* sono caratterizzati da un grande rispetto per le donne. La vera protagonista del romanzo è Lucia, una giovane di «modesta bellezza», contadina e operaia di un filatoio in un piccolo paese del lecchese, affacciato su «quel ramo del lago di Como». Semplice e pudica, sa diventare schietta e forte, quando è necessario. È il divieto posto al suo matrimonio con il suo promesso sposo dal signorotto del luogo che se ne era incapricciato («Questo matrimonio non s’ha da fare né ora né mai», imposto dai suoi “bravi” al pavido parroco che avrebbe dovuto celebrarlo) che apre il romanzo. È poi la sua supplica, con spontanee e toccanti parole di fede («Dio perdona tante cose per un’opera di misericordia»), rivolta all’Innominato, il grande criminale che l’aveva fatta rapire e la teneva prigioniera nel suo castello, che imprime una svolta decisiva alla lunga e intricata vicenda, avviando la sua conversione. Ed è ciò che ha imparato in quel travagliato percorso che conclude il romanzo, come “morale” della favola.

Con grande rispetto e grande sensibilità è trattata anche la triste e scabrosa vicenda della monaca di Monza, Marianna de Leyva (nel romanzo Gertrude), prima vittima innocente della prepotenza patriarcale e dell’egoismo di casta del principe-padre, poi, dopo la monacazione forzata da lui impostale, Signora del monastero, dove si rende responsabile non solo di gravi mancanze, ma anche di un terribile delitto. Famosa è la preterizione del Manzoni, che non ne racconta i particolari, ma li lascia intuire ai lettori («La sventurata rispose»).

Notevoli sono anche le figure femminili minori che costellano il romanzo. Agnese, la madre di Lucia, brilla per il suo buon senso e per la sua sagacia popolana. Frena Renzo, l’impetuoso promesso, pronto a rischiare la vita per colpire il suo antagonista, ma sa anche suggerire l’«imbroglio» del matrimonio a sorpresa, non arrestandosi di fronte ai divieti ecclesiastici.

Perpetua dimostra molta più concretezza e capacità operativa di don Abbondio, che accudisce quasi maternamente, e nei suoi semplici «pareri» precorre quanto il cardinale Federigo gli avrebbe poi detto con la sua oratoria.

La moglie del sarto, la «buona donna» di cuore e di testa di cui non viene mai detto il nome, prevale sul marito, che si compiace della propria modesta cultura libresca, ma che, quando deve rispondere al cardinale che visita la sua casa, per quanto si arrovelli, non riesce a dir altro che un insulso «Si figurì!», cosa di cui si sarebbe rammaricato per tutta la vita. Donna Prassede, con tutti i suoi pesanti difetti, predomina sull’erudito ma vacuo marito in tutto fuorché la grammatica. La mercantessa che Lucia incontra al lazaretto è una bella figura di donna borghese, raddolcita e resa generosa dalle sventure della vita.

Fra tutte le figure femminili del romanzo spicca però, per la sensibilità con cui è tratteggiata in uno dei passi più lirici di tutto il romanzo, la madre di Cecilia: una luce nella Milano sconvolta dalla peste.

Ciò è tanto più notevole perché nella sua vita reale il Manzoni si è comportato verso le donne in maniera molto diversa e, per molti aspetti, non encomiabile. Da giovane, uscito a 16 anni dal collegio dei barnabiti, forse anche per reazione a quell’ambiente chiuso e opprimente, si diede per qualche tempo a una vita scapestrata, segnata dalla passione per il gioco d’azzardo, cui attendeva nel ridotto della Scala, e dalla ricerca di donne dai facili costumi. Fra le sue avventure di quel periodo, si ricordano quella con un’attricetta incontrata per le strade di Pavia e quella con una domestica, che ebbe rapporti anche con un suo amico, restando incinta dell’uno o dell’altro.

Il padre, con cui viveva allora a Milano, per sottrarlo a quella vita sregolata e pericolosa, tra il 1803 e il 1804 lo mandò da alcuni parenti a Venezia, ma con ben scarso successo. Lì, anzi, a diciotto anni, perse la testa per una trentenne, cui giunse a chiedere la mano, ottenendo per tutta risposta che alla sua età avrebbe fatto meglio a studiare che a pensare all’amore. A Venezia contrasse anche una “ciprigna”, cioè una malattia venerea non meglio precisata, che lo rese poi un po’ più prudente nelle sue avventure. A Milano, peraltro, frequentò probabilmente anche il “casino dei nobili” (in parte un vero e proprio postribolo), in cui però non volle più metter piede dopo il matrimonio e il ritorno alla

fede, facendosi per questo irridere come “bigotto” da alcuni suoi amici, come Carlo Porta e lo Stendhal, che invece solevano andarci senza problemi, dopo averlo incontrato nell’adiacente Società del Giardino (si veda Maria Teresa Sillano e Luigi Inzaghi, *Manzoni e la sua Milano*, Meravigli, Milano, 2023: 78-79).

Convinto che nel matrimonio l’amore (o, meglio, il sesso) fosse comandato da Dio e quindi «santo» (come affermò nel romanzo), fece fare alla sua prima moglie, l’«angelica» Enrichetta Blondel, da lui sposata giovanissima, ben dieci figli, frutto di una quindicina di gravidanze solo in parte giunte a buon fine. Anche per i colpi assestati da queste alla sua salute, Enrichetta, già minata dalla tisi, morì a soli 42 anni, il 25 dicembre 1833: una data che ispirò al Manzoni l’incompiuto *Natale 1833, a volte impropriamente inserito fra i suoi Inni sacri*, che aveva scritto dopo il suo ritorno alla fede (1810). Aggiungo, in proposito, che era stata la conversione di Enrichetta dal calvinismo al cattolicesimo a favorire il suo ricupero della fede cattolica.

Alla sua seconda moglie, Teresa Borri vedova Stampa, che sposò, con l’approvazione della madre, quando aveva già 37 anni e un figlio diciottenne, fece fare a 44 anni due gemelle (nata morta l’una e deceduta subito dopo la nascita l’altra). Questa gravidanza tardiva peggiorò gravemente la sua salute, anche perché i due medici chiamati per curare i disturbi che presentava durante quella gravidanza, non pensando che a quell’età potesse essere incinta, l’avevano fatta massaggiare vigorosamente con delle sostanze venefiche, come allora si usava fare per i tumori.

Incapace di controllare i suoi impulsi, nel 1836, fra i due matrimoni, ebbe un figlio anche da una ricamatrice, che il canonico di San Fedele, che gli era amico, riuscì a far sposare a un suo conoscente, prevenendo così il possibile scandalo (si veda Marina Marazza, *Le due mogli di Manzoni*, Solferino, Milano, 2023, che cita un documento anonimo rintracciato da altri nell’Archivio diocesano).

Merita qualche considerazione anche il suo rapporto con la madre. Questa, di costumi molto liberi e per allora addirittura spregiudicati (tanto che si pensa che il padre biologico del Manzoni non sia stato il suo anziano marito, Pietro Manzoni, ma il suo amante Giovanni Verri), per non essere intralciata nella sua vita privata, l’aveva affidato a una balia a Cascina Costa, nei pressi di Lecco, e poi, d’accordo con il marito, l’aveva messo in collegi religiosi (prima in quelli dei Padri somaschi a Merate e a Lugano; poi in quello dei Padri barnabiti a Milano, quando, lasciato il marito, si era già trasferita in Francia con il ricco e nobile Carlo Imbonati).

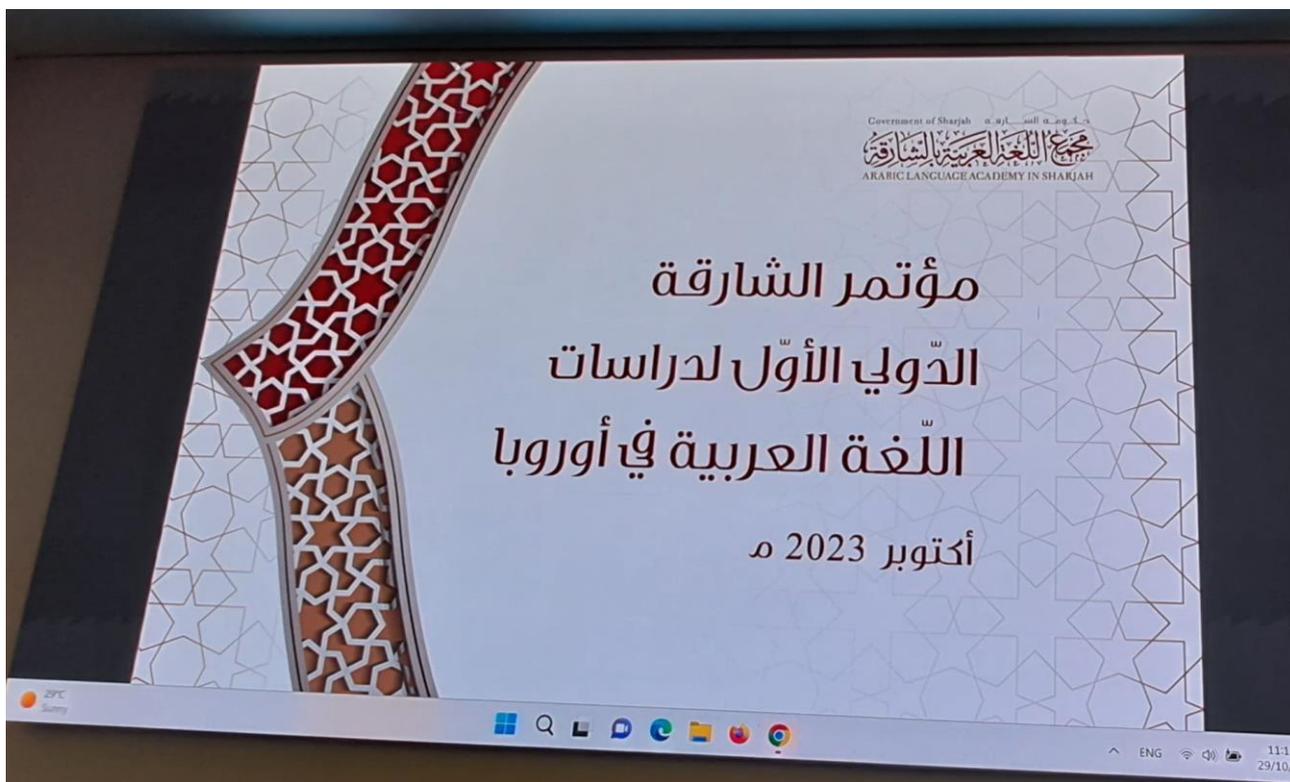
Diversi anni dopo, quando aveva già finito gli studi, invitato a Parigi dalla madre (forse preoccupata delle notizie sulla vita che conduceva a Milano), la raggiunse, arrivando dopo la morte improvvisa di quel suo compagno. Lì scrisse a sua consolazione, il carne *In morte di Carlo Imbonati*.

Con la madre ormai sola (l’«amata Giulia», come la chiamava), strinse un rapporto fortissimo, dai risvolti quasi edipici, che durò sino alla sua morte (1841), avvenuta mentre lui curava la pubblicazione dell’edizione definitiva del romanzo (1840-1842). Da parte sua, la madre, dopo il loro ricongiungimento, lo aveva sempre seguito con affetto, convinta che fosse incapace di badare a sé stesso e dovesse avere sempre accanto una figura femminile che ne prendesse cura e ne alleviasse gli istinti. Per questo facilitò i suoi due matrimoni, anche se poi la seconda moglie non la trattò bene come la prima, a lei completamente sottomessa.

Queste osservazioni critiche non vanno però esagerate. Per dirla con le parole che il Manzoni stesso ha riservato a un suo grande personaggio, il cardinal Federigo, intendono solo mettere in luce che «di un uomo complessivamente tanto ammirevole non tutto lo fu parimenti, anche per non lasciare l’impressione di avergli voluto dedicare un elogio funebre», nell’occasione del centocinquantesimo della sua morte. Nondimeno, va ribadito che il Manzoni fu davvero un uomo per tanti aspetti geniale, anche se nei suoi rapporti con le donne, influenzati anche dalle sue note nevrosi, non fu superiore ai comportamenti prevalenti fra gli uomini del suo tempo. In realtà, il minimo che si deve dire è che nella sua vita quotidiana non fu certamente all’altezza di ciò che ci si sarebbe potuto aspettare da chi aveva scritto un così straordinario romanzo.

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 e rivista di *Marx e il Terzo Mondo*. Recentemente ha pubblicato una trascrizione integrale in lingua italiana moderna dei *Promessi sposi* (Booksprintedizioni, 2023).

Sharjah, capitale della cultura araba



di *Giuliano Mion*

Un invito a un convegno mi dà verso fine ottobre l'occasione di partire per gli Emirati Arabi Uniti. Se esco dalla cerchia dell'università, trovo che per amici e conoscenti che sono al di fuori dagli ambienti arabistici o non sono avvezzi a viaggiare in Nord Africa e in Medio Oriente, gli Emirati sono sinonimo di Dubai e Abu Dhabi. Ma quando rispondo che non sono diretto in quelle città, la reazione è spesso sorpresa: "Sharjah?", con l'aria e l'espressione di chi non la conosce. Ebbene, Sharjah è la sfavillante capitale culturale degli Emirati Arabi Uniti che, a partire dal 1998, è anche capitale araba della cultura per l'UNESCO, ed è proprio in questa cornice che si inserisce la miriade di attività culturali che l'emirato organizza in ogni momento dell'anno.

Tra strade gigantesche e grattacieli ipertecnologici, ci si imbatte in ispirati tocchi di raffinatissima architettura islamica contemporanea che conferiscono all'emirato di Sharjah un'atmosfera fiabesca e incredibilmente affascinante. Capitale culturale, capitale scientifica.

Ed è per questa ragione che proprio in quest'emirato si è tenuto il 29 e il 30 ottobre 2023 un congresso di grande rilevanza: Mu'tamar al-Šāriqa al-duwalī al-awwal li-dirāsāt al-luġa al-'arabiyya fī Ūrūbba (Il primo convegno internazionale di Sharjah di studi sulla lingua araba in Europa), organizzato dall'Accademia della Lingua Araba di Sharjah (Maġma' al-luġa al-'arabiyya bi-Šāriqa), sotto gli auspici di Sua Altezza Sultan bin Muhammad al-Qasimi, emiro di Sharjah.

L'importanza attribuita al convegno è stata dimostrata dalla seduta inaugurale, la mattina del 29, che ha visto la partecipazione in persona di Sua Altezza ad aprire i lavori, tenutisi nella magnifica sede del Dr. Sultan Al-Qasimi Centre (Dārat al-duktūr Sulṭān al-Qāsimī). Tra le sale sontuose, modernissime, e adornate con eleganti opere d'arte sia arabe sia europee, si sono confrontati studiosi

provenienti da Austria, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Polonia, Romania, Russia, Spagna e Turchia, ai quali si è aggiunto anche il Kazakistan.

Ognuno ha discusso le proprie esperienze di ricerca e di insegnamento della lingua araba, della letteratura araba, e della storia dei Paesi arabo-islamici, in un confronto serrato in cui l'esperienza della propria università si è inserita nel quadro della tradizione di studi della propria nazione di provenienza. E la bellissima occasione si è arricchita della presenza dei presidenti di alcune delle più prestigiose Accademie della lingua araba. Il ruolo delle Accademie linguistiche nel mondo arabo è stato d'altronde ben evidenziato durante il congresso in più di un'occasione, sia da parte di Sua Altezza nel discorso inaugurale, sia da parte del Dr. Mohamed Safi Al-Mustaghanimi, Segretario generale dell'Accademia della Lingua Araba di Sharjah.

Preservare una lingua, coltivarla, darne esempio e insegnamento del buon uso, sono elementi a cui il pubblico italiano è abituato grazie alle attività dell'Accademia della Crusca. Ora, l'italiano ha una certa diffusione internazionale, ma è innegabile che la schiacciante maggioranza numerica degli italofoeni risiedano in Italia. Questo dato fa sì che sia essenzialmente una sola accademia linguistica a occuparsi della lingua: quella della Crusca, per l'appunto. Per la lingua araba la situazione è invece molto diversa: a oltre venti Paesi arabi corrispondono numerose accademie linguistiche. Notoriamente quelle di Baghdad, Cairo e Damasco sono le più antiche, la cui fondazione risale agli inizi del Novecento. In seguito, nel corso degli anni, ne sono state istituite di nuove in diversi Paesi arabi, fino a federarsi in maniera da indirizzare efficacemente le politiche linguistiche panarabe.

L'Accademia della Lingua Araba di Sharjah è giovane (istituita nel 2016), ma si sta facendo promotrice di iniziative mirabili nel panorama internazionale arabo, e non solo. Basti pensare, appunto, all'iniziativa di questo convegno impegnativo, in cui ciascun conferenziere ha spiegato cosa e come insegna nel proprio Ateneo, quali metodi segue e che impressione ha della situazione nazionale dell'insegnamento dell'arabo. Ne è uscito un quadro variegato dove, accanto a punti di contatto comuni, ciascuno è stato anche latore delle proprie specificità e delle proprie esigenze.

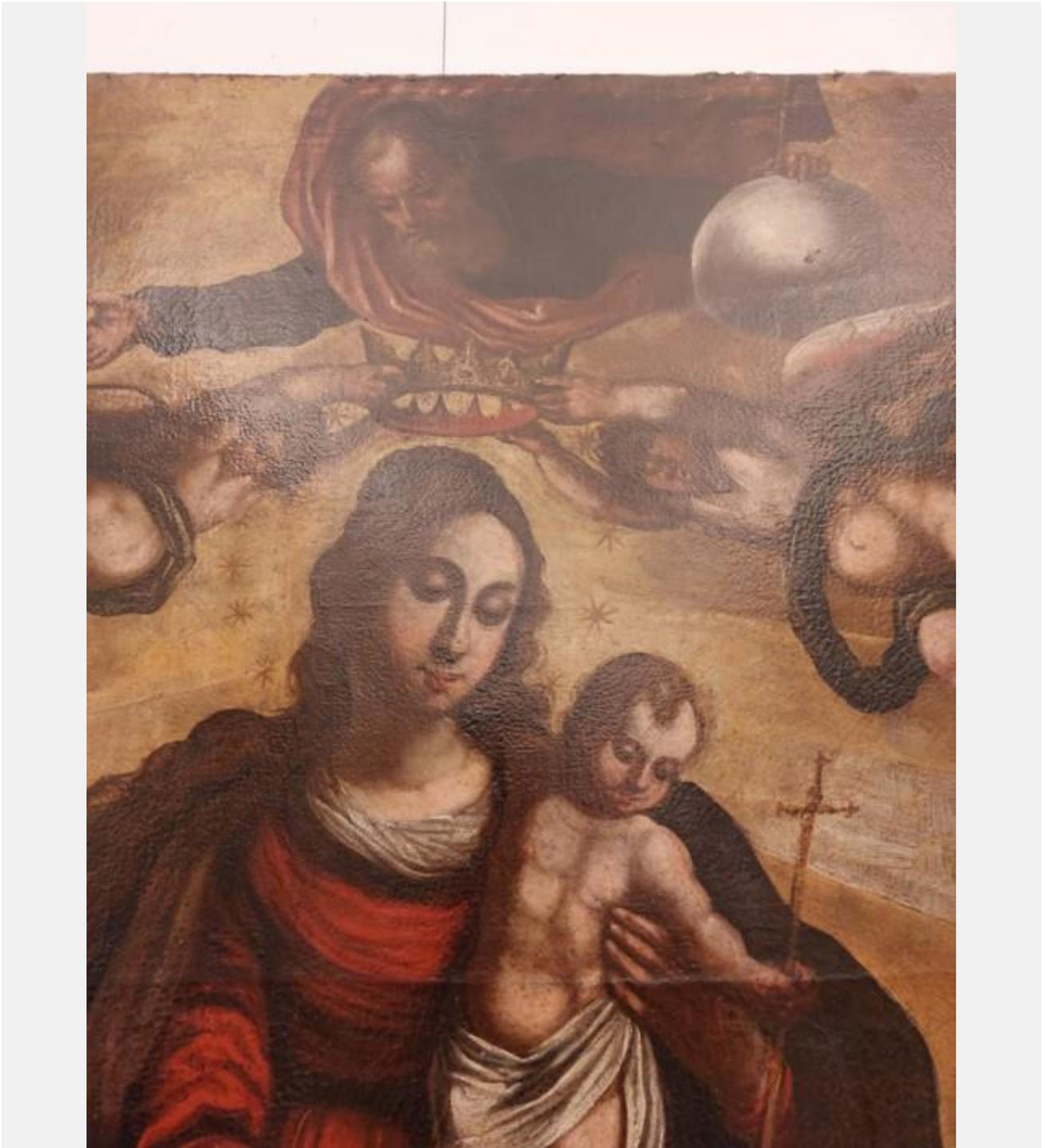
L'iniziativa di questo convegno è solo l'ultima in ordine di tempo. È già da tanto che l'Accademia della Lingua Araba di Sharjah si sta occupando della pubblicazione di un'opera gigantesca: *al-Mu'ğam al-tārīhī lil-luġa al-'arabiyya* (Dizionario storico della lingua araba). Si tratta di un'impresa colossale che coinvolge più di cinquecento studiosi, di estrazione e formazione variegata, impegnati da circa cinque anni nello scandaglio lessicografico dell'arabo in ottica diacronica, comparando il lessico arabo con le attestazioni epigrafiche delle altre lingue semitiche della regione. Sfogliarne i volumi, che l'anno prossimo si prevede arrivino a centodieci tomi per circa settecentocinquanta pagine ciascuno, è stato un piacere per gli occhi, per la mente e per lo spirito.

Terminato il convegno, ci attende un'altra sede, un'altra esperienza. Dal Dr. Sultan Al-Qasimi Centre, situato nel quartiere universitario, ci spostiamo verso il centro di Sharjah, dove la Sharjah Book Authority (*Hay'at al-Šāriqa lil-kitāb*) ha organizzato la 42a edizione dello Sharjah International Book Fair. Cerimonia di inaugurazione stupenda, alla presenza di S.A. Sultan bin Muhammad al-Qasimi, dell'ambasciatore della Corea del Sud (ospite d'onore 2023), e del grande scrittore libico Ibrahim al-Koni. In arabo si dice che per trovare la conoscenza occorre cercarla anche se fosse necessario arrivare fino in Cina: qualche volta, però, partendo dall'Italia, non bisogna andare poi così lontano. Gli Emirati sono molto più vicini.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Giuliano Mion, professore ordinario di lingua e letteratura araba presso l'Università di Cagliari, si occupa in particolare di linguistica e dialettologia araba ed è autore di numerose pubblicazioni, fra le quali: *Sociofonologia dell'arabo. Dalla ricerca empirica al riconoscimento del parlante* (2010), *Corso di arabo contemporaneo* (2010, con O. Durand e A.D. Langone), *L'arabo parlato ad Amman. Varietà tradizionali e standardizzate* (2012), *La lingua araba* (2016, nuova edizione).

L'Immacolata in un inedito dipinto del Museo Pepoli di Trapani: tra iconografia e iconologia



Ignoto pittore siciliano, *Immacolata con Bambino*, Museo Pepoli, part. (ph Lina Novara)

di *Lina Novara*

«Nel cielo apparve ... un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle»: così Giovanni descrive nell'*Apocalisse* l'apparizione di una donna presentandola con dei simboli celesti: il sole, la luna e le stelle [1]. Riferisce inoltre che subito dopo apparvero anche un drago rosso con sette teste e degli angeli. Il drago cercò di divorare il figlio

della donna appena nato, colui che sarebbe stato il Messia. Per essere salvato il bambino venne portato in cielo e alla donna fu approntato un rifugio nel deserto per sfuggire al drago. Infine l'arcangelo Michele combatté contro il drago e lo vinse.

Fin dal Medioevo si sostenne che la donna fosse Maria, madre di Gesù, e la tradizione cattolica asserisce che è l'Immacolata Vergine, l'unica creatura terrestre che, grazie alla protezione divina fu concepita senza il peccato originale, ossia senza quella colpa trasmessa da Adamo ed Eva a tutti gli esseri umani [2]. Secondo un'altra interpretazione la donna simboleggerebbe la Chiesa, e le dodici stelle alluderebbero alle tribù di Israele, tra cui quella di Giuda, stirpe del Messia.

Maria, rivestita della gloria di Dio, è colei che «piena di grazia» fu destinata a riflettere la luce divina con la sua purezza, proprio come la luna riflette la luce del sole. Anche il canto liturgico di origine scandinava, *Ave regina omnium*, composto tra il XII e il XIII secolo, invoca Maria come *Solis habitaculum* [3]. Cristo è quindi il sole, e Maria è colei che lo ha accolto in sé. Francesco Petrarca, poi nel concludere il suo *Canzoniere* indica la «Vergine bella, ... di sol vestita, coronata di stelle» [4]. La diffusione del culto verso la Vergine Immacolata, fin dal '400 si deve ai frati Francescani che, contrariamente ai Domenicani, sostenevano fortemente il privilegio di Maria di essere immune dal peccato originale. Grazie a loro, tra XVII e XVIII secolo, via via si svilupparono diverse pratiche di culto in suo onore, tra cui i cosiddetti sabatini, la novena e la recita di una particolare preghiera, detta dello «Stellario».

Non furono comunque da meno i Gesuiti che dedicarono all'Immacolata diverse loro chiese e favorirono, come i Francescani, nel '500 il sorgere di confraternite ad essa dedicate. La Chiesa trapanese dei Gesuiti è dedicata all'Immacolata e sull'altare maggiore si trova un rilievo marmoreo di Ignazio Marabitti del 1766 che la raffigura in gloria fra angeli. Foto Un oratorio dell'Immacolata, a Trapani, era attiguo alla chiesa di San Francesco d'Assisi: fu abbandonato nel 1675 quando la *Confraternita di Maria Santissima dell'Immacolata Concezione* si trasferì nell'attuale chiesa dell'Immacolatella, in via S. Francesco, rinnovata da Giovanni Biagio Amico nel 1732.

Con la diffusione del culto venne anche a determinarsi, già dal '400, la necessità di un modo di rappresentare la Vergine Immacolata. Il tema dell'immunità di Maria dal peccato originale è stato per secoli molto complesso e solo nel 1854 papa Pio IX ne proclamò il dogma. Pertanto anche una adeguata iconografia ha subito un lungo processo di adeguamento e diverse varianti [5]. Nel '500, in pittura, l'immagine più diffusa fu quella di una Madonna con il Bambino in braccio, sopra la luna, spesso accompagnata dai suoi simboli, presa a modello anche nel '600. Soprattutto nelle grandi pale e tele d'altare gli attributi di Maria fanno da contorno alla sua immagine, inseriti in quadretti o nel paesaggio: spesso sono gli angeli che tengono in mano uno specchio, una corona, gigli, rose e altri simboli mariani.

Fonte di ispirazione per molti artisti furono l'incisione di Cornelius Cort del 1576 che rappresenta *l'Immacolata con il Bambino* in braccio fra tanti suoi attributi, e un'altra incisione del 1587 di autore ignoto nella quale Maria è raffigurata da sola, ma sempre circondata da simboli [6]: in entrambe le incisioni Dio Padre si trova in alto tra il sole e la luna. A queste tipologie iconografiche rimanda il quadro inedito, custodito nei depositi del Museo regionale di Trapani "Agostino Pepoli" che reca al centro la Madonna Immacolata con il Bambino in braccio che ha in mano una croce il cui lungo asse verticale va a schiacciare la testa del serpente attorno al globo posto sotto la figura di Maria. **(f. 3)** Vestita di rosso, simbolo di umanità, e con il manto azzurro, simbolo di divinità, la madre di Gesù, la «tutta pura», la «tutta santa» poggia sulla falce di luna mentre angeli svolazzanti la circondano e due in alto le incoronano il capo.

«Regina» è il titolo usato frequentemente dai Cristiani per invocare Maria, sovrana di tutti i fedeli del Signore. In quanto «regina del paradiso» è anche sovrana di tutti gli esseri che lo popolano e soprattutto delle schiere angeliche che l'accompagnano e la incoronano nelle sacre rappresentazioni. Per lo più sono angeli-fanciulli, e quando Maria non è già adorna di corona, sono loro a reggerne una, mentre si librano, sul suo capo. La luna calpestata da Maria nell'iconografia sacra è in genere una semplice falce e nelle innumerevoli raffigurazioni dell'Immacolata a volte è calante, a simboleggiarne

ancora la purezza, altre volte crescente, con la gobba rivolta verso l'alto, emblema del trionfo di Cristo sul peccato e sulla morte.

I simboli con cui la *donna vestita di sole* viene presentata da Giovanni – sole, luna e stelle – sono celesti; il drago è descritto invece con una simbologia terrestre. Infatti viene identificato con quel serpente che nel racconto della Genesi spinse Eva al peccato originale, in seguito al quale Dio lo maledisse e lo condannò a soccombere sotto il piede della donna: il globo su cui talvolta striscia il serpente tentatore sta a significare il mondo intero e le anime tentate.

Seguendo il racconto dell'*Apocalisse* il drago viene identificato con Satana, il maligno. Lo stesso Giovanni lo presenta sottolineando che è il «serpente antico», quello che spinse Eva a compiere il peccato originale, nel racconto della Genesi. Dante cita il drago dell'*Apocalisse* nel canto XIX dell'*Inferno*, relativo ai pontefici colpevoli di simonia[7].

Nell'iconografia medievale, sviluppatasi tra XII e XIII secolo sul pensiero di Gioachino da Fiore, il drago ha sette teste coronate e ciascuna viene associata a una figura storica opposta al Cristianesimo: Erode Antipa, Nerone, Costanzo II, Maometto, Mesemoto, e Saladino; la settima testa, senza nome, è invece un Anticristo, la cui venuta, secondo l'abate, sarebbe stata prossima. Gioacchino da Fiore rappresenta la figura del *drago apocalittico* nella tavola n. VII del suo "Libro delle Figure" la più importante raccolta di teologia figurale e simbolica del Medio Evo [8].

Nell'iconografia dell'Immacolata il serpente a volte è attorcigliato intorno alla falce lunare, oppure è raffigurato sul globo, ma sempre in posizione di sottomissione alla Madre di Dio, che gli calpesta il capo, in segno inequivocabile di vittoria del bene sul male, della purezza e dell'innocenza sulle passioni. Talvolta il serpente tiene fra le fauci una mela, chiara allusione alla colpa di Eva che però non macchia Maria. Nel libro della Genesi il serpente viene così presentato: «Il serpente era la più astuta di tutte le bestie selvatiche fatte dal Signore Dio. ... Allora il Signore Dio disse al serpente ...'Io porrò inimicizia tra te / e la donna, / tra la tua stirpe / e la sua stirpe; / questa ti schiaccerà la testa / e tu le insidierai il calcagno'» [9].

In alcune sculture del Cinquecento la Madonna tiene in braccio il Bambino che le offre una mela, simbolica contrapposizione ad Eva che riceve la mela dal serpente. In seguito al peccato originale Dio maledice il serpente e lo condanna a soccombere sotto il piede della donna che schiacciandogli la testa vince il peccato e trionfa su di esso: Maria assume così il ruolo affidatole da Dio di corredentrice, avvocatrice dell'umanità, mediatrice, aiuto nel combattere e vincere il peccato.

Gli artisti, nella scelta dei simboli mariani, presero come riferimento il *Cantico dei Cantici*, una sorta di canto nuziale (epitalamio) che, per secoli, la Chiesa ha interpretato come metafora dell'unione tra Cristo e la Chiesa stessa [10]. Il *Cantico dei Cantici*, attribuito al re Salomone, fu composto non prima del IV secolo a.C. e narra la storia d'amore tra un giovane e una fanciulla, ripetutamente descritti attraverso similitudini con il mondo vegetale: molti dei simboli attribuiti alla fanciulla del poema vengono infatti riferiti all'Immacolata e sono gli stessi simboli poi traslati nelle Litanie medievali e in quelle lauretane.

Come un giglio fra i rovi, così l'amica mia tra le ragazze.

Il giglio bianco fra le spine del *Cantico* diviene simbolo della Immacolata in quanto purezza in mezzo ai peccati del mondo.

Chi è costei che sorge come l'aurora / bella come la luna, fulgida come il sole?

La luna è sempre stato uno dei simboli ricorrenti in molte civiltà e religioni del passato; la religione cattolica l'ha collegata alla figura di Maria Vergine, ma prima ancora nella Bibbia simboleggiava il popolo ebraico che illuminava il mondo riflettendo la luce di Dio.

Maria, Madre di Gesù e della Luce, illumina la via di tutti i Cristiani; Giovanni in un passo del suo Vangelo scrive: «Veniva nel mondo la luce vera che illumina ogni uomo» [11]. Nell'*Apocalisse* lo stesso Giovanni fa intendere che la donna, rivestita della gloria di Dio, è Maria destinata a riflettere la luce divina con la sua purezza, proprio come la luna riflette la luce del sole. E alla purezza allude la torre d'avorio: *Il tuo collo è come una torre d'avorio*. L'avorio ha tre qualità: è bianco, puro e prezioso. La torre d'avorio indica la inviolata e inviolabile castità di Maria, preziosa e immacolata il cui collo collega il capo alle membra.

Secondo S. Girolamo «Cristo è il capo della Chiesa e la sorgente di tutte le grazie, ma la Vergine Maria è come il collo attraverso il quale queste grazie passano, per rigenerare le membra del Corpo mistico di Cristo» [12].

Maria è anche «torre di Davide», una fortezza invalicabile, inespugnabile dal nemico, inviolabile da alcuna creatura.

Fontana che irrorà i giardini / pozzo d'acque vive / che sgorgano dal Libano.

Giardino chiuso ti sei, / sorella mia, mia sposa / sorgente chiusa, fontana sigillata.

Maria è fontana sigillata e il nemico non ha mai reso torbido il suo cuore. Nel piccolo giardino recintato si trovano Lei e il Bambino: l'*hortus conclusus* sta a significare la purezza dell'Immacolata.

La tua statura è slanciata come una palma.

Per l'armonia delle curve dei rami e del suo pennacchio la palma è simbolo di bellezza. Cresce rigogliosa nel deserto e nelle zone aride, restando sempre verde, cioè, viva. Le radici profonde e il tronco diritto rendono la palma simbolo del giusto che si innalza in alto, verso Dio. *Il giusto fiorirà come la palma, crescerà come il cedro del Libano* si legge nel Salmo 92; la palma, insieme al cipresso, al cedro del Libano e all'ulivo è uno dei quattro legni secondo cui fu costruita la croce di Gesù. Il cipresso è simbolo mariano perché le sue fronde protendono verso l'alto; è un albero sempreverde, ha il legno duro e resistente e quindi longevo.

La Madonna poi è una *scala*, ovvero il tramite per raggiungere il cielo. La pietà medievale ha riferito anche il *vaso* alla Vergine Maria che nei testi dei Padri antichi e medievali, d'Oriente e d'Occidente, viene acclamata come vaso: con il titolo di *vas* viene onorata nelle Litanie lauretane: *vas spirituale, vas honorabile, vas insignae devotionis* (tempio dello Spirito Santo, tabernacolo dell'eterna gloria, dimora consacrata di Dio) [13].

Speculum iustitiæ, specchio della giustizia, è un'altra invocazione nelle Litanie: Maria, limpida e pura, riflette in sé, come in uno specchio, la luce di Dio oltre che l'armonia, la verità e la bellezza. È anche *speculum sine macula*, specchio senza macchia, e *speculum pulchritudinis*, specchio sempre nitido e luminoso.

Altro simbolo mariano è il *tempio* di Gerusalemme. Dio aveva due dimore: una nel cielo, l'altra sulla terra. La Vergine Maria è tempio dello Spirito Santo.

Allo stato attuale delle ricerche risulta ignoto l'autore della tela con l'*Immacolata* conservata nel Museo Pepoli! È soprattutto l'assenza di fonti che non incoraggia a dare un nome all'ignoto autore del dipinto che per i caratteri stilistici va collocato nella prima metà del secolo XVII, risentendo velatamente della cultura fiamminga soprattutto nell'uso del colore. Resta l'auspicio che futuri apporti documentari possano sciogliere i nodi riguardanti la provenienza, la data e l'attribuzione. La tela ha purtroppo subito, in epoca imprecisata, la rifilatura dei bordi per cui alcuni dei simboli risultano molto ridotti come il vaso, lo specchio, la torre di Davide e il tempio. Nessuna certezza si ha sulla provenienza dell'opera che potrebbe provenire da una chiesa francescana; Benigno di Santa Caterina, nel suo manoscritto *Trapani profana e sacra*, fa un lungo elenco di chiese in cui si trovavano altari o cappelle dedicate all'Immacolata e specifica che nei conventi di Sant'Anna e di San Rocco si trovavano quadri che la raffiguravano [14].

Per quanto riguarda le fonti iconografiche l'ignoto autore siciliano attinse sicuramente all'incisione di Pieter Paul Rubens (1577-1640) raffigurante l'*Immacolata* (post 1610 – ante 1680) in quanto ripete la posa, la composizione e gli aspetti formali delle figure della Vergine con il Bambino e degli angeli [15].

Dopo il Concilio di Trento, in molte opere d'arte, dipinti e sculture, ma anche nelle arti decorative, l'Immacolata non verrà più raffigurata con il Bambino in braccio ma da sola come una figura stante, con le mani giunte o al petto e lo sguardo rivolto verso il cielo oppure in basso, con il capo circondato da una corona di stelle, ma sempre sopra una falce di luna, nell'atto di calpestare il serpente. Maria viene rappresentata con una veste bianca, simbolo della sua purezza e con il manto azzurro: la colpa di Eva infatti non intacca e non macchia la «tutta pura».

Così la rappresenta il pittore trapanese Giuseppe Errante in un'opera giovanile, di squisita fattura, databile intorno al 1780, in cui l'immagine di Maria è vivificata dal bianco del vestito e dall'azzurro

del manto. L'espressione dolcissima, l'intimo raccoglimento, il sapiente uso del colore, fanno di quest'opera una delle più significative del periodo giovanile dell'artista [16]. In quest'opera non troviamo però l'elemento iconografico che contraddistingue l'Immacolata: lo stellario, ossia un cerchio o «corona di dodici stelle... sul suo capo».

Il numero dodici essendo il prodotto di tre (numero che simboleggia la divinità) per quattro (numero che simboleggia l'umanità) sta a indicare la perfetta fusione tra l'umano e il divino. Nel Medioevo il quattro è considerato un numero perno e risolutore: quattro sono, infatti, i punti cardinali, i venti principali, le stagioni, le fasi lunari, le arti liberali del quadrivio, i lati del quadrato a cui veniva paragonata la terra, in opposizione al triangolo del cielo, simbolo della Trinità.

La Madonna ha operato questa fusione e porta lo stellario perché è Lei l'artefice di questa fusione. È colei nel cui ventre, come dice Dante nel XXXIII canto del *Paradiso*, «si riaccese l'amore» tra Dio e gli uomini, dopo la cacciata dall'Eden.

Lo stellario dell'Immacolata rappresenta altresì i dodici privilegi concessi alla Madonna dalla Santissima Trinità. I frati Francescani minori conventuali nel XVII secolo diffusero in Sicilia lo «Stellario», un culto speciale collegato alla recita di una «corona» suddivisa in tre parti, ognuna delle quali era composta da un Pater, quattro Ave, intercalate da altrettante quartine che terminavano con la giaculatoria «O Concetta Immacolata», e un Gloria.

Soprattutto a Palermo sorsero confraternite e sodalizi con la denominazione di «Stellario». Si ritiene che tale *devozione* nel territorio trapanese sia nata ad Erice già nel secolo XVI, grazie ai frati del convento di San Francesco. La Congregazione dell'Inquisizione però, nel 1645, proibì la celebrazione della festa e abolì le confraternite dedicate. La devozione venne poi ripresa poco prima della definizione del dogma della Immacolata Concezione del 1854.

La corona di dodici stelle che cinge la statua dell'Immacolata è ben disegnata nella bandiera degli Stati Europei. L'8 dicembre del 1955, festa dell'Immacolata Concezione, il Consiglio d'Europa adottò come proprio emblema la corona di dodici stelle, in oro su sfondo azzurro, dopo avere approvato il bozzetto per la bandiera europea, presentato da Arsène Heitz, un devoto cattolico dell'Alsazia che si era ispirato alla medaglietta miracolosa che portava al collo. Heitz, senza rivelare la fonte che lo aveva ispirato, spiegò che aveva considerato il dodici un «simbolo di pienezza» e di unità in quanto rappresentava le tribù di Israele, ma anche gli Apostoli: per tale motivo chiese esplicitamente che il numero delle stelle rimanesse invariato anche se i membri dell'Unione europea avessero in seguito superato quel numero.

Trentasei anni dopo, il 29 maggio 1986, la bandiera europea veniva issata a Bruxelles per rappresentare «l'unione dei popoli europei» e, nonostante i Paesi fossero aumentati negli anni, il numero delle stelle rimase invariato. Il dodici fu considerato «simbolo di perfezione e di unità».

Nella religiosità e pietà popolare la devozione a Maria Immacolata occupa un posto privilegiato che, nel tempo, ha favorito una ricca produzione di canti, dando forma ad una lunga tradizione biblica e agiografica. Padre Francesco Saverio D'Aria, agli inizi del XX secolo, compose il testo di una delle più note canzoni mariane, poi musicato da monsignor Luigi Guida, in cui la bellezza di Maria viene paragonata a quella del sole e della luna:

*Dell'aurora tu sorgi più bella,
coi tuoi raggi fai lieta la terra,
e fra gli astri che il cielo rinserra
non v'è stella più bella di te.
Bella tu sei qual sole,
bianca più della luna,
e le stelle più belle,
non son belle al par di te.*

Tradotta in termini iconografici questa è la figura e l'immagine della «Vergine bella, ... di sol vestita, coronata di stelle»», cantata da Petrarca, raffigurata e variamente interpretata da innumerevoli artisti di tutti i tempi [17].

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Giovanni, *Apocalisse* 12, 9.

[2] Genesi 1.15.

[3] Sequenza *Ave Regina omnium*.

[4] *Francisci Petrarche laureati poete Rerum vulgarij fragmenta*, sec. XIV.

[5] Per l'iconografia dell'Immacolata nell'arte siciliana si veda: *Bella come la luna, pura come il sole L'immacolata nell'arte in Sicilia*, catalogo della mostra, a cura di M. C. Di Natale e M. Vitella, Palermo 2004.

[6] Cornelius Cort, *Immacolata con il Bambino*, 1576, in *The Illustrated Bartsch*, vol 52. Ignoto incisore, *Immacolata Concezione*, in F. Gonzaga, *De Origine Seraphicae Religionis Franciscanae*, Roma 1587.

[7] Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Inferno, canto XIX, vv.106-111.

[8] Gioacchino da Fiore, *Liber Figurarum*, post 1202.

[9] Genesi, 3, 1-14-15.

[10] Il testo del *Canticum Canticorum* è contenuto nella *Bibbia ebraica (Tanakh)* e cristiana. Si veda G. Ceronetti (a cura di), *Il Cantico dei Cantici*, Milano 1993.

[11] Giovanni 1, 9.

[12] S. Gerolamo, *Epistola* 15.

[13] A. M. Apollonio, *Le litanie lauretane. Preghiera mariana, preghiera della Chiesa*, Avellino 2013.

[14] Benigno di Santa Caterina, *Trapani nello stato presente profana e sacra*, ms. del 1810, presso la Biblioteca Fardelliana di Trapani.

[15] Copia in controparte: cfr. D. Bodart, *Rubens e l'incisione*, 1977: 43, n. 56. L'incisione è stata poi prodotta in originale: P. Paul Rubens e Schelte Adams Bolswert (post 1610 – ante 1680).

[16] Il dipinto è conservato nei depositi del Museo regionale di Trapani *Agostino Pepoli*. Si vedano: V. Scuderi, *Pittori trapanesi dell'800*, catalogo della mostra, Trapani 1957. S. Valenti, *Giuseppe Errante Pittore trapanese (Trapani 1760- Roma 1821)*, Trapani 2011: 46, tav. IV.

[17] In un atto di commissione di un dipinto per la chiesa del Monte di pietà di Monreale, stipulato nel 1612 tra il pittore Orazio Ferraro e i priori della Società del Monte di pietà, si chiedeva all'artista "di fari et dipingeri un quadro in tila ... con la figura et immagine della gloriosissima Maria Vergine dello Stellario con dodici stelle...". Il quadro si trova ora nel Museo Diocesano di Monreale.

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 ‘due strade’ di Dario Bertini



Dario Bertini

di *Antonio Pane*

Nato a Legnano, ma residente da molti anni a Pavia (dove ha compiuto gli studi universitari), Dario Bertini conta al suo attivo cinque raccolte di versi: *Distilleria di contrabbando* (Cardano, 2009); *Frequenze clandestine* (Sigismundus Editrice, 2012); *Prove di nuoto nella birra scura* (Edizioni del Foglio Clandestino, 2015); *Il caffè della sala infermieri* (in *XV Quaderno di poesia italiana contemporanea*, Marcos y Marcos, 2020); *Il fiato mentolato delle farmaciste* (Bohumil Edizioni, 2023) [1]. In una mail del 24 settembre 2023, che accompagna il premuroso invio (in PDF) dell'introvabile *Frequenze clandestine*, l'autore mi scrive di volerlo considerare «il punto di partenza della mia produzione poetica», escludendo dunque dal proprio

‘canone’ il titolo che lo precede, che pure è sempre menzionato nelle notizie bio-bibliografiche diffuse nei suoi libri successivi e che, come vedremo, gli ha dato una prima notorietà. Un interdetto, dunque, discutibile, che ho buoni motivi per trasgredire, e che mi induce anzi a ricordare, per completezza di informazione e senza metterli al rischio della lettura, i davvero primaverili *Immersioni* (2004) e *Il rifugio dei sospiri* (2006), elencati (dopo il perplesso «Dario Bertini, in prestito alla vita dal 1988», a riprova di un’«intensa attività poetica» premiata anche da allori fra cui spicca il «Giovanni da Legnano» conseguito nel 2001) nella quarta di copertina di *Distilleria di contrabbando* (che leggo nel PDF di un esemplare, con dedica dell’autore «Al Prof. Alberto Bertoni», posseduto dal Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica dell’Università di Bologna) [2].

Distilleria di contrabbando (un marchio registrato da Mario Venditti, per un suo libello di massime amoroze, apparso a Napoli, da Morano, nel 1927) è una compagine per molti versi acerba [3]. Confortata da una prefazione del compianto Claudio Lolli (*Le parole e il corpo nell’ora di nessuno*) – che ne individua con delicatezza, e non senza affettuosa complicità, i nodi cruciali (le coppie luce/ombra, giorno/notte, suono/silenzio [4] e la «zona neutra», il «tempo di nessuno» che ne è profilato), vedendovi il dissidio fra «la tendenza ad “angelicare” il mondo» e «l’intensità impossibile del sentire», e collocando così l’autore nel «punto biforcuto della immensa ipsilon della sua vita» –, l’operina presenta infatti materiali eterogenei, suddivisi nei 23 componimenti di *Promesse sottovoce* e nei 17 della parte eponima. Ai molteplici riverberi, per dirla con Fabrizio De André, dell’«amore perduto» (se non dell’«amor de lonh» alla Jaufré Rudel) si uniscono, nella prima sezione, il sommesso epicedio consacrato a *Giorgio Rota, poeta e amico* e la prosa poetica che la conclude (*La mano*, fermata sulla nota gozzaniana del «Di tutte le carezze che ho pensato, la più vera è senza dubbio quella che mai riceverò»), mentre nella seconda si radunano frammenti spesso aggruppati in serie (accade in *Oltre la catabasi*, *Altra casa*, *Viaggiatore in fuga*, *Pegni d’amore*, *Il lavandino in fiore*, *Lampi d’insonnia*, *Di un passo avanti*): un coacervo che tradisce insieme la non negoziabile vocazione e la sudata questua dei temi e delle parole per darvi corso.

Fra effusioni un po’ ‘fuori controllo’ e cadute in un ‘poetichese’ spesso appoggiato su classici endecasillabi – quello che inficia, per fare qualche esempio, la chiusa della poesia incipitaria («*Se sei lontana io gravito | nell’ombra di una notte senza luna; | ma quando parli, sottovoce, | la mia poesia ti brilla sulle labbra: | ed io vengo alla luce come cento farfalle || si librano nel sole*»), o versi come «la luce è un dono mistico del sole» (*La vita dello scriba*), «un’altra luce di docile dolcezza» (*incontro*) –, si lasciano intravedere pagliuzze dorate, indizi incoraggianti. Penso all’efficacia aforistica di *Anche oggi* («Ti aspetterò. | Come ogni giorno si aspetta il caffè. | In un bar chiuso per ferie»), alle felici sortite metaletterarie di «il libro, che tu leggi | non è un libro» («la casa è vuota – vuota | la speranza – come immobile || ed io non sono in grado | di colmare questo inciso»), *La vita dello scriba* («la vita dello scriba si misura ad ogni verso | scritto, ad ogni accento inciso al proprio | cielo. Un foglio bianco»), *ma sottovoce, e piano* («non c’è | più sintassi nei tuoi sogni di porte | spalancate, finestre, corridoi, mai | spazi aperti, niente cielo»), *Pegni d’amore* («a piedi nudi, per un istante | o un’ora, ancora analfabeta | nel sorriso»), *Il lavandino in fiore* («forse la vita ci è divenuta pagina, | cancellatura di varianti non accolte, | nel torto di rimediare un alibi | ad ogni punto non fermato»; «in punta di bellezza fra la parentesi | e l’istante, mi troverai sospeso | dove la pausa insegna l’equilibrio | al mio silenzio»): incursioni ‘in punta di malizia’ associabili alla ‘similitudine incongrua’ (che produce, cioè, sfagli di senso, slitta dalla contingenza che promette di illustrare) saggiata nei versicoli ‘ungarettiani’ di *Altra casa* («scintillerà l’autunno | come un fiammifero alla porta»).

Ma in queste ‘prove di trasmissione’ si distinguono altresì, sul piano tematico, la dominante dell’insonnia, delle veglie notturne commemorate in *Epifania in una notte d’estate* («Sospeso | nell’ultimo respiro | prima del sonno, in cui più niente | accade se non un caro | buio e il volo dei pensieri oltre | la soglia del mistero»), *Annuncio postumo* (con il «buio che ci congiunge i polsi, bacia | gli occhi, (li sommerge)»), *Lampi d’insonnia* (per la professione di estetica «il poeta è soltanto un insonne | che sogna»), *Di un passo avanti* (dove, invece, «non serve al sonno scrivere | versi»), e i tratti paralleli che assediano la squallidezza e la vacuità della vita urbana, toccando «il vaso | che si è rotto senza lasciare | cocci al pavimento» (*Ancora guerra*), le «nuove lampadine fulminate, vetri rotti»

(*nel vento*), la «mano pronta nel vuoto della stanza, o meglio, nel vuoto senza stanza, che non aveva una parete fissa, perché quella parete gli ero io, oramai» (*La mano*) e, in ‘esterno giorno’, *Verso il ritorno* («spesso, quando l’alba si sveglia | nel riflesso dei vuoti di bottiglia | abbandonati ai marciapiedi, col | primo giro dei netturbini, la vita | si nasconde nel suono capovolto | di quei vetri – la musica indifesa | di un addio») e *Treni*, capolavoro della raccolta [5], sospeso fra il «binario più esatto dell’addio», i «volti al finestrino, indifferenti», e il commiato che «ti si ferma | addosso, in sosta, sulla pelle».

Oltre che per queste ‘promesse’, la semi-denegata prova importa in quanto annuncia il lato ‘performativo’ della produzione poetica di Dario Bertini, inaugurato dalla collaborazione con il cantautore Renato Franchi, che, ispirandosi al libro, e rilevandone il titolo, realizzò nel 2010 – con l’*Orchestra del Suonatore Jones*, per l’etichetta *Storie di note* – un progetto discografico che combinava l’auto-recita di sette poesie (*Come grilli, Treni, se sei lontana, Epifania in una notte d’estate, Il lavandino in fiore, Annuncio postumo, aspettando Godot*) e l’esecuzione di *songs* dello stesso Franchi e di altri (nonché della canzone *Addio* che musicava un testo fornito da Bertini), prolungandosi in una *tournee* che, dopo le registrazioni effettuate in studio, esponeva quei testi (e il loro autore) al palpitante battesimo del pubblico [6]. Questa esperienza è uno snodo cruciale: rappresenta per il suo protagonista, come avrà modo di dire a distanza di anni (nel dicembre 2022, in occasione dell’uscita del disco sulle piattaforme digitali promossa dalla casa discografica *Latlantide*), l’incontro della «strada polverosa che conduce le parole verso il suono, il canto, la condivisione».

Pur addebitandola alla «febbrile incoscienza dei vent’anni», il poeta vi vede «il punto di inizio di un percorso che, in direzione ostinata e contraria, provo a portare avanti con gratitudine nei confronti di chi ha voluto esserci e ascoltare, a testa bassa, cercando sempre di andare un po’ più in là», mentre il musicista ricorda che «il recitato di Dario scivola tra quelle ritmiche e fra le note come l’acqua di un torrente sulla roccia» [7]. Il singolare itinerario è ripercorso in una illuminante conversazione con Daniele Lo Vetere [8], dove, dichiarando i suoi variegati ‘fari’ (i poeti della Beat Generation, Frank O’Hara e Kenneth Rexroth, André Breton e Benjamin Peret, Adrian Henri e Brian Patten, Dario Villa, Adriano Spatola, Giovanni Raboni, Vittorio Sereni, Piero Ciampi e, last but not least, Ferruccio Benzoni [9]), Bertini parla segnatamente di «una scrittura pensata per la lettura ad alta voce. La voce non viene dopo, non è un’aggiunta, un surplus di interpretazione per accattivarsi il pubblico, ma accompagna e sottolinea le scelte stilistiche e ritmiche del poeta. Un testo deve arrivare al lettore, deve provocare una reazione, positiva o negativa, non importa, ma deve suscitarsela. La reazione di chi legge o ascolta è parte integrante della poesia. La poesia ha bisogno di divertimento, non nel senso che debba cercare di arruffianarsi il pubblico come se fosse cabaret, ma nel senso dello sforzo di coinvolgere le persone alle quali si rivolge. Il primo nemico della poesia è la noia» [10].

Il primo risultato del nuovo tragitto e la prima ‘dimostrazione’ della poetica che vi si innerva (riassunti, nel secondo risvolto di copertina di *Prove di nuoto nella birra scura*, dalla consentanea immagine del «contrabbandiere» che «introduce clandestinamente poesia in pub, bar, piazze e camere d’affitto») è *Frequenze clandestine*, raccolta che si può pertanto considerare, come vuole l’autore, un autentico esordio (*Prima del reading* ne ridarà lo specifico ‘batticuore’): un nuovo inizio subito segnalato dall’accorta architettura che contempla due paritetiche sezioni racchiuse fra le ali di un *Inizio trasmissioni* e di un *Congedo* (*Una parvenza di felicità*, che aggiunge a 13 poesie – una delle quali, *Ricognizione* articolata in 3 segmenti – il poemetto eponimo del libro, diramato in 6 parti; *A dispetto del buio*, che comprende 14 poesie, suddivise in due gruppi, rispettivamente di 9 e di 5) e ribadito dalla compattezza dei 28 testi, che convergono su motivi privilegiati, avvalendosi di un linguaggio altrettanto selettivo. Intermedie le morbide e vaghe ruminazioni, la grammatica di una *sensiblerie* ancora per certi aspetti adolescenziale, il discorso di Bertini comincia qui a misurarsi con la spoglia verità delle cose, attingendo la dimensione feriale e quotidiana che la prima raccolta faceva baluginare, e associandovi un linguaggio dimesso e affabile metricamente volto nel regime ‘aritmico’ e ‘antimelodico’ di allocuzioni ansimanti e spezzate a controparti in fuga. Un passaggio che, messo a nudo nella terza poesia («Ecco, non c’è molto di più, in fondo | basta la vita, sentirla scorrere | dentro le vene, attraversare il tempo | così com’è: penso a una macchina | in corsa

sull'asfalto, coi finestrini | aperti, sotto il sole, la radio accesa, | fendere il vuoto un giorno qualunque | di una qualunque estate)), contagia, si può dire, ogni linea. Per farne un minimo catalogo basterà ricordare «le polveri sottili che restano nell'aria» e i «clochard | addormentati sulle panchine» di *Ricognizione*, «il cestello | delle lavatrici, che gira rapidissimo | durante la centrifuga» di *Lavanderia 24/7*, la «fermata d'autobus | con la tettoia di lamiera e vetri ricoperti di manifesti elettorali» di *Frequenze clandestine*, la «coda troppo lenta al casello dell'autostrada» di *Invettiva del dopocena*, o la paradigmatica figura di «chi porta la tua posta», che 'suona più di due volte', transitando da *Ricognizione* a *Frequenze* («i postini tornano a casa | col peso sulle spalle di tutti | i baci ed i saluti da un qualcuno | a un qualcuno in fotocopia») a *Congedo*, con la sua tombale «lettera di sfratto»: «la porterà un postino, | come sempre, per pochi soldi | ad affrontare il freddo nelle strade, | e come sempre scenderò le scale, lentamente, | controllerò la posta | e resterò seduto a ridere | pensando così di avere un po' di carta | per scrivere poesie dall'aldilà».

Questa figura, con il carico di fatto che porta a tracolla, ci riconduce al radicale disagio (che verrebbe da definire una variante 'generazionale' del montaliano «male di vivere») subito accusato in quel «progettare un ritorno | senza sapere di essere partiti» di *Inizio trasmissioni*: un distintivo smarrimento, uno stato fluido che si combina con il motivo tradizionale della precarietà e della finitudine dei giorni declinato (con una chiusa che arieggia l'*esse est percipi* di Berkeley: «anche una casa scompare | quando si volta l'angolo») in *Il dono degli opposti* («non che sfamarsi basti a non precipitare, | un po' come le foglie tocca a tutti | prima o poi, ma si dimentica | ogni istante, col fiato corto, asciutto; | e lentamente, molto lentamente, si scompare»), a *Frank O'Hara* («non c'è tempo di sfuggire al tempo»), *Frequenze clandestine* («il tempo non si ferma per nessuno»; «anche oggi cadrò | come cade ogni singolo minuto»), *Invettiva del dopocena* («il giorno, | un nuovo giorno si dissolve in una sottrazione | d'occhi per uno schermo acceso»), e che ha malcerta contromisura in *Parlando dei sassi*, dove «le striature, i punti stravaganti, irregolari, | dei sassi che ora tieni in mano e che conservi | fra le cose più preziose» sono pegno di sopravvivenza: «qualcosa resta, sedimenta».

Ma il 'proprio' di questa, per dirla con Ripellino, condizione «assurdale» [11] vissuta da spettatore silenzioso e assorto (diresti dal ridotto ritagliato in *Residenza*: «Abiterò una cabina telefonica | dalle pareti di vetro rosso e acciaio | da cui guardare fuori | inosservato») è il nomadismo (l'«andare un po' | più in là, comunque, più lontano» ancora della programmatica terza poesia) che suggerisce, a spese del congiuntivo, il ritratto-augurio di Erica Gazzoldi («spero che non lo "prenderanno" mai, per incarcerarlo in un ufficio o impiccarlo a una cravatta») [12], il senso di esclusione e di esilio che prepara a «riconoscersi | brina sui parabrezza delle auto, sui vetri | delle case, d'inverno, presto, molto presto la mattina» (*Inizio trasmissioni*), che adotta «il freddo delle case abbandonate, | coi muri screpolati e le finestre rotte, dopo gli incroci» («Non basterà il silenzio delle periferie»), che muove le fantasie adombrate in «Tutta la notte avrei vegliato una caldaia spenta» («seguire il passaggio del gas dietro i muri») o in *Residenza* («ci si potrebbe perdere, | fra tutta questa gente – | per ritrovarsi altrove, affidati a una voce | sotterranea in cavi di metallo | o leggerissima per l'aria, | quasi identica alla tua»); che prefigura evenienze come quella di «Scrivo poesie per arginare» («e mi ritrovo prima dell'alba | a spiegare un sonetto a un fabbro»; «e mi spingo verso casa quando il sole | fa le prove per la sua luce migliore»), *Frequenze clandestine* («è la notte stessa che è stata | abbandonata e si è smarrita per le strade»; «il buio si rifugia | dentro ai bar, vecchi cinema, stazioni sottotetti»; «io sono fuori come il vento | col suo passo randagio»), *Qualche volta* («aspettando l'autobus sbagliato | con un piede nella neve | ed il pensiero andato chissà dove, | senza nemmeno validare il biglietto | che non controlla più nessuno»), *Congedo* («Riceverò una lettera di sfratto, | un giorno o l'altro, | dal misero monolocale del mio corpo | con le finestre da lavare – il tetto rotto – | e libri e fogli e polvere, dovunque»).

Il suo antidoto, la predestinata via di scampo non può che risalire ai «fogli come strade per fuggire» di *Frequenze clandestine*, al nome che smaschera l'albagia degli oggetti facendoli «catalizzatori per istanti quasi epifanici» [13], all'immagine che scarta, destriero imbizzarrito, dal suo termine di paragone. In *Frequenze* il sole torna «nuovo | come un vestito rilavato, sempre alla moda» (forse con un ricordo dell'aria «azzurra come il fagottino della biancheria | di colui che è dimesso dall'ospedale»

della celebre *Primavera pasternakiana*). «La pioggia, cadere, sa farlo bene» sfocia nel primissimo piano della bambina «coi semi neri fra i denti bianchi | affilati come la prima grandine della stagione». La poesia successiva è inaugurata da un «Comincerò a sentire la bellezza come una buccia di limone | sulla camicia di un netturbino, | come un biglietto non vincente della lotteria» (che duplica l'infrazione), per confluire sul «metro quadrato di cemento fra le case | dove la luce è un vecchio amico che ti parla»). a *Frank O'Hara* vede l'estate «schiantata all'improvviso come un vagone merci» e il poeta errabondo «più o meno da vent'anni | come un filmato in bianco e nero con pochi spettatori», mentre «Non basterà il silenzio delle periferie» promuove un finale da *horror movie*: «la bellezza resta in agguato | come un vestito sul pavimento». «Tutta la notte avrei vegliato una caldaia spenta» è tutto sporto sulla «scritta | semplice, quanto inaspettata | per ogni volta che si nasce | come la corsa del metrò fuori dal tunnel». In *Residenza* «il neon riflette quasi azzurro | come gli occhi di una ragazza | che ha saltato la scuola in un giorno di neve». In *Frequenze clandestine* (che esorta a «rovesciare | la ragione del nulla | come una tasca sempre vuota, | o forse troppo piena») «il silenzio è un tronco d'albero | segato da un operaio». *Altro mondiale* contempla cuori «sbriciolati come il gesso segnalinea | su un campo di trasferta».

Simboli di questo necessario, vitale stravolgimento saranno l'ostentazione 'alcolica' (recita alla Bukowski, vezzo da *maudit*) [14] che, già impressa nel titolo della precedente raccolta, raggiunge *Frequenze* («anche stanotte berrò, cantando, | come una pianta secca, avidamente, | nel mezzo dell'estate»), «Non basterà il silenzio delle periferie» («chiedo da bere perché la gola si fa secca | in tutto questo buio di lampadine diventate acquari | per pesci piccoli»), *Frequenze clandestine* («sono in pub, stasera»; «Potrei stare seduto tutto il giorno | a fumare la pipa, bere»), e le bislacche *rêveries* cosmiche erogate in «Ecco, non c'è molto di più, in fondo» («eppure ci scordiamo che ogni anno | siamo sottratti al corpo millenario della luna | per la distanza idiota di un centimetro»), *Ricognizione* (mediante «le borse della spesa | abbandonate come meduse | per impigliarsi, infine, a qualche ramo | quasi a sembrare costellazioni, forse pianeti, | su cui fuggire un giorno»), a *Frank O'Hara* (per la macchina che «si scontra con un'altra generando una cometa | e migliaia di stelle a illuminare il grigio dell'asfalto»), *Frequenze clandestine* (che offre «lettere lanciate nello spazio per un mittente ignoto»). Ne saranno raffinato risolto i mercuriali commerci, i funambolici scambi fra vita e scrittura consumati in *Frequenze clandestine* («io scrivo la parola fuoco | fino a sentire che mi bruciano le dita»; «un verso è solo un uomo | che ti viene incontro | e tu ne riconosci da lontano l'andatura, | il passo incerto di chi ritorna | troppo tardi»), *Filologia di un passo incerto* («era scritto in un libro, | ma non ricordo quale, a quale pagina, | il segno esatto, l'ora e il modo in cui | la voce, forse la mia (la tua), si è fatta corpo, | si è smarrita, cantando ancora, tracciando muta | l'ultimo passo privo di note, verso la fine»), *Ricognizione* («sprinta, a testa bassa, un ciclista | in maglia blu cobalto | e solo il vento sembra fargli cronaca»).

Il «ciclista | in maglia blu cobalto» segna anche l'epifania del colore 'jazzistico' che sarà subito ribattuto nella «donna vestita di blu sopra una lunga | macchina nera» di *Frequenze clandestine*, portabandiera della chiassosa policromia che annovera «ombrelli gialli, rossi, a scacchi», «pareti di vetro rosso» e il sangue «più rosso poco di più che acceso», quasi condotta a contrastare la minaccia del non colore, l'orientale colore del lutto che, quando non meramente denotativo («l'albero bianco, una betulla»), conserva un che di sinistro (ai ricordati «denti bianchi | affilati come la prima grandine della stagione» si aggiungono il «filmato in bianco e nero con pochi spettatori», il «bianco in un elenco degli abbonati», la donna «bianca, così bianca, | come al primo assaggio di zucchero | che si scioglie sulla lingua» e, tutti in *Distilleria di contrabbando*, un «foglio bianco», i «bianchi fazzoletti sconosciuti agli aborigeni australiani, la «stanza bianca [...] chiusa a chiave», l'«abito bianco, | perché nel bianco non c'è folla»).

A uno sguardo d'insieme, questa rivendicata ripartenza continua ad aggirarsi nel «punto biforcuto» intravisto da Claudio Lolli: nel nuovo slancio incerta ora tra l'incursione nel mondo attuata con il desultorio e convulso 'monologo esteriore', il «metallo incandescente | delle parole forgiate nel respiro» di «Scrivo poesie per arginare» (il deliquio spazio-temporale, il subbuglio 'alla Kerouac' che domina la prima sezione, sfociando nell'infiammato vaniloquio, nella rapsodia di *Frequenze*

clandestine: un ‘manifesto’, una summa, la cui colonna sonora, preceduta, in *a Frank O’Hara*, dall’«assolo di John Coltrane», sarà il dylaniano *Subterranean Homesick Blues* citato in epigrafe), e l’invito al raccoglimento, la ricerca di limiti (quasi confessata in «Traccio un solco per terra e lo chiamo confine») che sembra orientare vari testi della seconda (penso in particolare a *Parlando dei sassi*, *Filologia di un passo incerto*, *Una stanza*, *Congedo*, e soprattutto a *Cantiere* [15], per l’istantanea che ferma, per sempre, l’attimo, sbaragliando la tirannia del tempo: «qui | nell’angolo sarà uno spiffero | la causa di un abbraccio | tra lui che in piedi osserva l’orizzonte | e lei che tutta stretta alle sue spalle | dice *ho freddo*, non si muove»), configurando la possibile alternativa di una poesia pura e semplice, il rifugio in una disadorna ‘pace del canto’.

Prove di nuoto nella birra scura sembra imboccare con decisione la prima via: quella del «ragionato randagio», del «bastardo che vince (o almeno ci prova) la strada»[16], se non del «lasciarsi andare, essere un po’ così senza pretese, in balia degli eventi» [17] che rimanda al viavai accertato nell’epilogo della prima poesia («ogni tanto c’è qualcuno che arriva, qualcuno che parte») e nella quindicesima («le donne vanno | su e giù per le strade, continuamente»), alla cieca erranza prospettata nella terza e nella quarta («Ci sono viaggi che non conducono in nessun luogo»; «la gente si muove come per caso | senza sapere il motivo»), per ribaltarsi nel cauto «potrebbe essere pericoloso, | molto pericoloso, | sapere da che parte si sta andando» della venticinquesima.

Una strada baciata dal successo. Partendo da una sede editoriale piuttosto periferica (e con la clandestinità scolpita nel nome), il nuovo, ben coeso libretto (equamente suddiviso fra le 21 poesie di *La mattina non esiste* e le 23 di *Prove di nuoto nella birra scura*, e sigillato da un *Ultimo giro (congedo)*) ha raggiunto, nell’ottobre 2021, la quarta edizione. Un successo dovuto in gran parte alla natura ormai interamente performativa di testi concepiti per la recitazione ad alta voce di cui le prime due poesie sembrano trasversalmente mimare la preparazione («Una buona soluzione è continuare a respirare, | mantenere costante la frequenza cardiaca, | insediare le stanze dei polmoni | col fiato necessario a rimanere in piedi»; «allora mi avvicino al microfono | e comincio a parlare»), rivolti allo spettatore reattivo che «afferra la radio | e me la tira dietro», fruibili come ‘numeri’ da cabaret surrealista, dada o ubuesco, come *gags* circensi e giochi di destrezza: un’arena di prodigi, dove «i ventilatori | affileranno i denti | delle scimmie che mi vivono in testa» e «d’autunno le foglie inizieranno | a fare marcia indietro dai marciapiedi ai rami», dove «il frigorifero mi fa discorsi strani» e la lavatrice «non la smette mai di parlare di New York», dove «i formaggi brillavano al buio» e la morte «non porta le mutande», e dove la lingua (battuta su un ‘sincopato’ che sconfessa ogni pretesa di metrica tradizionale, e che ha fatto parlare di un «surrealismo a ritmo di jazz» [18]) si spinge alla trivialità del «vaffanculo» (forse implicato con lo scurrile adagio che Piero Ciampi schiera in *Adius*), e della «carta igienica» che nel *Congedo* ospita i versi da buttare nel cesso e da lasciar «annegare al posto mio».

L’immaginario che presiede a queste sventagliate di fatti fuori norma, a questa fiera di sorprese ed effetti speciali, recupera in parte l’attrezzatura adoperata in *Frequenze clandestine*, in primo luogo la vocazione denunciata nel titolo [19], che origina versi come «La birra è una promessa | che finisce troppo in fretta» (*Interno 34*), «dividiamo l’ultima birra rimasta», «la birra non è mai abbastanza», «non è vero che da ubriaco non ti succhiano il sangue, [...] e che le stelle si bevono champagne millesimato secco | perché bevono birra calda sgasata | anche nel giorno della fine del mondo» (*Verità*), «e una mezza dozzina di birre | a farmi compagnia» (*Ottomila conigli*), «una poesia finisce | quando finisce il vino, non quando chiude il bar», «preservami così, più o meno come sono, | dalla birra analcolica, dal cibo vegano, | dai bar con troppa luce e musica da schifo, | preservami dal gin cattivo e da troppa acqua». Allo stesso modo, riaffiora il motivo dell’insonnia: nel «non riesco a dormire» del bambino e nel «colpo di stato che porta a termine ogni sera | dopo l’aperitivo delle 19 fino alle 5 e 30 del mattino». E ritornano in gioco le fantasie astronomiche: per evocare «un pianeta al centro del cosmo», «la voce da qualche parte al di sotto della luna», alieni che «invadono il pianeta», formaggi «migliori perfino della luna»; per chiedersi se «ogni cosa potrebbe proseguire migliaia di anni luce», «se sulle stelle suonano un blues migliore», se «potrebbe | essere anche il movimento che tiene in vita | l’universo, questo andare ridenti | o scontrose verso la fine di una via»;

per misurare la «distanza fra la terra e la luna» e «quante strisce pedonali | occorrono a riempire l'universo»; per rimettere il sole «dove stava, al centro | dell'Universo»; per sognare il viaggio dei viaggi: «ormai sono fuori dall'orbita terrestre | gli aerei sono luci lontane, fra le nuvole, | la terra è un pianeta bellissimo».

Le solfe sentimentali o moderatamente erotiche che punteggiavano *Distilleria di contrabbando* e che in *Frequenze clandestine* si condensavano nel piglio madrigalesco, nell'arcadica e acquerellata galanteria della terzultima lirica, non a caso impreziosita dall'hapax di un accusativo alla greca («Sotto un albero bianco, una betulla | forse, ti ho vista riposare | con la testa sulla corteccia | e i piedi spogli sulla terra, morbida | di foglie, fra le radici, sorridendo | alle carezze delle formiche | a cui dicevi con un filo di voce | *se state buone vi faccio un quadro*»), riprendono lena per integrarsi nei vagabondaggi, negli spettacoli da strada, negli scherzi (a volte goliardici) che costellano il libro. Le dichiarazioni d'amore prendono così una forma viatoria, o comicamente acrobatica: «Ho attraversato la città da parte a parte | soltanto per vederti»; «Vieni da me sopra una bicicletta viola, una scopa, | un triciclo da circo a pedali, un aereo di carta»; «così segretamente aspetto che una qualche legge | di gravità faccia accadere all'improvviso | che tu mi cada fra le braccia»; «Ma chiedetemi del primo istante | in cui il respiro si ferma negli occhi di una donna | (provate voi a non saltare in aria) | e vi dirò che scrivere poesie | sarà restare al buio, sopra una gamba sola, | cercando di pisciare». Il corteggiamento vira sulla battuta beffarda: «sarebbe stata facilmente una regina | a forza di sorridere e salutare | ma per fortuna non è così, io le regine | non le ho mai potute soffrire»; «La notte che la tua tazza vuota ha cominciato | a dirmi che mi mancavi, io non sapevo che fare [...]. Per questo, amore mio, la prossima volta | che bevi il caffè | fai tutto il possibile per lavare la tazza». Ma il frutto più succoso di questo ramo viene dai versi che aggiornano al traffico presente la celeberrima *Ode della Gelosia* di Saffo («Tutte le volte che ti incontro sbando come un tir | sull'asfalto bagnato, tutte le volte | perdo l'equilibrio, | mi manca il fiato, la gola si fa secca»), innescando la buffa ascensione («vedo il bancone del bar dall'alto in basso») che condurrà «fuori dall'orbita terrestre».

Un tal genere di astuzia, di larvata riscrittura, ha poi modo di dispiegarsi, a certificare a suo modo la sofisticazione sottesa all'esibito platealismo, nei molti luoghi che 'smorfiano' l'operazione stessa dello scrivere e che, lo abbiamo visto, costituiscono una chiave delle partiture di Bertini. Si va dall'umoristico «qualcuno sempre cerca il bagno, | così il prossimo verso sarà | di un chiarissimo giallo», al quasi pornografico «scrivo una poesia su una bellissima ragazza nuda», allo scettico «questa, del resto, non è vera poesia», all'inquietante «se il primo verso scivola col buio nell'odore di gas», ai problematici «a questo punto, lo so | che ti aspetti un finale» e «Come finisce una poesia?», per giungere alle evasioni incrociate dei versi che «fuggiranno via dal foglio» e della donna che «non esiste, non è mai esistita, ma forse esisterà, lei | che pensava di farla franca, cercando rifugio in questa poesia», a loro modo riconducibili alla vulgata sequenza di *The Purple Rose of Cairo* che vede Tom uscire dallo schermo per proiettarsi nella 'realtà' (simile a quella del keatoniano *Sherlock Jr.*, dove il giovane proiezionista si avventura nella sua proiezione, e all'altra, anteriore, del cinescenario di Majakovskij *Incatenata dal film*, con la ballerina che scende dalla pellicola per avvicinarsi al pittore e accompagnarlo all'uscita).

In questo ambiente surriscaldato, tenuto costantemente 'sopra le righe', si intensifica anche l'uso dei colori chiamati ad accrescerne per così dire la temperatura. Scorrendone lo spettro, incontriamo la «radio dipinta di rosso laccato», il «vestito rosso», l'allarmante *Interno 34*, dove «il pavimento è rosso» e «tutto intorno è rosso rosso rosso», le «passerelle rosse», la «pelliccia rossa», il sangue che «scorreva nero su rosso», il «naso rosso», le «nane da giardino | con i capelli rosso fuoco», gli «elefanti rosa», le «pantofole rosa», la «bicicletta viola», il «cerchio viola che le circonda la testa», la «cannuccia viola, e soprattutto le macchie di strategico blu che punteggiavano le raccolte antecedenti, ora spalmate fra gli alberi che «diventeranno blu per farti ridere», il «cielo anche d'inverno | blu come le tute degli operai | che rompono la fila a protestare» e il vento «con la sua voce quasi blu», il buco nell'ozono da rammendare «con una toppa blu», «una risata blu | nel silenzio del cielo», la «bottiglia blu», «che potrebbe benissimo essere verde come tutte le bottiglie, | ma invece è proprio blu, senza motivo», la «carta da parati rossa e blu con grappoli d'uva», il «cigno blu cobalto,

un cigno punk», che scompare «nel blu più blu di tutti i cieli», l'«elmo con un pennacchio blu», le settantadue persone che «hanno la faccia dipinta di verde, | ma solo una di blu cobalto»; le «balene blu», mentre il bianco continua in genere ad avere connotazioni negative, a marcare zone di inquietudine: è il caso della donna che «aveva lunghe calze scure, i denti bianchi | la voce da qualche parte al di sotto della luna», dell'ipnotico «bianco dei vestiti» di una lavatrice, del «cigno uguale a tutti i cigni, ma che era stanco | di essere semplicemente bianco», del muro «troppo bianco».

Il compito di seminare disordine, di portare scompiglio nella monotonia del mondo, è spesso affidato, ed è la vera novità del libro, a un serraglio di animali stilizzati. E se i gatti che «dormono indisturbati, | sopra le auto posteggiate», il cane che «le balla attorno, facendo cerchi imperfetti, nell'aria fredda» e quello «più abile a nuotare» conservano un certo timbro realistico, la consorteria dei 'teppisti zoomorfi' mostra volentieri movenze da fiaba o da cartoon, comprendendo una «scimmia canguro [che] perde la guerra | con il topo-giaguaro», «un topo, una giraffa, una mandria di zebre, uno zoo» («la foto | di una rana toro del borneo»), i «grandi elefanti rosa» che passeggiano tranquillamente sui tetti, «una foca che parla svedese», un cigno imboscato in una lavatrice, le scimmie che iniziano a «parlare latino» e mettono in crisi l'Accademia, «un drago per la strada», «un drago sputa fiamme»; gli «ottomila conigli bianchi» stampati su una maglietta che si materializzano dandoci «dentro come pazzi», «una carica di struzzi selvatici | che correvano a rotta di collo per tutta la cucina», i «pappagalli albinetti», «un cesto di vipere | sopra una bomba atomica», i ragni che «prendono ancora il tram numero dieci», il «cammello che ti attraversa la strada | mentre guidi nel buio, contromano».

La risposta dei lettori, esercitata in massima parte sul web, non ha mancato di sottolineare la briosa vitalità di queste manovre, la forza espressiva della centrifuga addetta allo sconfinamento e al caos. Giorgio Linguaglossa parla di una «poesia frizzante, effervescente, modernamente ditirambica, scritta con la mano sinistra e in punta di penna, un po' contro voglia, un po' di pessimo umore»,^[20] Gianni Montieri di «struggenti ballate, che fanno pensare a certi posti dell'America, a certi suoi poeti», di «un sogno che può aiutare, se non a sopportare, a confondere la realtà», di «un libro dove contano le cucine e comandano gli elettrodomestici»^[21]. Ricordando come il lavoro trasudi dell'«amore per i grandi americani, per Irving Stettner, per esempio», Frank Iodice ne valorizza opportunamente, con un suggestivo profilo che fulmina il personaggio dell'autore, la linea dell'improvvisazione: «Se sei poeta e hai raggiunto la consapevolezza di esserlo, prendi la penna, prendi la birra, un sigaro, ti abbassi un po' la visiera della coppola, e scrivi»^[22]. In questo coro unanime, Davide Castiglione sposta invece i riflettori sul piccolo blocco costituito da *Interno 1*, *Interno 22* e *Interno 34*, ossia sui «ritratti enigmatici e sensuali di donne sole in casa», nei quali «il focus descrittivo dapprima indugia su parti anatomiche o sul vestiario, per poi approfondirsi psicologicamente in azioni o atteggiamenti che oscillano fra il quotidiano e ciò che da questo esorbita, con effetti di realismo magico che investono l'ambiente domestico circostante, e dove Bertini assume la «posizione partecipe ma defilata del narratore» che cerca di catturare la «natura sfuggente e appunto quasi 'magica' o incantatoria dell'evento»^[23]. In altri termini qui, rinunciando alle panoramiche volte a stringere in simultanea una ressa di eventi, ad accerchiare con una danza da 'Cani Pazzi' il bailamme della vita contemporanea, il poeta seleziona una singola storia, a rubarne, di là da ogni pretesa imitativa (e su un modulo sperimentato con successo, nelle due precedenti raccolte, in prove come *Treni* e *Cantiere*), il canto e l'incanto, la stilla di poesia. Vi si può scorgere un richiamo alla disciplina, l'esigenza di governare una materia che rischia a ogni passo di sfuggire di mano. Una disposizione che, a ben guardare, si trasmette ai testi 'eccentrici' che cercano in qualche modo di 'chiudere', di darsi dei margini, di tendere a un 'soggetto' e a una 'sceneggiatura'. Mi riferisco ai dispositivi di «scrivo una poesia per una bellissima ragazza nuda» (ben bilanciato, sul falsetto dell'Autore che guida il ballo, fra la ragazza che 'esce' dalla poesia e quella che è invitata ad entrarvi), «Se davvero si vuole parlare della gente» (calamitato dallo sgomento della finitudine e ingioiellato in chiusa dai meravigliosi occhi «che brillano come bicchieri rotti» e dal testamentario «voglio fare il concime, fare ridere i fiori» che 'riscrive' il popolare adagio di *Via del Campo*), «Vieni da me sopra una bicicletta viola, una scopa» e «Non parlate al conducente: è scritto» (giocati sull'efficacia dell'iterazione che ne scandisce il climax), *Deposizione* (per la coerenza del monologo in cui il testimone sembra ammiccare allo 'stile

giudiziario' di un noto segmento dell'*Ulysses*), «Tutto ciò che devo fare è mantenere la calma» e «Sul fondo dell'armadio c'è una foca che parla svedese» (le invenzioni più convincenti di una serie da *Manuale di zoologia fantastica* – controcanto al Borges richiamato nella «storia universale degli elefanti rosa» – che, alla lunga, risulta ripetitiva), l'irresistibile silhouette di *L'uomo che era nato per fare pipì* (una biografia fantastica che mette fuori causa ogni pretesa di 'carriera', ogni supposta 'vocazione'), «Ma dio preservami da violiniste lesbiche» (laicissima e disperata 'preghiera' che si consegna alla infinita desolazione di quel «bicchiere vuoto, a fine sera, | da mettere a lavare, senza nemmeno farci caso»), «scriverò i miei prossimi versi sulla carta igienica», in cui l'euforia da *bateau ivre* lascia luogo a uno squallido viaggio dei versi nei fetidi cunicoli del mondo, fino al sacrificale suicidio: «e arriveranno al mare, | sentendo il sole brillare forte | lasciandosi annegare al posto mio». Da questo simbolico affogamento le rime di Bertini riemergeranno cinque anni più tardi, approdando alla terraferma di *Il caffè della sala infermieri*, silloge che disegna una 'svolta', che prende il sentiero centripeto in cui il sogno lascia il passo alla realtà, il diorama al ritratto, il 'fuori' al 'dentro', la versificazione 'selvaggia' a un dettato più sobrio e conchiuso. Una svolta a suo modo annunciata dal prologo, che riproduce l'emblematico «Se davvero si vuole parlare della gente» di *Prove di nuoto nella birra scura* (dove la vita era assimilata a «una stanza vuota con un tappeto grigio | bruttissimo a cui tutti cercano di dare fuoco», e un bambino si chiedeva «cosa farai da grande?»), istituendo con la produzione pregressa un raccordo che sarà completato dal recupero degli altrettanto emblematici *Interno 34* (sempre da *Prove di nuoto nella birra scura*) e *Cantiere* (da *Frequenze clandestine*). Ripartita in cinque proporzionate sezioni tutte 'a tema' (vale a dire, fra le 8 poesie di *Donne con molta sete*, le 9 di *Gattile di Via dei Matti*, le 10 di *Una decina di bambini o alcune piccole fatalità*, le 6 di *I manichini della Scuola Infermieri*, le 9 di *Il caffè della sala infermieri*) e munita dell'immane *Congedo* (fermato sull'autoironico «buona notte, niente poesie, coglione»), la raccolta costituisce così una nuova ripartenza che, sempre sull'alea di incessanti peregrinazioni, si porta ora sulla corsia alternativa varie volte incrociata nel cammino: il 'disegno dal vero' che sostituisce, senza del tutto sconfessarle, le pennellate surrealiste e le tinte psichedeliche delle due opere precedenti. Nella sua complice prefazione (*La profondità dell'abitare di Dario Bertini*) Andrea De Alberti scrive che *Gattile di Via dei Matti* «altro non è che tutta la tua Infanzia», e parla poi di «persone che hai incontrato e descritto» e in particolare dei «tuoi pazienti», alludendo a un tratto biografico che mi è stato chiarito in un messaggio WhatsApp (17 agosto 2023) di Marco Ceriani: «Bertini ha effettivamente lavorato come infermiere, la mamma – che ho conosciuto – è tuttora infermiera, forse alla soglia della pensione, e il papà è medico di famiglia». A questa esperienza sono certo da ricondurre le due ultime sezioni, ma si può pensare che vi sia in qualche modo implicata la serie inaugurale di *Donne con molta sete*.

Tutte avvinte a una solitudine senza scampo, tutte protese a una vita in vario modo 'sottratta', le figure femminili che vi si accampano si possono dividere fra quelle di cui si privilegia la 'posa', il gesto definitivo ed eternante (parlo di *Interno 3* dove «la schiena | è bianca come un cielo polare; scrive col dito | sullo specchio una parola che scomparirà», di *Interno 5*, dove «lei raccontava barzellette alle blatte per non farle soffrire», di *Interno 7*, dove «mentre due barellieri la trasportavano per la testa e per i piedi, | sembrava per davvero una regina, | in quel giorno giallo come le pareti all'obitorio», di *L'autopsia dell'angelo*, dove «lei sorrideva, sopra il lenzuolo, splendida, | molto più giovane della morte») e quelle restituite, con scatti da fantasista, a una deriva riconducibile alla temperie di *Frequenze clandestine* e *Prove di nuoto nella birra scura* (che influenzerà anche l'accesso cromatico di *interno 5* e *Interno 7*, rispettivamente inondati di bianco e di giallo): la «ragazza con il cuore di legno» che cerca «l'amore in un ragazzo con gli occhi | di estintore» e che avrà «una fine sublime per autocombustione» e la cameriera che «assomigliava a una stufa a gas: | con le sue piccole fiammelle blu | sorrideva ai clienti».

Gattile di Via dei Matti porta una nota inedita nella poesia di Bertini. È un crepuscolare album di ricordi (siglato da un «Noi ritorneremo qui» che sembra un omaggio ai gozzaniani *Sonetti del ritorno*), una piccola mostra di fotografie color seppia su un luogo che compendia, con parole insolitamente piane e con un fraseggio elementare, il tempo fatato dell'infanzia, prodigiosamente

‘ritrovato’ nel melograno che «pungeva l’aria | coi suoi frutti rotondi», negli «acini a terra dopo i temporali», nel «plotone di merli, | dediti al banchetto delle nespole», nell’«odore del marsiglia sulla pietra, | di acqua mista a cenere», nella «sigaretta furtiva subito | prima di risciacquare», nel ciliegio dai «piccoli fiori | bianchi, come un desiderio», e prodigiosamente riscattato negli ultimi versi dai bambini che «giocheranno agli indiani, | abatteranno il lavatoio a colpi di pallone».

Una decina di bambini o alcune piccole fatalità presenta invece una galleria di fanciulli ‘anomali’ che alterna, con eccessiva disinvoltura, momenti pseudolirici, trovate da fumetto e vere e proprie barzellette, passando dal neonato che ammira «il bellissimo azzurro del cielo», all’incendiario che «amava le scintille», all’acquatico «nato da un geysir», al canterino frustrato che «finisce nel commercio di cibi per cani», al lupo mannaro che ‘infetta’ ostetrica e infermieri, al colibrì che se ne vola via «lasciando tutti a bocca asciutta», al santone che «benedisse il medico | con un gesto sicuro nell’aria», al re Mida che «trasformava le cose in oro», al profeta (che «quando nacque | pianse in ostrogoto o forse in aramaico antico», dicendo «*Vi amo tutti*»), all’autobiografico scriba che nasce con «una matita nella mano sinistra» e «per questo scrive ancora, | lascia qualcosa per chi non è cresciuto».

Dopo questa improvvida ‘ricreazione’, le sei poesie di *I manichini della Scuola Infermieri* (un titolo che sarebbe piaciuto a Ripellino, titolare del magico *Manichinia*, il secondo dei quattro racconti di *Storie del bosco boemo*) trovano il giusto equilibrio tra le ragioni del reale e i diritti della fantasia. Qui Bertini ‘si limita’ a interrogare una sua sofferta esperienza, presentandone dapprima lo scenario – simmetricamente diviso fra i manichini («due lui | e una lei, stesi sui lettini, quasi vivi, | ad aspettare») e gli allievi («Da metà maggio a giugno, organizzati | a squadre, intorno, a due | a due, proprio come formiche»), e sorvegliato dall’onniveggenza di un truce pantocrator («dalla parete in fondo | la foto della suora-caposala | inceneriva il desiderio di ogni tregua») – e proseguendo, nella terza poesia, con il felicemente prosastico diario di una giornata-tipo: «Noi si apriva la porta, si entrava nella stanza, | per prima cosa dire di sé, identificarsi: | *Buon giorno signorina, ha riposato bene?*, | tirare il paravento, avvicinarsi, i denti | da lavare con lo spazzolino. *Bene, lo sa | che fuori è quasi estate? nel giardino | ci sono già le viole.* Tenere a mente tutto, | non dimenticare, preparare il carrello degli aghi, | immaginare l’acqua come sangue e soprattutto | non tremare». Questi tratti denotativi preparano il terreno (sul diapason della prima poesia, dove «la luce verde del giardino riordinava le ere, | dava al giorno un criterio incrollabile») alla levitazione che smuove l’inerzia dell’oggetto, sollevando la ‘bellezza’ che, corteggiata in preterizione («alle mani mancava soltanto lo smalto | il rosso innamorabile sull’unghia»), «talvolta si faceva la gara a curarla | o perfino arrossire al pensiero di farle il bidet», quindi l’intero gruppo dei fantocci («Di notte, nei sogni, capitava che prendessero | vita, se andassero fuori in giardino | per una sigaretta a parlare di noi, raccontarsi | gli errori, immaginarsi liberi sopra una spiaggia | tropicale, proiettarsi più in là di ogni male, | diventare la cura, unica gioia fino a perfezione») e infine la «torre alta come una madre muta» che ne testimonia. Questa fortunata armonia si propaga alle nove poesie di *Il caffè della sala infermieri*. Rammentando le strofe di un poemetto o, meglio, le lasse di un cantare, ognuna delle otto «stanze» che vi si susseguono attira un proprio ‘correlativo climatico’, specchio del peculiare destino della vita ferita che la abita. Così la camera del dolore diverrà di volta in volta un acquario con «due donne nel letto | ciascuna da sola, ognuna che nuotava per sé | e c’era un caldo che sembravano i tropici», un deserto (dove «lui stava sempre alla finestra, col braccio teso | sul tavolino, guardava fuori, un po’ più in là; | se poi diceva – ho sete – gli si dava da bere»), una chiesa (dove «ogni volta che entravi si faceva il segno di croce»), una guerra del Vietnam con «un rumore di elicotteri nell’aria, grida di uomini al fronte, | nella boscaglia, puzza di napalm», una fame inestinguibile che «non mangiava mai, mandava indietro tutto», una foresta «col cacciatore sempre in agguato, dietro al paravento», una vetta montuosa «dove anche l’aria era più sottile, rarefatta, | come quella dei ghiacciai», un castello medievale «tutto arroccato sopra una collina, con le sue torri, | il fossato e il ponte levatoio e cavalieri dalla lunga lancia, | armati di padella come scudo»: preludi al «paradiso» della sala infermieri con il suo balsamico «odore del caffè» e il suo titolo-cartello *Divieto di accesso*. Un espediente facile, ma molto redditizio, come la monocromia (appena variata dal «sogno giallo» che «colava giù sopra il

pigiama, | fresco, come il sole delle sette», dal «sangue fresco, rosso, più rosso che si può», e dal «tavolo di formica verde | appoggiato al muro») che avviluppa la solitudine dei ricoverati, prevedendo «spiagge di sabbia bianca», «un corridoio | bianco che sembra non finire mai», «un deserto di sale», «lenzuola, bianche», «lenzuoli bianchi», un «lenzuolo pulito», la cima «coperta di neve». Un ‘rasoterra’ (stretto, anche sul piano linguistico, al «culo nudo | della vita» dei versi iniziali) da cui si librano le donne della prima stanza («due pesci facili a farsi pescare»), l’infermiere della seconda (sorpreso a «cantare con un nodo alla gola || *sono il factotum della città*»), la devota della terza («con le gambe sembrava pedalasse dentro l’aria – | forse in un’altra vita | era già stata maglia gialla al tour»), l’intrepida della settima (che «se ne stava lì, respirava a pieni polmoni, guardava dritto davanti a sé, | come se volesse guardare in faccia dio in persona») e la sublime della ottava: «dritta, immobile, | come una principessa, dentro al letto, pronta a dirigere il suo regno».

A un risultato così persuasivo (che piace associare al «profumo | come il ricordo di una vittoria» di *Divieto d’accesso*: l’ineffabile «odore del caffè della sala infermieri») Dario Bertini ha fatto seguire il suo titolo più bello: *Il fiato mentolato delle farmaciste* (forse debitore, per via di rima, del gozzaniano «amore delle cameriste»), assunto dal verso conclusivo di «Fluidifica, fluidifica i tuoi sieri», e variato nelle «bionde farmaciste dell’oblio» di «Tu parli un’altra lingua, pterodattilo, di laterizi-fossili, preistorici» (che fanno a loro volta pensare alle «*Demoiselles du téléphone*», le semidivine telefoniste della *Recherche*, «Danaïdes de l’invisible»). Prima di accostare il ‘macrosonetto’ delle 14 poesie accolte nel libello (che compensa il suo minimo peso con la splendida copertina ‘espressionista’ di Dieuwke Raymaekers e con un’eleganza tipografica cui la cucitura a mano conferisce il tocco ‘supremo’), sono tentato di soffermarmi, non senza motivo, sulla misteriosa dedica «A Veronica Fallini», fomite di una curiosità subito esaudita da una breve notizia impigliata nell’onnivora ‘ragnatela’ che ci avvolge:

«È scomparsa alla giovane età di 43 anni l’insegnante, giornalista e scrittrice erbese Veronica Fallini. Corrispondente per diversi anni al quotidiano «La Provincia di Como», Veronica ha successivamente lasciato il mondo del giornalismo per dedicarsi alla scuola insegnando religione in diversi istituti del comasco. | Appassionata di scrittura e soprattutto di poesia, Veronica è stata autrice di diverse pubblicazioni di raccolte poetiche come «Umane Cose» (Lietocolle, 2010), «Oroscopi e altre minute ossessioni» (Lietocolle, 2012) e nel 2013 è uscita la raccolta di racconti «Un respiro dietro l’altro» (Italic Pequod). | Apprezzata e ben voluta da colleghi, alunni e conoscenti, Veronica è spirata a seguito di una malattia nella notte tra giovedì e venerdì. I funerali si svolgeranno oggi pomeriggio, sabato, alle 15.45, nella chiesa di Santa Maria Nascente» [24].

Il saluto all’oscura poetessa prematuramente oscurata si unisce quindi alle evocazioni di giovani poeti suicidi che punteggiano le raccolte di Dario Bertini. Mi riferisco alla dedica di *Filologia di un passo incerto* (in *Frequenze clandestine*) «a Remo Pagnanelli», e agli esergo che utilizzano testi di Simone Cattaneo e Boris Ryžij, chiamati a ‘benedire’ il *Congedo* di *Frequenze clandestine*, la sezione eponima di *Prove di nuoto nella birra scura* e il *Congedo* di *Il caffè della sala infermieri*: graffiti che, esplicitando una particolare *pietas*, sono forse da collegare al clima di una sequenza che rivendica il proprio lutto, il tarlo che aggredisce in egual misura corpo e anima (battezzato, nell’epilogo di «State attenti ragazzi, che a questo servono i canini», dal molto ripelliniano invito a «tornare alla vostra malsania preziosa, dove è notte | e noi siamo al riparo dall’insulsa baldoria del sole») [25].

Nel passaggio dai parametri ‘oggettivi’ di *Il caffè della sala infermieri* al dominio di una sofferenza privata riaggalla il motivo alcolico che detta il memorabile incipit «se l’aldilà fosse un negozio di liquori», e che si distribuisce fra il «porteremo da bere prima o poi», il «ma qui che sete, siamo alle solite, verso le otto», il «freddo delle notti di cantina», e quel «tiriamo il collo | al buio, ci resta poco tempo, la galassia da bere in bottiglia», ennesima *rêverie* cosmica che riporta al Majakovskij di *A tutta voce*, votato a «schiacciare la gola della propria canzone». Ma la declinazione più nuova di questo martirio, giustamente rilevata nell’elegante e acuta *Postfazione* di Angelo Lumelli, è senz’altro quella, ‘professionale’, che convoca in vario modo, spesso virandola a prosopopea – come nelle allocuzioni al «diclofenac sodico, | navicella spaziale per sfiancare il dolore», al «mio caro cardias, | mio succo pancreatico | impestato di foschia», alla «mia emorragia subaracnoidea» e alla

«cirrosi cara» –, la terminologia medico-farmaceutica arieggiata nel titolo, che (nella poesia che lo fornisce) investirà anche l’autoesortativo «Fluidifica, fluidifica i tuoi sieri, | eparinizza, drena l’allucinato sonno», e, nella successiva, l’angoscioso appello («Cosa fate lì in piedi con il mano il termometro, | l’abbassalingua, il pulsossimetro, | bianche come due compresse») che genera il «sembra un flacone vuoto | di paracetamolo», contagiando i «bendaggi del sonno» e «le prime luci rosse delle ambulanze».

Un’area semantica che a sua volta si incrocia con gli esorcismi indirizzati all’endemica insonnia (che includono il «lei è atterrata sulla penisola del sonno, | in cerca di un paletto per trafiggermi» e il fantastico pterodattilo scelto «perché non temi | il sonno») per confluire nelle pulsioni ‘tanatologiche’ che muovono il «cimitero coperto di foglie», la «nube di corvi che si ferma a guardare», il «cadere secco, a terra, come un tergicristallo», le «piccole bare», la «torma | ammuffita a costruire bare», le «teste mozzate», la «decapitazione», l’«esecuzione capitale», e la «commessa pallida e disfatta, | così leggera da sembrare innocente» che le impersona. Tutto concorre insomma (sin dai volti ‘alla Munch’ crocifissi e moltiplicati in copertina) a suscitare l’allucinazione, il «panico d’occhi» che si riflette nel colore della raccolta, coerentemente giocato sul basilico e nullificante contrasto bianco/nero (dove il «sergente albino», la «nube di corvi», gli «uccelli bianchi», la «la scia lunare dell’ossido di zinco», il «buio fermentarsi», il «collo più bianco», «la notte nera che ci assilla», la «valigia chiara della malinconia», la «bianca fuga ultraterrena»). Questo per dire che il libricino ‘si tiene’. L’irruzione del ‘nuovo argomento’ non incrina le conquiste di *Il caffè della sala infermieri*. Le fratellanze tematiche e lessicali garantiscono l’unità dei poliedrici testi. E se alcuni di essi inclinano ancora a un surrealismo un po’ fine a se stesso (se non all’immaginario *fantasy/horror* che partorisce i vampiri di «State attenti ragazzi, che a questo servono i canini», la creatura spielberghiana di «Tu parli un’altra lingua, pterodattilo, di laterizi-fossili preistorici», i lupi mannari di «ma qui che sete, siamo alle solite, verso le otto»), altri hanno la preziosa coesione della cosa giusta, da non toccare. In «Fate festa, mie piccole zanzare, a mezzanotte» si ammira la rapida traiettoria che lega il rovello dell’insonne alla comparazione ‘fuori sesto’ dei due versi conclusivi: «lascio che detti legge come un sergente albino | che se ne accende una, controvento». La situazione ossessiva di «io che mi accoltello per vedere se è autunno» è come reclusa in un edificio anaforico tutto giocato, echeggiando moduli provenzali, sulla ripetizione di parole-tema («autunno», «coltello»/«accoltello», «campo»/«campo nella nebbia», «uccelli bianchi») e sull’inseguimento della rima in «ello» («fornello», «accoltello», «coltello», «cappello»). In «Cosa fate lì in piedi con il mano il termometro» il fotogramma centrale di «un uomo | dentro la notte, vicino alla finestra, | che veglia, guarda fuori, tutto solo» è inchiodato (e con gli «aghi» a inciderne la condanna) al lessico infermieristico che tradisce la presenza degli invisibili carcerieri, mentre l’«*eccomi*» di «se l’aldilà fosse un negozio di liquori» fila un rigoroso ordito kafkiano, dove la morte ha il sembiante della più innocua normalità. La stramba fantasia di «Stavo guidando da te, cirrosi cara» è invece diretta (e giustificata) dall’ultimo verso («abbi cura, tesoro, che non ti manchi presto») che ne scopre l’amaro sostrato.

Il delusorio bilancio di «Da questi bassifondi dei miei oltre trentanni» avrà il suo ambiguo riscatto nell’enumerazione che vuol circuire la stregheria del corpo femminile («sorriderà con la gonna cortissima || *l’imbroglio disperato della gioia, | lo smalto rosso rosso sulle dita, | l’assedio incantatore sulle labbra*») e – sul traliccio di rime, anche interne, che ne convogliano la preghiera («mia nottola, falena, | stella d’ombra gesuita, | gemma di cancrena») e l’accurata invocazione dell’explicit («ma tu disvola via, frantuma la tristezza | controsola, al vento delle amanti, | all’eresia insanabile del giorno») – nella rotta contorta del pipistrello. Ma il punto forse più luminoso di questa piccola gemma è la struggente metapoetica che irrompe, travolgendoci, nel finale di «Ma continua a vegliare, fare finta di niente», saldando in un solo comma le istanze della più remota biologia e le insopprimibili guarentigie della scrittura: «oh, ma dico a voi, atomi incerti, non posso trattenermi | dal fissare, lo capite, questo buio fermentarsi | dopo che si è smarrita, nel pensiero, | quanto precipitarsi, | quanto fumoso annichilirsi nelle vocali in iato dell’addio».

Note

[1] La poesia di Bertini è stata parallelamente diffusa in riviste quali «Nuovi Argomenti», «Le parole e le cose», «Interno Poesia», «L’Ombra delle Parole», «Gli Stati Generali», «Il Salto della Quaglia», «Medium poesia», «Fare poesia», «La Mosca», «La Gru», «Neobar».

[2] Sollecitamente procurato dalla gentilissima Simonetta Fariselli, che ringrazio di cuore.

[3] Ma si veda il breve ragguaglio di Jean Robaey (titolare dell’epigrafe di *in confidenza*), *La qualità poetica di Dario Bertini*, «Il filorosso. Semestrale di cultura», a. 25, n. 50 (gennaio-giugno 2011): 44-45, che ne segnala, insieme alle «ingenuità [...] o perlomeno le sue ingenuie espressioni», l’«insistenza sulle parole e sugli stacchi tra l’una e l’altra» e gli evidenti debiti: «Quanto Sereni, quanto Benzoni!».

[4] Ne fanno fede le numerose occorrenze dei termini «luce», «ombra», «silenzio» (o di quelli variamente riferibili alla loro semantica).

[5] Non a caso dislocato nell’antologia *Tredici cadenze. Giovani poeti in Pavia*, prefazione di Gianfranca Lavezzi, Puntoacapo, 2011.

[6] Dopo l’esordio, il 2 aprile 2010, alla sezione Mauro Venegoni dell’Anpi Legnanese, il *tour* prevede, fra l’aprile e il maggio 2010, le seguenti tappe: Coop Belforte di Varese; Circolo Arci «Guernica» di Bulgarograsso (Como); Coop U. Arnatese di Gallarate (Varese); Teatro Gloria di Como; Festa dell’aria di San Vittore Olona (Milano); Osteria «Sottovento» di Pavia; Libreria Liberamente di Oggiono (Lecco); Biblioteca Comunale di Pescate (Lecco). Traggo questo elenco dal sito www.legnanonews.com («Distilleria di contrabbando». *Nuovo progetto discografico*, 3 aprile 2010).

[7] Vd. *Alchimie di emozioni tra poesia e musica: «Distilleria di contrabbando»*, marynowhere.com, 15 dicembre 2022.

[8] *Dialogo sulla poesia. Cinque domande a Dario Bertini* (laletteraturaenoi.it, 19 giugno 2017).

[9] Bertini gli ha dedicato la sua tesi di laurea in Lettere dal titolo *Multipla una eco. La poetica dialogica di Ferruccio Benzoni (poetica e stilemi in Sguardo dalla finestra d’inverno)* e ne ha poi curato il volume *Con la mia sete intatta. Tutte le poesie*, Marcos y Marcos, 2020.

[10] Il flusso di recitazioni chiamate a dar compimento alla parola poetica rientra così a pieno diritto nella bibliografia dell’autore, ne rubrica la parte performante, perlomeno i riverberi trattenuti dalla rete. Mi sembra utile contribuirvi con un piccolo repertorio. Il 4 maggio 2010 il nostro ‘poetattore’ è avvistato, «bello e ventiduenne», per dirla con Majakovskij, alla rassegna «Per certi versi...Pavia», organizzata dalla Biblioteca Civica «Bonetta» e dall’Osteria «Sottovento»; il 27 febbraio 2014 lo troviamo al «Circolone» di Legnano, dove poesie di *Frequenze clandestine* e dell’inedito *Prove di nuoto nella birra scura* si sposano, in consonante raucedine, al classico blues (piano, basso, batteria) dei Yellow Frogs; il 18 marzo 2015 guadagna la birreria con cucina di via Zumbini 6, a Milano, per la presentazione e il reading di *Prove di nuoto nella birra scura*; il 20 marzo 2015 la Sala del Camino di Palazzo Broletto, nell’ambito della rassegna «Poeti a Pavia»; il 28 marzo 2015 il «Black Bull Pub» di Pavia, per la serata «Poesie con Dario Bertini»; il 18 dicembre 2015 la rassegna milanese «Poeti a Brera»; il 20 maggio 2016 la libreria «Virginia e Co.» di Monza, per «un reading blues»; il 12 luglio 2016 «Umbria Poesia» (sezione «Poesia e Jazz»); il 17 giugno 2017 la «Passeggiata poetico musicale» di Chiaravalle – Vettabbia; il 27 giugno 2021 la Biblioteca «C. Alliaudi» di Pinerolo; il 12 luglio 2021 la «Punta della Lingua» di Ancona; il 16 novembre 2021 la «Casa della Cultura» di Milano; il 6 dicembre 2021 la Fiera Nazionale della Piccola e media Editoria «Più Libri più liberi» di Roma, per la presentazione del XV Quaderno Italiano di Poesia Contemporanea; l’8 novembre 2022, il Liceo Scientifico Statale «Edoardo Amaldi» di Alzano Lombardo, per un incontro nell’ambito del «Progetto Elzeviro»; il 26 ottobre 2023 l’atelier di Verdiana & Beniamina, in via Marco Polo 13, a Milano, per un *Brindisi d’autunno in Sartoria. Incontri di musica e parole*, con la fisarmonica di Stefania Carcupino, il violino di Giampaolo Verga, letture poetiche di Dario Bertini, in collaborazione con le Edizioni del Foglio clandestino; il 15 novembre 2023, ancora l’atelier di Verdiana & Beniamina, per l’incontro *Il poeta è un clandestino? Trame, intrecci e risvolto. Riflessioni sulla poesia*, promosso dalle Edizioni del Foglio Clandestino nell’ambito di BookCity. A questo quadro di insonne attivismo (intravisto per tempo, nella postfazione a *Frequenze clandestine*, dall’‘ostepoeta’ Andrea De Alberti, quando scrive «Dario Bertini non dorme mai. Lo vedresti arrivare col passo affrettato di chi ha qualcosa da dire, con i capelli sempre spettinati, oppure in qualche bar a leggere versi») vanno aggiunte altre medaglie. Penso soprattutto alla promozione del reading «Poesie al tavolino» (regolarmente tenuto, dal 2010, ogni ultimo sabato del mese, al «Black Bull Pub» di Pavia) e ai saggi di lettura devoluti a consanguinei: Ernesto Cardenal (il 9 marzo 2016, sempre al «Black Bull Pub» di Pavia); Irving Stettner (il 20 maggio 2016, alla libreria

«Virginia e Co.» di Monza e il 19 luglio 2016 a «Umbria poesia»); Aleksandr Blok (il 25 dicembre 2017, al ristorante e bistrot «Rob de Matt» di Milano); Victor Cavallo (il 20 gennaio 2018, al «Bezzecca Lab» di Milano); Ferruccio Benzoni, (il 9 agosto 2020, alla Mole Vanvitelliana di Ancona, e il 28 giugno 2021, alla Biblioteca «C. Alliaudi» di Pinerolo).

[11] Vd. Angelo Maria Ripellino, *Lettere e schede editoriali*, a cura di Antonio Pane, introduzione di Alessandro Fo, Torino, Einaudi, 2018: 71. Vi si parla del libro di Kott su Shakespeare, «in cui l'opera del grande drammaturgo è considerata alla luce della situazione "assurdale" (come dicono i polacchi) del genere umano».

[12] Vd. Erica Gazzoldi – Le Porte dei Sogni, *Frequenze clandestine* (erica-gazzoldi.blogspot.com, ottobre 2012).

[13] Vd. Alberto Staiz, «*Frequenze clandestine*»: la seconda raccolta di poesie di Dario Bertini (www.wakeupnews.eu, 14 giugno 2012).

[14] Alberto Staiz (ivi) parla di «Poesie alcoliche che trasudano jazz e beat».

[15] Giustamente riproposto, a distanza di anni, in *Il caffè della sala infermieri*.

[16] Vd. Antonio Bux, *Dario Bertini, un ragionato randagio* (antoniohub.wordpress.com, 6 novembre 2015).

[17] Vd. Sara Comuzzo, *Prove di Nuoto nella Birra Scura di Dario Bertini* (medium.com/@5ara.bluesnow, 21 agosto 2020).

[18] Vd. Erica Gazzoldi – Le porte dei Sogni, *Prove di nuoto nella birra scura* (erica-gazzoldi.blogspot.com, febbraio 2015).

[19] Ripreso dai versi di p. 49 («ma i pesci in fondo hanno tutti ragione, | potresti anche capirli un giorno o l'altro, | e proprio perché non sai nuotare | sono prove di nuoto nella birra scura»), ma coinvolto anche con il «prova a pensare di abitare il fondo | di una bottiglia di moretti» di p. 17.

[20] Vd. Giorgio Linguaglossa, *Commento impolitico*, «L'Ombra delle Parole. Rivista Letteraria Internazionale» (lombradelleparole.wordpress.com, 3 giugno 2016).

[21] Vd. Gianni Montieri, Dario Bertini. *Prove di nuoto nella birra scura*, «Poetarum Silva» (poetarumsilva.com, 25 febbraio 2015).

[22] Vd. Frank Iodice, *Prove di nuoto nella birra scura: poesie di contrabbando*, «Il Salto della Quaglia» (www.ilsaltodellaquaglia.com, 10 novembre 2021).

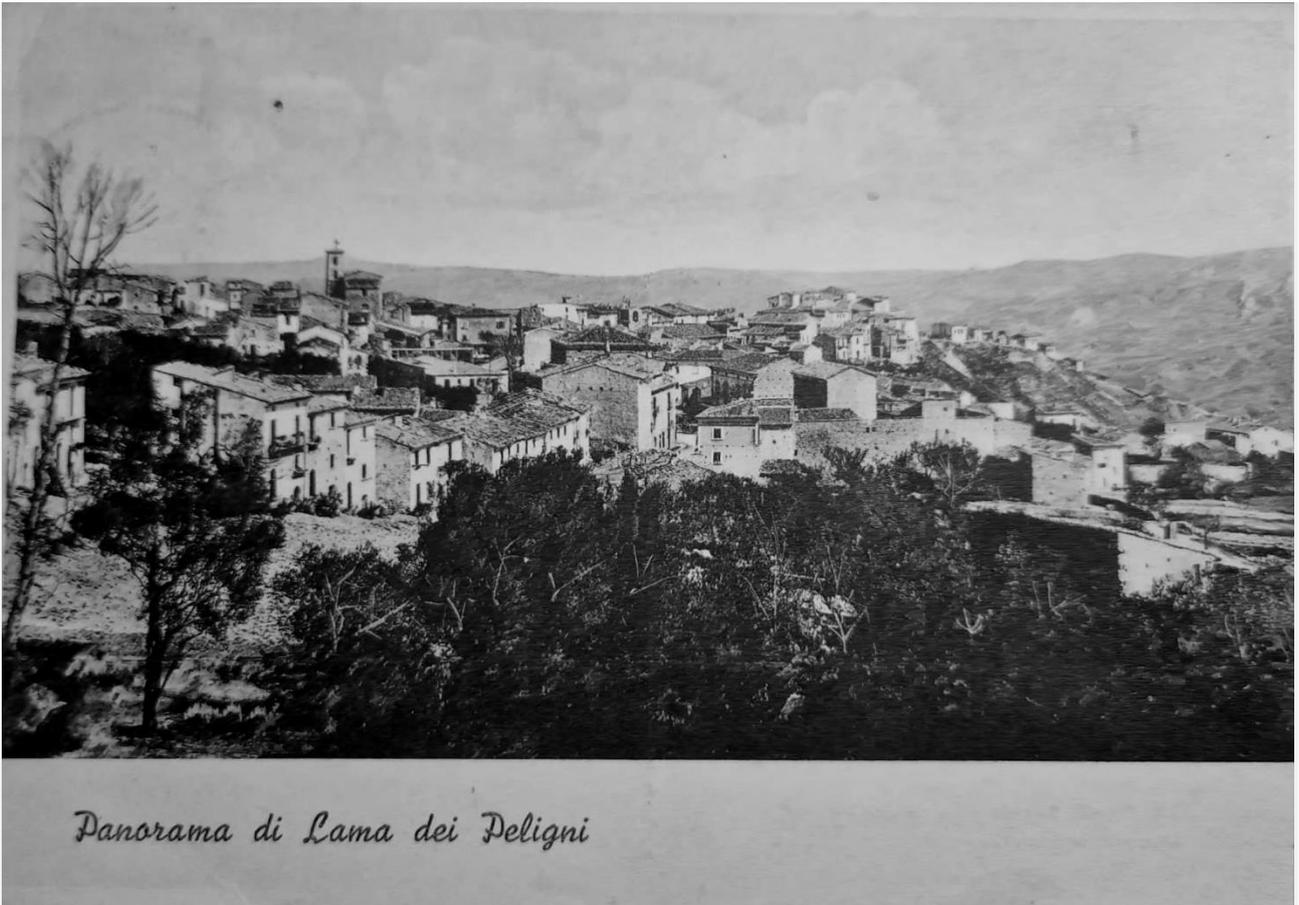
[23] Vd. Davide Castiglione, *Nel mondo sensibile: realismo empatico nella poesia italiana contemporanea*, «Enthymema», XXV, 2020: 423-444 (le mie citazioni: 438-39).

[24] Vd. Lorenzo Colombo, *Erba piange la giovane insegnante Veronica Fallini, aveva 43 anni* (erba-notizie.com, 4 novembre 2017). La notizia è replicata sul sito laprovinciadico.com (*Erba piange Veronica Fallini Poetessa, insegnante e giornalista*, 4 novembre 2017), con il corredo di uno scatto in cui la scomparsa è raffigurata durante la presentazione di *Un respiro dietro l'altro*.

[25] In una conversazione radiofonica con Guido Ceronetti (1970) Ripellino dichiara: «gran parte delle mie scritture è diventata il vezzeggiamento di questo eterno malessere, da me trasformato in feticcio, in oggetto prezioso come un pezzo di rame» (ora in Angelo Maria Ripellino, *Solo per farsi sentire. Interviste 1957-1977, con le presentazioni di programmi Rai (1955-1961)*, a cura di Antonio Pane, Messina, Mesogea, 2008: 36-38). La voce «malsania» ricorre nelle poesie n. 8 e n. 55 di *Sinfonietta*, n. 32 di *Lo splendido violino verde*, n. 51 di *La fortezza d'Alvernia* e (senza accento) in *Poesia 59 (Non un giorno ma adesso)*.

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore Spinelli, Simone Ciani, Giacomo Debenedetti, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto, sono parzialmente raccolti in *Il leggibile Pizzuto* (Polistampa, 1999). Ha, inoltre, dato alle stampe le raccolte poetiche *Rime* (1985), *Petrarchista penultimo* (1986), *Dei verdi giardini d'infanzia* (2001). Fra i suoi lavori più recenti, i commenti integrali a *Testamento* e *Sinfonia* di Antonio Pizzuto (Polistampa, 2009 e 2012), i saggi *Notizie dal carteggio Ripellino-Einaudi (1945-1977)* (in «Annali di Studi Umanistici», 7, 2019), *Bibliografia degli scritti di Angelo Maria Ripellino* (in «Russica Romana», xxvii, 2020), *Per Simone Ciani: un ricordo nel giorno della laurea* (in «Annali di Studi Umanistici», IX, 2021) e la cura di volumi di Angelo Maria Ripellino (*Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, Einaudi, 2018; *Iridescenti. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, Aragno, 2020; *Fantocci di legno e di suono*, Aragno, 2021; *L'arte della prefazione*, Pacini, 2022) e di Antonio Pizzuto (*Sullo scetticismo di Hume*, Palermo University Press, 2020).

Vita sociale e religiosa a Lama dei Peligni dal 1919 al 1922



Lama dei Peligni, primi 900

di *Amelio Pezzetta*

Introduzione

Il periodo storico in esame, compreso tra la fine del Primo conflitto mondiale e l'avvento del regime fascista, in tutto il territorio nazionale è ricco di avvenimenti di notevole interesse storico, politico e socio-antropologico. Tenendo conto di questo, nel presente saggio si son voluti descrivere i riflessi che essi hanno avuto a Lama dei Peligni, un Comune abruzzese della provincia di Chieti decimato dall'emigrazione che attualmente conta circa 1100 abitanti.

La ricerca inoltre vuole evidenziare e riaffermare l'importanza della storia socio-religiosa, il valore antropologico e l'originalità della microstoria che ovunque sia studiata presenta sempre notevoli caratteri di unicità non riscontrabili in altre località anche prossime tra loro. I fatti narrati sono stati ricavati dalla consultazione di documenti archivistici, pubblicazioni varie e dalle testimonianze raccolte diversi anni fa tra gli abitanti del luogo.

Le condizioni economiche e sociali della popolazione

In base al censimento del 1921 la popolazione residente a Lama dei Peligni ammontava a 3958 individui, mentre gli abitanti presenti ammontavano a 3640 unità [1]. Lo scarto di 318 unità, pari a oltre l'8% del totale dei residenti, è costituito da soggetti temporaneamente emigrati. Siccome nel

1911 lo scarto tra la popolazione residente e quella presente ammontò a 1104 unità, ciò significa che nel 1921 una parte dei lavoratori emigrati era tornata a vivere in paese. Nel 1921 1818 individui pari al 49,9 % della popolazione presente era alfabetizzata, mentre gli analfabeti ammontavano a 1407 unità [2].

Per quanto riguarda le attività economiche praticate oltre il 60% della popolazione era occupata nell'agricoltura. Le condizioni economiche e sociali dei contadini, seppur migliorate rispetto ai periodi precedenti grazie alle rimesse degli emigrati, erano nel complesso critiche poiché caratterizzate da redditi molto bassi e condizioni sociali subalterne. A tal proposito Tancredi Madonna scrisse che nel 1919 a Lama dei Peligni:

«Era il tempo in cui i contadini lavoravano sodo, ma il loro lavoro non valeva nulla. I frutti della terra finivano in massima parte nelle mani dei padroni. Era il tempo in cui la polenta costituiva il cibo quotidiano dei poveri ed i disoccupati perenni in piazza offrivano la manodopera per un tozzo di pane di granturco...;era il tempo in cui i vestiti erano quasi sempre sdrucidi, rappezzati, incolore e sudici... ed i genitori esortavano i figli, come alta espressione di educazione a dire sempre ai ricchi signori che passavano per via, eleganti ed impettiti: Buongiorno don Giulio!, – servo suo don Ermete...La ricchezza e la miseria erano considerati fenomeni irreversibili: gli agiati possidenti erano fortunati per diritto di natura, i disgraziati erano miserabili per volere del destino» [3].

Le amare condizioni esistenziali sopra descritte spinsero molti giovani a lasciare il paese per cercare fortuna altrove. Questo fatto dimostra che essi avevano maturato la consapevolezza di poter essere padroni del proprio destino e avere la possibilità di superare le condizioni di precarietà in cui vivevano. Nella generalità dei casi gli emigranti lamesi dell'epoca appartenevano alla classe dei contadini nullatenenti poco o per niente alfabetizzati. Essi innanzitutto ambivano a elevare il loro status sociale passando dalla condizione bracciantile nullatenente a quella di piccoli proprietari liberi non sottomessi a sudditanze economiche e psicologiche. Di conseguenza cercavano di risparmiare e con i frutti dei loro risparmi far ritorno in paese per costruirsi un'abitazione, acquistare nuovi terreni e/o riscattare eventuali canoni su quelli che coltivavano. Alcuni di essi tuttavia una volta partiti si stabilirono in modo definitivo nei paesi d'accoglienza.

La conclusione del Primo conflitto mondiale a Lama dei Peligni

Al Primo conflitto mondiale parteciparono circa 360 soldati di origini lamesi di cui alcuni inquadrati nell'esercito americano. Tra essi 54 giovani soldati persero la vita nei luoghi di combattimento e non furono restituiti alle loro famiglie. I restanti 300 reduci portarono in paese il pesante fardello carico di esperienze tragiche e di sacrifici immani sostenuti sui campi di battaglia. Durante le varie fasi del conflitto le loro coscienze di credenti cristiani furono profondamente turbate poiché per salvare la propria pelle furono costretti a non osservare il comandamento di non uccidere.

La guerra mise a contatto i soldati lamesi con commilitoni e ambienti culturali diversi di cui era impossibile non accogliere alcuni tratti. A tal proposito Giuseppina Cinque ha scritto che un reduce durante la prima guerra mondiale «aveva visto il mondo,...aveva capito che esisteva una maniera di vivere diversa e senz'altro migliore di quella a cui la gente del paese era abituata... che la sua vita non era quella del lavoro nei campi» [4].

Il paese, invece durante il periodo di guerra attraversò un periodo di profonda crisi a causa dell'assenza della forza lavoro maschile. Alle donne fu affidato il gravoso incarico di portare avanti le attività economiche familiari, ivi comprese le aziende agricole e, quando le loro forze non permettevano di farlo, si moltiplicavano le difficoltà. Il successivo ritorno in paese dei reduci fu accompagnato da questi problemi a cui si aggiunsero: il reinserimento nella vita civile che per tutti non fu semplice, la delusione per non essere stati adeguatamente ricompensati per gli sforzi sostenuti in guerra e una profonda crisi economico-sociale che anche a Lama dei Peligni portò a un vertiginoso aumento dei prezzi dei generi di prima necessità.

I partiti politici e le associazioni civili e religiose

Le particolari condizioni economiche, sociali e politiche che si vennero a creare a Lama dei Peligni tra il 1919 e il 1922 crearono i presupposti per la fondazione di associazioni e organizzazioni socio-politiche che nel loro complesso riunivano le persone con comuni interessi e finalità, miravano a proporre soluzioni concrete ai problemi che assillavano la popolazione dell'epoca e a orientare il malcontento e la protesta sociale chi in una direzione e chi in un'altra.

L'associazionismo finalizzato a riunire soggetti con interessi comuni, nel luogo è una pratica sociale che ha antiche origini. Infatti, la sua più vecchia forma attualmente conosciuta è quella confraternale che risale al XVI secolo, più precisamente al 1535 quando nella chiesa parrocchiale di San Nicola fu fondata la Confraternita del Santissimo Sacramento [5].

Nel XVII e nel XVIII secolo lo spirito associativo continuò a manifestarsi con la fondazione di altre confraternite. Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del Primo conflitto mondiale nel paese si osservò un'inversione di tendenza poiché la fondazione delle confraternite laico-religiose fu sostituita dalla creazione di nuove associazioni che perseguivano finalità diverse: 1) una Mutuo Soccorso d'iniziale ispirazione mazziniana fondata nel 1891 con compiti assistenziali e previdenziali per i propri iscritti; 2) un comitato parrocchiale d'ispirazione cattolica che fu fondato nel 1898 e perseguiva esclusive finalità religiose; 3) una Società d'Alpeggio tra i proprietari di bestiame fondata nel 1911 a fini assicurativi; 4) una Lega di Contadini d'ispirazione socialista fondata nel 1914 che aveva il fine di lottare per eliminare o perlomeno ridurre i canoni enfiteutici che gravavano sui terreni. A queste associazioni sono da aggiungere quelle che sorsero tra il 1919 e il 1922.

Una di esse fu la Camera del Lavoro d'ispirazione socialista che fu fondata nel 1919 da una ventina di persone tra cui alcuni emigranti ritornati a vivere in paese, lavoratori ed ex combattenti. Tra i soci fondatori c'era Luigi D'Andrea, localmente conosciuto come *Luigi de Garebalde*, un noto attivista politico che si avvicinò ai principi del socialismo durante il suo periodo d'emigrazione, durante il fascismo restò fedele ai suoi ideali e fu oggetto di persecuzioni politiche [6]. L'associazione trovò le sue radici nelle precedenti organizzazioni contadine e operaie fondate a Lama. La sua principale finalità era di patrocinare gli interessi dei lavoratori mediante: 1) l'arbitrato sui prezzi dei generi di prima necessità e sui canoni enfiteutici; 2) l'offerta di consulenza legale, medica e sui problemi di collocamento. Il 18 luglio 1920 fu organizzato il primo congresso della Camera del Lavoro lamese e il 21 novembre dello stesso anno durante una riunione del consiglio direttivo Luigi D'Andrea relazionò toccando i problemi dell'emigrazione, i danni provocati dalla guerra e le mancate promesse del governo.

Nel 1919, a cura di Francesco Verlengia, ex capitano di fanteria, insieme ad altri reduci fondò a Lama dei Peligni l'Associazione dei Combattenti allo scopo di far riconoscere i diritti dei reduci e delle famiglie dei caduti durante il Primo conflitto mondiale. Essa insieme con altre associazioni della stessa categoria formò un partito che si presentò a quasi tutte le competizioni elettorali che in Abruzzo si tennero sino al 1924. Gli iscritti all'associazione ebbero a disposizione una propria sede societaria che fu utilizzata anche come luogo d'incontri e conferenze politiche.

In data 11 dicembre del 1919 a Lama dei Peligni si costituì una Società Anonima Cooperativa che assunse il nome di "Unione Cooperativa di Consumo". L'associazione fu fondata allo scopo di combattere l'inflazione acquistando generi alimentari a prezzi migliori di quelli di mercato per poi rivenderli ai propri soci a prezzo minimo. In questo modo si tentò di evitare altri possibili moti e proteste popolari. La società doveva avere una durata trentennale e per formare il proprio capitale sociale e finanziarsi emise azioni dal costo di L. 25. Chi le acquistava diventava un socio della stessa e acquisiva il diritto di comprare all'ingrosso i beni alimentari messi in vendita [7].

Contro la diffusione delle nuove ideologie e associazioni laiche, la Chiesa lamese non rimase immobile e a sua volta propose proprie forme associative con cui rilanciare il messaggio evangelico e fornire delle risposte in chiave cristiana ai problemi dell'epoca. Un primo esempio di questa nuova vitalità della Chiesa lamese lo fornisce la fondazione del Gruppo dell'Unione Popolare che avvenne

nel 1920 per opera del parroco di San Nicola don Silvio Sacchetti e nel suo primo anno di vita contò trenta iscritti. Nel suo statuto si legge che l'Unione Popolare aveva per finalità la difesa e l'attuazione dell'ordine sociale e della civiltà cristiana secondo gli insegnamenti della Chiesa e gli indirizzi della Santa Sede.

L'Unione Popolare in Italia fu fondata per la prima volta nel 1905 e dunque a Lama dei Peligni arrivò dopo quindici anni di vita. Probabilmente don Silvio si spinse a fondarla per creare le premesse per l'apertura di una sezione del Partito Popolare che nel capoluogo provinciale si costituì nel 1919. In base ad alcune testimonianze verbali raccolte dallo scrivente diversi anni fa tra le persone anziane del luogo, sembra che don Silvio Sacchetti si preoccupò realmente di svolgere un'azione propagandistica a favore del Partito Popolare tra i ferventi cattolici lamesi. Inoltre dalle memorie orali raccolte sembra che i suoi simpatizzanti non avendo una propria sezione e sede si riunivano di volta in volta nell'abitazione di qualcuno di loro per discutere i problemi politici del tempo e le questioni di partito. Dalla relazione della visita pastorale risulta che nel 1920 don Silvio Sacchetti allo scopo di favorire l'associazionismo religioso e la partecipazione alle pratiche di culto fondò a Lama la Guardia d'Onore al Sacro Cuore di Gesù e l'Aggregazione del SS.mo Sacramento che all'epoca contarono rispettivamente 200 e 300 iscritti. La loro base sociale era formata in prevalenza da elementi di sesso femminile e da pochi altri di sesso maschile.

Nel 1921 don Silvio fondò anche L'Unione Cattolica Femminile che inizialmente annoverò trentuno iscritte. L'associazionismo religioso favorito da don Silvio Sacchetti offriva un'alternativa cattolico-sociale alle associazioni laico-socialiste esistenti a Lama e nello stesso tempo fu anche uno dei mezzi con cui il parroco tentò di mantenere vivo il sentimento religioso. Il suo impegno pastorale si manifestò attraverso l'impegno politico con cui cercò di contrastare e ridurre l'influenza laica liberale e socialista tra la popolazione.

Le nuove associazioni d'ispirazione cattolica contribuirono a diffondere nel luogo una nuova immagine culturale di Dio che era in armonia con la dottrina sociale della Chiesa e lo spirito dei tempi. Essa sinteticamente può essere espressa dal seguente detto locale "*Aiutete cà Ddiie t'aiute*" (Aiutati che Dio ti aiuta) che spinge a darsi da fare senza sperare solo nell'aiuto della Provvidenza.

Alle nuove associazioni che sorgevano, bisogna aggiungere una che stava raggiungendo la fine della propria esistenza. Infatti, l'immediato primo dopoguerra provocò la decadenza dell'antica Confraternita di Gesù e Maria, fondata nel XVIII secolo nella chiesa di San Rocco. Dopo la sua chiusura la parrocchia accentuò il proprio carattere di principale fonte d'animazione della vita religiosa.

L'insieme dei fatti fin qui riportati dimostra che tra il 1919 e il 1922 a Lama dei Peligni esisteva uno scenario che comprendeva diverse esperienze associative caratterizzate ognuna dalla diffusione di proprie pratiche sociali. È frutto della rilevanza locale di fatti di ampia portata nazionale e della nuova ventata culturale provocata dal ritorno dei reduci e dei lavoratori emigrati. In questo senso la fondazione della Camera del Lavoro, delle associazioni operaie, gli incontri privati tra i simpatizzanti del Partito Popolare, etc. documenta che, anche a Lama dei Peligni, una parte della popolazione aveva capito che per aspirare a una maggiore promozione sociale e al riconoscimento dei propri diritti era necessario impegnarsi nella lotta politica e sindacale.

Le proteste popolari del 1919 contro l'aumento dei prezzi e del 1920 contro il parroco

È noto che durante la stagione estiva del 1919 si generò in tutta Italia una fase di forte effervescenza sociale che portò a forme organizzate di protesta contro il caro-vita. Anche a Lama dei Peligni, nel mese di luglio del 1919, una parte della popolazione costituita in gran parte da contadini, tenendo conto delle notizie che giungevano da altri Comuni, iniziò la sua attività di protesta per chiedere la riduzione dei prezzi dei generi di prima necessità. Le autorità comunali dell'epoca, in seguito anche alle istruzioni ricevute dal viceprefetto di Lanciano, istituirono delle Commissioni col compito di porre dei calmieri all'aumento dei prezzi. Le decisioni prese non accontentarono i manifestanti che non vollero sottostare ai calmieri proposti e pretesero ulteriori ribassi.

Il 17 luglio 1919 le dimostrazioni aumentarono d'intensità e la sera, secondo un rapporto inviato al Ministero degli Interni, una folla di oltre 500 persone, tra cui alcuni individui armati, si diresse verso un negozio per abbatterlo e saccheggiarlo. A seguito dell'intervento dei carabinieri chiamati per riportare la calma, dalla folla partirono due colpi di arma da fuoco che ferirono un milite alla mano, mentre un altro rispose con un colpo di moschetto in aria. Successivamente da Lanciano arrivarono altri carabinieri che procedettero all'arresto di nove persone e placarono la folla [8]. Insieme ai carabinieri giunse anche un funzionario della Prefettura che convocò una Commissione Annonaria col compito di fissare un altro calmiere dei prezzi, in seguito approvato dalla maggioranza dei manifestanti. Tra le persone che parteciparono alla sommossa e furono arrestate c'era anche il noto esponente socialista Luigi D'Andrea [9].

Secondo il racconto di Tancredi Madonna durante la protesta popolare un uomo sconosciuto con al collo un fazzoletto rosso si fece largo e arringò la folla dicendo:

«È ora di finirla ... anche in questo paese c'è chi ha tutto e chi ha niente... avanti muovetevi. Tutta l'Italia si sta sollevando... è il popolo che comanda. Siete voi i padroni. Voi che lavorate». A queste parole si aggiunsero quelle di una donna infuriata che disse: «Vigliacchi! Muovetevi! Siamo noi i padroni! Noi lavoriamo! Noi produciamo! Al municipio... Svaligiamo i Negozi ... Le case dei Ricchi! È tutta roba nostra» [10].

Dopo qualche giorno secondo Tancredi Madonna giunsero in paese quattro camion di fascisti che si suddivisero in piccoli gruppi, entrarono nelle abitazioni di alcuni rivoltosi, li manganellarono e li costrinsero a bere dei bicchieri colmi di olio di ricino [11].

Il 13 aprile 1920 a Lama dei Peligni furono organizzate nuove manifestazioni popolari di protesta, in questo caso indirizzate contro il parroco don Silvio Sacchetti accusato di avere citato in giudizio alcune famiglie di contadini che da vari anni non pagavano i canoni enfiteutici sui beni della parrocchia. In questo caso la protesta popolare fu organizzata e guidata dalla Lega dei Contadini al fine di indurre il parroco ad allontanarsi da Lama [12]. Le manifestazioni del 1920 erano rivolte anche contro l'amministrazione comunale e la cooperativa di consumo che non riuscivano a soddisfare i bisogni della gente. A causa di ciò, molto probabilmente, i soci della Cooperativa il 3 aprile 1921 decisero l'autoscioglimento con 57 voti favorevoli, 3 contrari e 10 astenuti.

Dopo le manifestazioni diverse famiglie di contadini con il contributo delle rimesse dei parenti emigrati riuscirono a riscattare le antiche rendite della parrocchia. Gli affrancamenti dai canoni continuarono anche negli anni successivi allentando le tensioni con il parroco.

Le proteste popolari contro carovita e il parroco, al di là delle valutazioni politiche, dimostrano che nell'ambito in esame la propaganda socialista e le esperienze dell'emigrazione e della guerra avevano contribuito a far maturare nella popolazione nuove ideologie con annessi nuovi atteggiamenti e modelli di comportamento con cui porsi di fronte alle pubbliche autorità. Questi nuovi modelli ideologico-comportamentali certificano che la rassegnazione, la remissività e l'obbedienza alle autorità, concetti da sempre predicati dalla Chiesa, non trovavano rispondenza da una parte della popolazione che aveva maturato la consapevolezza di poter essere protagonista del proprio destino senza subirlo passivamente.

La vita parrocchiale e religiosa della popolazione locale

A Lama dei Peligni i tragici avvenimenti della Prima guerra mondiale, l'emigrazione e la diffusione delle nuove ideologie laiche contribuirono dunque a modificare gli atteggiamenti nei confronti della Chiesa e le forme espressive del sentimento religioso, come dimostrano i fatti che seguono.

Alle sollecitazioni provenienti dalla realtà sociale dell'epoca in esame il parroco don Silvio Sacchetti rispose proponendo un nuovo impegno pastorale di cui una sua parte consistette nell'organizzazione di nuove associazioni religiose. Nella sua azione fu coadiuvato dagli altri religiosi presenti a Lama: don Candido Mancini, don Alessandro di Lallo, tre frati francescani del convento di Santa Maria della Misericordia e quattro suore delle Figlie di Nostra Signora di Misericordia di Savona che dirigevano

l'asilo infantile. Di conseguenza una popolazione ecclesiastica di dieci unità doveva soddisfare tutte le impellenze pastorali poste da una comunità parrocchiale composta da circa 4000 fedeli.

Le suore arrivarono a Lama nel 1912, l'anno in cui fu ultimata la costruzione di un asilo infantile. Esse oltre a gestire l'asilo con tutte le iniziative pedagogiche rivolte ai suoi frequentatori, durante i giorni festivi collaboravano con il parroco nell'insegnamento catechistico. Dalla relazione della visita pastorale si apprende che nel 1920 don Silvio Sacchetti suddivise l'anno liturgico in modo da favorire in ogni mese una sua frazione a qualche particolare devozione: il mese di maggio lo dedicò alla Madonna, il mese di giugno al Sacro Cuore, il mese di ottobre alla Madonna del Rosario, alla novena dello Spirito Santo e alla novena interna dell'Immacolata e via dicendo. Nello stesso anno durante le pratiche devozionali del triduo delle 40 ore, delle quattro tempore e delle chiusure di maggio e giugno, il parroco allo scopo di alimentare la partecipazione alle attività di culto fece venire in paese un confessore straordinario.

Negli anni compresi tra il 1918 e il 1922, le autorità diocesane sollecitarono il parroco alla raccolta di fondi in favore dei danneggiati di guerra di alcune nazioni europee tra cui la Polonia e la Russia. Ma tali iniziative non furono adeguatamente accolte dai fedeli che contribuirono con cifre irrisorie. Infatti, nel 1918 si raccolsero solo 1,5 Lire per i danneggiati della guerra in Polonia, 12 Lire nel 1921 per la nazione russa e 23,95 lire nel 1922 per la stessa finalità. Nello stesso periodo il parroco organizzò la raccolta di altri fondi per finanziare le Missioni Estere, l'Opera per l'Infanzia, l'Università Cattolica del Sacro Cuore e l'Opera di Propaganda Fide ottenendo anche in questi casi cifre molto irrisorie.

Il 21 marzo 1920, don Silvio Sacchetti partecipò insieme al clero diocesano e agli esponenti delle organizzazioni cattoliche provinciali alle celebrazioni religiose che accompagnarono l'ingresso a Chieti del nuovo arcivescovo Mons. Nicola Monterisi. Nell'occasione alcuni militanti socialisti, radicali e di altre forze anticlericali organizzarono una contromanifestazione ostile al nuovo presule. Altre notizie utili ai fini del presente saggio si ricavano dalla relazione della visita pastorale che nel 1920 fu organizzata dall'arcivescovo Nicola Monterisi. In questa relazione è scritto che il parroco fece presente che la vita religiosa nel paese era peggiorata poiché avevano attecchito le idee socialiste tra la popolazione, la gente era costretta a lavorare nei giorni festivi e si cominciavano a osservare i primi scioperi in un'industria manifatturiera in cui erano occupati vari lavoratori lamesi [13]. Il parroco inoltre aggiunse che la massoneria locale ostacolava le vocazioni religiose. Egli si dette da fare per far entrare nel seminario di Chieti un giovane con una borsa di studio concessa da una banca. Ma, a suo avviso, a causa dell'interferenza dei massoni lamesi, la borsa di studio fu concessa a condizione che il giovane studiasse nelle scuole tecniche e non al seminario.

Il forte sentimento laico esistente all'epoca fu confermato anche da un episodio che coinvolse le suore. Esse tentarono di indirizzare cinque giovani ragazze alla vita monastica, ma ciò creò l'ira dei cosiddetti massoni che si opposero vanificando il loro tentativo.

Per quanto riguarda in genere la partecipazione alla vita religiosa, dalla relazione della visita pastorale risulta che nel 1920 il precetto pasquale fu osservato da circa 2/3 dei fedeli, gli uomini in genere frequentavano poco la messa domenicale, durante quali circa cinquanta persone ricevevano regolarmente l'Eucarestia mentre venti donne la ricevevano giornalmente; tutte le persone erano battezzate, in genere i fidanzati rispettavano la morale cristiana, solo il 5% dei giovani si sposava avendo avuto rapporti prematrimoniali, 5-6 famiglie erano sposate solo civilmente e le vigilie e i digiuni previsti dalla Chiesa non erano pressoché osservati.

Nel 1921 dovendo provvedersi alla manutenzione della chiesa parrocchiale di San Nicola fu fondato un comitato apposito e un suo membro, Francesco Verlengia, per trovare i fondi necessari per i lavori decise di scrivere una lettera agli emigranti locali residenti negli Stati Uniti d'America sperando nei loro contributi finanziari [14].

L'insieme dei fatti riportati e, in particolare che tutta la popolazione fosse battezzata e tranne pochissimi casi, la celebrazione dei matrimoni si faceva in chiesa, ribadisce essenzialmente due cose: 1) esisteva una morale dominante di matrice cristiano-cattolica che raccoglieva il consenso generalizzato e in alcuni suoi riti e fatti esteriori era pienamente accettata e osservata; 2) la

popolazione locale avvertiva l'esigenza di celebrare alcuni importanti momenti e fasi di passaggio della propria vita con riti sacri attinti alle proprie tradizioni religiose.

Le feste religiose

Un altro interessante aspetto della vita sociale locale è rappresentato dalle feste religiose. Nell'epoca considerata la comunità lamese aveva adottato un proprio e originale calendario festivo annuale che attribuiva importanti valori comunitari alle seguenti ricorrenze civili e religiose: Capodanno, l'Epifania, San Sebastiano, Sant'Antonio Abate, la Candelora, il Carnevale, San Giuseppe, la Settimana Santa, Le Rogazioni, Il Santo Bambino, l'Ascensione, San Domenico di Cocullo, il Corpus Domini, Sant'Antonio da Padova, San Giovanni Battista, San Pietro, La Madonna del Carmine, Sant'Anna, l'Assunta, San Rocco, la Madonna di Corpi Santi, San Cesidio, San Michele Arcangelo, San Francesco Saverio, Ognissanti, la Festa dei Morti, San Martino, San Nicola, Santa Lucia e il periodo natalizio. Queste festività nel loro complesso erano caratterizzate da un numero variabile dei seguenti caratteri: inizio-fine di un ciclo, eventi considerati magici, proverbi, leggende, interruzione del lavoro quotidiano, processioni, tridui, novene, messe religiose, giochi popolari, accensioni di luci e luminarie, fuochi d'artificio, esibizioni musicali, preparazione di piatti tipici, riti propiziatori, divinatori e purificatori, incontri e pasti comuni con amici e parenti.

Alcune tra le feste religiose citate riproponevano i rapporti di subordinazione sociale poiché le loro scadenze calendariali erano momenti in cui i braccianti e contadini avevano l'obbligo informale di fare donativi ai notabili a cui erano legati da particolari vincoli economici e di altro tipo. Una di esse era il Natale e in quest'occasione a Lama dei Peligni c'era la consuetudine di preparare un cesto di vimini coperto da una tovaglia che nel gergo locale si chiamava *lu stare* e poteva contenere dolci locali, salumi, pollo, tacchino e frutta secca. Il cesto si donava ad amici, parenti e notabili con cui si avevano rapporti sociali. Tale usanza è persistita sino ad alcuni decenni fa.

Negli anni in considerazione era in vigore una delibera del Sindaco emanata nel 1908 che ordinava di affidare l'organizzazione delle feste religiose a una commissione formata dal parroco e sedici notabili del luogo. In questo modo i notabili stessi condizionavano anche la vita religiosa, avevano altri motivi per mettersi in vista e rinforzavano il prestigio comunitario di cui godevano. Probabilmente tra i membri della commissione e il parroco non correvano buoni rapporti poiché nella relazione della visita pastorale don Silvio Sacchetti usò nei loro confronti espressioni molto pesanti definendoli "Mestieranti e speculatori che fanno queste cose a scopo di lucro".

In continuità con il passato, negli anni in considerazione continuarono a organizzarsi le feste di San Domenico di Cocullo nel mese di giugno e del Santo Bambino a maggio e settembre. Esse non furono le uniche. Infatti dalla relazione della visita pastorale risulta che il 27 e 28 luglio 1920 a Lama dei Peligni fu promossa anche una festa in onore di Sant'Antonio da Padova la cui statua si conservava nella chiesa annessa a un monastero appartenente ai francescani [15]. È interessante notare che la festa del santo anziché celebrarla il 13 giugno fu spostata a fine luglio per soddisfare esigenze locali attualmente sconosciute. In quell'occasione nella chiesa del monastero lamese fu eseguito un programma di canti e musica sacra dai frati cappuccini del convento di Lanciano. Il 18 luglio fu organizzata la processione a cui partecipò una banda musicale e cento ragazzi che intonarono canti religiosi. La sera tutte le vie principali del paese furono illuminate, un globo di luce elettrica fu posto sul campanile del monastero e il complesso bandistico si esibì nella piazza principale.

A Lama dei Peligni nel 1920 per la preparazione di tutte le feste religiose si spesero circa 20 mila Lire (pari a oltre 22 mila euro odierni), una cifra enorme considerati i mezzi e le risorse economiche della popolazione. Una nuova festività che nel luogo è documentata per la prima volta nel 1921 è denominata "La festa dei tre colori", si svolse dal 29 al 31 agosto e ogni giorno onorava un santo diverso [16]. Fu così chiamata poiché le donne che accompagnavano le processioni, ogni giorno utilizzavano abiti di colori diversi.

La festa del 29 agosto fu definita "Azzurra e di serena allegrezza", dedicata alla Madonna di Corpi Santi e in questo caso le donne in processione usavano abiti di quel colore [17]. La festa del 30 agosto

fu definita “Bianca di tranquillità e di pace”, dedicata alla Madonna del Carmine e le devote indossavano gonne bianche. La festa del 31 agosto infine fu definita “rossa, di gaudio e letizia”, dedicata a San Cesidio Martire e le donne in questo caso si vestivano di rosso [18]. A queste tre giornate consecutive si aggiunse un altro giorno di festa organizzato l’otto settembre che fu definito “Ottavario della Madonna di Corpisanti”.

Il programma festivo delle tre giornate e dell’Ottavario dell’8 settembre era articolato nel modo seguente:

«1) 29 AGOSTO FESTA DELLA MADONNA DI CORPISANTI

- a) ore 5.30: apertura della festa con incendio di fuochi pirotecnici sul campanile, suono di campane e sparo di bombe. La musica di Gessopalena farà un breve giro per il paese;
- b) ore 7.30: breve concerto in piazza Umberto I. Questua e ricevimento dell’albero che viene dalla campagna;
- c) ore 9: vendita all’incanto dell’albero e breve concerto in piazza del Mercato;
- d) ore 10.30: Messa solenne in chiesa con orchestra corale della Cattedrale di San Giustino di Chieti e panegirico del prof. don Luigi Giabico maestro del Collegio di Teologia di Napoli;
- e) ore 12.00: processione della Madonna di Corpi Santi e sparo di mortaretti lungo la via della fontana;
- f) ore 16.30: vendita all’incanto dei piatti, nel mentre la banda farà un giro per il paese;
- g) ore 18: vesperi in chiesa [19];
- h) ore 19: lancio dell’aeroplano e concerto musicale in piazza del Mercato; (l’aeroplano avrà l’innalzamento ad olio ed il motore per l’elica a polvere pirica: ditta Morelli in Lama);
- f) ore 21: nel mentre la banda farà un breve giro per le principali vie del paese, il suono delle campane e tre colpi di mortaio giustificheranno la chiusura della giornata azzurra.

2) FESTA DELLA MADONNA DEL CARMINE 30 AGOSTO

- a) ore 21.30: apertura della giornata bianca con breve suono a festa delle campane e tre bombe bianche;
- b) ore 2.30 spettacolo cinematografico con la grandiosa proiezione in piazza Umberto I;
- c) ore 6.30: giro della banda di Gessopalena per il paese;
- d) ore 9: breve concerto della banda di Gessopalena in piazza Umberto I;
- e) ore 10.30: messa solenne in chiesa con orchestra corale e panegirico;
- f) ore 12: Processione Bianca della Madonna del Carmine con sparo di mortaretti ed accompagnamento delle bande di Gessopalena e Pretoro;
- g) ore 18.30: vesperi in chiesa;
- h) ore 19: concerti musicali in piazza Umberto I delle due bande di Pretoro e Gessopalena;
- i) chiusura della giornata bianca con suono di campane.

3) FESTA DI SAN CESIDIO 31 AGOSTO

- a) ore 6.30: lo sparo di tre bombe oscure ammoniranno con il suono delle campane l’apertura della giornata rossa e le due bande faranno un breve giro per le vie del paese;
- b) ore 8: giro delle bande per il paese;
- c) ore 9: breve concerto in piazza Umberto I della banda di Pretoro ed in piazza del Mercato della banda di Gessopalena;
- d) ore 10.30: messa solenne con orchestra corale e panegirico;
- e) ore 12: grande processione azzurra, bianca e rossa con sparo di mortaretti;
- f) ore 17: giro per il paese della banda di Gessopalena;
- g) ore 17.30: corsa velocipedistica di velocità e resistenza. La partenza avverrà dalla Borgata di Corpi Santi ed il traguardo sarà al larghetto presso l’Asilo. Al I classificato L. 50. Al II classificato una medaglia e L. 15. Premio di consolazione all’ultimo arrivato con il distacco massimo di un quarto d’ora: una bottiglia di marsala;
- h) ore 19: vespro in chiesa;
- i) ore 19.30: concerto musicale in piazza Umberto I della banda di Gessopalena ed innalzamento di un globo simbolico;
- l) ore 23: incendio di fuochi pirotecnici in piazza del Mercato;
- m) ore 24: chiusura della giornata di musica per il paese, suono di campane a distesa ed infine tre colpi oscuri fortissimi.

Il paese sarà artisticamente illuminato dall’Impresa Verlengia.

Le Deputazioni delle feste si raccomandano vivamente a tutti i cittadini di munirsi di distintivi colorati a seconda dei colori delle giornate ed in particolare alle donne che seguono le

processioni d'adornarsi come meglio potranno dei tre colori delle processioni stesse.

4) 8 SETTEMBRE: OTTAVARIO DELLA MADONNA NELLA BORGATA DI CORPISANTI

- a) ore 6.30: apertura della festa nella borgata;
- b) ore 7.30: messa a Lama e ritorno della Madonna col solito rituale alla borgata di Corpi Santi ove sarà accolta da spari di mortai;
- c) ore 9.30: giro della banda per il paese;
- d) ore 11: messa cantata nella chiesa rurale di Corpi Santi con breve processione e sparo di mortaretti;
- e) ore 15: vendita dei piatti ed estrazione del ballio;
- f) ore 18.30: vespri nella chiesetta di Corpi Santi;
- g) ore 19.30: concerto musicale;
- h) chiusura della festa e sparo di tre bombe» [20].

All'epoca la commissione incaricata della organizzazione della festa raccolse 905 lire in contanti che corrispondono a circa 860 euro attuali. Tale cifra fu donata da 113 soggetti. Il resto della popolazione, considerata la generale e diffusa pietà popolare, oltre che il limitato benessere economico, contribuì alla realizzazione della festa con offerte in natura.

Le feste religiose celebrate a Lama dei Peligni, nel loro complesso riaffermavano un comune credo religioso e poiché erano caratterizzate da un'ampia partecipazione popolare, una certa originalità dei santi festeggiati e delle pratiche festive messe in atto, si possono considerare elementi con un'importante e forte componente identitaria.

Nonostante l'importante valore religioso e comunitario attribuito alle feste religiose dalla popolazione dei Comuni della Provincia di Chieti, esse nel loro complesso non godevano di una completa approvazione da parte delle autorità diocesane. Infatti, a tal proposito nel 1921 l'arcivescovo di Chieti Mons. Nicola Monterisi scrisse:

«Nella nostra diocesi di Chieti e Vasto si spendono certamente oltre un milione all'anno in feste esterne numerose, con bande, luminarie e fuochi d'artificio. Se dicessimo di darci l'un per cento per aiutare la Chiesa ed i poveri saremmo messi alla gogna. Eppure sarebbe risolto un problema importante della nostra società cristiana» [21].

Conclusioni

L'insieme dei fatti riportati dimostra che nel periodo considerato Lama dei Peligni è caratterizzata da una grande vitalità culturale che portò i suoi membri a fondare associazioni di diversa ispirazione ideologica, a organizzare feste e a tentare di rinnovare la pratica religiosa. Tutto questo durò poco poiché nel 1922 con l'avvento del fascismo molte iniziative culturali furono represses e le altre che continuarono a sussistere dovevano avere una sola finalità: contribuire a rinforzare il regime approvando le sue scelte politiche.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Pezzetta A., *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1700 ai giorni nostri*, Tip. Savorgnan, Monfalcone (Go), 1994: 30.

[2] *ivi*: 39.

[3] Madonna T., *Lungo le nostre valli*, Tipografia Ianieri, Casoli (Ch), 1993: 48.

[4] Cinque G. E., *Cent'anni sotto la Majella*, Casa Editrice Rocco Carabba, Lanciano, 2016: 79.

[5] Pezzetta A., *La Confraternita del Santissimo Sacramento a Lama dei Peligni*, *Aequa* n. 80, 2020: 51.

[6] Iovito A., *100 anni delle Camere del Lavoro nella Provincia di Chieti*, SPI-CGIL, op. cit.: 7. www.spicgilabruzzomolise.it.

[7] Archivio di Stato di Chieti, Foglio degli annunci legali della Provincia di Chieti, anno 1920 n. 79 ed anno 1921 n. 82.

- [8] Archivio Centrale dello Stato di Roma, Ministero dell'Interno, Direzione Generale della Pubblica Sicurezza, Categorie annuali, 1919, busta 96.
- [9] Iovito A., *100 anni delle Camere del Lavoro nella Provincia di Chieti*, SPI-CGIL, 2019: 8. www.spicgilabruzzomolise.it.
- [10] Madonna T., *Lungo le nostre valli*, op.cit.: 49.
- [11] *ivi*: 51-52.
- [12] Pezzetta A., *Chiesa, parrocchia e parroci di San Nicola a Lama dei Peligni: aspetti artistico-architettonici, storici e socio-antropologici*, Rassegna storica dei Comuni, 2020, n. 218-223: 130. La Lega dei Contadini è un'associazione pubblica che a Lama dei Peligni fu fondata nel 1914.
- [13] Archivio della Curia Arcivescovile di Chieti, Relazione della visita pastorale del 1920, busta n. 485.
- [14] Francesco Verlengia (1890-1967) è un noto personaggio originario di Lama dei Peligni che nel 1938 divenne direttore della Biblioteca Provinciale di Chieti, si occupò e scrisse articoli di tradizioni popolari, storia regionale e dell'arte. Nel 1948 fondò la Rivista Abruzzese che diresse sino al 1963.
- [15] Le prime notizie sul culto patavino a Lama dei Peligni risalgono al XVI secolo. Infatti, nella relazione della visita pastorale effettuata a Lama nel 1578 è scritto che nella chiesa parrocchiale di San Nicola era conservata una statua di Sant'Antonio da Padova.
- [16] Pezzetta A., *La devozione mariana a Lama dei Peligni*, L'Universo n.3, Firenze 2015: 453.
- [17] Si ricorda che la Madonna di Corpisanti è una particolare denominazione locale della Madre di Dio che trae origine da un'omonima frazione di Lama dei Peligni in cui è eretta la chiesa e si conserva la statua.
- [18] San Cesidio era un sacerdote che fu martirizzato a Trasacco (Aq) durante una persecuzione ordinata dall'imperatore Massimino tra gli anni 231 e 235. Il suo culto a Lama dei Peligni con molta probabilità si diffuse durante il XIX secolo, quando iniziò a essere festeggiato.
- [19] I "piatti" che nel linguaggio attuale del luogo sono detti *spase*, sono costituiti da un grande vassoio con un insieme di pietanze preparate da una o più famiglie. Di solito contengono: coniglio e/o pollo ripieno o ai ferri, contorni vari, frutta di stagione, una bottiglia di vino e altro. Essi erano raccolti dai membri della commissione feste, venduti all'asta e il ricavato si utilizzava per finanziare la festa in programma.
- [20] Pezzetta A., *La devozione mariana a Lama dei Peligni*, op. cit.: 453-455.
- [21] Monterisi N., *Trent'anni di episcopato nel Mezzogiorno (1913-1944)*, Ed. A.V.E., Roma, 1981: 145.

Riferimenti bibliografici

- Mair, L., *Introduzione all'antropologia sociale*, Feltrinelli, Milano, 1970.
- Paziente F., *La nascita delle Camere del Lavoro. 1890-1922*, in *80esimo anniversario (1919.1999) Costituzione delle Camere del Lavoro nella Provincia di Chieti*, Ires Abruzzo Edizioni, Pescara, 2002: 32-45.

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*.

Piccolo dizionario sulle grandi religioni



di *Franco Pittau*

Introduzione

La redazione di questo breve dizionario è stata da me iniziata nel corso degli anni '90, quando ebbi l'opportunità di operare, all'interno del "Forum per l'intercultura", un grande progetto che si svolse a Roma sotto l'impulso del direttore della Caritas Mons. Luigi Di Liegro, a cui stava tanto a cuore un'armoniosa convivenza sociale e religiosa. Negli incontri, da noi organizzati sui temi dell'immigrazione e della multireligiosità, e specialmente nei corsi per l'aggiornamento dei docenti nelle diverse scuole, mi resi conto che conta ben poco l'erudizione, se manca la capacità di esporre i contenuti con stile semplice ed essenzialmente accessibile.

Un impegno funzionale per impratichirmi in questa direzione fu la cura delle schede per il vademecum *Gli immigrati a Roma. Luoghi d'incontro e di preghiera*, facendo rileggere i miei testi anche ad amici delle diverse comunità religiose [1]. Questo prezioso volumetto, che tra il 1998 e il 2014 conobbe sei edizioni, purtroppo in seguito non è stato più pubblicato. In un dizionario così sintetico era fuori posto indicare riferimenti bibliografici, che per ciascuna delle religioni presentate sarebbero stati quanto mai numerosi. Non ho mancato, però, di menzionare spesso un'opera alla quale mi sono fortemente ispirato: si tratta de *La Chiesa cattolica in dialogo con le altre religioni del mondo*, curata dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso [2]. È opportuno aggiungere che il fatto di aver scritto spesso sulla diversità religiosa e di essere stato operativamente a stretto contatto con persone di diversa confessione religiosa ha ulteriormente accentuato la ricerca della semplicità espositiva, evitando comunque di incorrere nella superficialità.

Ho pensato che il risultato di un così lungo cammino potrebbe essere d'aiuto ad altre persone interessate ad uno sguardo d'insieme sulle grandi religioni del mondo e, perciò, ho deciso di pubblicare nuovamente queste schede nella loro versione aggiornata e ampliata.

Ebraismo

La religione ebraica è strettamente connessa con la storia di questo popolo. L'inizio della storia ebraica risale a 4000 anni fa, quando Abramo (XIX secolo a. C.) lasciò la Mesopotamia per andare verso un'altra terra promessa da Dio. Questa promessa, da allora fino ad oggi, continua ad esprimersi attraverso il rito della circoncisione. Ad Abramo è stata promessa la discendenza di un popolo eletto per testimoniare al mondo un Dio unico e misericordioso. Trasferiti dalla terra di Israele in Egitto, dove restano per circa 400 anni, nel cammino di avvicinamento a Israele si attua la promessa e Mosè riceve sul monte Sinai le tavole della legge con i dieci comandamenti.

L'ulteriore storia di questo popolo è molto tormentata. Nel 586 a.C. Nabucodonosor distrugge il tempio e inizia, quindi, l'esilio babilonese. Numerose sono le traversie anche successivamente. Nel periodo della dominazione romana la figura di Gesù Cristo non è stata accettata come Messia, in quanto non gli sono stati riconosciuti i segni dell'unto di Dio. Nel 70 d.C. Gerusalemme con il secondo santuario (costruito nel 516) viene definitivamente distrutta dall'imperatore Tito: inizia la diaspora degli ebrei in tutto il mondo. Del tempio oggi resta solo il muro del pianto. L'attaccamento alla loro identità espone gli ebrei ad essere spesso assoggettati a persecuzioni o comunque a essere privati del pieno riconoscimento dei diritti: non sono mancati i casi di espulsione collettiva. Nel secolo XVI in Italia vengono istituiti i ghetti, zone di residenza coatta, con l'obbligo di rientro per trascorrervi la notte e talvolta anche di portare un segno di riconoscimento.

Come reazione al perdurante antisemitismo già dalla fine dell'Ottocento si pensò alla fondazione di uno Stato indipendente con centro a Gerusalemme. Dopo lo sterminio nazista e l'Olocausto di 6 milioni di ebrei, il desiderio di una terra viene soddisfatto ufficialmente nel 1948 con l'assegnazione del territorio di Israele. Il gruppo ashkenazita (*Ashkenaz*, Germania) è quello dell'Europa centro-orientale, che ha dato luogo alla cultura yiddish, mentre quello sefardita (da *Sefarad*, Spagna) è quello spostatosi dalla Spagna nel Nord Africa, nell'impero ottomano e nella Palestina.

La struttura sociale ebraica fa perno sulla figura del rabbino (maestro) e sullo studio della dottrina, scritta e orale. Il culto domestico si caratterizza per la benedizione del pane a opera del capofamiglia all'inizio del pasto, che si chiude con il ringraziamento a Dio. La cena del venerdì sera è preceduta dall'accensione delle candele da parte della madre e dalla benedizione del vino per consacrare la festa del sabato. Gli ebrei mettono al centro della loro vita la parola di Dio trasmessa attraverso le scritture. La Bibbia, libro ispirato da Dio, viene suddiviso dagli ebrei in tre parti: il Pentateuco, i Profeti e gli Scritti sapienziali. Il "Talmud", che si è costituito gradualmente come commento orale alla Tōrah, aiuta a capire i precetti, i divieti e gli aspetti etici della religione ebraica.

I presupposti dottrinali dell'ebraismo sono tre: Dio, un popolo e un'alleanza. Il carattere prevalentemente pratico della religione ebraica non è stato favorevole alla formazione di dogmi e di sistemi teologici. La sistemazione teologica ha insistito su alcuni punti: la figura di Dio (esistenza eterna, onniscienza, incorporeità) e il dovere di credere in Lui e di adorarlo; la superiorità della profezia di Mosè; l'esistenza di un complesso di precetti nel cammino verso Dio; il rispetto del sabato, festa dedicata al riposo e alla santificazione; la futura venuta del Messia che ristabilirà la giustizia e ridarà tranquillità al suo popolo e a tutta l'umanità; la resurrezione dei morti. Nel giudaismo non esiste la preoccupazione missionaria. Infatti, l'universalismo ebraico non consiste nel tentativo di uniformare tutti i popoli alle proprie idee, ma nel riconoscere la legittimità delle altre culture e religioni purché siano rispettate le sette leggi dettate a Noè secondo la Bibbia.

Gli ebrei oggi, circa 15 milioni, contano le e maggiori presenze, negli Stati Uniti, in Israele e in Europa. Essi si ripartiscono in ebrei ortodossi (quelli più numerosi), conservatori e riformati. Gli ebrei laici sono quelli che si identificano con la storia della loro comunità, senza però dividerne i valori religiosi.

Cattolicesimo

Il nucleo centrale del cattolicesimo è imperniato sulla figura di Gesù Cristo, come avviene anche nelle altre confessioni cristiane. Riprendiamo alcuni brani dal volume *Camminare insieme*.

«Il cristianesimo si fonda sugli insegnamenti di Gesù Cristo, attraverso il quale Dio si è completamente e definitivamente rivelato. Come Figlio incarnato di Dio, Gesù nacque ebreo, visse e morì nell'antica Palestina, il crocevia di tre continenti e di tre civiltà: Asia, Africa e Europa. Nella persona di Gesù Cristo, l'umana ricerca di Dio, della Verità Assoluta, trova la sua risposta. In Cristo, l'uomo trova, definitivamente e completamente, ciò che ha sempre cercato attraverso le varie religioni.

Inviato da Dio a salvare l'umanità intera, Gesù visse una vita di totale compassione nei confronti degli uomini. Egli rese manifesta la presenza salvifica di Dio restituendo la vita ai ciechi, guarendo gli zoppi e i paralitici, curando gli infermi e resuscitando i morti, e realmente divenne la "vita" di tutti gli uomini. Gesù rivelò all'umanità che in un solo Dio vi sono tre Persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.

Con le sue parole e il suo comportamento, Gesù ferì l'orgoglio dei capi religiosi del paese, i quali decisero di eliminarlo. Egli lo sapeva, ma non fece nulla per sfuggire il pericolo che minacciava la sua vita. Fu condannato all'empia tortura della morte per crocifissione, come Lui stesso aveva profetizzato. Alcuni discepoli ottennero dal governatore il permesso di seppellire il corpo di Gesù. La tomba fu affidata alla stretta sorveglianza dei soldati, eppure, tre giorni dopo la morte, fu trovata vuota e Gesù, risorto dalla morte come aveva promesso, si mostrò assai chiaramente e in numerose occasioni ai suoi discepoli. Egli ha promesso che alla fine dei tempi tornerà di nuovo, nella gloria, a raccogliere i frutti dei semi che ha seminato, per dare a ogni uomo e a ogni donna la giusta ricompensa secondo la vita che avrà vissuto.

Gli eventi principali della vita di Gesù e le parole della sua predicazione ci sono stati tramandati dai discepoli attraverso i quattro libri dei Vangeli, che costituiscono, per i cristiani, la parte più preziosa del Nuovo Testamento, la parte della Bibbia che costituisce la Nuova Alleanza. L'altra parte della Bibbia, l'Antico Testamento, è comune anche agli ebrei e ai cristiani.

Egli conferì agli apostoli un ruolo speciale nella predicazione e nella diffusione del suo messaggio. Fra essi, Gesù scelse Pietro come capo e gli affidò la cura e la direzione di tutti coloro che avrebbero creduto in lui. Tuttavia, nel corso dei secoli, la rivalità umana, il nazionalismo e i fraintendimenti reciproci hanno sfortunatamente portato al dissenso e alla divisione in seno alla cristianità. Oggi la Chiesa cattolica si sforza di presentare il messaggio del Vangelo in tutta la sua carica di liberazione, anche se è consapevole dei limiti e della debolezza che, nel corso della storia, hanno diminuito l'efficacia della sua testimonianza.

Il mistero della Santissima Trinità, inaccessibile alla ragione, è il mistero centrale della fede cristiana. Credendo nella Santissima Trinità, i cristiani non professano la fede in tre dei, ma in un solo Dio in tre persone. Gli esseri umani furono creati per essere in amicizia con Dio, ma il peccato ha spezzato questo rapporto. L'intera stirpe umana è coinvolta nel peccato commesso da Adamo, che porta alla morte come conseguenza diretta. Tuttavia, l'umanità peccatrice non viene abbandonata da Dio in balia della morte; infatti Dio manda il Figlio, il "Verbo fatto carne", nella persona di Gesù Cristo, per salvare l'umanità caduta nel peccato.

Gesù è veramente uomo senza cessare di essere veramente Dio. Egli è l'unico mediatore fra Dio e l'umanità. Ogni cosa è stata creata in Lui e attraverso di Lui, e ogni cosa va verso di Lui. La potenza di Dio si è rivelata attraverso i miracoli compiuti da Gesù, mentre l'amore di Dio si è reso manifesto soprattutto attraverso il dono totale che Gesù ha fatto della propria vita. La sua passione, la sua morte sulla croce e la sua resurrezione costituiscono gli autentici mezzi della salvezza divina. L'amore per Dio e per il prossimo costituisce l'essenza della vita cristiana, anche quando ciò implichi sofferenza e morte. Ogni cristiano partecipa alla vita di Cristo attraverso i Sacramenti della Chiesa: *l'Eucaristia* è il momento più alto della liturgia cristiana, nonché la fonte permanente di tutta la vita cristiana. La preghiera fa parte della vita quotidiana di ogni cristiano. La domenica, la comunità cristiana si riunisce per la celebrazione solenne dell'Eucaristia».

Ortodossia

Ortodossia è il termine che significa retta glorificazione di Dio, retta fede, e cioè quella praticata nel primo millennio della vita cristiana. L'ortodossia raggruppa le Chiese sorte nell'antico Impero romano d'Oriente, che sono in comunione con il patriarcato ecumenico di Costantinopoli che, pur avendo perso la sua antica influenza a seguito della prevalenza dei turchi (musulmani), è venerato da tutta la comunità ortodossa come la sede primaria. Le Chiese locali ortodosse sono autocefale, quando godono di una indipendenza completa, o autonome, quando godono di una indipendenza parziale. Gli ortodossi, che condividono con i cattolici la fede cristiana, sono i primi ad essersi staccati dalla Chiesa di Roma. Bisogna rifarsi alle vicende storiche (diversità di mentalità e di condizioni di vita e anche mancanza di mutua comprensione) per riuscire a inquadrare il contesto di questa dolorosa separazione.

Costantino, dopo essere diventato l'unico imperatore a seguito della vittoriosa battaglia di Ponte Milvio (312), scelse Bisanzio come sede imperiale, dandole il nome di Costantinopoli (l'odierna Istanbul): caduta nel 410 Roma in mano ai barbari, la città divenne per quasi mille anni la roccaforte della cristianità, distinguendosi per l'alto grado di cultura. Confrontate con la nascita dell'islam (VII secolo) e la sua forte diffusione, le Chiese cristiane orientali conoscono non pochi problemi operativi. La rottura definitiva con l'Occidente avvenne nel 1054 per un motivo eminentemente teologico, mentre in precedenza era emerso anche il diverso orientamento nell'inquadrare la supremazia del vescovo di Roma: il rapporto dello Spirito Santo rispetto alle altre due persone della Trinità. Non bisogna dimenticare che a livello politico i rapporti erano andati progressivamente inasprendosi a causa delle crociate, indette dalle Chiese occidentali contro i turchi per liberare la Terrasanta. La quarta crociata, nel 1204, fu addirittura dirottata contro la stessa Costantinopoli, con saccheggio della città e della cattedrale di Santa Sofia e insediamento di un imperatore latino. Ciò favorì, tra l'altro, la pressione islamica nel Vicino Oriente e nei Balcani. Nel 1453 Costantinopoli cade in mano ai turchi, che tuttavia permisero, seppure con rigide limitazioni, la pratica della religione cristiana, così come prescrive l'islam per le altre due religioni del libro (la Bibbia): il cristianesimo e l'ebraismo.

Nei Paesi del Vicino e Medio Oriente, in un contesto di rapporti difficili con le popolazioni locali a cause di politiche di intolleranza intese a favorire l'islam, il numero degli ortodossi è notevolmente diminuito come anche quello dei cattolici. Nei Paesi dell'Est europeo, invece, le comunità ortodosse sono sopravvissute alle difficoltà e alle vere e proprie persecuzioni dei regimi marxisti, e dispongono adesso di un più ampio spazio di intervento.

Il nucleo teologico, a parte le differenze alle quali si è accennato, è lo stesso condiviso dai cattolici. La conformazione organizzativa è, invece, molto differente. Ogni chiesa ortodossa si configura come una Chiesa indipendente con patriarchi e vescovi: primi fra tutti sono i quattro patriarchi delle antiche sedi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Le liturgie, nei singoli Paesi, vengono celebrate in riti (bizantino, alessandrino, antiocheno, caldeo, armeno) e lingue diverse; mentre la comunione viene distribuita sotto le due specie. I sacerdoti possono sposarsi ma non i vescovi. Sul piano del culto è una loro caratteristica quella di privilegiare, rispetto alle raffigurazioni tridimensionali, le icone (immagini dipinte sul legno).

Il Concilio Vaticano II, nel decreto sull'ecumenismo, così scrive: «Le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno seguito durante non pochi secoli una propria vita, unite però dalla fraterna comunione di fede e della vita sacramentale. Non si deve ugualmente passare sotto silenzio che le Chiese d'Oriente hanno fin dall'origine un tesoro, dal quale la Chiesa d'Occidente molte cose ha prese nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico. Né si deve sottovalutare il fatto che i dogmi fondamentali della fede cristiana, quali quelli della Trinità e del Verbo di Dio incarnato da Maria Vergine, sono stati definiti in Concili ecumenici celebrati in Oriente. E per conservare questa fede quelle Chiese molto hanno sofferto e soffrono»

Protestantesimo

La seconda separazione all'interno del mondo cristiano, dopo quella degli ortodossi, è avvenuta in Occidente con le Chiese protestanti, dopo un lunghissimo periodo di vita che il popolo cristiano aveva

trascorso nella comunione ecclesiale. Il movimento della Riforma è nato nel 1517 con le 95 tesi di Lutero che, allo scopo di restituire alla Chiesa il volto evangelico originario, propose questo programma: sola scrittura, solo Cristo e sola fede. Un precedente storico della Riforma protestante si ebbe nei seguaci del commerciante francese Pietro Valdo (il 1174 fu l'anno della sua conversione) a un cristianesimo vissuto con coerenza e i suoi seguaci, perseguitati, si rifugiarono in alcune valli del Piemonte, rimanendovi fino ai nostri giorni.

I principi fondamentali delle Chiese protestanti, dette anche evangeliche in quanto hanno inteso rinnovarsi secondo il vangelo (le chiese calviniste si chiamano invece riformate), sono:

- salvezza per la sola fede, nel senso che fede significa capire che Gesù è la luce della nostra vita, il messia, il liberatore che ci ha riscattato dal male;
- rapporto diretto tra Dio e l'uomo, senza la mediazione sacerdotale (il sacerdozio è ritenuto universale) i sacramenti e i culti accessori alla Madonna e ai santi
- sono riconosciuti solo due sacramenti: il battesimo, che è segno della nostra morte e resurrezione in Cristo; la cena del Signore o eucaristia, che è segno visibile della spirituale comunione fraterna tra coloro che credono in Lui;
- la centralità della Bibbia per la fede e la vita del cristiano;
- la Chiesa intesa come assemblea dei credenti senza costruzioni sacrali e gerarchie intese come canale obbligato per la salvezza: tutti i fedeli partecipano al sacerdozio, per cui l'istituzione ecclesiastica non deve considerarsi più intermediaria giuridico-sacramentale della salvezza. Le Chiese evangeliche, sempre in cammino e sempre da riformare, sono solo il luogo di incontro dove chi crede in Cristo deve poter vivere la sua libertà attraverso un governo democratico: per questo viene rifiutata l'autorità del Papa. Per i protestanti è sacra, invece, la vita di tutti i giorni, in quanto dedicata all'amore per Dio e per i fratelli.

In Italia sono presenti le Chiese valdesi, luterane, battiste e metodiste. Ad esse si aggiungono un gran numero di Chiese e comunità libere: evangelici indipendenti, assemblee di Dio, avventisti e pentecostali. Invece i mormoni e i testimoni di Geova non vengono considerati (e non si considerano) cristiani evangelici. I protestanti italiani sono, secondo recenti stime, tra le 350 e le 450 mila unità. Tra le loro feste vanno segnalate, quella del 17 febbraio che ricorda le libertà civili concesse dal re Carlo Alberto ai valdesi con possibilità di uscire dal ghetto alpino, e la domenica più vicina al 31 ottobre, detta anche festa della riforma perché ne ricorda le esigenze.

Le Chiese protestanti, anche se non hanno un'unità centrale e hanno conosciuto dissensi e perfino scismi, hanno saputo conservare nel tempo un certo grado di unità. Nel 1973 i luterani e i riformati hanno raggiunto la piena comunione, mentre in seguito si sono aggregati i metodisti. Dal 1967 opera in Italia la Federazione delle Chiese evangeliche e, al suo interno, battisti, metodisti e valdesi hanno sottoscritto un accordo di reciproco riconoscimento. Passi in avanti sono stati fatti anche sulla via dell'ecumenismo con i cattolici. Il 31 ottobre 1999 è stato approvato un documento congiunto sulla giustificazione dalla Federazione luterana mondiale e dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani.

Il Concilio Vaticano II, nel decreto sull'ecumenismo, così si pronuncia a riguardo delle Chiese protestanti: «Sebbene il movimento ecumenico e il desiderio di pace con la Chiesa cattolica non sia ancora invalso ovunque, nutriamo speranza che a poco a poco cresca in tutti il sentimento ecumenico e la mutua stima. Bisogna però riconoscere che tra queste Chiese e comunità e la Chiesa cattolica vi sono importanti divergenze, non solo d'indole storica, sociologica, psicologica e culturale, ma soprattutto d'interpretazione della verità rivelata». Quindi il Concilio, rivolgendosi a quelli che Paolo II successivamente chiamerà «i fratelli ritrovati», aggiunge di rallegrarsi vedendoli «tendere a Cristo come alla fonte e al centro della comunione ecclesiastica. La sacra scrittura nello stesso dialogo costituisce l'eccellente strumento nella potente mano di Dio per il raggiungimento di quella unità, che il Salvatore offre a tutti gli uomini».

Islam

La religione musulmana (o islam e cioè sottomissione a Dio), della quale Maometto (Muhammad) è stato profeta, è quella più diffusa nel mondo dopo il cristianesimo. Maometto, nato nel 569 d.C., operò come commerciante a La Mecca e, pur avendo conosciuto forme di ebraismo e di cristianesimo, ricercò il contatto diretto con Dio (Allah). Ricevuta la sua rivelazione, predicò l'islam alla Mecca e, essendo stato perseguitato, nel 622 emigrò a Medina. L'anno della sua emigrazione, in arabo *hijra* (egira), ha segnato l'inizio del computo dell'era musulmana. A Medina Maometto formulò e realizzò il concetto di Stato islamico. Tornato alla Mecca, liberò la città dall'idolatria, restituendo la "*ka'ba*", santuario a forma di cubo, al suo monoteismo originario. Egli morì nel 632 all'età di 63 anni. I suoi successori furono i califfi (vicari di Dio sulla terra) fino al 1924, anno in cui il presidente turco Kemal Atatürk abolì ufficialmente tale carica.

L'islam considera gli ebrei e i cristiani come "popolo del libro", la cui forma di fede viene ritenuta superata dalla rivelazione definitiva che Maometto ha asserito di avere ricevuto. La "umma" è la fraternità religioso-sociale degli aderenti all'islam, che si dividono tra sunniti (circa il 90%), seguaci dell'impostazione tradizionale, e sciiti, secondo i quali "*l'imam*", discendente di Maometto tramite Ali e Fatima (genero e figlia del profeta musulmano), è l'unico a conoscere il vero significato della legge.

Il testo sacro dell'islam è il Corano, e cioè la recitazione che Maometto, venerato come l'ultimo dei profeti, fece della rivelazione divina da lui ricevuta, poi trasmessa ai primi discepoli. La "*sunna*" è, invece, la trasmissione orale dei detti, dei fatti e dei comportamenti di Maometto. La "*shari'a*" è la legge islamica, basata sul Corano e sulla sua tradizione, che dovrebbe regolare il funzionamento dell'intera società. Cinque sono i pilastri islamici del culto:

1. *La professione di fede.* «Non vi è divinità all'infuori di Dio e Maometto è l'inviato di Dio»: questa formula conferisce la qualità di musulmano e garantisce la ricompensa eterna a chi la pronuncia con cuore sincero prima di morire.
2. *La preghiera rituale.* Viene recitata cinque volte al giorno, in direzione della Mecca, in momenti e tempi ben precisi, dopo la purificazione di anima e corpo mediante abluzioni. La preghiera può essere individuale o collettiva: in questo caso, come avviene per esempio il venerdì, i fedeli seguono un "*imam*" ("colui che sta davanti", cioè che si trova nella prima fila degli oranti, in moschea), ripetendone i gesti, le parole e le prostrazioni. A tali riti si può aggiungere la salmodia di alcuni versetti coranici.
3. *L'elemosina legale.* Consiste in una tassa del dieci per cento su tutti i redditi dell'anno da devolvere alla cassa della comunità: oggi questa elemosina è stata inglobata nelle tasse statali, mentre è libera l'elemosina non rituale.
4. *Il digiuno di "ramadan".* In questo mese, in cui sarebbe stato rivelato il Corano a Maometto, la comunità musulmana pratica una sorta di ritiro spirituale collettivo. Dalla prima luce dell'alba fino al tramonto non si mangia, non si beve, non si fuma, non si prendono medicine, non si hanno rapporti coniugali, mentre di notte si festeggia o si prega nelle moschee. Il "*ramadam*" termina con la festa di rottura del digiuno (*Aid al-fitr*), che include un'elemosina speciale.
5. *Il pellegrinaggio.* Ogni musulmano, almeno una volta nella vita e a condizione di avere a disposizione dei mezzi sufficienti, ha l'obbligo santo di recarsi alla Mecca e a Medina, città sante dell'islam, dove si svolgono riti precisi nell'ultimo mese dell'anno lunare liturgico (*Dhu al-hajj*). (A questi pilastri alcuni aggiungono il "*Gihad*", e cioè lo sforzo o la guerra santa a difesa dell'islam, da alcuni intesa in senso spirituale e da altri in senso bellico).

I musulmani, a seguito dei flussi migratori, sono diventati numerosi anche nei Paesi europei, dove si auspica assumano una forma maggiormente conforme a una società laica. Non sono poche, però, le difficoltà oggettive che restano da superare. Come ha raccomandato il Concilio Vaticano II (Dichiarazione "Nostra Aetate"), «nel corso dei secoli, non pochi dissensi e inimicizie sono sorti tra

cristiani e musulmani», per cui bisogna ora abituarci «a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e promuovere insieme per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà».

Induismo

La bellezza di questo insieme variegato di religiosità è stata molto bene sintetizzata dal Concilio Vaticano II, (Dichiarazione “Nostra Aetate”):

«Nell’induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia: essi cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel rifugio in Dio con amore e confidenza».

Molti elementi del vasto bagaglio culturale e religioso definito per convenzione “induismo” sono condivisi da circa l’80% della popolazione indiana, che da questi insegnamenti è stata profondamente influenzata. Nel caso dell’induismo si presenta, al posto del concetto classico di religione, un composto di fattori religiosi e sociali. Non è, quindi, possibile identificare un fondatore di questi contenuti. La mancanza di una norma unitaria e di una gerarchia ha aperto la strada a una grande varietà di credenze e di denominazioni.

Il patrimonio letterario dell’induismo, conosciuto come “*Veda*”, è giunto alla redazione a noi pervenuta al 1500 a.C. e a seguito di diversi ritocchi si colloca alla base della spiritualità e della cultura religiosa indiana. La sua parte centrale e più antica consiste in una serie di “raccolte” (*samitha*) di inni, colti nell’intimo dai poeti, vati e veggenti indiani e successivamente tramandati attraverso l’opera della classe brahmanica. Si tratta di quattro raccolte a carattere speculativo, filosofico e, nel caso di certe *Upaniṣad* a carattere mistico. Si tende a promuovere una forma di interiorizzazione del sacrificio vedico, stabilendo il primato della persona sul rito: un atteggiamento che, tra l’altro, si ritrova ampiamente nella rivoluzione “laica” del Buddha contro il clericalismo e il sistema delle caste. In queste opere il “*karman*” (inteso inizialmente come “atto sacrificale”) cessa di essere una liturgia esteriore, divenendo il nucleo fondamentale dell’esperienza dell’uomo.

Una più articolata e sistematica riflessione filosofica si è concretizzata poi in sei principali “scuole” o “visioni della realtà” (*darsana*), di cui una, antichissima, è lo *yoga*, una pratica “terapeutica”, spesso rintracciabile in molte tra le più tarde correnti di meditazione indiana (buddismo compreso), che intende condurre l’uomo alla liberazione dal ciclo delle rinascite (*samsara*), passando attraverso l’acquietamento della mente raggiunto tramite determinate tecniche psicofisiche.

Sui concetti fondamentali dell’induismo si è a lungo elaborato nell’ambito delle diverse scuole. Il “*dharmā*”, che corrisponde alle nozioni di giustizia, virtù e bene, è una sorta di legge della natura che governa l’universo e ne stabilisce l’ordine morale: ad essa l’individuo deve conformarsi nel modo più consona al proprio stato sociale e alla situazione in cui si trova.

La “dinamica delle rinascite”, strettamente legata alla “legge del *karman*”, assegna all’essere umano, a seconda dei suoi meriti e demeriti, un ciclico trasmigrare di vita in vita. L’uomo si riveste di differenti forme, anche non umane, prima di raggiungere la purificazione, ottenuta grazie al compimento di opere buone (*punya*). Per certe scuole a condurre alla liberazione è la consapevolezza che l’imperitura origine di tutte le cose (*Brahman*) risiede anche nel sé (*atman*), fatto che crea una diretta corrispondenza tra macro e micro cosmo. In altri contesti, il fedele, per evitare l’azione negativa (*vikarman*), è portato al non agire, praticando l’ascesi e altre tecniche.

Non è unanime il consenso sulla sussistenza nell’induismo del concetto di “Dio”. Nei vari ambiti di culto si riscontrano opzioni monoteistiche ed unificatrici, a carattere monistico, ma anche altre imperniate su una sorta di pantheon panteistico pluralistico. Secondo una concezione, più recente formulazione dovuta all’insegnamento del maestro Sankara (circa VII-VIII secolo d.C.), il sé “individuale (*atman*) sarebbe della medesima natura dello spirito supremo (*Brahman*), talvolta identificato nel suono sillabico “OM”

Nell'induismo sono assai ricorrenti tre figure di divinità (*Brahma, Visnu e Siva*), talvolta riunite nella *trimurti* o triade indiana, raffigurata da un corpo con tre teste. Nell'induismo hanno grande importanza, come attestano le regolari visite e i molti pellegrinaggi, i numerosi luoghi sacri, sparsi a centinaia per tutta l'India: sono luoghi carichi di devozione, che ricordano ai fedeli la discesa in terra (*avatara*) delle diverse divinità.

Il legame tra l'India e l'Occidente, un dialogo in corso da vecchia data, è andato intensificandosi a partire dal secolo XVI a seguito degli scambi commerciali e della colonizzazione. Va anche ricordato che il primo incontro del gesuita P. Matteo Ricci con le religioni orientali fu quello con l'induismo, prima che si trasferisse in Cina.

Giainismo

Il giainismo è stato fondato nel VI secolo prima di Cristo da Vardharmana Mahavira (letteralmente "il grande eroe"), un contemporaneo del Buddha. Ancora giovane, egli scelse di diventare un asceta e i suoi seguaci lo venerano come l'ultimo maestro. Il termine *Jaina* significa letteralmente lo spirito vittorioso, il vivente, l'eterno!. Quella di Jana è la condizione spirituale più elevata.

Il giainismo è praticato da alcuni milioni di persone che vivono in prevalenza nell'India settentrionale. La comunità è composta da monaci e monache, sempre in viaggio, senza una fissa dimora, salvo nella stagione delle piogge. La comunità è composta anche da laici e laiche che a differenza di quanto avviene nelle altre religioni, sono parimenti tenuti a una osservanza rigida. I monaci sono divisi in due scuole, praticamente incollocabili, una rigida e l'altra più aperta.

I giainisti non negano l'esistenza di Dio, ma non la considerano indispensabile per la salvezza. L'uomo è padrone di sé stesso e su di sé deve contare. La creazione non è un atto del divino creatore. L'anima, diventata impura e preda delle passioni a contatto con la materia, deve raggiungere la purificazione dagli elementi del karma, che causa il ciclo infinito delle nascite, delle morti e delle rinascite. Lo stato di purificazione totale si raggiunge mediante la pratica rigorosa della non-violenza verso tutti gli esseri e perciò questi fedeli seguono una dieta strettamente vegetariana e si sottopongono volontariamente al potere della morte. Con la purificazione totale sarà possibile arrivare alle vette più alte per restarvi in uno stato di beatitudine passiva (nirvana). Al nirvana si perviene con l'autocontrollo, la giusta conoscenza e la giusta fede, la pratica dell'austerità, della mortificazione e dell'ascetismo. Ai monaci è prescritto il distacco assoluto dal mondo e ai laici il distacco dalle cose non strettamente necessarie.

Buddhismo

Questa religione viene così presentata dal Concilio Vaticano II (Dichiarazione "Nostra Aetate"): «il buddhismo, secondo le sue varie scuole, interpretative, riconosce la radicale insufficienza di questo mondo materiale e insegna una via seguendo la quale gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquistare lo stato di liberazione perfetta o di pervenire allo stato di illuminazione suprema per mezzo dei propri sforzi e con l'aiuto venuto dall'alto.

Fondatore del buddhismo fu Siddhārtha Gautama (VI secolo a.C.), nel Nepal meridionale. Di nobile origine e vissuto negli agi, a un certo punto, insoddisfatto della vita condotta, si dedicò alla meditazione sulla sofferenza umana e sulle sue cause. A 35 anni, attraverso una illuminazione, comprese il senso della vita e diventò il buddha (l'illuminato, dal verbo svegliarsi). Quindi per 45 anni predicò, con linguaggio semplice, la non violenza, la compassione e l'amicizia e fondò una comunità monastica, aperta anche alle donne.

Il buddhismo, estesosi ampiamente in tutto l'Estremo Oriente fino al Tibet, alla Cina e al Giappone, si è adattato alle caratteristiche e ai modi di vita di popolazioni così differenti. Si divide in due grandi correnti: il buddhismo *theravada*, più diffuso in Oriente, e il buddhismo *mahyana*, più diffuso in Occidente e improntato a una sorta di democraticizzatine della salvezza in quanto ognuno può arrivare personalmente all'illuminazione.

I numerosi testi sacri del buddhismo sono stati raccolti nel *canone pali* che è quello più conosciuto. Il buddhismo è una peculiare forma religiosa, che interpella molto l'intelligenza e che, anche senza l'intermediazione di sacerdoti, consente di raggiungere tramite l'autodisciplina la purificazione e la liberazione dagli interessi personali. La pratica della meditazione diventa essenziale per il raggiungimento della condizione adulta: lo *zen* è una sua forma caratterizzata dalla notevole importanza dedicata alla meditazione. Il buddismo propone "quattro nobili verità":

- Bisogna seguire un percorso che porti alla consapevolezza che la vita, nonostante le apparenze, è un dolore perché tutto è passeggero.

- A provocare i dolori è il desiderio insoddisfatto.

- Eliminando il desiderio, si evita anche il dolore.

- Per superare il desiderio è necessario seguire l'ottuplice sentiero e, attraverso un lungo percorso, si raggiunge il nirvana, la liberazione dai limiti dell'esistenza.

Il simbolo del buddhismo è la ruota a otto raggi, che indica l'ottuplice sentiero per raggiungere la liberazione e l'illuminazione: 1. Comprendere sé e la vita; 2. Pensare; 3. Parlare positivo; 4. Operare altruisticamente; 5. Lavorare positivo; 6. Impegnarsi; 7. Essere attenti al fare; 8. Concentrarsi su quanto si fa.

L'etica buddhista è fondata sulla compassione, sull'amore, su un'attitudine non violenta e responsabile. Durante la vita ogni persona compie azioni buone e azioni cattive: la loro combinazione influisce anche oltre la presente vita. Dopo la morte si rinasce o come esseri umani o anche come animali: per questo è dovuto un grande rispetto alla natura e a tutti gli esseri viventi.

È stato detto che il carattere transculturale dell'insegnamento buddhista costituisce un fondo comune del pensiero e delle civiltà orientali nel loro insieme. Dal secolo scorso il buddhismo si è diffuso anche in Occidente, dove molti sono interessati al rapporto con il sacro, ma senza l'orizzonte della trascendenza.

In Italia molti fedeli fanno capo all'Unione Buddhisti Italiani, rispetto alla quale ha un'organizzazione autonoma un'altra scuola buddhista denominata Soka Gakai (peraltro molto diffusa); entrambe hanno sottoscritto un'intesa con lo Stato italiano.

Il Sikhismo

Guru Nanak, nato nel 1469 e morto nel 1539, è stato il fondatore della religione sikh, facendosi predicatore anche negli ambienti più umili, nella convinzione che tutti gli uomini buoni, a prescindere dalla casta e dal credo religioso, sono degni di onore e di rispetto e possano diventare sikh e cioè discepoli. Guru Nanak predicò che Dio è uno, eterno e creatore, supremo, assoluto, presente in tutte le cose, incontrastato, senza odio, immanente alla creazione e al di là di essa, immanente e trascendente, accessibile attraverso le suppliche. Egli fuse in maniera originale nel suo messaggio alcuni aspetti fondamentali dell'induismo e alcune influenze islamiche (sufismo indigeno e popolare). Sotto il decimo Guru, Gobind Singh (1675-1709), per consolidare ulteriormente l'identità sikh e difenderla dalle minacce esterne, vennero introdotti cinque elementi come segni visibili della iniziazione:

- capelli lunghi
- pettine
- spada
- braccialetto d'acciaio
- pantaloni corti.

La maggior parte degli attuali sikh (oltre 10 milioni) vive nella parte nord occidentale del Punjab in India. Dei templi sikh (gurdwar) uno dei più importanti è quello di 'Hari Mandir, noto come il "Tempio d'Oro" di Amritsar, dove inizialmente venne collocato il libro sacro. Si tratta di una religione monoteista, che implica la devozione a un solo Dio. Il libro sacro (Adi Granth), nel quale

viene presentato il mistero ineffabile di Dio, fu opera di Guru Arjan Dev Ji (1581-1606), che mise per iscritto gli insegnamenti più importanti di Guru Nanak, fino ad allora tramandati oralmente, e raccolse anche le opere di poeti religiosi contemporanei sia indù che musulmani. L'opera, tra l'altro, è fondamentale per comprendere l'evoluzione linguistica nell'India settentrionale. Il libro sacro è venerato come il Guru per eccellenza (perfetto messaggero di Dio) perché recepisce la rivelazione dei misteri di Dio e la trasmette all'umanità. Nel volume *Camminare insieme* si legge: «Il Guru è la scala, la barca, la zattera con la quale raggiungere Dio [...], luce della Parola che risplende nella persona umana».

Taoismo

Il taoismo può essere considerato l'autentica religione cinese, in quanto delle altre due più diffuse, il buddhismo viene dall'India e il confucianesimo più che una religione è un'etica portata alle estreme conseguenze. Il taoismo (il cammino), originariamente una filosofia, divenne un movimento religioso organizzato solo nel secondo secolo dopo Cristo, riprendendo elementi del confucianesimo, del buddhismo e della religione popolare, e successivamente venne adottato dalla corte imperiale.

Come fondatore viene indicato un personaggio, di cui poco si sa sul piano storico, il maestro Lao-Tzu (ragazzo adulto), da collocare forse nel VI secolo a.C., nello stesso periodo quindi di Confucio e dei profeti di Israele: i suoi scritti sono tra i migliori della letteratura mondiale. È probabile che un maestro o la sua scuola raccolse e ordinò quanto si era scritto nei precedenti millenni e questo al fine di arginare lo sconvolgimento della tradizione cinese ad opera del confucianesimo. Il libro del Tao (*Tao-the-ching*) riafferma, così, che la verità consiste nel vivere secondo natura.

Il taoismo propone il conseguimento dell'immortalità individuale attraverso una graduale presa di possesso del proprio organismo fino a renderlo immortale. Le pratiche di ordine fisico consistono in norme alimentari, ginnastiche, respiratorie e alchemiche (assorbimento di sostanze rare e velenose), che nel loro insieme costituiscono il nutrimento del corpo: da sole, però, possono favorirne solo la durata.

Le pratiche di origine spirituale consistono nella meditazione per raggiungere e custodire l'Unico, liberandosi dall'illusione di un Io separato. Ricorrendo a tecniche di concentrazione, il fedele cerca di entrare in contatto con le divinità, le potenze e le entità spirituali insite nel corpo umano, evitando che le divinità lascino il corpo il che provocherebbe la morte e la dissoluzione, e permettendo invece la prosecuzione delle pratiche fisiche fino a quando si sia costituito interamente il nuovo organismo incorruttibile. La meditazione taoista si fonda sulla convinzione che il corpo umano sia una copia perfetta (microcosmo) dell'universo esterno (macrocosmo). Pertanto, seguirà solo una morte apparente e al momento della sepoltura il corpo, diventato immortale, si sarà già librato nel cielo.

L'acquisizione del corpo immortale non è il grado supremo dell'itinerario religioso proposto dal taoismo che, seppure per pochi adepti di rango superiore, consiste invece nell'unione mistica con il tao, per cui il corpo, divenuto immateriale, si identifica con lo spirito, si compenetra con il tao e pervade tutte le cose, senza più distinzione tra l'io e l'universo.

Secondo il taoismo la divinità è concepita come il Signore dell'Altissimo, il Governatore che osserva, sostiene e controlla l'universo. Il Tao, tuttavia, non è concepito come un essere personale e trascendente, che resta al di fuori del mondo: è invece il principio primo di ogni sostanza, essere, forma e mutamento di tutto ciò che esiste.

Confucianesimo

Il confucianesimo trae origine da Confucio (551 a.C.), che non fu un profeta ma solo un maestro intenzionato a trasmettere la saggezza del passato, occupandosi della formazione dell'individuo. Nonostante l'insuccesso iniziale, con la dinastia Han (due secoli prima di Cristo e due secoli dopo), il suo insegnamento, raccolto in cinque testi classici (*Wu-chung*), ottenne un riconoscimento ufficiale e influì molto sulla classe dei letterati.

Il confucianesimo non pone l'accento sulla rivelazione o sulla fede in Dio, bensì predica un umanesimo che si potrebbe definire aperto alla trascendenza. Secondo Confucio gli uomini si possono ripartire in quattro classi: quelli che hanno scienza e virtù per natura, quelli che le acquistano con lo studio e la diligenza, quelli che, pur essendone incapaci, si sforzano di acquisirle e infine quelli che neppure tendono a migliorare. L'io non è un'idea astratta, ma la persona concreta che si struttura a due livelli: il vero io e il piccolo io. La società basata sul confucianesimo viene considerata una grande famiglia.

Shintoismo

Lo shintoismo deriva da *shin*, (Sio) e *to* (via, denominata anche la "via di *kami* per distinguerla dalla "via di Budda), la religione di origine indiana che iniziava a diffondersi nel Paese a partire dal sesto secolo dopo Cristo. All'origine di questa, che è la religione tradizionale del Giappone, non vi è un fondatore: si tratta, piuttosto, della storia, della cultura e della filosofia di un popolo, tramandata oralmente e riproposta sotto forma religiosa dai letterati imperiali. Lo *shinto* è l'insieme di saggezza e di esperienza del popolo giapponese (idee, credenze pratiche tradizionali), una sorta di chiave interpretativa della loro storia.

Per conoscere questa religione sono fondamentali i trenta volumi del *Kojiki* (Memorie degli avvenimenti antichi), scritti nel 712 d.C. per fissare i punti fondamentali a più di un secolo di distanza dall'arrivo del buddhismo del quale si intendeva frenare la diffusione. Però, come non esiste un fondatore, così non esistono né testi sacri né dogmi, per cui si ritiene che un giapponese, naturalmente shintoista, possa seguire anche altre religioni.

Come viene illustrato nel volume *La Chiesa cattolica in dialogo con le altre religioni del mondo*, il *kami* è qualcosa di sacro, straordinario, soprannaturale, che si presenta sotto innumerevoli forme. Vi sono tre categorie di *kami*:

- *quello delle nazioni e delle famiglie*, (per questo tutte le famiglie shintoiste hanno un piccolo tempio dedicato a questo tipo di *kami*);
- *quello delle comunità locali*, e cioè il patrono dei villaggi e delle città, che sono fonte di benedizioni e di coesione;
- *quello con poteri particolari* (con riferimento a determinate situazioni o a particolari situazioni della vita, come la nascita, il matrimonio, la malattia e così via).

È stato osservato che si tratta, quindi, di un animismo o politeismo naturale, al quale si è aggiunto il culto delle grandi figure della storia e degli antenati, per cui le divinità giapponesi hanno poco in comune con quelle indù o con il Dio dei monoteisti. Vi sono anche diverse correnti shintoiste:

Lo shinto della famiglia imperiale. Include i riti e le preghiere recitate in occasione delle feste della famiglia dell'imperatore. Va ricordato che questa religione, strettamente connessa con il potere politico, ha fornito una base di legittimità all'unica dinastia imperiale, protrattasi così a lungo nel tempo, i cui membri sono considerati di origine divina e rispettati come il simbolo dell'unità nazionale. Anzi, nel passato si riteneva che l'imperatore non fosse solo il discendente degli dèi che crearono il Giappone ma Dio egli stesso: in un rescritto imperiale del 1946 è stata, però, dichiarata infondata tale concezione.

Lo shinto del santuario. È questa la corrente più diffusa e si occupa della cura di ben 80 mila templi e dei relativi riti, secondo una statistica di alcuni anni fa, 22 mila sacerdoti e 75 mila inservienti.

Lo shinto popolare si rivolge all'anima del popolo.

«Il tempio è la dimora di *kami*, si legge nel volume *Camminare insieme*. Laddove non esista un tempio vero e proprio, sarà la natura stessa, e in particolare una montagna, gli alberi verdeggianti, le rocce particolarmente belle, a essere considerata la casa terrena e provvisoria di *Kami*...In genere, questi templi, dedicati agli antichi, alla nazione, alla comunità locale o a potenze particolari, sono situati in luoghi caratterizzati da importanti attrazioni naturali. Per questo motivo lo Shinto è anche definito da alcuni la religione della rivelazione di Dio attraverso la natura. La bellezza dei templi e

dei santuari, nella religione shintoista, dà maggiormente risalto alla bellezza di *Kami*, piuttosto che alla sua verità e alla sua bontà».

Al riguardo è stato osservato che lo shintoismo non ha affrontato il problema dell'anima, dell'aldilà e dei codici morali: la nozione centrale consiste nella purezza rituale, per cui il peccato consiste nell'essere impuri, anche se involontariamente. È possibile riacquistare la purezza con opportuni riti: l'esorcismo praticato dai sacerdoti (che possono avere famiglia ed esercitare una normale professione), la lustrazione con acqua e sale e l'astensione (concepita come profilassi dal peccato). Si legge ancora nel volume *Camminare insieme*:

«L'idea del mondo, nella tradizione shintoista, si articola in tre elementi: il paradiso, la terra e l'inferno. Lo *Shinto*, tuttavia, dà importanza alla vita terrena: secondo questa tradizione, infatti, tutti gli esseri umani sono figli di *Kami* e, pertanto, sono fratelli e sorelle tra loro. La natura e gli esseri umani hanno in comune un vincolo di sangue e per questo sono chiamati a vivere in armonia».

Le religioni tradizionali africane

Le religioni tradizionali non hanno un'organizzazione centrale, ma sono diffuse in tutto il mondo: quelle africane sono le più conosciute. Si usa anche ricorrere al termine "religioni animiste, etniche, indigene, tribali, primitive". Il loro contenuto, che non si struttura in affermazioni teologiche, è stato tramandato non attraverso libri bensì tramite la tradizione orale in racconti, celebrazioni, proverbi, costumi, riti e codici comportamentali.

Alcune categorie sono essenziali per inquadrare correttamente la cultura africana:

- il sacro, perché il divino permane nella storia e viene mantenuto attraverso la tradizione;
- i luoghi sacri, quali la foresta sacra, l'albero sacro, la montagna sacra, tutti luoghi fissi del culto, che costituiscono i testi sacri della religiosità del popolo;
- la relazione comunitaria, la solidarietà e l'accoglienza, perché l'individuo è parte essenziale della comunità e tutto ciò che appartiene all'individuo, appartiene alla comunità e tutto ciò che appartiene alla comunità, appartiene a ciascuno dei suoi membri;
- la fratellanza, che richiama l'idea dell'unità e del mondo unito;
- la famiglia, perché nessuno può rimanere senza legami familiari, attraverso i quali viene garantita la propria identità culturale;
- l'anziano, perché è il custode della tradizione, il garante dei valori religiosi e della sapienza popolare, la biblioteca della tradizione e il testo sacro del popolo.
-

«Imperniate su uno spiccato senso del sacro, le religioni tradizionali promuovono la fede in un Dio e lo considerano creatore, supremo, onnipotente, onnisciente, onnipresente, la vita, l'essere per eccellenza, il trascendente. La fede, la moralità e il culto sono le tre colonne delle religioni tradizionali» (dal volume *Camminare insieme*).

Queste religioni mostrano un profondo rispetto della sacralità della vita, dedicano grande attenzione alla famiglia, alla parentela e agli anziani, coinvolgono tutti i livelli di impegno di una persona e fanno corpo con i costumi locali, per cui la religiosità si propone anche come un fenomeno culturale e permea di sé l'identità delle popolazioni interessate: comprendere le religioni tradizionali significa penetrare usi e costumi del posto.

Le religioni tradizionali africane, da inquadrare unitariamente nonostante le diverse espressioni territoriali, hanno iniziato ad essere studiate in maniera scientifica^[3]. In Africa prevale una visione unitaria dell'uomo, del mondo e di Dio. Tutti gli africani legati alla cultura tradizionale sono coinvolti nella pratica religiosa. Il discorso culturale coincide con quello religioso e fa dell'africano un essere fondamentalmente religioso. La ragione del vivere è orientata a una piena realizzazione di sé in Dio, raggiungendo così l'immortalità e congiungendosi gli antenati.

La religiosità è una categoria essenziale, perché pone Dio a fondamento di tutta l'esistenza, anche se non distrae dalla vita presente: non sussiste una separazione tra materia e spirito, anima e corpo, vita

e morte. Peraltro, le modalità di incontro con Dio non fanno venire meno che egli rimanga totalmente altro da tutti e da tutto.

Conclusioni

Siamo chiamati ad aprirci alla conoscenza delle altre religioni e a instaurare con le stesse delle relazioni ispirate al dialogo, perché la scelta religiosa, anche quando è differente da quella da noi fatta, 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* anziché un *in-group* per riprendere l’analisi condotta nel secolo scorso dal sociologo Georg Simmel nel suo famoso *excursus* sullo straniero.

Le riflessioni introduttive hanno sottolineato che un atteggiamento di chiusura piuttosto che portare l’interessato a un maggiore attaccamento ai dettati della propria religione, solitamente poco conosciuti e ancor di meno praticati, genera spesso un miscuglio di chiusura psicologica, presupponenza nazionalistica, arroccamento in una tradizione superficialmente intesa, 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 basi comuni con la propria, facendone una piattaforma condivisa per favorire uno sviluppo armonioso della società, costituita anche da agnostici e atei, affrontando per quanto possibile insieme i temi riguardanti gli squilibri della società e le incognite del futuro, mostrando così la vicinanza dei credenti alla città degli uomini. Questa fruttuosa collaborazione sarà possibile se sia da parte dei credenti che da parte dei non credenti prevarrà la disponibilità a un reciproco rispetto delle scelte esistenziali fatte nel foro della propria coscienza.

Si richiede, quindi, anche il rispetto di chi fa una scelta di fede da considerare inviolabile giuridicamente e da riscoprire nei suoi aspetti positivi. Tutte le religioni sono 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, perché un così grande discredito hanno generato sulla religiosità in generale e poiché una vera testimonianza religiosa non comporta l’ostilità alla fede degli altri o alle posizioni di chi non crede.

Le religioni hanno una responsabilità in solido nei confronti di chi non crede e tale responsabilità non può essere esercitata se manca questa credibilità. Seppure vissuta in maniera differenziata, ogni religione (rivelata o meno) è in qualche modo protesa verso un orizzonte che supera l’esperienza mondana e per questa sua trascendenza può essere d’aiuto nel temperare le carenze delle politiche (a livello nazionale e a livello mondiale), tenendo vivo il richiamo ai grandi valori e specialmente a quello della solidarietà.

Il discorso dei valori è, tra l’altro, la base che deve portare a instaurare un’ampia solidarietà anche con le numerose persone di buona volontà che non sono religiose, perché atei, 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 abbozzare qualche timida risposta, si può far riferimento ai due termini della questione: a Dio, che è infinitamente grande, 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.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

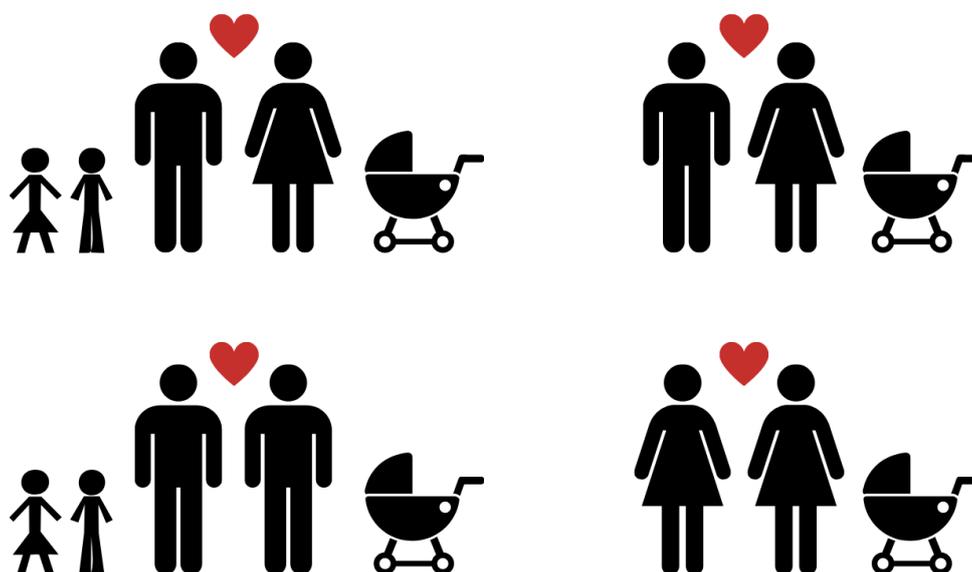
[1] Editto dalla Caritas diocesana di Roma e dell'Ufficio Migrantes di Roma e del Lazio.

[2] Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999,

[3] cfr. Martin Nkafu Nkemnkia., *Il Pensare Africano come 'Vitalogia'*, Città Nuova editrice, Roma, 1995; 2.a ed. 1997.

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.

Omogenitorialità. Una critica non omofoba



di *Neri Pollastri*

Nel corso di quest'anno, complici alcune decisioni da prendere in campo legislativo e la contemporanea ascesa al governo di partiti conservatori e alla direzione del principale partito d'opposizione di una segretaria dichiaratamente omosessuale, ha preso un certo spazio sui media il dibattito sul tema della genitorialità delle coppie monogenere. Sfortunatamente, tuttavia, l'estensione del dibattito non è stata accompagnata da una sua maggiore profondità; anzi, come spesso succede, il fatto che il tema fosse assunto da più parti con posizioni di principio e che se ne facesse, ancorché in modo opposto, una bandiera, ha non solo reso ancor più schematico e argomentativamente povero il confronto, ma anche quasi impossibile l'intervento di chi si volesse porre in una posizione "terza".

In particolare, è risultato assai difficile porre in dubbio da una posizione né omofoba, né conservatrice dell'idea di famiglia, la consistenza del proclamato "diritto alla genitorialità", la pretesa non problematicità della "gestazione per altri" (GPA) e la sensatezza del riconoscimento di figli ottenuti all'estero attraverso quelle tecniche da parte di genitori dello stesso sesso. Questioni, queste, estremamente complesse e difficili da dirimere, ma che coinvolgono senza dubbio una molteplicità di problematiche che sono state da entrambe le parti contendenti perlopiù aggirate, quando non oscurate e nascoste, a favore di una semplicistica riduzione ideologica.

Si è così assistito alla solidificazione di due schieramenti contrapposti, impegnati in una guerriglia ideologica ben più che in un confronto prima etico e poi politico: da una parte, chi reclama per le coppie omosessuali diritti totalmente identici a quelli delle coppie eterosessuali, accusando gli altri di conservatorismo, dogmatismo paraconfessionale, pregiudizio e omofobia; dall'altra, chi invece respinge tali diritti in parte o in toto, appellandosi a consuetudini, codici di comportamento, concetti di "natura", presunti rischi per i bambini. Pochi, dall'una o dall'altra parte, si sono interrogati autocriticamente sul significato e la fondatezza di quei diritti o di quelle consuetudini, sulla portata della loro ratifica o rigetto, sulle loro condizioni di validità.

Proprio a quest'ultima lacuna cercheremo in queste pagine di porre qualche rimedio, provando ad analizzare alcuni degli argomenti (più spesso retorici che logici) e di capire come sia possibile rompere la reciproca sordità. Anche alla luce del fatto che, dietro l'immagine di una netta

contrapposizione offerta dal dibattito politico documentato dai media, c'è in realtà una silenziosa trasversalità di sensibilità e di opinioni che porta cittadini politicamente conservatori ad aderire alle richieste avanzate dalle coppie omosessuali e, viceversa, cittadini politicamente liberali e progressisti a ritenere quelle richieste dubbie, quando non inaccettabili. Una cosa, questa, che rende oltremodo confuso anche il dibattito politico generale: è noto infatti come la sinistra sia da tempo accusata di essere “radical chic” – non solo dai suoi avversari, ma anche da suoi antichi sostenitori – proprio a causa della centralità nelle sue battaglie di temi di questo genere, ovvero dei “diritti civili”, a scapito di quelle sui “diritti sociali”, riguardanti più specificamente una più equa redistribuzione delle condizioni materiali ed economiche e delle possibilità di affrontare l'esistenza.

L'annoso problema dei diritti

Il tema dei diritti, attorno al quale ruota una parte importante del dibattito politico contemporaneo, è un territorio molto accidentato. Se da un lato manca infatti una chiara definizione di cosa sia un diritto e, soprattutto, su quali fondamenti (etici, politici, ontologici) una qualsiasi rivendicazione si possa legittimamente ritenere un diritto, dall'altro manca anche una teorizzazione sufficientemente dettagliata riguardo al nesso che lega necessariamente i diritti a quei *doveri* senza i quali essi né possono essere garantiti, né hanno alcun senso concreto. Queste lacune, precipitate in un dibattito pubblico sempre più rissoso e partigiano e sempre meno “politico” – intendendo questo termine nel suo senso originario di *ricerca intersoggettiva del giusto modo di convivere nella polis* – fa sì che quasi sempre, quando si discute di un presunto diritto, i partecipanti al dibattito si guardino bene dall'analizzarlo attentamente per stabilirne il reale statuto, ma si limitino invece a combattersi l'un l'altro a colpi di argomentazioni retoriche e di accuse moralistiche, senza né comprendere le reciproche ragioni, né mettere in luce i propri doveri da osservare. Questo triste e (per tutti) dannoso spettacolo va in scena in moltissimi casi, ben esemplificati da due recentemente molto discussi: il diritto di non sottoporsi a vaccini, balzato con violenza all'ordine del giorno nel periodo della pandemia da COVID19, e quello di ricevere una pensione dopo un certo numero di anni di lavoro, frequentemente dibattuto un po' ovunque e particolarmente presente in Francia.

Senza scendere nei complessi dettagli, cosa che richiederebbe un articolo a parte, è evidente che nel primo caso il diritto a non sottoporre il proprio corpo a un trattamento medico preventivo, per molti versi probabilmente sacrosanto, per essere reclamato richiede a sua volta l'osservanza di un dovere (che molti, anche se non tutti, coloro che rivendicavano il diritto di non vaccinarsi rifiutavano), vale a dire il rispetto di una diversa, ma non meno efficace misura cautelativa preventiva, tale da garantire il non meno sacrosanto diritto di terzi di non essere contagiati e/o di non trovare le strutture mediche già stracolme di non vaccinati. Analogo il discorso per il secondo caso, nel quale chi reclama il diritto di ricevere una pensione a una determinata età evita sistematicamente di confrontarsi con l'evidente cambiamento delle condizioni demografiche ed economiche rispetto a quando tale età è stata stabilita, cosa che ha reso molto più gravosi i doveri di chi, lavorando, finanzia l'assegno pensionistico: anche qui, un diritto è garantito dall'osservazione di un dovere, l'aggravamento del quale rende doveroso un ricalcolo degli equilibri e una rivalutazione del diritto.

Il tema del *rapporto tra diritti e doveri* è annoso e forse irresolubile, come mostra una vicenda che merita menzionare concludendo questa introduzione. Com'è noto, il 10 dicembre del 1948 l'Assemblea Generale dell'ONU, riunita a Parigi, adottò la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, il principale documento internazionale a cui ci si riferisce quando si parla di diritti. Meno noto è invece che quasi mezzo secolo più tardi, nel 1997, l'Unesco – Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura – avviò un progetto che aveva per obiettivo la stesura di una “Carta Universale dei Doveri dell'Uomo”, da presentare e adottare in occasione appunto del cinquantesimo anniversario della Dichiarazione dei Diritti. Il progetto prevedeva un percorso partecipato da una selezione di personalità rappresentative della cultura e della spiritualità – filosofi, letterati, giuristi, religiosi, eccetera – provenienti da ogni parte del mondo e prendeva l'avvio dall'intuizione che una carta dei diritti senza una corrispondente carta dei doveri fosse sterile e

pressoché inapplicabile, in quanto un diritto diventa inesigibile senza l'osservanza del dovere che gli è necessariamente correlato. L'intento del progetto, quindi, era l'individuazione dei doveri necessari a rendere esigibili i diritti della Dichiarazione Universale e la loro organizzazione in una carta che fosse a essa speculari.

Chi scrive prese parte da uditore al secondo incontro del progetto, svoltosi a Napoli nel dicembre del 1997 ^[1] (il primo si era svolto a Parigi nel marzo precedente), dove erano presenti intellettuali e studiosi del calibro di Karl Otto Apel e Hans Küng, Samuel Fleischaker e Brian Berry, oltre a personalità della cultura del mondo islamico e confuciano, tutti rigorosamente d'accordo sulla Dichiarazione Universale dei Diritti e altrettanto convinti della necessità di completarla con una carta dei doveri. Il problema, palpabile, era tuttavia che se sui diritti l'accordo c'era, sui doveri era invece lontanissimo da raggiungere. La distanza si poté osservare in tutta la sua ampiezza in uno scambio che avvenne tra due filosofi, uno di cultura islamica dell'Università del Cairo e uno statunitense: il primo presentò una relazione nella quale, nella sostanza, sosteneva che la carta dei doveri era nelle sue linee generali già pronta ed era contenuta nel Corano, dal quale trasse tra l'altro alcune indicazioni riguardanti i doveri dei cittadini, incluse le donne; il secondo, al termine della relazione, gli rispose educatamente indicando alcuni aspetti sui quali dissentiva radicalmente e sottolineando in conclusione che il relatore era fortunato che tra il pubblico non fosse presente sua moglie, perché in quel caso le obiezioni sarebbero state espresse in modo assai meno pacato.

Pur tra le interessanti questioni che emersero e furono discusse, complessivamente il convegno mise in evidenza che se sulle *rivendicazioni* (dei diritti) un accordo si può (quasi) sempre trovare, perché idealmente garantiscono maggiore libertà, sulle *obbligazioni* (dei doveri) è invece molto più difficile ottenerlo, perché in questo caso è viceversa necessario proprio limitare il proprio arbitrio a beneficio degli altri. Un nocciolo problematico che, tuttavia, riemerge ogniqualvolta ci si confronti *concretamente* su un diritto, perché la rivendicazione di un diritto implica necessariamente la messa in gioco di quei doveri che ne garantiscano la fruizione e che si tenta ogni volta di tenere strenuamente fuori dal dibattito in quanto sgraditi, rendendo in tal modo il confronto sterile e rissoso. Per inciso, a quanto in seguito mi comunicò uno dei filosofi che ne erano coinvolti attivamente, il progetto Unesco non riuscì ad andare oltre l'incontro napoletano e di una carta universale dei doveri non si è poi più parlato. Fatte queste premesse, addentriamoci nell'argomento, iniziando con una sua sintetica descrizione.

Breve descrizione del contesto

La generazione di un bambino necessita inderogabilmente dell'unione di due fattori biologici, uno maschile (lo spermatozoo) e uno femminile (l'ovulo), e di un corpo (femminile) che permetta di portare a termine lo sviluppo che segue dal loro incontro. Tale unione fino a non molte decine d'anni fa si è *sempre* verificata attraverso quella di due soggetti di sesso opposto, detta tecnicamente *coito* o *amplesso* e più romanticamente definita anche "amore", la quale fa sì che essa avvenga già all'interno del corpo femminile che si farà carico del processo di sviluppo fino al momento in cui possa proseguire in modo biologicamente autonomo.

Da non moltissimi anni il progresso della medicina e delle biotecnologie ha messo a punto una pratica che rende possibile l'incontro dei due fattori biologici anche senza il coito e all'esterno di un corpo femminile (*in vitro*); quest'ultimo rimane tuttavia insostituibile per lo sviluppo dell'embrione generato dall'unione di spermatozoo e ovulo, il quale vi viene perciò reinserito con altri interventi biomedici. A seguito dell'utilizzo delle suddette pratiche mediche, è divenuta possibile anche una totale indipendenza dei tre attori umani in gioco nella generazione: i soggetti titolari di spermatozoo, ovulo e utero gestatore possono infatti anche non conoscersi e non venire mai a contatto tra loro, laddove invece gli specifici elementi biologici del loro corpo interagiscono e generano una nuova vita.

Questo mutato scenario delle *possibilità* generative ha originato nuove aspettative e nuovi desideri, una volta semplicemente estranei alla realtà, quali quelli di avere figli da parte di coppie sterili o di

coppie omosessuali. E poiché le nostre società prosperano economicamente proprio grazie alla circolazione di denaro in cambio dell'esaudimento di ogni tipo di bisogno e desiderio, sono prontamente sorti in varie parti del mondo servizi in grado di offrire, dietro pagamento (in genere lauto), il concepimento *in vitro* e la *gestazione per altri* (GPA), volgarmente detta "utero in affitto". Per una serie di ragioni che qui non abbiamo la possibilità di prendere in considerazione, numerosi Paesi, tra cui l'Italia, hanno però limitato o perfino proibito *in toto* questo tipo di pratiche e i servizi che le organizzano. Di conseguenza, alcuni degli interessati a fruirne lo hanno fatto recandosi all'estero, rientrando nel nostro Paese con il "prodotto" (cioè con un bambino) e richiedendo poi che esso fosse riconosciuto come legittimo figlio della coppia che aveva commissionato le pratiche per averlo (in giurisprudenza denominati "*genitori d'intenzione*"). Una tal cosa è però in contrasto con alcuni aspetti costituzionali e legali dello Stato Italiano, senza tuttavia essere regolamentata in modo sufficientemente preciso, tanto da lasciare aperta la possibilità di una registrazione da parte delle anagrafi comunali, che in alcuni casi – perlopiù perché in disaccordo con il divieto – lo hanno fatto. Con l'avvento dell'attuale governo di destra e, in particolare, della Ministra della Famiglia Eugenia Roccella, i Prefetti hanno emanato un ordine di cancellazione delle registrazioni anagrafiche già effettuate, finalizzato a ristabilire la legalità; al tempo stesso il Governo ha anche presentato la proposta di considerare la GPA un "reato universale", forma giuridica (peraltro di dubbia consistenza) atta a renderla reato nel nostro Paese indipendentemente dallo Stato in cui sia stata eseguita e/o commissionata. Tali prese di posizione da parte del Governo hanno suscitato nel corso dell'anno forti proteste da parte delle coppie omosessuali e delle organizzazioni politiche che ne difendono interessi e diritti, in quanto ritenute discriminatorie, omofobe e, in particolare, lesive del "diritto alla genitorialità" degli omosessuali.

Alcuni capisaldi del dibattito

Come articolano le loro posizioni i contendenti? Le argomentazioni sono ovviamente varie, anche perché non manca una certa trasversalità rispetto ai tradizionali schieramenti – conservatori (destra) *versus* progressisti (sinistra). Tuttavia, volendo riassumerle in modo semplificato, potremmo schematizzarle nel modo seguente.

Chi si oppone alla GPA e alla registrazione come genitori dei bambini da essa nati da parte di chi l'ha utilizzata sostiene che tali atti avrebbero molteplici aspetti critici: Distruggerebbero la famiglia naturale, composta da un padre e una madre di sessi diversi; Danneggerebbero lo sviluppo dei bambini, che necessiterebbe della presenza e della cura di un padre e di una madre di sessi diversi; Toglierebbero ai bambini il diritto a conoscere i loro genitori biologici; Creerebbero un vero e proprio "mercato" dei bambini, con commercio di sperma, ovuli e affitto di corpi femminili; Originerebbero uno sfruttamento delle donne, in particolare di quelle indigenti, che sarebbero spinte a usare il loro corpo e la loro intima esperienza di maternità per ottenere denaro.

Chi viceversa è favorevole alla GPA e alla registrazione dei bambini da essa nati come figli di chi l'ha utilizzata nega gran parte di queste accuse e ne ridimensiona le rimanenti, evidenziando invece che sia una discriminazione omofoba negare alle coppie omosessuali quel "diritto alla genitorialità" di cui godrebbero le coppie eterosessuali.

Analizzando le argomentazioni addotte da questa parte [2] e tenendo conto da un lato del fatto che, con frequenza, le critiche fanno parte di una concezione tradizionalista dei legami affettivi che si oppone anche alle unioni civili tra coppie dello stesso sesso, dall'altro che la difesa dei diritti degli omosessuali da decenni è parte della politica liberal-progressista, non è difficile rendersi conto che proprio questo "diritto alla genitorialità" è il principale argomento di chi prende partito a favore dell'omogenitorialità e della GPA. Proviamo dunque a fare una lucida riflessione sugli argomenti generali sopra esposti, iniziando da quelli contrari a omogenitorialità e GPA.

Distruzione della famiglia naturale

Com'è noto, l'impiego dell'aggettivo "naturale" è molto problematico ed è sempre possibile revocarlo: sebbene convenzionalmente si definisca "naturale" ciò che esiste indipendentemente dall'ideazione e/o dall'azione dell'uomo, essendo quest'ultimo comunque parte della natura resta sempre lecito considerare "naturale" anche ciò che scaturisce dalla sua creatività. Pertanto, basare una disputa sulla "naturalità" di qualcosa rischia da un lato di essere un argomento debole, dall'altro di aprire un conflitto senza fine.

Inoltre, anche se dovuto a sfortunate coincidenze, è "naturale" anche che una famiglia resti priva di uno dei coniugi, o che questi – in genere il maschio – sia quasi totalmente assente e le sue veci siano fatte da un terzo di sesso opposto – un esempio frequente sono le nonne che affiancano la madre per sopperire alla latitanza del padre. Avremmo perciò esempi di famiglia "naturalmente" monogenere. Infine – e forse soprattutto – non si può certo sostenere che la famiglia "naturale", cioè quella che ha egemonizzato in modo pressoché totale la storia dell'uomo, sia qualcosa di talmente ben riuscito e funzionale da dover essere difesa a ogni costo, visto che, come riportano le statistiche, la maggior parte dei reati di violenza avvengono al suo interno e che la psicoterapia sta lì a mostrarci come proprio dall'esperienza vissuta da piccoli al suo interno scaturiscano gran parte delle sofferenze degli individui adulti. Dunque, anche ammesso – e non ancora concesso – che una delle conseguenze di GPA e omogenitorialità sia la distruzione della famiglia naturale, ciò è tutt'altro che una buona ragione per opporvisi.

Danneggiamento dello sviluppo dei bambini

Anche sul fatto che una famiglia composta da una coppia monogenere danneggi lo sviluppo dei figli ci sono molti dubbi di fatto e ancor più di principio. Innanzitutto, su questo punto anche psicologi e pedagogisti sono fortemente divisi; inoltre, le loro opinioni poggiano principalmente su studi e teorie basate su dati raccolti in contesti e dinamiche sociali che prevedevano l'egemonia della famiglia tradizionale, cosa che ne falsifica in partenza i risultati. Non ci sono ragioni di principio per ritenere che un bambino cresca bene *solo* in presenza di un padre e una madre, né esistono teorie dello sviluppo costruite a partire da dati raccolti in realtà nelle quali le coppie monogenere fossero già una normalità; di conseguenza, ritenere che solo una famiglia tradizionale possa garantire un buono sviluppo dei figli è un assoluto *pregiudizio*, come lo era cinquant'anni fa ritenere che non lo potesse garantire una coppia di genitori separati. In quest'ultimo caso i fatti hanno dimostrato come il pregiudizio fosse anche completamente errato.

Ciò che sicuramente serve per un buono sviluppo di un bambino sono genitori bravi, affiatati, che abbiano cura di lui nel modo migliore e con equilibrio, a prescindere dal fatto che vivano o meno assieme o siano equamente assortiti sessualmente. Che ci si occupi di quest'ultimo aspetto quando ci si preoccupa così poco della qualità e della preparazione dei genitori è qualcosa di veramente grave. Dunque, sebbene ovviamente l'argomento possa (e debba) essere sempre tenuto da conto, la semplice assunzione della dannosità per i figli del non avere un padre e una madre di sesso diverso come argomento contro la GPA e l'omogenitorialità non sta in piedi.

Il diritto di conoscere i propri genitori biologici

Ciascuno di noi è un essere *biologico*, fatto di un corpo nel quale avvengono reazioni chimiche, condizione essenziale per poter essere anche un essere *simbolico*, avente una mente che produce significati e identità, rendendo così possibili emozioni e affetti. Sebbene, come è stato fatto notare [3], determini solo in certa misura il nostro essere simbolico, la nostra costituzione biologica lo supporta e perciò ne è parte: è inammissibile che a un essere umano sia reso impossibile, o anche solo difficoltoso, conoscere coloro che sono stati gli artefici di quella costituzione biologica. I quali, peraltro, sono *letteralmente* i suoi soli *genitori*, dato che questo termine deriva dal verbo *generare* e che la generazione è appunto un affare biologico che avviene, come dicevamo in apertura, attraverso

un processo che richiede l'azione biochimica di un fattore maschile e di uno femminile. Egli ha dunque l'inalienabile *diritto* di attingere, se lo vuole, a quella conoscenza.

Se dunque la GPA e l'omogenitorialità tolgono o ostacolano la possibilità che l'essere generato goda del diritto di conoscere i suoi genitori biologici, esse fanno qualcosa di inaccettabile che deve essere impedita. Ma lo fanno davvero? In molti casi, purtroppo, sì: spesso, infatti, il donatore di sperma/ovulo e persino la prestatrice di utero richiedono espressamente l'anonimato e/o l'oblio; non solo, con frequenza ciò viene richiesto anche da chi commissiona la loro prestazione; né, del resto, è previsto che nell'atto di registrazione del figlio al rientro in Italia siano indicate le generalità di quei prestatori d'opera, nonostante che, di fatto, essi siano i genitori biologici del registrato.

È pur vero che a questo problema si potrebbe porre rimedio legiferando in modo che il diritto del bambino sia garantito: ma che fare quando ciò non sia possibile, anche solo perché il prestatore d'opera non ha acconsentito a lasciare le proprie generalità? E come assicurarsi che ciò sia dipeso da lui e non sia stata, invece, un'imposizione dei "genitori d'intenzione", necessaria a sentire il figlio interamente loro? [4] La normazione del processo appare in realtà molto complessa e praticamente ancor più incerta; ne consegue che, su questo punto, chi si oppone ha ben fondate ragioni, del tutto irriducibili all'omofobia o alla dogmatica adesione a ideologici modelli tradizionali di famiglia.

Un mercato dei bambini

Non meno cogente è l'accusa rivolta alla GPA di dar vita a un "mercato" dei figli: è infatti innegabile che questo ci sia già, anzi, se non ci fosse neppure esisterebbe il problema della registrazione dei figli omogenitoriali. La questione, semmai, è se tale mercato sia da condannare, e perché.

Prima facie la criticità di un tale mercato viene percepita per la sua affinità con la compravendita di bambini generati in modo tradizionale; ma in realtà qui la differenza è enorme: in quel mercato (che peraltro in forma sotterranea già esiste nell'ambito delle adozioni) i bambini vengono tolti in qualche modo più o meno legittimo ai loro genitori e consegnati a chi ne fa domanda, dietro pagamento delle strutture che svolgono mediazione e (neppure sempre) a chi li ha generati; qui, viceversa, c'è un accordo di prestazione d'opera che è preliminare all'esistenza del bambino, il quale senza di esso neppure verrebbe al mondo; inoltre, il pagamento riguarda non un essere umano ma una prestazione d'opera, o fisico-biologica (questa neppure sempre, perché talvolta a titolo donativo), oppure legata alle strutture e alle competenze mediche alla riuscita del processo. Non tutto è limpido, c'è sicuramente una qualche mercificazione del processo riproduttivo, ma la distanza da un mercato di esseri viventi è netta.

Il solo punto veramente critico riguarda la possibilità che a questo mercato qualcuno sia in qualche modo *obbligato* a partecipare, ovvero che vi sia di fatto uno sfruttamento della funzione del corpo femminile per la GPA, oppure di quelli maschili e femminili per la cessione dello sperma e degli ovuli [5]. Di questo ci occuperemo nel paragrafo successivo. Andando però oltre l'impressione *prima facie*, ci sono in realtà diverse altre ragioni per poter biasimare moralmente la trasformazione della generazione di un figlio in un "desiderio", la cui soddisfazione passa attraverso non già un semplice e spontaneo uso del proprio corpo, bensì un sistema complesso, organizzato ed economicamente profittevole per una molteplicità di persone altre rispetto ai desideranti. Anche di questo diremo qualcosa più avanti.

Lo sfruttamento delle donne, del loro corpo e dell'esperienza esistenziale della procreazione

Come appena accennato, il maggiore aspetto critico dell'esistenza di un "mercato dei figli" consiste nel rischio che esso produca lo sfruttamento delle donne, in particolare di quelle che mettano a disposizione il loro corpo per la GPA. Anche in questo caso è ipotizzabile che una buona regolamentazione della pratica possa azzerare, o quantomeno ridurre fortemente il rischio: si potrebbe per esempio vietare tassativamente ogni forma di pagamento per i prestatori d'opera "biologici", limitando la pratica alla donazione, come avviene per il sangue o per gli organi, e consentendo la

remunerazione solo di chi svolge il lavoro medico. Ciò renderebbe trasparente ed etico il mercato, al quale potrebbero rivolgersi tutti coloro che, pur desiderando avere dei figli, fossero impossibilitati a generarli in modo tradizionale, quali le coppie omosessuali o le eterosessuali affette da sterilità. E tuttavia, di nuovo, è assai dubbia la reale efficacia di un tal genere di normative: non è infatti facile assicurarsi né delle reali intenzioni di una persona, né della presenza di compensi sottobanco od offerti sotto forma di “favori”, né di sempre possibili minacce o violenze psicologiche che spingano donne fragili o indigenti a prestarsi anche contro la loro reale volontà. Tutto questo senza contare che non è chiaro neppure chi dovrebbe controllare.

Ma non basta, perché nessuna regolamentazione sarebbe comunque in grado di coprire l’aspetto più generale del problema, quello che va aldilà dello sfruttamento delle singole donne e concerne quello dell’immagine stessa della donna, un momento qualificante della quale è proprio il suo poter essere madre, che verrebbe irrimediabilmente depauperato dalla sua riduzione a merce di scambio [6]. La delicata questione è pertanto molto complessa e sorprende il modo assai poco approfondito in cui è stata affrontata da chi, favorevole alla GPA, ha cercato di contenerne la portata.

Il diritto alla genitorialità

Il “diritto alla genitorialità” delle coppie omosessuali è, come abbiamo accennato, al centro degli argomenti di chi è favorevole a omogenitorialità e GPA. Cerchiamo di comprendere di cosa si tratti. Ciascun essere umano ha la possibilità di generare dei figli e, di norma, è anche libero di farlo, previo il rispetto di una serie di condizioni senza le quali il processo generativo non può avvenire. Essendo per molti umani la generazione di figli e la loro crescita un momento fondamentale dell’esistenza, ha senz’altro senso ritenere un diritto poterlo fare. Pertanto – fatto salvo che, come ogni diritto, anche questo possa occasionalmente revocato in circostanze straordinarie che mettano a repentaglio altri e più importanti diritti degli individui e della collettività – in condizioni ordinarie il diritto di poter avere figli è giusto sia tutelato per tutte le categorie di cittadini.

Se però osserviamo quali siano le condizioni che l’individuo stesso deve osservare affinché il processo generativo possa avvenire, troviamo che tra esse c’è la scelta di un cooperante di sesso diverso con il quale iniziarlo biologicamente, con il coito, e portarlo avanti materialmente, con la gestazione, formando una famiglia che si prenda cura prima della gestante, poi del bambino fino al momento in cui diventi autonomo. Ma una tale scelta è per l’appunto rifiutata dai membri delle coppie omosessuali, in ragione del loro essere affettivamente attratte da persone del loro stesso sesso. Ciò significa, perciò, che non viene negato loro il diritto di essere genitori, bensì sono essi stessi a non voler intraprendere il processo che porta alla generazione. Infatti, fino a quando la scienza medica ha messo a punto le tecniche necessarie a effettuare riproduzione *in vitro* e GPA, le coppie omosessuali non rivendicavano affatto il diritto alla genitorialità, perché questa era semplicemente impossibile, se non attraverso una vera e propria compravendita di figli altrui, che fortunatamente nessuno ha però mai rivendicato.

La domanda è allora: se rifiutiamo di eseguire il processo che permette a tutti di ottenerla e pretendiamo di averla attraverso un processo tutto diverso, si ha ancora diritto a qualcosa che ci spetta? La risposta non è affatto scontata e richiede quantomeno che si valutino i rispettivi processi. Una cosa che nessuno sembra aver fatto nel dibattito pubblico in corso e che affronteremo adesso.

La genitorialità non è sempre un diritto

Iniziamo dal riassumere sinteticamente quanto già evidenziato. Dall’origine dell’uomo fino a poche decine di anni orsono c’era un solo modo per diventare genitori: avere un coito con un essere dell’altro sesso e con esso prendersi cura del processo biologico avviato da quel coito. È del resto per questo che esiste quella cellula della società che chiamiamo famiglia: perché senza un accordo che permetta ai due attori del coito anche la cooperazione nella cura sarebbe stata impossibile, in passato, la riproduzione della specie. L’astuzia dell’evoluzione ha invece favorito le tribù umane che hanno scelto l’accordo cooperativo che sta alla base della famiglia e, con il passare del tempo, ha anche

originato una sovrastruttura simbolica ed emozionale grazie alla quale quella che materialmente è una mera impresa economica – oltre a un sostegno alla generazione la famiglia è anche il vettore per la trasmissione di beni di generazione in generazione – viene coronata e cementata da legami di tipo affettivo. E tuttavia né la cooperazione familiare economicamente finalizzata, né la sovrastruttura affettiva esisterebbero se non ve ne fosse stato il bisogno per supportare il processo biologico di generazione e crescita dei figli. Detto diversamente e in modo un po' drastico: se i cuccioli di uomo avessero uno sviluppo più rapido o se la sola madre fosse stata fin dall'inizio capace di crescerli da sola, l'umanità non conoscerebbe né la coppia, né la famiglia, né l'amore romantico.

Da qualche decennio, tuttavia, almeno nei Paesi industrializzati ed economicamente avanzati, è diventato possibile sia crescere i figli senza il supporto di una famiglia, sia generarli senza bisogno del coito: grazie al benessere economico e ai servizi forniti dalla società, infatti, anche la cura di un singolo – sia esso uomo o donna – è quasi sempre sufficiente alla crescita dei figli, mentre le fecondazioni *in vitro* con sperma e/o ovuli di terzi e la gestazione in uteri messi a disposizione da donne consenzienti rendono possibile un processo generativo biologicamente separato, in parte o in toto, dai soggetti intenzionati ad avere i figli (*genitori d'intenzione*). Ed è appunto da quel momento che si inizia a rivendicare il diritto di avere figli anche seguendo un processo generativo fino ad allora impossibile.

Ma il *desiderio*, o *l'intenzione*, di avere dei figli è sufficiente per rivendicare un *diritto* ad averli, quando si scelga volontariamente di rigettare uno dei passi indispensabili del processo necessario a generarli? È sufficiente la messa a punto di un nuovo processo e la richiesta di renderne legittima la pratica? In questo caso, a nostro giudizio, no. Per molteplici ragioni.

In primo luogo, volere figli senza la cooperazione attiva e continuativa con un essere dell'altro sesso *distorce il significato stesso del termine e del concetto di "genitore"*, il quale come già osservato deriva dal verbo "generare" e riguarda propriamente l'aspetto biologico. "Genera" colui che, con il proprio materiale genetico e il supporto del proprio corpo, partecipa al processo biologico, ed è per questo che può essere definito "genitore". Chi presta cura, dona affetto e contribuisce alla formazione "alleva" o "educa", non "genera". Chi lo fa non è meno importante del genitore biologico, anzi, ha senso ed è legittimo sostenere che sia anche più importante; ma resta comunque vero che, non generando, non è un genitore. Può restare aperto alla discussione se chi alleva, educa, dona affetto e cura possa essere considerato "padre" o "madre"; ma ciò implicherebbe a rigore, per le ragioni suddette, che il significato di "genitore" fosse scisso da questi termini, del resto già da tempo separati dalla genitorialità in molteplici campi [7]. Per ragioni oscure sta invece accadendo l'opposto, se è vero che, come abbiamo già osservato, la giurisprudenza è arrivata a definire anche chi con la generazione non ha niente a che fare "genitore d'intenzione" – una formula sorprendente e ai limiti dell'autocontraddizione, visto che la qualifica "d'intenzione" ha giustappunto il significato di *negare* che il denominato sia realmente un "genitore", bensì qualcuno *vorrebbe* essere genitore, ma *non può* diventarlo.

In secondo luogo, volere figli assieme a un essere del proprio sesso impedisce alla coppia di realizzare il senso intrinseco dell'unione, che – a differenza delle coppie etero – non può essere quello della procreazione e della genitorialità. Com'è infatti noto, a prescindere dalla sovrastruttura romantica costruita attorno al gioco delle coppie, l'attrazione tra uomini e donne si basa su elementi concreti (bellezza, prestanza fisica, intelligenza, cultura, abilità pratiche, perfino status sociale ed economico) che originano sentimenti comunque riconducibili alla percezione che il partner sia un buon cooperante nella genitorialità. Questo dato, spesso respinto con sdegno dalla cultura di massa, è stato recentemente confermato da alcune scoperte scientifiche, quali il fatto – comprovato da test – che l'odore maschile preferito da una donna, così importante nella costruzione di una relazione amorosa, corrisponde, con percentuali prossime al cento per cento, a quello di un uomo con il codice genetico complementare. È innegabile che vi sia attrazione erotico-affettiva anche tra persone dello stesso sesso, ma essa non può evidentemente basarsi sugli stessi elementi di quella tra persone di sesso diverso; ricondurla, indirettamente e del tutto impropriamente, all'attrazione procreativa rende per la coppia difficile, se non impossibile, mettere a fuoco e valorizzare le specifiche e assolutamente uniche

ragioni della loro unione – cosa che invece accade, per esempio, a quelle coppie eterosessuali che decidono biunivocamente di non avere figli e sono perciò obbligate a individuare il diverso senso che ha dato origine alla loro unione.

In terzo luogo, come conseguenza dell'osservazione precedente, desiderare figli assieme a un essere del proprio sesso impedisce alle coppie omosessuali anche di svolgere un importante ruolo storico-culturale: quello di avanguardie del superamento della famiglia, organizzazione come già osservato oggi non più indispensabile (i figli possono essere cresciuti anche da singoli e, di fatto, passano spesso fin da piccolissimi più tempo in strutture sociali che in ambito familiare) e della quale non possono più essere ignorati i gravi difetti, che producono molteplici danni a carico non solo, come già osservato, degli individui, ma anche della collettività: anche lasciando da parte il “familismo amorale” e la corruzione nepotista, la priorità delle responsabilità nei confronti dei *propri* figli rispetto quelli altrui è di fatto *immorale*, in quanto viola il principio di universalizzazione, fondamento dell'etica. Se le coppie eterosessuali, imbrigliate dal loro progetto esistenziale entro una tradizione che trova origine nella costituzione genetica della specie, hanno comprensibili difficoltà a uscire dalle arcaiche e perigliose mura familiari, le coppie omosessuali, la cui attrattività affettiva non può che dipendere da altro, hanno ben più possibilità di guidare l'intera società verso una liberatoria rivoluzione culturale; il ripiegamento su un modello che non può esser loro proprio – e che infatti fino a solo quarant'anni fa, in piena lotta per i diritti degli omosessuali, non lo era nemmeno nelle loro coscienze – e che appare solo la risposta a un'esigenza di omologazione alle coppie “normali” [8], si configura come un ostacolo tanto alla piena assunzione di questo ruolo, quanto alla valorizzazione della loro specificità di coppia unita da motivazioni diverse da quelle procreative.

Del resto, la stessa attivazione di un processo che non preveda la piena e/o continuativa cooperazione di due e solo due soggetti di sesso diverso priva di senso il progetto genitoriale di coppia, semplicemente perché *rende superflua la famiglia*: se si ammette infatti che non ci sia bisogno del processo che lega in un rapporto di cooperazione genitoriale i due attori del coito, non si capisce perché il rapporto dovrebbe legare due soggetti che neppure sono attori della generazione biologica: si lasci che a crescere il figlio sia solo il genitore biologico, visto che ciò è oggi possibile, o addirittura si riconosca che i genitori e la famiglia, con tutti i loro difetti, sono istituti non più necessari e da superare, iniziando a sperimentare – con l'opportuna cautela e la giusta lentezza, perché il cambiamento delle tradizioni culturali richiede tempi lunghissimi – modi diversi, sociali e collettivi, per crescere i figli. Detto diversamente, se si vuol sciogliere la genitorialità biologica dalla crescita dei figli, che lo si faccia rendendo i bambini *figli della collettività*, liberandoli da quella dipendenza psicologica, affettiva e troppo spesso anche materiale che i genitori hanno sui figli [9].

Né, si noti, bastano l'intenzione o il desiderio a giustificare il riconoscimento di un progetto genitoriale di coppia che rifiuti il processo biologico coinvolgente entrambi i suoi attori; anzi, tutto al contrario, desiderio e intenzione possono persino ostare a tale riconoscimento, perché – come ben ci mostrano già le coppie eterosessuali – troppo spesso dietro di essi si celano interessi personali e narcisismo, che sarà proprio il bambino a pagare pesantemente sulla propria pelle.

Infine, desiderare di avere figli assieme a un essere dello stesso sesso implica la necessità di attivare un processo diverso da quello biologico a disposizione di tutti (inclusi coloro che rifiutano di esserne attori), cosa che ha rilevanti conseguenze economiche e sociali: il nuovo processo richiede infatti l'utilizzo di un sovrannumero di risorse rispetto al precedente. L'obiezione è certo contingente e non di principio, ma va tuttavia valutata attentamente, perché i mutamenti economici e sociali non possono che avere conseguenze sul godimento di altri diritti, a maggior ragione dal momento che le risorse necessarie al nuovo processo vengono sottratte a un settore particolarmente importante e delicato qual è quello medico, per giunta ovunque negli ultimi anni in crescente sofferenza. Un settore che dovrebbe garantire – se ancora fosse in grado di farlo – un diritto ancor più fondamentale di quello alla genitorialità, vale a dire il diritto alla salute. Perciò, anche a prescindere delle obiezioni precedenti, non sembra possibile riconoscere che sia un diritto realizzare qualcosa, che pure spetta, se per farlo si rifiuta una modalità disponibile e si pretende l'attivazione di una diversa modalità, la quale però mette a rischio un diritto ancor più fondamentale della collettività.

Alla luce di quanto abbiamo osservato, si può quindi concludere che la genitorialità è un diritto solo se nel corso della sua realizzazione si rispettano determinati doveri, tra i quali c'è quello di svolgere l'intero processo genitoriale assieme a una persona di sesso diverso. La libera scelta di saltare questo passo del processo fa decadere il diritto, anche nel caso che si cerchi di recuperarlo attraverso un processo diverso, che in questo caso però mette a rischio altri e più fondamentali diritti. Né questa conclusione vale *ad hominem* solo per il diritto alla genitorialità per le coppie omosessuali: il diritto di voto è inviolabile, ma lo si perde se, per esempio, si pretende di votare un giorno in cui i seggi sono chiusi, o di farlo senza che al seggio ci siano altri elettori; si ha il diritto di realizzare la propria vita svolgendo il lavoro che si preferisce, ma per goderne si ha anche il dovere di rispettare alcune regole della collettività, ragione per cui si perde il diritto di fare il medico se non si ottempera il dovere di prendere la laurea in medicina.

Possibili obiezioni

Riguardo alle considerazioni fatte sopra a proposito dell'inopportunità della GPA, è stato obiettato che una tale pratica ha il merito di candidarsi a terapia per una malattia, l'infertilità, che affligge un numero significativo di coppie eterosessuali, unitesi con il preciso progetto di essere genitori, e causante loro gravi sofferenze psicologiche. È per esempio quel che ha sostenuto nel maggio del 2023, cioè nel pieno del dibattito, il medico e Senatore del Partito Democratico Andrea Crisanti ^[10]. Su tale questione credo la discussione debba rimanere aperta, a condizione però che – specie alla luce di quanto detto sopra – tale apertura sia davvero radicale: stanti i limiti intrinseci del modello familiare e il suo superamento dal punto di vista materiale, le obiezioni avanzate verso le coppie omosessuali non possono infatti non essere fatte valere anche per quelle etero. Appurata l'impossibilità di generare ed effettuate tutte le terapie biologiche per curarla, andrebbe seriamente indagato se per la coppia sterile non sia possibile realizzare in altro modo l'unione e, in caso negativo, capire bene il perché. Nel caso sia impossibile trovare tali alternative esistenziali, o queste destabilizzino un legame nato sotto altri auspici, andrebbe esplorata la possibilità di realizzare il progetto genitoriale tramite un'adozione – un eventuale rifiuto della quale aprirebbe preoccupanti interrogativi circa le motivazioni profonde dell'*intenzione* genitoriale.

Nel caso poi che tutte queste strade risultassero impossibili, ci si dovrebbe interrogare sulla possibilità di risolvere la conseguente sofferenza psicologica in altro modo, visto che l'intreccio di simbolico ed emotivo a cui essa rimanda non è certo qualcosa di monolitico. Infine, se come ultima *ratio* si volesse ricorrere alla GPA come “cura” di una “patologia”, lo si faccia pure; ma è evidente che l'eventuale passaggio al suo impiego per le coppie omosessuali sarebbe a questo punto possibile solo a una ben precisa condizione: che esse assumessero il medesimo status di coppie *malate*. Solo in quel caso, infatti, esse potrebbero pretendere lo stesso trattamento delle coppie eterosessuali sterili; solo in quel caso avrebbe senso l'impiego di strutture sanitarie per soddisfare un loro desiderio; solo in quel caso riceverebbero risposta alcuni degli interrogativi sopra sollevati – per esempio quelli relativi alle ragioni dell'attrazione erotico-affettiva e al senso progettuale della coppia, risolvibili assegnando la responsabilità a una distorsione percettiva causata appunto dalla *patologia*.

Voglio essere ben chiaro: io sono *totalmente contrario* a questa opzione. Non ritengo, né ho mai ritenuto, l'omosessualità una patologia; penso che considerare la (reale) sterilità delle coppie omosessuali un handicap o una malattia costituisca un grave passo indietro nel riconoscimento della loro piena dignità, oltretutto pericolosissimo perché potenzialmente foriero di numerose altre discriminazioni nei loro confronti; infine, credo che – fortunatamente – nessun omosessuale sarebbe mai disposto ad accettare uno stigma del genere in cambio dell'accesso alla GPA. Ciò che volevo mostrare con la mia argomentazione è solo che, anche nel caso in cui la GPA fosse autorizzata come opzione terapeutica per le coppie eterosessuali affette da sterilità, essa non potrebbe in alcun modo diventare praticabile da quelle omosessuali, le quali, per quanto sterili, non lo sono a seguito di una patologia, bensì di una scelta, di una preferenza. Una coppia omosessuale non solo conosce fin dall'inizio la propria sterilità, ma è anche mossa da attrazioni e spinte non riconducibili alla

procreazione. È dovere della coppia, verso la società e verso se stessa, assumersi la responsabilità della propria scelta e realizzare la specificità del proprio legame, piuttosto che cercare di emulare le coppie eterosessuali con l'aiuto della tecnica e attraverso perniciosi percorsi alternativi.

Riguardo invece le criticità sopra osservate concernenti il “mercato” sorto a seguito della richiesta di GPA e il suo impatto nefasto sulle risorse del sistema sanitario, stupisce francamente il silenzio dei partiti e dei movimenti che difendono gli interessi delle classi meno abbienti, ancor più se si considera il plateale dato che, a oggi, solo coppie decisamente benestanti possono accedere al processo generativo che passa per quella pratica. Da questo punto di vista, sono esemplari i già citati interventi del filosofo Gianfranco Pellegrino comparsi sul quotidiano “Domani”^[11], tutti tesi a ridurre le critiche alla GPA e alla registrazione dei figli omogenitoriali a posizioni ideologiche omofobe, confessionali e tradizionaliste riguardo al modello di famiglia. Nel cercare di dimostrare questa tesi, a partire dall'indiscussa assunzione del diritto alla genitorialità delle coppie omosessuali^[12], Pellegrino costruisce argomentazioni talvolta di discutibile coerenza logica, talaltra sorprendentemente ingenua e persino un po' inquietanti, come nel caso dell'articolo del 21 marzo 2023, significativamente intitolato *L'accanimento della destra contro la maternità surrogata è solo ideologia omofobica*. Qui l'autore elenca alcune argomentazioni contro la GPA, criticandole a sua volta, ma di fatto limitandosi a riconoscere la consistenza di alcune di esse per poi distrarre il discorso contrapponendo loro altri problemi, senza in alcun modo indicare come porre rimedio alla loro criticità.

Così, se «è certo che i bambini non si debbano vendere», «questo dovrebbe valere anche per i bambini che non provengono da gestazione per altri. Chi usa queste argomentazioni dovrebbe essere contro il lavoro minorile nei vari Paesi dove esso avviene», cosa che non riduce minimamente il problema del mercato nato con la GPA; «che i bambini abbiano diritto a conoscere la propria origine è ovvio», «meno ovvio è (...) che l'origine si riduca alla mera biologia», cosa che tuttavia non risolve la frequente negazione del diritto dei bambini nati per GPA di conoscere i loro genitori biologici; «nessuno può negare che è possibile che in alcuni casi la gestazione per altri sia un modo per sfruttare donne in precarie condizioni economiche», ma «se lottiamo contro lo sfruttamento in questo caso, dovremmo farlo in molti altri casi» e «non è detto che la destra lo preveda o accetti», anche se francamente cosa pensi di fare la destra negli altri casi non toglie che si sia un problema di possibile sfruttamento nella GPA.

Un'opera retorica diversiva, a fini propagandistici, che prende il posto di un argomentare rigoroso che almeno provi a indicare come contrastare le pur riconosciute criticità. Una mera battaglia ideologica contro l'omofobia e il tradizionalismo, da contrapporre all'ideologia dell'altra parte. Vera o presunta, oltretutto, poiché, come abbiamo visto, omofobia, conservatorismo e confessionalismo non sono necessariamente coinvolti nelle critiche all'omogenitorialità e alla GPA.

Conclusioni

Un tema di questa portata, così complesso e ramificato, non può certo essere trattato in poche pagine e meriterebbe ben altri approfondimenti di quelli fatti in quest'intervento. La cui finalità, comunque, era solo rompere la staticità di un fronte dibattimentale binario e mostrare come una ponderata e radicale critica alla GPA, all'omogenitorialità e a molte delle pratiche che sono con esse coinvolte possa essere sviluppata a partire da posizioni non omofobiche e critiche della famiglia tradizionale o “naturale”. La pur incompleta riflessione qui sviluppata, infatti, è sufficiente per affermare che il divieto della GPA e della registrazione all'anagrafe come figli dei “genitori d'intenzione” dei bambini da essa nati *non nega il diritto alla genitorialità* agli omosessuali – che possono comunque diventare genitori attraverso il processo da sempre disponibile, con la piena e continuativa cooperazione di un solo soggetto dell'altro sesso – e *non ha le sue ragioni né nell'omofobia, né nel tradizionalismo della famiglia*: nel primo caso, perché le ragioni del divieto includono il rispetto e la valorizzazione delle ragioni per cui due persone dello stesso sesso sentano il desiderio di unirsi in una coppia; nel secondo, perché esse includono una ponderata e radicale critica alla famiglia tradizionale, che invitano a superare anche con l'aiuto delle stesse coppie omosessuali. Siamo consapevoli del fatto che, con ogni

probabilità, questo contributo striderà alle orecchie dei rappresentanti di entrambe le parti e avrà perciò ben pochi estimatori; quel che ciononostante ci auspichiamo è che l'atipicità degli argomenti addotti possa riuscire a cambiare qualcosa nel modo in cui il dibattito è stato finora condotto, offrendo opportunità argomentative per tornare a essere un autentico dialogo, per quanto critico e conflittuale, piuttosto che un mero scambio di urla tra sordi.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] Cfr. Neri Pollastri, *Etica universale e globalizzazione: un progetto Unesco*, "Il Ponte", LIV, 4, 1998: 151-156.

[2] Vedi in proposito quanto osserviamo più avanti riguardo l'articolo di Gianfranco Pellegrino *L'accanimento della destra contro la maternità surrogata è solo ideologia omofobica*, comparso sul quotidiano "Domani" il 21 marzo 2023.

[3] Cfr. Gianfranco Pellegrino, *La posizione materialista della ministra Roccella con i figli di coppie omosessuali*, in "Domani", 16 marzo 2023. Si noti che qui Pellegrino mostra sì che la conoscenza dell'origine biologica è solo parte dell'identità e della storia di un individuo, ma non dice *niente* riguardo né al danno che può arrecare il non poterla avere, né alle modalità per evitare che ciò avvenga.

[4] Una cosa, questa, che peraltro getterebbe anche delle ombre sulla qualità della loro "intenzione".

[5] È singolare e meriterebbe una riflessione il fatto che questo tipo di sfruttamento sia menzionato assai raramente

[6] È interessante osservare come questa cosa sia stata sottolineata criticamente da alcune femministe in una lettera alla segretaria del PD Elly Schein ma che uno dei più accesi difensori della GPA, il già citato Pellegrino, sostenga di non riuscire neppure a capire dove stia il problema. Probabilmente perché è un uomo, preoccupato solo dai risvolti maschili ed omosessuali della questione. Cfr. Gianfranco Pellegrino, *Il rischio di umiliare paternità e genitorialità intenzionale*, "Domani", 20 aprile 2023.

[7] In realtà questa scissione vale più nel caso del termine maschile che di quello femminile: viene detto "padre" l'ecclesiastico, l'autorità della corrente spirituale (anche laica), il fondatore di una specialità; per "madre" quest'uso è più limitato, anche se certo include quello della responsabile nelle comunità religiose.

[8] Si utilizza qui il termine in senso statistico, e perciò descrittivo, non in quello normativo, e perciò valutativo.

[9] Riguardo all'ultimo aspetto, basti pensare alla deleteria invadenza che i genitori hanno oggi nella scuola, ove pretendono di decidere quale educazione e persino quale cultura debba essere impartita ai *loro* figli, quasi fossero loro proprietà e non avessero il diritto di essere messi in condizione di scegliere liberamente che tipo di persone diventare.

[10] Cfr. Andrea Crisanti, *L'infertilità è una malattia e la surrogata è la cura*, "Domani", 25 maggio 2023.

[11] Non avendo qui lo spazio per analizzarli tutti in dettaglio, indichiamo le date delle loro uscite: 16 febbraio, 16 marzo, 21 marzo, 20 aprile, 23 giugno, 21 luglio, tutti del 2023.

[12] Indiscussa nel senso che Pellegrino dà il diritto semplicemente per buono, come se non esistesse alcuna obiezione nei suoi confronti.

Neri Pollastri, filosofo, è nato, vive e lavora a Firenze. Dal 2000, primo in Italia, svolge la professione di consulente filosofico, privatamente e in strutture pubbliche. Sulla materia ha pubblicato tre libri e una cinquantina di articoli, l'ha insegnata in diverse Università ed è stato relatore in convegni italiani e internazionali. Si è occupato attivamente anche del pensiero di G.W.F. Hegel, sul quale ha pubblicato un libro, di filosofia della scienza, filosofia politica e di estetica musicale. Scrive sul blog *Filosopolis* (filosopolis.wordpress.com), il suo sito Internet è www.neripollastri.it, quello del suo istituto di ricerca e formazione www.istitutodiconsulenzafilosofica.it.

La “shabaka”, esempio di associazione temporanea di imprese a mare



I fratelli Parrinello, proprietari di pescherecci (dal libro *Il mare e lo specchio* di N. Ravazza, Magenes, Milano 2009)

di *Ninni Ravazza* [*]

Era una luminosa mattina di fine luglio di tanti anni addietro ... 1975 o '76, non ricordo bene. Risalivo da un'immersione sull'orlo di levante della Secca del Faro a San Vito lo Capo e avevo con me tre o quattro cernie catturate negli scogli sotto la falesia sommersa (in quegli anni era consentito pescare con l'autorespiratore); arrivato alla quota della decompressione guardando in alto vidi una barchetta ferma su di me e un uomo per metà infilato nello “specchio” [1] che mi faceva strani segnali. Risalito sulla mia barca mi ritrovai al centro di una flotta di pescherecci, tutti fermi in attesa che io mi levassi dalla loro rotta: avevano calato *'u sciabbacune* e io mi ero trovato casualmente sul loro tragitto.

Chiesi scusa, ci salutammo con un sorriso e ciascuno riprese la propria navigazione. Io non lo sapevo ancora, ma non avrei mai più assistito a quel particolare metodo di pesca che in capo a pochi anni fu vietato in ossequio alle direttive europee. Anche la pesca con l'autorespiratore sarebbe stata vietata poco dopo. Quella mattina di luglio si avviava al tramonto un'attività alieutica antichissima, la sciabica che in Sicilia prendeva il nome di sciabicone se effettuata con l'ausilio di imbarcazioni e senza tirare la rete sulla spiaggia [2].

La sciabica era una lunga rete calata su rive e fondali sabbiosi o fangosi: partiva dalla costa e dopo aver disegnato un semicerchio a mare trainata da una barca tornava a riva dove veniva tirata a mano dai pescatori, portando con sé i branchi di pesci che aveva rinchiuso (boghe, occhiate, mormore, saraghi, sardine, acciughe etc.); negli ultimi anni, con l'esplosione del turismo, spesso i bagnanti si

univano ai pescatori nella festosa fase finale della cattura. Lo sciabicone era l'evoluzione di questo tipo di pesca: la rete non veniva tirata a riva ma era trainata da barche a motore che portavano i pesci rinchiusi su un fondale *latino* (piatto, senza tane o impigli) dove venivano infine catturati.

Senza entrare nel merito della effettiva dannosità di questo tipo di pesca, qui interessa sottolineare alcune caratteristiche che ne fanno un interessante esempio di pesca collettiva o comunitaria (ben diversa da altre attività alieutiche) con proprie regole codificate e una distribuzione del lavoro corale che non presupponeva rigide posizioni di vertice nell'azione di pesca, né una concentrazione monopolistica del capitale investito o messo a disposizione (imbarcazioni, attrezzature).

In questo senso, la pesca con lo sciabicone (*sciabbacune* in gergo marinaro) pur prevedendo il coinvolgimento di più uomini (fino a venti) non può assimilarsi alla tonnara dove il capitale è interamente nelle mani del "padrone" e il comando in quelle del Rais, né alla pesca di circuizione (*cianciolo*) o a strascico (*paranza*) dove solitamente la proprietà della barca e della rete è riservata al capitano o a una ristretta cerchia di soci/armatori, e ai marinai spetta una retribuzione "alla parte" (suddivisione del pescato o dei guadagni secondo percentuali prestabilite).

Alla pesca con lo sciabicone concorrono (meglio, concorrevano) due barche di dimensioni maggiori con motore e due o tre marinai ciascuna e cinque barche piccole a motore e remi generalmente ognuna con due marinai: in tutto da 14 a 16-18 pescatori. Le imbarcazioni erano di proprietà dei rispettivi capitani, le reti impiegate facevano parte dell'attrezzatura delle singole barche. Questa attività stagionale andava dalla seconda decade di luglio alla prima di agosto, e comportava la creazione di una sorta di associazione temporanea di imprese che si sarebbe sciolta non appena conclusa la stagione di pesca. Le regole di gestione e la distribuzione degli utili erano codificate da usanze antiche perpetuatesi per secoli; così anche le tecniche di pesca e gli strumenti di comunicazione tra barca e barca in assenza di apparati radio. Nonostante la particolarità di questa pesca certamente millenaria, la sciabica e lo sciabicone hanno scarsa letteratura, né sono stati oggetto di accurati studi antropologici.

Dal Quararune alla Calazza

A San Vito lo Capo, ambito nel quale è stata svolta questa sia pure superficiale ricerca, fino agli anni '80 del secolo scorso operavano due sciabiconi che in gergo venivano chiamati *sciabbacuni*; ciascuno prevedeva l'impiego di due motopescherecci a motore (i *mutura*, le dimensioni andavano dagli 8 ai 12-14 metri, l'apparato di propulsione diesel dai 24 ai 50 cv, qualcosa in più negli ultimi anni con l'aumentare della stazza, due o tre gli uomini di equipaggio) e di cinque gozzi da 20 palmi (5 metri circa) con piccoli motori entrobordo (4-8 cv) che nell'azione di pesca usavano esclusivamente i remi (solitamente due uomini, un vogatore con due remi e uno specchioaiolo).

Lo sciabicone era una rete dalla maglia che si andava restringendo con due lati (*ali*) e un sacco in fondo (*puzzale*) dalle maglie più strette; veniva calato su fondali di circa 20 braccia (35 metri) dove i pescatori sapevano che c'era una concentrazione di pesce (*forti*), poi trainato dai motopescherecci veniva portato sui bassi fondali dove il semicerchio di rete veniva chiuso. Nel tragitto molti pesci incontrati restavano intrappolati nella rete e alla fine si ritrovavano nel sacco saraghi, dentici, orate, occhiate, salpe, a volte qualche ricciola. Il tragitto della rete dal fondale al bassofondo era chiamato "cala": a San Vito c'erano una decina di "cale" ricche di pesce dove la rete poteva operare con poche possibilità di incontrare ostacoli.

Quattro barche piccole avevano il compito di alzare la rete (*assuccare*) man mano che il fondale saliva, tenendola sempre in verticale con l'imposizione di galleggianti in sughero (*sàlami*); le operazioni erano dirette dalla quinta barchetta, la *lancia* 'stazza posta sopra il *puzzale* e dunque in posizione baricentrica rispetto a tutte le altre. Qui prendeva posto il pescatore più esperto, che dalla tensione della rete capiva quali azioni compiere; gli ordini alle altre barchette e ai motopescherecci erano trasmessi con gesti e segnali convenzionali: il berretto (la *coppola*) agitato con il braccio alzato invitava ad andare avanti a tutta forza; una mano alzata col palmo aperto significava che il barcaresco posto su quel lato doveva diminuire la velocità di avanzamento; entrambe le mani alzate col palmo

aperto ordinavano lo stop al traino, sovente per consentire ai gozzi di *assuccare* la rete per farle superare gli ostacoli nel cammino sul fondo.

È straordinaria la capacità dei pescatori di creare un linguaggio del corpo nella trasmissione dei comandi, soprattutto quando si tratta di equipaggi ridotti (due o tre uomini) che operano senza guardarsi in faccia. Ho assistito personalmente alla pesca dei polpi con lo “specchio” sui bassi fondali, operata da due uomini su un gozzo di 20 palmi: il remaiolo in piedi a centro barca guardava a poppa dove lo specchiolo stava coricato dandogli le spalle, e i comandi (avanti, fermo, a destra, a sinistra, indietro) venivano impartiti muovendo le dita dei piedi scalzi [3].

Tornando allo sciabicone, quando la rete maggiore arrivava sul basso fondale privo di ostacoli e i pesci erano ormai tutti ristretti nel cerchio che i due pescherecci avevano chiuso, entravano in questo perimetro le barche più piccole che a turno calavano le reti tramagli (*sinali*) per fare ammagliare i pesci, e per riuscire nell’intento li spaventavano calando grandi pietre bianche (*mazzare*) legate con una cima per poterle riportare a bordo. Quando tutti i pesci erano stati catturati, lo sciabicone veniva tirato a bordo di uno dei pescherecci, e se c’era ancora tempo si procedeva a una nuova cala in una zona diversa. Ciascuna “cala” in genere veniva sfruttata una sola volta per stagione, e per questo la mattina c’era tra le due flotte impegnate una vera e propria corsa per arrivare prima sul posto migliore. La scelta di non ripetere la medesima cala nel corso della stagione non discendeva da motivazioni ambientaliste ma piuttosto dal fatto che erano necessari diversi mesi prima che la stessa zona si riempisse nuovamente di pesci.

Nel mare di San Vito lo Capo le “cale” buone erano una decina: il “Quararune” a est della spiaggia, gli orli di levante e di tramontana della Secca di Levante, la “petra ‘palamito” a levante della spiaggia, le due Cala Rossa rispettivamente nel golfo del Secco e a ponente del faro, gli orli di tramontana e levante della Secca del Faro (qui restai “intrappolato” dallo *sciabbacune*), la Secca Lagnusa (Cala Mancina), la Secca di Punta Perne (davanti la baia Santa Margherita a Macari), la Calazza a Cofano (ma questa era una cala di ridotta dimensione, meno redditizia). Tra i pesci che finivano nella rete spesso c’erano quintali di occhiate e salpe, un tempo specie ittiche molto richieste dal mercato e oggi invece quasi del tutto ignorate.

Tra i proprietari, e capitani, delle barche più grandi e potenti addette al traino dello sciabicone a San Vito ricordiamo Andrea e Mommo Battaglia, i fratelli Parrinello, i Vultaggio; oggi le dimensioni e l’apparato motore di quelle barche fanno sorridere (da 7 metri a 12-13, da 24 a 80 cavalli) ma allora erano considerati *vapura* (navi). La appartenenza alla società di fatto dello *sciabbacune* non impediva ai singoli pescatori di praticare altri tipi di pesca negli orari liberi, e così spesso la giornata di lavoro iniziava dopo ... una nottata di lavoro.

Un’attività alieutica collettivistica

Non esisteva una retribuzione fissa in questo tipo di pesca parimenti a quanto avveniva e avviene nelle altre pesche artigianali, a differenza di quanto invece è codificato in tonnara dove ai tonnaroti viene corrisposto un salario giornaliero fisso più un “premio di produzione” (*migghiarato*) per ogni tonno catturato [4]. Nella pesca con lo sciabicone la retribuzione era “alla parte”, cioè una quota fissa stabilita per barca, rete, uomo. La differenza era nella distribuzione al singolo di una o più parti, le quali venivano stabilite sulla base del guadagno netto proveniente dalla vendita del pescato, detratte le spese di carburante (o di rete in caso di danneggiamento o perdita). Non esiste un codice ufficiale in merito alla divisione del guadagno; dalle notizie attinte dalla memoria dei miei amici pescatori sanvitesi, le “parti” erano così suddivise: 4 parti alla rete *sciabbacune* (dunque al suo proprietario), 3 per ciascun peschereccio (andavano al proprietario), 2 per ciascuna barca piccola (*gozzo*, *uzzo*, andavano al proprietario che era anche colui che metteva a disposizione la rete *sinale*), 1 ciascuna ai singoli pescatori, qualunque fosse il loro ruolo. A volte al “pratico”, il pescatore di maggiore esperienza, il proprietario dello sciabicone riconosceva *un quarto* di parte (preso dalla sua quota) come premio per la bravura dimostrata.

Questa suddivisione dei guadagni in “parti” poteva registrare piccole modifiche a seconda degli accordi presi prima di iniziare la pesca. Ciascun pescatore inoltre dopo ogni giornata lavorativa solitamente portava a casa qualche chilo di pesce “per ghiotta”. La remunerazione “alla parte”, ancora oggi vigente nelle pesche con la partecipazione di più uomini sulla stessa barca (strascico/*paranza*, circuizione/*cianciolo*), affonda le radici nei secoli trascorsi ed è stata in generale oggetto di interesse da parte di storici ed economisti.

Scrivendo delle prime società di pescatori di merluzzi e aringhe Mollat du Jourdin sottolinea come «a cominciare dalla fine del Medioevo aumentò in tutta Europa il tonnellaggio delle imbarcazioni, aumentò quindi anche la durata delle uscite in mare e i rischi connessi. Un insieme di situazioni che favoriva una tendenza corporativa»; in fondo quel che si è ripetuto fino all’altro ieri con lo sciabicone: «in queste forme associative i battelli erano in proprietà ed esistevano delle modalità di ripartizione dei profitti della pesca. Il sistema solitamente adottato era la remunerazione “alla parte”, cioè una determinata quantità di pesce destinata a ogni pescatore ... si teneva inoltre conto delle responsabilità e dei compiti [...] In base a questi principi si strutturava, nel Mare del Nord e nella Manica, la solidarietà tra pescatori» [5].

Una testimonianza diretta della distribuzione del guadagno nell’ambito della pesca a *tartarone* [6], a metà fra lo strascico e lo sciabicone, effettuata negli anni ‘20 dello scorso secolo nei mari di Tunisia da un “buzzo” trapanese di 9 metri, la fornisce Mario Cassisa che, pur avendo studiato solo fino alla quinta elementare, ha scritto una serie di volumi sulla storia di Trapani che meglio di ogni altro autore descrivono la società e l’economia cittadina in quasi tutto il XX secolo: «Dopo la vendita del pescato salato si toglievano le spese dei viveri comprati e il resto del denaro veniva diviso in parti. Due parti andavano al padrone della barca, come capo barca e capo pesca. Due parti per la barca e due per le reti e una parte a ciascun marinaio e un quarto al *picciotto vaicca*» [7]; il “picciotto vaicca” era il mozzo, “ragazzo di barca”, giovanissimo e inesperto, addetto alle mansioni più umili.

In tempi molto più recenti (a cavallo tra gli anni ‘40 e ‘50) Carmelo Trasselli non mancava di porre l’accento sulle caratteristiche sociali dell’attività alieutica: «La pesca è una delle attività più socializzate che esistano, perché i lavoratori tanto più guadagnano quanto più producono: è quindi una delle poche attività economiche in cui non vi sia sostanziale contrasto fra lavoratore (pescatore) e capitalista (armatore, se questi può considerarsi un capitalista); perché l’introito della campagna di pesca, tolte le spese vive, viene suddiviso in parti uguali fra l’equipaggio e l’armatore: praticamente anche l’equipaggio dunque partecipa alle spese vive». Anche Trasselli richiama le forme di distribuzione del guadagno proveniente dalla pesca, nella fattispecie la circuizione del pesce azzurro col *cianciolo*: «La quota di introito spettante all’equipaggio viene poi suddivisa nel modo seguente: al capitano, al capopesca e al motorista una parte e mezza ciascuno; a ciascuno degli altri componenti l’equipaggio una parte. Così che tutta la quota viene suddivisa in 19 parti e mezza se l’equipaggio è di 18 uomini. Ecco quindi che il guadagno di ogni pescatore dipende dalla quantità del pescato e dal prezzo di vendita del fresco» [8].

A San Vito lo Capo immediatamente dopo il Secondo conflitto mondiale si praticava ancora la pesca con la sciabica da terra che in quel frangente assumeva una particolare rilevanza sociale ancor prima che economica. Erano gli anni in cui i giovani pescatori locali spesso si imbarcavano sui pescherecci trapanesi e si recavano a lavorare nei mari tunisini ricchi di pesce azzurro, sgombri e acciughe soprattutto, e in paese restavano gli anziani e i giovanissimi. Nicolino Lucido (classe 1937), grandissimo pescatore e autore di preziosi “diari” sulla pesca [9], ricorda benissimo le giornate trascorse a tirare la sciabica sulla spiaggia ancora priva di porto: quattro barche a remi calavano la rete a qualche centinaio di metri dalla riva e poi la trascinarono fino al bagnasciuga dove i piccoli gozzi si *ammurravano* (arenavano) portando i cavi a terra. Qui tutti, pescatori, contadini, donne e bambini, tiravano la sciabica fino alla linea di costa dove i pesci si catturavano con le mani o piccoli *coppi* (guadini). La sciabica – ricorda Nicolino – era di tutti (“del paese”) non di un solo “padrone”, e il pescato veniva distribuito a quanti collaboravano al tiro della rete. Un’attività comunitaria dalla notevole rilevanza sociale in un periodo storico che ancora non conosceva il turismo.

I pesci catturati erano soprattutto occhiate, ma spesso tra le maglie della rete capitavano anche salpe, saraghi, e una volta – ricorda il nostro informatore – «centinaia di dentici enormi».

Una pesca antica

La pesca con la sciabica e lo sciabicone è molto antica e affonda le proprie origini nei millenni trascorsi. Dell'uso fin dall'antichità di reti per circondare branchi di pesci che vivono in gruppo parla Enrique Garcia Vargas, dell'Università di Siviglia, nel suo studio sulla pesca e conservazione del pesce in età fenicio-punica nel sud della Spagna: «De nuevo en la Sicilia medieval tenemos ejemplos del uso de la *xábiga* o *sciabica* cuya etimología es de origen árabe y designa tanto la red *saghenh* de los griegos o *sagena* de los romanos como al barco desde el que se arrastra» [10]: furono gli arabi a dare a questa rete il nome di *shabaka*.

Il ricercatore iberico cita le specie ittiche pescate nel meridione della Spagna sia con le piccole tonnare “di monta e leva”, sia con la sciabica di cui specifica il doppio impiego (da terra o con le barche): «En el litoral mediterráneo de la Península y del Norte de África y ante la mayor dispersión de los cardúmenes de atún, la pesca debió tener como objeto prioritario escómbridos menores como la caballa, el bonito o la melva, que son los tradicionalmente capturados en las “almadrabillas” de la zona. A ello hay que sumar un buen número de especies mediterráneas de menor tamaño (gén: *esparidae*, *mugilidae*, *engraulidae*...) con migraciones estacionales de sentido vertical y cuya pesca para ser fructífera debe realizarse con redes de cerco (jábega, boliche), manejadas desde embarcaciones o desde la playa» [11].

Mollat du Jourdin specifica che già nel Medioevo questo tipo di pesca era vietato in alcuni Paesi per la sua insostenibilità ambientale: «... pesca a strascico con due barche che rimorchiano di conserva una grande sciabica, un sistema che spopolava i fondali, al punto di essere vietato a Marsiglia nel XV secolo» [12].

Sciabica e Tonnara arcaica

La pesca con la sciabica presenta numerosi punti di riscontro con la arcaica pesca del tonno, che verosimilmente prende le mosse proprio da essa. Eliano così descrive la sciabica: «... la pesca è condotta con barche che portano ciascuna una porzione di rete che mettono in mare, sino a chiudere il branco di tonni; la porzione finale di rete viene portata a terra dall'ultima barca. Qui verrà dunque stretta man mano a forza di braccia ...» [13]; Raimondo Sarà sottolinea come si tratti di un attrezzo di pesca «del tutto simile alla *seinche*, operante lungo le coste mediterranee francesi, sino a pochi decenni fa» [14]. Lo stesso autore ricorda come «con il tempo, la tonnara/sciabica evolverà man mano verso la vera e propria tonnara/trappola ...» [15]. Oppiano di Cilicia nel suo poema più famoso specifica come i gruppi di tonni venissero catturati con la sciabica: «... sovra erto ed alto colle / sale il perito spiator di tonni / che dei diversi branchi la venuta conosce / ed ai compagni ne porge avviso ...» [16]: sopra un'altura, o su alte palafitte, i *tinnoscopi*, il rais di terra/montagna avvistava i pesci e dirigeva le barche che li avrebbero circondati con la rete.

Parlando della pesca dei pelagici nell'antica Betica (Spagna meridionale) il già citato Garcia Vargas si sofferma su una particolare rete da circuizione [17]: «Il *cerco* venne impiegato in due modi differenti: il *boliche* (la “tratta” n.d.t.) e la tonnara a vista. Il primo è composto da due reti che costituiscono i lati, o ali, unite da una “borsa” o coppo centrale. L'impiego avviene mediante una barca che parte dalla riva dove un gruppo di pescatori mantiene uno dei capi della rete; l'altro capo viene tenuto dalla barca finché non viene tracciato un semicerchio completo, entro cui si chiude il branco di pesci. La barca poi ritorna sulla riva, dove un altro gruppo di pescatori posto a poca distanza dal primo prende il secondo capo della rete; entrambi i gruppi di pescatori tirano all'unisono i cavi portando la rete fino alla riva e così facendo rinchiudono i pesci nel coppo. La rete nel suo cammino dal largo verso la riva cattura sardine e acciughe, che sono le prede maggiormente ricercate, ma anche altri pesci come piccoli sparidi, che sono stati trovati assieme ad altri pesci nei resti della salagione.

La tonnara a vista è una variante di grande dimensione del *cerco*, nella quale si usano fino a tre reti concentriche, la più esterna delle quali ha l'unico compito di intercettare i tonni eventualmente sfuggiti alla rete chiamata *giardino*, o rete interna, dove si trova il *coppo*. Il passaggio di pesci nelle diverse reti concentriche può avvenire attraverso compartimenti di rete, cosa che ha comportato l'interpretazione della descrizione di Oppiano di compartimenti e recinti nascosti quali caratteristiche proprie delle tonnare, interpretazione realizzata in un contesto epico e idealizzato, che ha portato gli studiosi moderni ad assimilare quelle strutture di pesca alle attuali tonnare fisse *di bocca e monteleva*. Qui più che altrove ritroviamo la somiglianza fra la tonnara di vista e tiro con le reti concentriche, e lo sciabicone con la rete principale ormai chiusa e i tramagli/*sinali* calati all'interno del cerchio.

Lo stesso ricercatore spagnolo richiama il ruolo dell'uomo incaricato di avvistare i pesci da una posizione sopraelevata: «le reti venivano calate in mare quando passava il branco di pesci, solitamente tonni, al segnale del *thynnoscopus* o avvistatore, che era posizionato su una alta struttura lungo la spiaggia, in maniera di avvistare i pesci e dare l'ordine di calare la rete attorno al branco. [...] Tutto quanto detto, quindi, porta a concludere che le tonnare fisse non erano conosciute, o quantomeno non venivano generalmente impiegate, nell'antichità, quando la cattura dei tonni e degli altri pelagici era affidata a reti mobili che venivano calate in mare solo al passaggio dei grossi pesci, accerchiati grazie alla bravura e alla esperienza degli "avvistatori", gli antichi *thynnoscopus* che in seguito in Sicilia verranno chiamati anche *rais di montagna*».

Accurate ricerche sulla pesca dei tinnidi in Italia, Francia e Spagna sono state condotte dall'antropologa Ambra Zambenardi [18] che conferma come le reti da circuizione siano state impiegate soprattutto nella parte meridionale della penisola iberica, assimilandole alla sciabica: «Le tonnare a vista (*almadrabas de vista e/o de tiro*, che in Provenza erano dette *thonaires*) sono invece dei sistemi molto diversi: sono mobili, attive, non ancorate al fondale; sono dette di vista e di tiro perché funzionano attraverso un doppio meccanismo: l'avvistamento dei branchi da terra (vista) e la loro circuizione sotto costa (tiro). In particolare per questo tipo di tonnara devono essere presenti lungo la costa delle alture naturali. Diversamente, vengono appositamente costruite delle strutture preposte allo scopo, quali torri di avvistamento (*atalayas*, in spagnolo) oppure delle lunghe passerelle in legno al di sopra delle quali è collocato un avvistatore (detto anche *rais di terra*, in spagnolo *torrero* o *atalayero*) dalla vista acuta e dalla comprovata esperienza che attraverso segnali che riesce a cogliere osservando la superficie dell'acqua (lievi increspature, colori più scuri, salti dei pesci fuor d'acqua) riconosce l'arrivo di grandi branchi in migrazione genetica; a questo punto con la bandiera bianca che tiene in mano segnala direzione e localizzazione dei pesci ai pescatori che attendono a terra, i quali prontamente salpano per andare a circuire il branco con una rete detta *sedal* (che i latini chiamavano *sagena*) buttata a mare per accerchiarli (operazione detta *el lance*); una seconda rete più spessa e resistente detta *cinta* viene poi lanciata più al largo ad accerchiare ulteriormente il branco già intrappolato e formerà come un sacco atto a trascinarli a riva. I pesci si trovano così intrappolati da due cerchi concentrici e dalle due ali della rete di cinta: i pescatori *vintureros* da terra trascinano rete e pescato a riva. [...] Questo tipo di tonnara, non più in uso, richiedeva come si può intuire moltissima manodopera perché le barche, che dovevano essere molto agili nelle manovre e veloci nella partenza e nell'accerchiamento, si spostavano a remi; inoltre le reti a sacco, lunghe alcuni chilometri e piene di pescato, venivano trascinate a braccia dalla riva, esattamente come con il sistema a sciabica. Questo tipo di tonnara a circuizione non è più permessa perché, come la sciabica, è considerata una pesca a strascico che compromette i fondali e decima le praterie di posidonia» [19].

Un sistema identico di pesca dei tinnidi veniva praticato nel golfo di Trieste fino alla metà del secolo scorso: «La nostra rete pur essendo una *tratta* che veniva tirata a riva, è considerata una rete *da circuizione* perché in effetti, prima di essere tirata, serviva a circuire e chiudere il branco in movimento» spiega Bruno Volpi Lisjak [20] che specifica come, al pari delle tonnare che però disponevano di una intera flotta, per la pesca dei tonni venisse impiegata una barca concepita e progettata esclusivamente per questa attività, chiamata *tonera* [21]; l'Autore con notevole enfasi, così

come spesso avviene nella descrizione della mattanza, illustra le varie fasi della cattura: «L'equipaggio della *tonera* balza ai remi e comincia a vogare a tutta forza verso il largo [...] Avanzando filano in acqua la rete che è rimasta fissata a terra con un capo. La gente che lavora nei vigneti corre verso il mare con clamori eccitati, [...] la *tonera* giunge in tempo a riva e l'equipaggio getta a quelli di terra la cima legata all'altro capo della rete. I tonni non possono più scappare. Nel frattempo tutta la gente sulla spiaggia aiuta a tirare la rete da ambedue i capi, [...] lo schiamazzo è enorme ed i fanciulli con le loro grida gioiose contribuiscono all'atmosfera festosa, [...] dal paese è accorsa altra gente, che aiutando a pulire il pescato riceverà per compenso, secondo costume antico, un pezzo di tonno e il fegato» [22].

La *tratta* e la *tonera* come lo *sciabbacune* e la *lancia 'stazza*, San Vito-Trieste, un percorso ideale che attraversa il Paese nel nome del Mare e della sua Gente, cultura e tradizione che si perpetuano pur nella inconsapevolezza reciproca.

Una cultura misconosciuta

Nonostante la pesca con la sciabica abbia tanti e tali precedenti dagli importanti risvolti storici, sociali, economici, tecnici, attorno a essa c'è scarsa letteratura. Non ne parlano i grandi scrittori di mare, la tralasciano i saggisti, gli studiosi dell'arte alieutica la snobbano. Pochissimi sono i riscontri trovati. Risale al 1940 il bel racconto di Paolo Cesarini "La pesca del tartarone" [23]: «Ora lasciano riposare il mare, come dicono. Dopo che hanno tirato la rete stanno una mezzoretta fermi e poi ricominciano. Sono vecchi marinai in società. Hanno qualche cosa di pensione e per non star fermi e per racimolare qualche soldarello per il vino e il tabacco fanno la pesca con la sciabica. [...] La sciabica è una rete lunga un centinaio di metri [...] Gli uomini hanno ripreso il capo della rete che avevano lasciato e divisi in due squadre una a prora e l'altra a poppa hanno preso a tirar appuntando i piedi nudi sui bordi. [...] La frittura si accatasta e disperatamente salta in qua e in là; in quel momento il tartarone è pieno di sparsi luccichii, di esserini che si incurvano a mezza luna, e sbattono le coducce sul legno. Son quasi tutti zeretti, mezza lira al chilo – considera il trattore – Una seppia, due storioni, qualche triglia, c'è anche un bel muggine; saranno una ventina di chili». Qui i termini *tartarone* e *sciabica* vengono usati indistintamente per lo stesso attrezzo. Lo scrittore dettaglia anche la divisione del pescato: «Gli uomini sono sette e il ragazzo conta per mezzo. Sicché devono dividere in dieci parti: due parti sono per il padrone della barca e due e mezzo per il padrone della rete».

La pesca come esperienza iniziatica invece per Gino Chiappara [24]: «Attendiamo sui remi che la prima barca termini di salpare la sciabica per una verifica, ma prima che il sacco sia completamente issato, noi siamo già al lavoro [...] I gozzi si sfiorano l'un l'altro e i sugheri delle sciabiche descrivono un cerchio quasi perfetto sulla superficie. Tanti cerchi in poco spazio, ma senza toccarsi, e tutto in brevissimo tempo. [...] Uno alla volta immergono il dito nella cesta ricolma di bianchetti e se lo portano alla bocca. "Mangiane anche tu, sono migliori del caviale". Non mi sento di mangiarne, ma percepisco l'aroma dei pini che scende dal bosco soprastante [...] I bianchetti cominciarono a friggere (proprio così, come se fossero in padella) già all'inizio del sacco. [...] A tutti ridevano gli occhi; di me, del mio animo comincio a impossessarsi l'effetto emotivo della sorpresa. Provai a mangiarne anch'io e immerso il dito nella cesta. "Oh, finalmente hai imparato! Non fare smorfie e mangiane ancora per sentirne meglio il sapore"». La *nunnata* (in siciliano è la neonata, novellame di pesce) per lasciarsi alle spalle l'infanzia e approdare nell'adolescenza. La sciabica maestra di vita.

Un ritaglio di giornale (il Secolo XIX?) trovato tra le pagine del libro comprato su una bancarella nel titolo riporta "L'amarezza di Finale Ligure": «Addio alla pesca con la sciabica. Un'altra tradizione della Liguria che scompare per la burocrazia»; la data è il 12 dicembre 2014 e criticando il divieto di usare questa rete tra l'altro si legge: «Resterà un ricordo. Immortalato dalle fotografie, potrà solo essere trasmesso dalla tradizione orale degli ultimi pescatori ... con gli occhi che inevitabilmente diventeranno umidi».

Cari amici pescatori ...

«Minchia, ‘i cernie pigghiao» gridò l’uomo allo specchio quella mattina del lontano luglio vedendomi risalire con quattro grossi serranidi arpionati; loro con lo *sciabbacune* quei pesci non li avrebbero presi, troppo lesti a fuggire nelle tane al passaggio della rete, e non arcai alcun danno alla pesca se non un ritardo nel raggiungere il basso fondale per la cattura finale. Ricordo lo sguardo indulgente e rispettoso dei miei amici pescatori. Io andavo a mare per divertirmi, loro per mangiare. Molti non ci sono più. Al porto di San Vito c’è un solo *uzzo* di 20 palmi in attività. La sciabica è stata abbandonata nei magazzini e i topi hanno avuto ragione del pur forte nylon. Le bombole d’acciaio sono state corrose dalla ruggine. A me piace ricordare quel marinaio che in piedi sulla *lancia* ‘stazza roteava la coppola per spingere i motopesca ad andare avanti, sempre avanti, portando con sé i pesci e la memoria.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Ringraziamenti

Un “grazie” di cuore agli amici che mi hanno spiegato la pesca con lo sciabicone raccontandomi le loro avventure: *Nicolino Lucido*, che a mare ha fatto tutti i “mestieri” e ora narra la sua vita in straordinari Diari divenuti libri di successo; *Enzo Pappalardo*, romantico capitano dell’ultimo gozzo in attività a San Vito lo Capo; *Giacomo Pappalardo*, che prima di diventare ufficiale della Marina mercantile d’estate quando la scuola era chiusa accompagnava il padre e il fratello nelle loro battute di pesca.

Note

[1] “Specchio”, batiscopio, cilindro di metallo col fondo di vetro, per scrutare sotto la superficie; il pescatore addetto si chiama “specchiaiolo”

[2] Giuseppe Di Marzo, colto studioso del dialetto trapanese, assimila i termini “sciàbica” e “sciabicùni” (*rete con puzzhali e due lunghi bracci a U, tirata a mano per la pesca a mano costiera conclusa sul litorale basso – spiaggia ...*): cfr. *Echi dialettali della vecchia Trapani*, stampato in proprio, Trapani 2003: 374. A San Vito lo Capo il termine “sciabbacune” era riservato alla pesca con le imbarcazioni

[3] Ricordo la straordinaria intesa fra lo specchiaiolo Ciccino (Francesco) Cardinale e il fratello Razieddu (Orazio) ai remi: mai c’è stato bisogno di una parola tra i due per dirigere la barca (gozzo da 20 palmi, 5 metri circa).

[4] Vasta è la saggistica sulla remunerazione dei pescatori nelle tonnare; per una accurata e approfondita disamina rimando a Rosario LENTINI, *Economia e storia delle tonnare di Sicilia* in V. Consolo “La pesca del tonno in Sicilia”, Sellerio, Palermo 1986

[5] Mollat DU JOURDIN, *L’Europa e il mare dall’antichità a oggi*, Editori Laterza, Roma-Bari 1993: 217

[6] Tartarone: «rete tirata a braccia, per la pesca volante esercitata nelle ore del crepuscolo, serale e mattutino», v. Di Marzo cit.: 435

[7] Mario CASSISA, *C’era una volta Trapani*, stampato in proprio, Trapani 2000: 6; si può trovare sul sito <https://www.trapaninostra.it>

[8] Carmelo TRASSELLI, *La pesca nella provincia di Trapani*, Trapani, Corrao 1953: 53

[9] Il “Diario” di Nicola Lucido si trova in N. RAVAZZA, *Nicolino il pescatore*, Qanat, Palermo 2018

[10] Enrique GARCIA VARGAS, *Pesca, sal y salazones en las ciudades fenicio-punicas del sur de Iberia*, in “XV Jornades d’arqueologia fenicio-púnica. De la mar y de la terra: produccions i productes fenicio-púnics” (*Ibiza, 27 novembre – 1 dicembre 2000*)

[11] *Pesca, sal y salazones ...* cit.: Sul litorale mediterraneo della penisola e del nord Africa e a causa della maggiore dispersione dei branchi di tonno, la pesca dovette tenere quale obiettivo principale tinnidi minori come lo sgombro, la palamita e il tombarello che sono tradizionalmente catturati con le tonnarelle della zona. A questi pesci bisogna aggiungere un buon numero di specie mediterranee di minor valore (sparidi, muggini, acciughe) che effettuano migrazioni stagionali in senso verticale la cui pesca per essere fruttuosa economicamente si deve realizzare con rete da circuizione (sciabica, tratta) calata dalle imbarcazioni o direttamente dalla spiaggia [trad. N. Ravazza]

- [12] Mollat DU JOURDIN, *L'Europa e il mare ...* cit.: 206
- [13] cfr. Raimondo SARÀ, *Dal mito all'aliscafo*, Palermo 1998: 49
- [14] Ivi: 49
- [15] Ibidem
- 16) OPPIANO, *Della pesca e della caccia*, nella traduzione di Antonmaria Salvini, Daelli, Milano 1864, qui nella ristampa anastatica Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese 1975: 203
- [17] Enrique GARCIA VARGAS, *La pesca delle specie pelagiche nell'antica Betica*, in "Terzo Congresso sulla Storia dell'Andalusia" (Cordoba, 2-6 aprile 2001). Traduzione N. Ravazza
- [18] cfr. Ambra ZAMBERNARDI, *Calar tonnara. Etnografia di una maricoltura mediterranea*, Università degli Studi di Torino Dipartimento di Culture, Politica e Società, Dottorato di Ricerca in Scienze Psicologiche, Antropologiche e dell'Educazione in co-tutela internazionale con Universidad de Sevilla Departamento de Antropología Social; anni accademici: 2015-20
- [19] ZAMBERNARDI cit.: 340-41
- [20] cfr. Bruno VOLPI LISJAK, *La spettacolare pesca del tonno attraverso i secoli nel golfo di Trieste*, Mladika, Trieste 1996
- [21] Ivi: 71-72
- [22] Ivi: 78
- [23] Paolo CESARINI, "La pesca del tartarone", in *Viaggio in diligenza*, Vallecchi, Firenze 1940; qui in *I piaceri della pesca*, Rizzoli 1964: 145-147
- [24] Gino CHIAPPARA, *La sciabica*, Edizioni Ricerche, Trieste 2000: 110-112.

APPENDICE

Lo sciabbicone di Nicolino il pescatore

Nicola Lucido ha 86 anni ed è stato uno dei migliori pescatori del paese. Ama trascrivere su quadernoni i suoi ricordi di mare che già sono stati pubblicati in un primo volume a cura dell'editore Qanat (nota 9). Questo è il suo racconto della pesca con la sciabica da terra, scritto per "Dialoghi Mediterranei".

La storia dello sciabbicone a San Vito è nata negli anni '30, allora i pescatori erano tanti il paese era diviso in due tra contadini e pescatori, e poi c'erano pochi muratori. I pescatori si sono riuniti e hanno fatto un patto: avere un locale di tutti i pescatori, una "camera", l'hanno fatta, erano quasi 200 i pescatori e dovevano eleggere il presidente. Hanno votato per zù Paolo La Francesca, una degna persona; tutti d'accordo hanno fatto un regolamento delle "poste" dove potevano calare la rete. Nella sede non c'erano né carte né vino ma solo sedie, avevano l'unica radio che c'era a San Vito e se qualcuno disturbava o succedeva una rissa la sera si riunivano tutti nella sede, si discuteva dei fatti accaduti e ci si metteva d'accordo che non doveva succedere più. I pescatori hanno avuto l'idea di costruire uno sciabbicone, così hanno comprato il filo di cotone e hanno fatto la rete lavorata a mano, allora tutti i pescatori sapevano lavorare la rete e pure le mogli dei pescatori hanno aiutato. Lo sciabbicone pronto era di tutta la marina comandata da zù Paolo; lui aveva una barca di 10 metri a remi con a bordo sei persone, per questa pesca ci vogliono quattro barche di 8-9 metri, tre di 5 metri, più di 400 braccia di corda. Occorrevano come minimo 20 persone, ma qualsiasi pescatore poteva partecipare, si lavorava fuori San Vito, lo sciabbicone veniva tirato con le braccia nelle quattro barche grosse mentre una barca piccola teneva il centro dello sciabbicone chiamato "pozzale" una barca piccola stava su ogni lato con tanti galleggianti che tenevano la rete perché lo sciabbicone deve stare sopra il fondale minimo 10 metri. Allora la rete si tirava sulla spiaggia ed era uno spettacolo, i pescatori cantavano una canzone di cui ricordo alcune parole: "Tira come viene / Oè oè sagliala saglialasà". Io mi ricordo di questa pesca dopo la guerra, potevo avere poco più di sei anni, prima c'era la guerra e quando tiravano lo sciabbicone c'erano tanti ragazzi e tante donne che guardavano, forse erano le mogli di pescatori, allora non c'erano i turisti. Ogni anno ci lavoravamo a luglio e agosto, si guadagnava la "parte": ogni pescatore aveva una parte, le barche grosse tre parti, quelle piccole mezza parte, lo sciabbicone come rete 5 parti. Il guadagno della rete zù Paolo lo conservava per le spese della sede in affitto, per la luce e per la rete. Era una vera festa in questi due mesi, la aspettavamo soprattutto noi ragazzi; hanno lavorato dalla spiaggia fino mi sembra agli anni '52 o '53 quando zù Paolo era morto già da più di un anno. Allora quasi tutti i pescatori sanvitesi lavoravano a Trapani nei pescherecci e a San Vito restavano pochi pescatori ma anziani. Negli anni '50 tutte le barche da 8 metri in su si sono

motorizzate, ci hanno messo motori a benzina chiamati 509, hanno costruito un altro sciabbicone ma questo trainato coi motori: due barche da 10 metri, quattro piccole da 5 metri e un'altra che teneva il centro col puzzone, i motori delle barche piccole erano Faryman da 6 cavalli, si lavorava in qualsiasi zona da Cofano fino a Scopello. Gli sciabbiconi diventarono due, in uno c'ero io con la piccola barca con lo specchio e comandavo io su cosa dobbiamo fare, ci ho lavorato 5 anni, io conoscevo tutti i posti delle orate. Nel 1970 l'hanno proibito, e così finisce la storia dello sciabbicone a San Vito Lo Capo».

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.

Agentività, immersività ed esistenza nei social media



Sovraccarichi (ph. Leandro Salvia)

di *Leandro Salvia*

Parlare significa agire. È la funzione pragmatica del linguaggio che – come sappiamo – non solo descrive la realtà, ma la costruisce. Le parole infatti discretizzano e danno i contorni a quel *continuum* indistinto che ci circonda. Perché siamo noi che produciamo il mondo parlandone. Un principio che vale anche per i social media che per Daniel Miller sono innanzitutto un prodotto fatto dagli utenti. Per questo l'antropologo inglese suggerisce di concentrare l'attenzione su "cosa le persone fanno con i media" e non su quello che i media fanno alle persone. Quindi sulla loro agentività, la capacità umana di agire e insieme di costruire la propria identità, tenendo conto dei vincoli sociali, culturali e linguistici che determinano il nostro margine di azione.

L'analisi dei linguaggi ci fornisce in tal senso elementi utili per comprendere la capacità umana di agire. È l'approccio etnopragmatico di Alessandro Duranti, che tratta il parlare come una forma d'organizzazione sociale e approfondisce lo studio delle attività in cui il linguaggio svolge un ruolo primario per la costituzione nel sociale. Oltre che sulla forza d'agire, Duranti si concentra sulla dimensione etica ed esistenziale del parlare, sull'agentività dell'Io che unisce due aspetti del fare linguaggio: il potere performativo e quello di rappresentare l'esperienza. E guarda al contesto non solo come a una cornice (*frame*), ma come a un prodotto della comunicazione: «Il contesto è anche ciò che il testo fa, raggiunge, ottiene» (Duranti 2007: 14). Applicando dunque l'approccio di Duranti, anche Facebook, Instagram, WhatsApp, Youtube, TikTok e X sono rappresentati dai post, delle storie, dai tweet, dalle foto e dai video che gli utenti scelgono di pubblicare. I social media sono formati da parole, voci, volti e performance pubblicati in Rete. Sono ciò che le persone dicono e fanno attraverso di essi per sentirsi attivi, per avere un impatto sul mondo. Pubblicare un post non è solo esprimere un'opinione e un punto di vista, ma è anche un tentativo di influenzare i comportamenti e persuadere altri utenti indirizzandone il contesto.

Ogni singolo utente attivo dei social è dunque un *medium* che tenta di fornire un'*agenda setting*, l'ordine del giorno del *newsfeed* dei propri contatti, a cui proporre un tema politico, un fatto di cronaca, il risultato sportivo o un semplice gossip. È l'agentività digitale che ci dà la sensazione di avere il controllo dei social che utilizziamo.

Esiste in Rete una competizione nel pubblicare notizie o opinioni. Fornire, per primi, informazioni ritenute utili è infatti un modo per accreditarsi all'interno di un contesto utilizzato dagli utenti anche per tenersi informati sui fatti di cronaca. Così come lanciare una denuncia su un tema ritenuto di interesse collettivo. I *likes*, ma soprattutto le condivisioni, sono il feedback che possono confermare l'efficacia delle nostre azioni e la loro capacità di influire su ciò che accade. Per Duranti, a caratterizzare l'agentività è – infatti – la proprietà di avere un certo grado di controllo sulle proprie azioni, che hanno un effetto sugli altri, su di noi e sono oggetto di valutazione (Duranti 2007: 89). Presuppone dunque un potere legato a una scelta. Tutte caratteristiche riscontrabili anche nel “parlare” attraverso i social media, dove il potere è amplificato dal numero di interazioni possibili e dalle loro modalità non vincolate al faccia a faccia. Gli effetti di un messaggio lanciato in Rete sono infatti molteplici e possono contare su velocità e capillarità. Per questo viene utilizzato l'aggettivo virale, che dalla biologia, tramite il marketing, è passato ai nuovi media. Indica un'informazione che si propaga rapidamente. La viralità, nel linguaggio dei social, assume pertanto connotazioni positive perché associate alla diffusione di un contenuto destinato a un pubblico numeroso. L'agentività nell'uso dei social è confermata inoltre dal desiderio di ottenere effetti attraverso la pubblicazione di contenuti. I “mi piace”, i commenti e la condivisione sono quelli più immediati.

L'agentività di cui parla Duranti è performativa, in quanto legata al fare del linguaggio, ed è codificata, perché connessa alle forme linguistiche scelte. Post, foto e video, attraverso un'apposita codifica, sono in grado di produrre effetti. Quando i contenuti di un singolo utente raggiungono risultati costanti sugli altri, si fa largo il concetto di *influencer*, esempio emblematico della funzione persuasiva della comunicazione attraverso i social media. Una funzione ampiamente sfruttata per scopi commerciali, perché capace di influenzare i processi decisionali legati agli acquisti. Ma non solo, il crescente fenomeno della disintermediazione nella sfera della politica e dell'informazione ha, infatti, creato spazi per i *social media influencer* anche in settori non necessariamente commerciali. Come gli *opinion leader* di un tempo, gli *influencer* sono pertanto in grado di influenzare e orientare l'opinione pubblica su temi legati alla politica, la giustizia, l'ambiente, la musica, i costumi e lo sport. Funzione analoga sembrano assolvere gli *youtuber*. Negli anni, l'attività sulla piattaforma di videosharing, che permette agli utenti in tutto il mondo di caricare o visualizzare video di ogni tipo, è perfino diventata una professione remunerativa, soprattutto nel caso dei tutorial sponsorizzati dalle aziende. Di qui l'aspirazione a diventare *youtuber*, diffusa tra i più giovani. Nei social media è presente in modo emblematico quella che Duranti chiama “la forza del parlare” di un soggetto non isolato che genera messaggi orientati verso gli altri. È l'agentività primaria che consiste nella possibilità di creare un dialogo con qualcuno ed è il motivo per il quale milioni di utenti ogni giorno accedono alle piattaforme social.

Immersione nella simulazione

Le innovazioni tecnologiche degli ultimi decenni hanno dunque cambiato il nostro modo di rapportarci con il mondo. Nel volume *Il disagio della simulazione* Sherry Turkle ha analizzato gli aspetti di questo cambiamento, partendo da un presupposto: «Guardiamo il mondo attraverso il prisma della simulazione» (Turkle 2011: 20). Il libro è il frutto degli studi condotti da Turkle dal 1983 al primo decennio del 2000 e raccoglie i dubbi sollevati da docenti universitari (architetti, ingegneri, fisici e microbiologi) del Massachusetts Institute of Technology dinanzi all'avvento delle nuove tecnologie. Secondo la sociologa statunitense i nuovi strumenti di comunicazione sembrano condurre a un disagio che spinge a una continua ricerca dell'identità e dell'alterità. La “simulazione” esige, infatti, l'“immersione” nella realtà digitale, proposta come un sostituto del reale. E l'immersione rende difficile mettere in dubbio la simulazione. «Più potenti diventano i nostri strumenti e più è

difficile immaginare il mondo senza di essi. Immersi nella simulazione ci sentiamo estasiati per le possibilità a disposizione» (Turkle 2011: 23).

Secondo Turkle però c'è sempre qualcosa che va perduto durante queste immersioni: cambia il nostro modo di pensare la realtà. Le tecnologie che abbiamo creato ci plasmano perché più potenti diventano i nostri strumenti e più è difficile immaginare il mondo senza di essi.

«In tutti gli ambiti professionali, la simulazione, quando ha successo, dà la sensazione che gli oggetti digitali siano a portata di mano. Nei vari campi esaminati, scienziati, ingegneri e progettisti hanno descritto i vantaggi che la simulazione ha offerto – dagli edifici che altrimenti nessuno avrebbe mai osato progettare ai farmaci che non sarebbero mai stati sviluppati –. Ma hanno descritto anche l'ansia della confusione della realtà, quel 'punto di rottura' dove l'osservatore perde il senso di ancoraggio al reale, e viene privato di qualsiasi riferimento a esso. E la stessa complessità delle simulazioni può rendere quasi impossibile la verifica della loro veridicità» (Turkle 2011: 96).

La simulazione sembra dunque volere addomesticare la natura e anche la vita sociale, perennemente online.

«Viene giustificata come un allenamento delle abilità della vita reale; così come accade se si desidera diventare un pilota, un marinaio o un aviatore migliore. Ma quando si tratta delle relazioni umane la simulazione ci fa finire nei guai; online, nei luoghi virtuali, la simulazione ci trasforma in sue creature. Quando però usciamo dalle nostre vite online possiamo sentirci come se all'improvviso fossimo sotto una luce troppo forte» (Turkle 2019: 388).

Uscire da un videogioco è disorientante, così come lo è anche uscire dall'email. La simulazione spingerebbe, infatti, a farci ignorare le persone con cui siamo fisicamente. Perché "siamo insieme, ma soli".

«Ci aspettiamo di più dalla tecnologia e meno gli uni dagli altri. Questo ci mette nell'occhio del ciclone. Sopraffatti, ci siamo lasciati attrarre da connessioni che sembravano poco rischiose e sempre disponibili: gli amici di Facebook, gli avatar, i compagni di chat su Irc. Se comodità e controllo continueranno a essere le nostre priorità, saremo tentati dalla robotica sociale, che ci promette divertimento come fanno le slot machine con i giocatori d'azzardo; macchine programmate per farci continuare a giocare» (Turkle 2019: 397).

A temere effetti sulla socialità è anche Bauman, secondo il quale a rendere così attraenti le reti di comunicazione elettronica non sono né la facilità di entrare in contatto né di stare insieme con gli altri in modo permanente, ma la possibilità di scollegarsi quando lo si vuole. È quello che il sociologo polacco chiama "dispositivo di sicurezza" e le cui vittime collaterali sarebbero però proprio i legami sociali e le capacità necessarie a stringerli e mantenerli.

Le piattaforme social non sono, infatti, semplici strumenti tecnologici, ma strumenti emotivi. Non hanno a che fare solo con algoritmi e bit, ma con le emozioni, che sono la nostra risposta davanti a ciò che accade. Rappresentano esperienze incorporate. «Se la nostra esistenza è un'apertura al mondo – ricorda il filosofo Umberto Galimberti –, allora l'emozione è l'esperienza della vulnerabilità dell'esistenza» (Galimberti 2021: 72). Nell'età della tecnica, i social rappresentano un ambiente in cui emerge la precarietà del nostro equilibrio:

«La constatazione di non possedere un sentimento all'altezza dell'accadere tecnico può indurre ciascuno di noi a una ritirata emotiva che assume come regola della propria vita quello che uno 'sente'. A determinare questa scelta è il bisogno di proteggere la propria vita che si sente assediata dalle crescenti pressioni esercitate dalla razionalità tecnica, per difendersi dalle quali non si vede altro rifugio se non nel proprio sentimento, legittimato dalla propria biografia. Un criterio, questo, che, in quanto biografico, si sottrae a ogni verifica» (Galimberti 2021: 91).

Secondo Turkle ci siamo concessi, infatti, a un esperimento di cui siamo “le cavie umane”, in affascinanti simulazioni che spacciano per luoghi in cui vivere. La sociologa statunitense, nelle conclusioni di *Insieme ma soli*, intravede però una via di salvezza: «Meritiamo di meglio. E se rammentiamo a noi stessi che siamo noi a decidere come tenere occupata la tecnologia, avremo di meglio» (Turkle 2019: 398).

Alla ricerca della socialità perduta

Quella che per Turkle è una speranza, per Daniel Miller è invece il punto di partenza nell’approccio con i social media che non ci rendono più soli, ma ampliano invece la nostra capacità di essere sociali. La sua è dunque una visione opposta rispetto a quella della sociologa del Massachusetts Institute of Technology.

Considerato un pioniere dell’antropologia digitale e autore di numerose ricerche etnografiche sull’uso dei social network, l’antropologo britannico Miller dal 2012 al 2013 ha coordinato il progetto *Why we post*. Uno studio che ha messo a confronto le modalità di utilizzo dei social in nove Paesi del mondo, tra cui l’Italia.

«La nostra ricerca – ha spiegato Miller in un’intervista rilasciata nel 2017 al Quotidiano nazionale – suggerisce che i social siano più conservatori rispetto alle relazioni. Per esempio, la famiglia spesso viene disunita dalle forze moderne e ci sono persone che accettano lavori in luoghi distanti: si utilizzano quindi i social per cercare di ricostruire la famiglia che si sente di aver perduto».

La ricerca coordinata da Miller giunge così alla conclusione che i social media «fanno parte della vita reale»: attraverso l’uso costante e diffuso dei social media, l’online è entrato a far parte della nostra vita, dove non c’è più una distinzione netta. «L’online è tanto reale esattamente quanto l’offline. I social media sono diventati già parte integrante della vita quotidiana a tal punto che non ha senso considerarli separati» (Miller 2018: 24). A far superare l’opposizione reale vs virtuale è il concetto di “socialità modulabile” (*scalable sociality*) che fa da ponte fra privato e pubblico. Per Miller, grazie alla “polimedialità”, le persone possono infatti impostare differenti tipi di socialità in base alle diverse piattaforme. Lo scambio frequente di messaggi privati su WhatsApp presuppone, ad esempio, un maggior grado di confidenza o comunque maggiore riservatezza rispetto a una conversazione *coram populo* su Facebook o Twitter. Dopo aver letto un post di un amico lo si può contattare in privato, per poi magari incontrarlo. Un altro esempio può essere l’organizzazione di un evento, concordato prima tramite messaggi che si basano su una crittografia end-to-end, per poi essere esteso ai gruppi WhatsApp o su Facebook o su Instagram. Le relazioni umane hanno, infatti, molteplici sfumature e diverse gradazioni che ben si sposano con la “modulabilità” dei social, che per Miller sono un’estensione della nostra capacità di essere sociali, ma con un repertorio più vario rispetto alla conversazione tradizionale perché includono le componenti visuali.

Dalla ricerca *Why We Post*, sugli usi e gli effetti dei social media, emerge infatti che i social media non ci stanno rendendo più individualisti. In *Tales from facebook*, pubblicato nel 2011, Miller compie un’indagine antropologica sulle conseguenze che i social network hanno sulla gente comune, cercando di comprendere come sono state cambiate le loro vite dall’esperienza di utilizzo di Facebook. L’attenzione dell’antropologo si focalizzava su ciò che la piattaforma social sta diventando piuttosto che su ciò che inizialmente era stata.

Nato negli Stati Uniti, oggi è un sito globale che per Miller rappresenta un osservatorio antropologico privilegiato. Consente infatti di studiare le persone come parte di un insieme più ampio di relazioni. Facebook è inoltre apparso mentre si discuteva del declino delle relazioni sociali e della partecipazione alle comunità. «Man mano che Facebook si è diffuso, è diventato sempre più diverso. Quindi, da una prospettiva antropologica, potremmo dire che Facebook non esiste più. Ci sono solo i particolari generi di utilizzo che si sono sviluppati per differenti popoli e regioni» (Miller 2011: X, trad. mia).

La conclusione a cui giunge Miller è che «il segreto del successo di Facebook, insieme a quella di social network simili, non è nel cambiamento ma nel conservatorismo» (Miller 2011: 217). Facebook è letteralmente una rete sociale. Il suo più grande contributo non consisterebbe dunque nel suo essere una novità, ma nella sua capacità di ricreare delle reti sociali che credevamo perdute, soprattutto per quanto riguarda le parentele (*kinship*) e le relazioni strette (*close relationships*). I social non sostituiscono i legami sociali tradizionali, ma li integrano con nuove forme relazionali.

Esistenze in Rete

La pubblicazione di testi, foto o video su Instagram, TikTok, Facebook o nello “stato” di WhatsApp sembrano spesso rispondere all’esigenza di raccontarsi per esserci. È la rivelazione di sé (*self-disclosure*). Non si tratta solo di raccontarsi agli altri, ma anche di raccontarsi a sé stessi. «Mi vedo, quindi sono» (Augé 2018: 60).

I selfie, i video e le storie diventano gli strumenti narrativi per costruire identità sociali. Consentono di configurare un’immagine per soddisfare l’esigenza del riconoscimento di sé. È quell’illusione autobiografica di cui parla Pierre Bourdieu e che, attraverso la narrazione, serve a dare una coerenza retrospettiva e prospettiva al nostro vivere in mezzo agli altri. Narrare sé stessi, attraverso processi di memoria, significa oggettivarsi in processi di costruzione di senso. È quella prendersi “cura di sé” di cui parla Foucault. È il tentativo di riportare gli eventi dal caos al cosmo attraverso la loro rappresentazione, che è la ri-presentazione in forma diversa di qualcosa che non c’è più.

I social, racchiudendo promesse di felicità, sono in grado di creare un reincanto delle nostre vite. Hanno fatto la loro comparsa all’apice della cultura consumistica, che secondo Bauman antepone la novità alla durata. Una società dell’eccesso e dello sperpero, con individui incapaci di resistere al rinvio di una gratificazione. La soddisfazione diventa così un’esperienza momentanea ed effimera perché il sistema è incentrato sul rimanere insoddisfatti. Una cultura consumistica che spinge costantemente a essere qualcun altro perché nessuna identità è stabile. Le identità sono progetti: compiti da assumersi e svolgere con impegno fino a un completamento infinitamente remoto.

Usare i social media fa parte dunque di quelle procedure di costruzione di senso individuale, sociale e culturale, che da sempre l’antropologia studia nelle diverse società. Con le piattaforme social cambia il campo di osservazione, che dalle comunità ancorate a luoghi fisici passa a quelli virtuali. Rimane però immutato il fatto che «essere un individuo comporta il recitare la propria esistenza, come forse quella degli altri, considerato che senza gli altri non c’è senso» (Augé 2018: 86). Perché è nel rapporto con gli altri, nella “negoiazione” con l’alterità che si costruisce l’identità.

Avere un profilo social e interagire con i contenuti serve a certificare un’esistenza che risponde alla “necessità del sociale” e alla sfida identitaria della relazione fra le persone. Abbiamo appreso da Bauman, come nella società dei consumatori liquido-moderna nessuna identità è data dalla nascita o rimane immutata. È invece un progetto che prevede l’assunzione di ruoli e lo svolgimento di compiti. Usare i social ha a che fare anche con il senso inteso come significato della vita e della morte. Di qui, secondo Marc Augé, scaturisce quella messa in finzione di ogni momento della vita legata all’esperienza della morte, che Carlo Ginzburg definisce la matrice di ogni racconto possibile, perché deriva dall’esperienza del lutto e serve a colmare un’assenza.

Il vissuto sui social media diventa dunque racconto necessario a colmare la mancanza di senso, che Augé spiega così:

«La gente ama raccontare del suo passato ciò che risulta utile per costruirsi un profilo nel presente. È una cosa del tutto normale, che non per forza risulta menzognera, ma sicuramente selettiva: è una scultura. Questa forma artistica fa apparire una verità, facendoci essere quello che vogliamo essere, anche se altri possono pensare di essere qualcosa di diverso. Che in questo meccanismo ci sia un aspetto di lutto è ovvio; c’è la perdita di tutto ciò che si dimentica, di tutto ciò che si elimina, e anche la perdita di tutto ciò che siamo stati, di tutto quello che abbiamo detto di essere stati» (Augé 2018: 88).

Perché i nostri racconti sono sempre il risultato del rapporto tra memoria e oblio, tra interpretazione del passato e attesa del futuro. Sono il compromesso tra le due memorie descritte da Marcel Proust nell'opera *Alla ricerca del tempo perduto*: la memoria intenzionale, che tenta consapevolmente di ricordare gli avvenimenti passati, e la memoria involontaria, legata a quei meccanismi imprevedibili e straordinari che sono le intermittenze del cuore, improvvisamente capaci di illuminare il nostro vissuto e alimentare il nostro racconto autobiografico, dove si incrociano memoria, tempo, identità e alterità.

Le bacheche dei profili social diventano così il luogo privilegiato per scrivere e raccontare la nostra vita organizzata come una storia, la cui narrazione serve a fornire di senso l'esistenza. È la nostra rappresentazione, che però è inevitabilmente negoziata dal rapporto con gli altri, che sui social possono commentare, supportare, criticare o magari ignorare il nostro racconto. Ed è negoziata soprattutto dal rapporto con gli altri racconti. Perché, come ricorda Augé, «l'immaginario individuale si nutre dell'immaginario collettivo e dell'immaginario altrui» (Augé 2009:78). Perché «i sogni individuali hanno bisogno dei miti collettivi». In tal senso i social forniscono modelli narrativi e figure esemplari da poter imitare perché fanno parte di un immaginario collettivo condiviso.

«Se un giorno accadesse – scrive Augé – che al posto dell'immaginario collettivo ci fossero solo immagini, e che al posto delle opere creative ci fossero solo prodotti d'intrattenimento, l'immaginario individuale potrebbe essere assorbito dalle immagini» (Augé 2009: 79). Ciò sembra non accadere però, come lo stesso antropologo francese spiega, perché

«l'uomo è un essere simbolico. Un essere che si definisce attraverso le relazioni e che non può lasciarsi completamente assorbire dall'immagine. Alcune persone forse sì. Ma non tutta l'umanità. Resta il fatto che l'offensiva tecnologica è sferrata, che la guerra dei sogni è cominciata. Finché le vite individuali esisteranno come racconti, finché coniugheranno le forme del ricordo con quelle dell'oblio, finché potranno raccontarsi e fare appello ad altre vite e ad altri racconti, sapremo che la battaglia non è ancora persa» (Augé 2009: 79).

I social media, che non sono solo mezzi di comunicazione, sembrano dunque aver fornito alle persone strumenti per sfuggire alla solitudine, mantenere legami affettivi e crearne di nuovi. Sono diventati, così, degli strumenti di narrazione utilizzati da milioni di utenti in tutto il mondo per non passare inosservati, per segnare una presenza in grado di fronteggiare quell'angoscia dell'anonimato in cui, secondo Galimberti, gli individui, nella nostra società, temono di affogare. Perché la Rete non è solo un "mezzo", ma un "mondo" che non lascia altra scelta se non quella di parteciparvi o starne fuori. È quel mondo vicino di cui parlava Edmund Husserl nel 1954 e che con i social si è esteso inglobando il mondo lontano. Ne fanno parte, infatti, non soltanto le persone e i fatti fisicamente vicini a noi, ma anche quelli con cui possiamo entrare in contatto attraverso Facebook, Instagram, TikTok, Twitter, WhatsApp e tutti gli altri strumenti digitali di connessione che ci consentono di sperimentare un senso di prossimità costante. Coniugano, infatti, il globale e il locale attraverso spazi comunicativi un tempo inesistenti. In tal senso le piattaforme di connessione costituiscono un enorme contenitore planetario dove continuamente si consumano tentativi individuali e collettivi di scandire e significare l'esperienza del vivere attraverso rappresentazioni simboliche (parole, foto, video, emoji, storie). Per questo sono antropologicamente interessanti, perché consentono di osservare le procedure di costruzione di senso messe in atto dagli individui e dai gruppi all'interno di comunità che sono tanto virtuali quanto reali.

L'uso dei social diventa così la risposta, forse inconsapevole, all'esortazione lanciata da Günther Anders dinanzi al dominio della tecnica:

«Cambiare il mondo non basta. Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche di interpretarlo. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi» (Anders 1963: 1).

Un mondo che, come ricorda Van Gennep, ha bisogno di essere rappresentato attraverso cosmologie, fatte di miti e riti, in grado di proporre ai gruppi umani riferimenti per trovare il proprio posto nel mondo. I social media, che non sono solo mezzi di comunicazione, forniscono alle persone strumenti per sfuggire alla solitudine, mantenere legami e crearne di nuovi. Sono reti sociali che ci tengono legati agli altri durante le immersioni nel Web. Un mondo in cui entriamo a far parte attraverso un'identità digitale: il nostro account, fatto di *username* e *password*. Perché per occupare un posto al suo interno, un link unico, servono un nome e una chiave di accesso all'*url* (*uniform resource locator*) che è quella parte di mondo che sentiamo di dover riempire per affermare un'esistenza.

I social, con il loro senso di prossimità costante, sono in grado di far incontrare il locale con il globale, l'identità con l'alterità, gli individui con il mondo.

Sono vetrine identitarie, specchi con cui moltiplicare la propria immagine, palcoscenici per rappresentazioni di vite, diverse l'una dall'altra, ma simili nell'universale ricerca di senso e nell'ineluttabile sperimentazione dell'esistenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Riferimenti bibliografici

Anders, G., *L'uomo è antiquato. Vol.2 – Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale (1963)*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992

Augé, M., *Cuori allo schermo*, versione e-book, Edizioni Piemme, Milano, 2018

Augé, M., *Chi è dunque l'altro*, versione e-book, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2009

Boccia Artieri, G., *Fenomenologia dei social network*, Guerini Scientifica, Milano, 2017

Duranti, A., *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Carocci, Roma, 2007

Galimberti, U., *Il libro delle emozioni*, versione e-book, Feltrinelli, Milano, 2021

Ginzburg, C., *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 2008

Miller, D., *Tales from Facebook*, versione e-book, Polity Press, Cambridge, 2011

Miller, D., *Come il mondo ha cambiato i social media*, versione e-book, Ledizioni, Milano, 2018

Turkle, S., *Il disagio della simulazione*, versione e-book, Ledizioni, Milano, 2011

Turkle, S., *Insieme ma soli*, versione e-book, Einaudi, Torino, 2019.

Leandro Salvia, giornalista freelance, cura la comunicazione mediale di progetti del Terzo settore. Ricopre incarichi di docente di Comunicazione nell'ambito della Formazione professionale e del Lifelong Learning. Si interessa inoltre dell'impatto che la fruizione dei media ha sui processi di apprendimento e sulla costruzione identitaria. Dal 2019, con l'associazione Kaleidos Cultura e Natura, cura laboratori di scrittura giornalistica e uso consapevole dei social media nelle scuole del territorio palermitano. Ha studiato all'università di Palermo, dove ha conseguito la laurea magistrale in Studi storici, antropologici e geografici con una tesi su «Identità mediali, funzioni e narrazioni nell'era dei social media».

Nel ricordo di Salvatore Carnevale tra mito e storia



di *Mario Sarica*

Volgere lo sguardo sul “caso Turi Carnevale” – tema di un incontro di studio a più voci promosso dal Dicam dell’Università di Messina a Capo d’Orlando, nel centenario della nascita – in maniera eccentrica, o meglio decentrata, posti su una sottile striscia di confine “antropologico”, oltre le puntuali cronache storiografiche, credo possa risultare utile, aggiungendo al confronto altri spunti di riflessione, su una delle più complesse ed oscure svolte storiche epocali isolane.

Oltre la fitta cronaca del tempo, viziata spesso da modelli e pregiudizi di osservazione e narrazione giornalistica, assunti talvolta in maniera acritica, o peggio strumentale, dettati da interessi e collusioni inconfessabili, la feroce uccisione del giovane ed indomito sindacalista Salvatore Carnevale del 1955, disvela drammaticamente una società, quella siciliana profondamente in crisi d’identità, confusa, controversa, incapace di riconoscersi, avendo smarrito i suoi valori fondativi di riferimento, ma avvertendo nella militanza politico-ideologica una via di fuga.

Il “caso Carnevale” espressione simbolo di una Sicilia “rurale e arcaica” in cerca di riscatto e di dignità, che tenta di liberarsi dal giogo insopportabile dei padroni, ci suggerisce di spingersi oltre le collaudate e rassicuranti chiavi storiografiche interpretative che, quasi sempre, “spiegano il presente con il passato, e il passato con il trapassato”. Su quella striscia di territorio di confine, di cui parlavo prima, si avverte intanto un tremendo sommovimento di faglie culturali che, affine agli eventi tellurici, scuotono nel profondo gli equilibri geografici, fisici, sociali, antropologici del territorio siciliano fino ad intaccare le radici più profonde della convivenza sociale e le ragioni primarie del vivere.

I primi segnali di un malessere collettivo diffuso che attraversa impietosamente tutta la Sicilia, colpendo le ampie fasce di lavoro bracciantile, capitale umano e forza lavoro irrinunciabile per l’economia fondamentalmente agraria dell’Isola, a implodere sono i Fasci Siciliani, sul finire dell’Ottocento, prima vera presa di coscienza di una classe di lavoratori, quella artigianale, operaia urbana, e successivamente contadina, rurale, finalmente assieme, per troppo tempo vessata ed umiliata da un sistema di potere iniquo, presto sedati nel sangue da un intervento governativo punitivo, quello di Crispi.

È questo il vaso di Pandora che si scopre mettendo a nudo la crisi profonda della Sicilia, accelerata dai governi postunitari e disvelando un sistema di gestione delle risorse del territorio in mano a poche famiglie dall'antica nobiltà senza scrupolo, dedite a difendere il proprio censo, con un controllo parassitario del latifondo agrario affidato a gabelotti senza scrupoli o pietà alcuna per gli indifesi jurnatari, forza propulsiva ormai esausta dell'economia isolana, ad eccezione di poche aree imprenditoriali lungimiranti ed innovative, e di una piccola schiera di mercanti intraprendenti.

Minato nelle sue fondamenta plurisecolare il sistema feudale siciliano, polizza assicurativa del latifondo agrario, va dunque a pezzi, mettendo in crisi le comunità rurali che, pur costrette da regole inique, avevano difeso la loro bolla di vita di relazione in forme culturali identitarie materiali e immateriali, innervate da un immaginario che dal mitico e leggendario oscilla al religioso cristiano popolare, consegnandoci, Giuseppe Pitrè docet, un patrimonio demotnoantropologico prezioso ed unico.

Si assiste dunque tra fine Ottocento e inizio Novecento alla progressiva frantumazione degli assetti di potere speculativo, obiettivi primari da colpire ed abbattere in nome delle ideologie socialiste e comuniste, dell'atteso "Sol dell'avvenire", ricolme di promesse, di sviluppo e di crescita e parità sociale e benessere, cui fanno da contraltare le ondate migratorie verso le Americhe, che desertificano i territori isolani, mettendo in crisi legami familiari, vincoli comunitari ed identitari basilari per ogni società. E declinando ora la convulsa cronaca storica sociale di quella stagione siciliana, ecco osservare la rottura del tempo come successione continua di passato presente e futuro, ciclica, dunque rassicurante, perché in grado di mantenere le promesse sul piano individuale e collettivo. Questa cadenza temporale, stagione, dopo stagione, che conferma valori e desideri, subisce, come le vicende storiche e la convulsa modernità ci hanno insegnato a nostre spese, uno scarto traumatico improvviso, inaspettato, inquietante, tellurico appunto, che manda in aria la successione regolare dei giorni voluti, cercati, desiderati. E allora quel tempo stra-ordinario assume i caratteri del "tempo escatologico", in cerca di un altro futuro, più luminoso ed accogliente.

Per quanto possa apparire paradossale non è nella fattispecie, perché di Sicilia antica parliamo, la condizione di vita contadina, da sempre comunque accettata e sublimata in mirabili espressioni culturali, e non è nemmeno la paura dei ricchi latifondisti e della nobiltà di vedere minacciate le loro ricchezze e privilegi, o almeno non c'è solo questo, nell'innescò delle rivoluzioni che stravolgono il regolare tempo ciclico, sempre uguale a se stesso, e negli scontri tettonici di faglie storico-culturali. C'è piuttosto un nuovo radioso orizzonte, un altro tempo di rinascita. Meglio, un tutt'altro tempo, ovvero quei nuovi cieli e terre, di cui per primi parlarono i profeti cristiani. E questo tempo, esemplarmente incarnato dalla parabola esistenziale di Salvatore Carnevale, sappiamo essere il tempo dell'utopia e della rivoluzione, di un desiderio profondo e collettivo di vita nuova e migliore.

Le due categorie di rivoluzione, storicamente accertate, quella cristiana e laica, spesso intrecciate fra loro, se pensiamo ai fondamentalismi dei nostri giorni, sono tuttavia animate da sentimenti comuni, ovvero che la storia dell'uomo abbia un senso, già scritto all'origine del tempo o da realizzare nel corso del tempo.

Riguadagnando ora il territorio storico entro cui si colloca l'esperienza di nuovo tempo sognato da Salvatore Carnevale, si colgono in pieno i caratteri distintivi di un tempo nuovo, che è, come si coglie dalla coinvolgente cronaca di vita attraverso gli occhi della madre di Salvatore, scritta da Francesco Blandi, un tempo di rottura, di morte e di rinascita. In quegli anni quaranta, cinquanta del secolo scorso, in cui il paesaggio agrario della Sicilia era ancora dominato dalle grandi proprietà terriere, riemerge prorompente come un fiume carsico il movimento contadino, che, sbandierando il decreto Gullo del 19 ottobre 1944, emesso per assegnare i terreni incolti o mal coltivati a cooperative di contadini, occupa con manifestazioni e cortei eclatanti, coinvolgendo perfino le loro famiglie, i latifondi abbandonati.

Minacciati da questa marea montante di contadini, finalmente pienamente consapevoli dei propri diritti sulla terra, fonte di vita, i proprietari terrieri siglano uno scellerato patto con la mafia per difendere i loro privilegi secolari, esito del lavoro dei contadini, potendo anche contare sulla complicità della repressione poliziesca e giudiziaria. Si assiste ad uno scontro in campo aperto, una

guerra civile non dichiarata, tra – da un lato – le forze del cambiamento capitanati fra gli altri da Giuseppe Maniaci e Placido Rizzotto, agnelli sacrificali dell'impari battaglia, fino ad arrivare all'eccidio di Portella della Ginestra, e il blocco agrario-mafioso – dall'altro – feroce ed irriducibile, tra processi pilotati e depistaggi. Un periodo oscuro per la nuova giovane Repubblica, che segnerà con altrettante collusioni mafia-politica, strategia della tensione e servizi segreti deviati, massoneria e lobby di potere, le sorti dell'Italia fino al martirio di Falcone e Borsellino, ed oltre.

Salvatore Carnevale, lasciata Galati Mamertino, dove nasce nel 1923, assieme con la sua adorata e presto addolorata madre, in cerca di migliore vita, si trasferisce a Sciara nel Palermitano, alimentando la sua vita con il sogno del cambiamento per i contadini diseredati e sfruttati, legandosi alla rete sindacale di sinistra in difesa dei sacrosanti diritti di riscatto e di emancipazione di braccianti ed operai. E lo farà fino ad immolare la sua vita per il suo insopprimibile e irresistibile desiderio di giustizia e libertà.

Alle prime luci dell'alba, mentre raggiunge la cava per guadagnarsi da vivere, verrà ucciso senza pietà dai sicari della mafia, spegnendo per sempre a soli 32 anni i suoi sogni per una nuova Sicilia, finalmente in grado di riconquistare il perduto ed originario patto sacro con la terra. Un sacrificio, quello di Salvatore Carnevale, che lo eleva a martire, mettendo in luce l'ineluttabilità della morte, come prezzo da pagare per affermare nuovi principi di giustizia, di libertà ed equità sociale. Il motivo del sacrificio che percorre tutta la storia dell'umanità, rappresenta certo una distruzione, una perdita irrimediabile, ma si sublima in un ideale esemplare, preso a modello dalle future generazioni.

La morte violenta di Carnevale ha certamente posto fine alla sua esemplare azione di cambiamento, ma il suo essere diventato vittima sacrificale ha dischiuso un nuovo ordine, innescando più diffuse consapevolezze e inedite battaglie civili e sindacali. Il sacrificio umano estremo e definitivo, altro non è che la messa a morte che espone sull'ara sacrificale tutti i sensi che la vita rimuove per affermare se stessa e i propri valori. E per dare voce alla sua storia di vita, morte e rinascita, ecco i versi dolenti e sanguinanti dell'aedo Ignazio Buttitta, tra i primi ad accorrere a Sciara, assieme a Sandro Pertini, per rendere onore alla morte di un giusto.

E la figura di Carnevale e la sua tragica fine entrerà a pieno titolo nei racconti dei nostri Cantastorie, a cominciare da Ciccio Busacca. D'altra parte, il racconto di fatti memorabili, eroi e martiri, si è affidato, in ogni epoca storica e latitudine culturale e di fede religiosa, alla parola cantata, assieme alle opere d'arte figurative. Un codice comunicativo ed identitario, quello del canto sociale, politico e di protesta, necessario ad ogni rivoluzione e tempi nuovi di cambiamento. Una dimensione altra, di riconoscimento collettivo, in grado di unire i popoli oltre i muri e i confini, si pensi, ad esempio, a *Bella Ciao*, canto ormai sovranazionale.

Sul tema dei canti di carattere sociale, nelle sue diverse declinazioni, credo sia utile annotare, quanto abbia segnato nel profondo la storia italiana, ma anche quella siciliana, dal Risorgimento in poi, ma anche andando a ritroso nei secoli, affidandosi anche alla produzione poetica di tradizione orale. Tra gli studiosi che prima di altri hanno colto la centralità del canto nei movimenti politici di protesta, non possiamo non ricordare Roberto Leydi, che coglie nei canti di carattere sociale il «momento d'incontro tra la tradizione orale dei contadini e la nuova cultura proletaria formata nel vivo delle lotte sociali».

Più in particolare i canti politici e di protesta sono espressione diretta dei contesti socio-culturali portatori di cambiamenti e rivendicazioni che coinvolgono le fasce sociali più deboli, vulnerabili, capitale umano sofferente, a cui dare voce e dignità. È interessante poi osservare come nel lungo periodo storico italiano, favorito da eventi d'incontro fra le diverse tradizioni regionali, quale la Prima guerra mondiale, le migrazioni interne, le lotte politiche condivise, si sia praticato lo scambio reciproco di repertori diversi, con la nascita di nuovi canti, veicolati dai nuovi media, prima radio, dischi, televisione.

Sullo stesso ambito di ricerca, illuminante è anche quanto scrive Diego Carpitella a proposito dei canti partigiani quando afferma che «troviamo diversi livelli musicali: folklore di base, contadino, artigiano, urbano, canzonette popolari». Infine va precisato che, questo repertorio di canti dai forti contenuti politici, è stato al centro di ricerche specifiche, grazie a studiosi di spicco, quali Cesare

Bermani, sull'aspetto filologico del canto sociale del movimento operaio, e Gianni Bosio, ideatore e coordinatore di un progetto di rinnovamento della cultura politica del movimento operaio, direttore dell'edizioni "Avanti" e della collana "I dischi del sole" degli anni settanta, siamo in pieno folk revival, quando erano in voga i gruppi Canzoniere Italiano, delle Lame, del Lazio, di chiara matrice di lotta politica, richiamando in fondo certi versi del canto di tradizione di lungo periodo, che non disdegnava, soprattutto nei versi satirici e parodistici del Carnevale, di mettere alla berlina e contestarli per le loro malefatte, i potenti e gli intoccabili di turno.

Un ritorno al passato, dunque, che ci restituisce una stagione storica, segnata da tumultuosi cambiamenti alimentati da tensioni, ideologie ed utopie, che percorrono febbrilmente tutti gli strati sociali, inseguendo "tempi e cieli nuovi", di cui i canti politici e di protesta, assieme alla popular music, e alle infinite declinazioni di genere di consumo musicale, si fanno temi guida dell'immaginario popolare, tra pubbliche virtù e vizi privati. E Turi Carnevale, resta lì a raccontarci la sua vita spesa per un ideale, che contagerà altri eroi solitari che abbracceranno anche loro una morte violenta ed ingiusta, fra gli altri, ricordiamo Peppino Impastato, e poi "cadaveri eccellenti" dei tanti magistrati e servitori dello stato, fino a Falcone e Borsellino, vittime innocenti del mostro tentacolare mafioso.

Una memoria di libertà e giustizia, si replica oggi, da non smarrire e disperdere, ricolma di segni e simboli, mentre avanza inesorabile l'era digitale dell'intelligenza artificiale, della manipolazione genetica, e delle profonde mutazioni antropologiche, sullo sfondo della barbarie dei conflitti in nome di antichi e sempre attuali fondamentalismi.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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)*.

La poesia salverà il mondo solo se i poeti del mondo salveranno la poesia



Raffaello, Allegoria della Poesia, Stanza delle Segnature, Vaticano

di *Fabio Sebastiani*

Questi anni di fluttuazione rappresentano un periodo molto particolare per la poesia. Certo, occorre uno sguardo “alto” e “lungimirante” per capirlo. Soprattutto uno sguardo che sappia “leggere” quel che accade al di là e oltre alcuni fenomeni immediatamente visibili, e che ci parlano di una poesia incastrata nel diletterismo o, peggio, nei “corsi di scrittura creativa”.

In sintesi, in una fase storica di grande disorientamento il “discorso poetico” attrae sempre di più, e sempre più facendo appello ad una spontanea e insopprimibile necessità di dare ordine al mondo. Il “caos sotto il cielo”, per dirla con le parole di Mao Tse-tung allarga i suoi confini, ma l’umanità si trova in uno stato di grande inadeguatezza a rispondere. Da una parte, sembra proprio che la “finzione” della politica abbia smarrito la sua attrattiva; dall’altro, le culture, e gli strumenti culturali, dei vari raggruppamenti umani, per le rispettive parti valoriali, sembrano perdere peso a vista

d'occhio; non si salvano nemmeno le religioni che sono costrette a tradire il loro mandato trasformandosi in vere e proprie “macchine da guerra”.

Nell'epoca delle “passioni tristi”, la poesia può rappresentare la ricerca di quella “parola nuova” che, pur poggiando sul solo slancio individuale, potrebbe cambiare le sensibilità e i punti di vista che regolano l'approccio a determinati problemi misurandosi con il grande tema dell'universale ma anche con la ricerca di nuovi territori di senso. Il linguaggio rimane, proprio se inquadrato dal punto di vista poetico, una risorsa inesauribile. È una corsa contro il tempo, però. Perché nel frattempo, nel farsi tempo dello scorrere degli eventi e dell'avanzare incalzante della tecnologia, il linguaggio arretra vistosamente. Non è tanto l'uso a sciuparlo. È proprio la materialità nel suo manifestarsi ex abrupto, senza se e senza ma. Le parole che abbiamo a disposizione non solo perdono di peso all'interno delle rispettive culture ma perdono di peso e basta. Le parole sembrano nell'hinc et nunc della comunicazione e quindi dell'accadere delle cose umane diventare improvvisamente ombre di se stesse, ferraglia sull'orlo del disfacimento. Si tratta di scenari ampiamente previsti e ben documentati da Guy Debord. Quello che Debord non aveva ben chiarito è proprio il fatto – non saprei definirlo altrimenti – che il “gioco linguistico” si rinnova al di là e contro la sua stessa possibilità di esserci, date proprio le condizioni materiali. Si tratta quindi di favorire questa potenzialità di rinnovamento, non ignorarla.

In questo contributo cercherò di argomentare come in un quadro del genere, che a ben vedere non è una novità nella storia umana – pensiamo a quello che accadde nel medioevo in cui il latino perse via via di peso e con esso qualsiasi possibilità di individuare universali di senso – il nuovo consiste proprio nelle condizioni reali, alcune del tutto sfavorevoli e altre di grande e inedito valore, che pure ci sono ma che non sappiamo individuare con chiarezza. Si tratta di metterle a frutto e sforzarsi di renderle “universali”, in un'epoca in cui l'universale muore un attimo dopo essersi percepito come singolarità. Chi può davvero fare questo se non il poeta? Contro tutto e contro tutti, resta da dire. Per lo meno nel nostro Bel Paese la poesia non ha alcuna cittadinanza. Eppure qualcosa si sta muovendo. Non abbiamo numeri importanti per supportare la nostra tesi. Anzi, se qualcuno volesse divertirsi ad appurare quanta poesia si vende in Italia rimarrebbe addirittura sorpreso nel constatare che è meno di quanto poteva immaginare. Nonostante tutto c'è un gran fermento intorno e dentro la base larga dei poeti, o aspiranti tali. Nascono nuove case editrici, nuove riviste, facilitate anche dalla pubblicazione on line, nuovi corsi, e tantissimi readings. Senza contare la grande attività sui social, che non si limita alla diffusione dei testi scritti. A Roma si è addirittura tenuto un festival di poesia che ha prodotto ben cinquanta appuntamenti. Un grosso sforzo reso possibile dalla partecipazione corale delle numerose realtà territoriali che di fatto rappresentano il corpo reale della poesia in questo momento. La poesia, del tutto inaspettatamente, ha riconquistato per una breve stagione i cosiddetti luoghi pubblici. Un fatto straordinario se lo si inquadra dal punto di vista della fruizione. Poi tornerò su questo concetto di “corpo reale”. Prima vale la pena di fare alcune considerazioni su quello che la poesia sta attraversando, come una sorta di distopia. Un fenomeno tutto italiano, c'è da dire, perché negli altri Paesi, fortunatamente o meno, la poesia ha ancora un “profilo” che la lega a doppio filo alle pratiche culturali popolari. O meglio, non c'è, come qui da noi, uno iato così evidente tra cultura popolare e cultura “alta”. Anzi, possiamo dire che la poesia svolge, in molti altri Paesi che sulla carta appaiono “meno sviluppati” di noi uno straordinario ruolo di ricucitura. Pensiamo all'America del Sud, oppure alla stessa Europa dell'Est, per non parlare di Cina e del continente Africano.

Il quadro italiano è, per molti versi, angosciante. I poeti affermati pubblicano, un po' dietro precise indicazioni dell'editore – esattamente come sta accadendo per la prosa, che è a tutti gli effetti una perfetta macchina per la costruzione di senso – un po' seguendo il “format” che già caratterizza alcuni di loro. È una cosa da annotarsi questa perché diventerà di tendenza. Come diventerà di tendenza qualsiasi altra categoria di poeta che è caratterizzabile e che riesce a fare di questa caratterizzazione un riconoscibile “elemento narrativo”. L'opinione pubblica è come intrappolata dentro un mega “romanzo dei romanzi”: nascita, vita e morte sono ben installati dentro ciò che viene consumato e nell'insieme semantico che la sovrasta. In questo, anche la poesia come genere letterario e come

forma, insomma, dal modo in cui l'editore inquadra l'autore, diventa un semplice accessorio, una targhetta ben visibile su ogni atto creativo in cui c'è scritto "... e poi scrive anche poesie".

C'è da dire che i social stanno aiutando questo processo, che è effimero, ovviamente. Ma è certamente qualcosa. Funziona pienamente, però, solo in Paesi tipo gli Usa dove i social sono nati e hanno un ruolo definito, riconosciuto e articolato; basta vedere, per esempio, cosa è accaduto con il fenomeno degli Instapoets.

Farà bene o male alla poesia? Innanzitutto fa molto bene agli editori che nel pubblicare i versi non devono fare nemmeno lo sforzo di leggerli, e quindi qualificarli. Noi crediamo che può fare "qualcosa di buono" ma a condizione che la poesia e la letteratura smettano di essere il pretesto di qualcosa d'altro, l'oggetto di un testo non scritto. Questo vuol dire semplicemente che per il livello basso in cui si trova il Bel Paese finché la poesia circola anche sotto mentite spoglie va più che bene ma dobbiamo prevedere un momento in cui potrebbe rompere gli argini.

Tra i numeri che destano più di qualche interrogativo c'è il "milione e passa" di autori del tutto sconosciuti che in qualche modo riescono a tirar fuori "il poetare" da salotti e circoli. Sui social ci stanno ma solo perché non si può non "farsi vedere", ma non mostrano il piglio giusto nel tentativo di crearsi pletore "milionanti" di followers. E né il poeta, per quando lapidario e folgorante, sembra funzionare on line qui da noi come in altri Paesi. E allora ecco un sottobosco di editoria che armata di tutto punto assale, è questo il termine giusto per quanto si stenta a crederlo, il povero ed inerme poeta. Gli editori ne inventano di ogni per non trasmettere l'idea di essere "editori a pagamento". Si sentono in giro formule commerciali che farebbero impallidire Henry Ford: "ti compri intanto duecento copie poi quando ne avrai vendute cinquecento ti restituirò i soldi". Parliamo di volumi e volumetti che raramente superano le 90-100 pagine. Ogni "pezzo" viene venduto tra i 12 e i 15 euro agli stessi autori, parenti compresi. Costo effettivo per l'editore, non più di 3.50-4.50. L'editore non fa nulla per diffondere il libro, anzi. Non sostiene altra spesa che quella della produzione nuda e cruda. A volte nemmeno quella perché ad anticipare le risorse è lo stesso autore. A malapena e solo dietro precise insistenze se lo carica sulle spalle portandolo in giro per fiere ed eventi. Non tiene mezza copia in magazzino, ovviamente. E quindi le famose duecento copie vengono vendute all'autore a peso d'oro.

In questo percorso che potremmo definire di "truffa", non fosse altro perché il poeta in fondo non rimane danneggiato dal comportamento dell'editore, e comunque non lo dà a vedere, è egli stesso ad assumere, anche qui inconsapevolmente, una funzione di correità. È la cultura che rimane danneggiata.

Questa digressione ha un suo peso perché ci mostra uno dei tanti meandri in cui la cultura, e quindi il suo modo di produzione, si va articolando. Questo non vuol dire che tutto va buttato al secchio, anzi. Non ce lo possiamo permettere. Ma quello che dobbiamo chiederci è innanzitutto come la poesia, ma soprattutto i poeti, può provare a cambiare questo scenario. Dobbiamo chiederci se la poesia può tornare ad essere un corpo e non una chance consumistica dei corpi.

La poesia, quando ben praticata, è in sé un cambiamento. La stessa rima, immagine della stabilità, è in realtà un grande strumento di percezione del cambiamento proprio perché descrive la varianza tenendo come sfondo l'invarianza. Non si sentirebbe nessun bisogno di poesia se non ci fosse alla base un istinto alla trasformazione: di se stessi, della realtà, del disagio, dell'altro. La poesia è un cambiamento in sé perché non parte da un codice di verità, che in quanto tale non potrebbe che condurre solo a un cambiamento interstiziale, ma pur muovendo da esso lo cambia in modo così radicale che sostituendo alla verità la bellezza si afferma come nuova totalità. Nessuno sa ben spiegare perché questo avvenga. E che avvenga con questa forza. Il punto, credo, sia lo status di autenticità che la poesia sa risvegliare andando ad attingere in quei percorsi rizomatici dell'animo umano che altrimenti rimarrebbero insondati e insondabili.

In un momento come questo di grande caos il fatto che la condizione umana stratifichi ambiti di omertà e sospensioni di giudizio creando come delle "camere d'aria" alla sintesi della soggettività – e quindi alla nobile e necessaria ricerca della collocazione dell'individuo nel mondo e nella società – non è propriamente una bella notizia. E questo già mi sembra un ottimo motivo, in assenza di altri

strumenti credibili, per dare credito alla poesia. Pensiamo per esempio, al ruolo che “il corpo della poesia” potrebbe svolgere nell’educazione sentimentale, tanto per citare uno dei tanti momenti in cui stiamo vistosamente perdendo terreno, soprattutto verso le giovani generazioni ormai avviate ad una sorta di lallazione dei sentimenti che porterà inevitabilmente all’afasia, alla castrazione e quindi alla violenza di genere.

Ma la cosa straordinaria è che l’autenticità della poesia si lega potenzialmente alla costruzione di senso, proprio perché non potrebbe essere in altro modo. Nel decifrare la poesia non esiste alcun vocabolario prescrittivo. Il riscontro di ogni sfumatura semantica è nell’accadere dell’atto comunicativo/percettivo della poesia. È proprio nel far scattare il “senso” presso la persona che la poesia ha il suo punto di forza. Attenzione, questo atto non fallisce mai. Una poesia ben scritta è una poesia che si capisce senza che il significato di gran parte delle singole parole rimanga asserragliato nell’ordinario. Certo, non è l’universale ma gli somiglia molto. È proprio perché la poesia si propone con una “sua” voce evocativa, voce che non abbiamo mai ascoltato, né nemmeno lontanamente pensato di ascoltare e a cui poter dar credito, che mette il “lettore” nelle condizioni della scelta: seguirla nel tratto di strada che indica “verso” di me, oppure non seguirla ma avendo ben presente il senso della perdita, l’allontanamento dall’accadere.

Un altro ambito in cui qualcosa di inedito potrebbe aver luogo è quello dei flussi migratori. Nel mondo c’è una nazione in movimento. Una nazione che non vanta confini e che è composta da almeno 100 milioni di persone. Intraprendere un viaggio migrante non è intraprendere un viaggio qualsiasi. Imprimendo un moto straordinario al proprio corpo, senza alcuna aspettativa di piacere immediato, in realtà si attraversa il mondo trasversalmente e non solo unendo due punti in linea retta o spezzata. Cento milioni di migrazioni individuali significano cento milioni di “baricentri” che pesano quanto l’impronta ecologica dell’uomo nell’universo e nessuno o niente prova a ridisegnare il profilo delle energie che reggono il mondo. Ecco perché le nazioni sono uno strumento inadeguato a “processare” un cambiamento di queste dimensioni. E nessuno che si ritenga pervicacemente interno alla logica delle nazioni è in grado di capire la grandezza di questa fase del tutto inedita nella storia dell’uomo con numeri come questi. I popoli di quasi tutte le lingue si incontrano individualmente e provano a scambiarsi emozioni, sensazioni, conoscenze, racconti ed esperienze, dolore, retaggi. Lo fanno senza avere a disposizione un traduttore. Lo fanno con ciò che hanno di più pratico e istintivo, la volontà di capirsi: perché il contatto fisico, dopo una preliminare osservazione, è il pretesto per un incontro, perché l’incontro è il pretesto per uno scambio, perché lo scambio è – ma questo ce lo insegna l’economia – la nascita di un valore. Lo fanno attingendo uno alle parole dell’altro.

C’entra la poesia in tutto questo? Sì, innanzitutto, perché questo è un cambiamento in piena regola. Ed è un cambiamento che si trasmette dal sociale al linguaggio e da questo, e dalle lingue, torna al sociale, arricchendolo. E solo la poesia lo potrebbe interpretare meglio di tutti gli altri strumenti. È il cambiamento che ha bisogno di metafore inedite e sorprendenti. È il cambiamento il primo nemico del logos. Solo la poesia sa fare appello ai nostri strati interni mobilitando i quali – oltre ogni confine visibile e invisibile – è possibile avvicinarsi anche soltanto per osservare ciò che sta accadendo. Dall’altro lato come ci dimostrano le tante esperienze di poeti migranti, è l’unico strumento che permette al migrante di esprimere il suo dramma, di rendere partecipe la comunità, di simili e non, date le condizioni, di quello che sta vivendo. La condizione migrante è oggi una condizione di grande sofferenza e la poesia è un momento vocazionale di rispecchiamento. È la potenza del canto, da Ulisse ai giorni nostri. È la potenza di un appello all’umanità che di fronte ad una distruzione manifesta delle parole ordinarie va istintivamente alla ricerca di un nuovo approdo comunicativo, una nuova costruzione di senso.

Infine, ci sono due o tre altre considerazioni che ci spingono a guardare con fiducia alla pratica della poesia su questo tema. Primo, solo i migranti attraverso il racconto della loro esperienza potrebbero parlarci del mondo che verrà. E questo perché i migranti sono rimasti i soli uomini e donne che mettono ancora in gioco il loro corpo nel misurarsi con la vita. Nella prospettiva tutta occidentale e digitalista in cui obiettivamente il corpo ci servirà a ben poco è proprio da loro che potremmo trarre quegli spunti e fotogrammi utili se non a una respiscenza almeno ad una “comunicazione efficace”,

ad una riflessione approfondita sulla pericolosa linea che stiamo incoscientemente attraversando. Secondo, i patrimoni linguistici mischiandosi con questa velocità e queste dimensioni forse potrebbero davvero aprirci un varco semantico verso territori sconosciuti. Parliamo pur sempre di rappresentazione, certo, ma per quello che vale oggi la costruzione di senso presso una umanità a corto di idee si tratta di una rappresentazione del tutto inedita nella sua storia.

Più che la poesia, ormai giunta alla stasi dell'ubriacatura sperimentalista, quindi sono i poeti che dovrebbero segnare un cambiamento. Forse, come non hanno mai fatto. Sono tutti un po' prigionieri di un mito, quello del Novecento, segnato da due guerre mondiali, e dall'orlo della catastrofe nucleare, in cui l'autore-individuo/intellettuale era depositario di un diritto di parola eterno ed eternizzante, diretta emanazione del periodo romantico: il *poiein* autoriale del singolo di fronte a un fare produttivo che l'epoca moderna ha sempre situato come "di massa". La perdita di ogni orizzonte umano, l'inconsistenza di qualsiasi mito spazzato via dalla bruciante velocità della guerra e della distruzione nucleare è come se avesse creato, suo malgrado, il posto ideale per un nuovo tipo di eremitaggio creativo. Questo ha funzionato, però, effettivamente fino a quando tra "intellettuale" e "masse" era in atto una dialettica composta e proficua. Poi è arrivata la scissione. Da una parte si è assistito all'esibizione della cultura, dall'altra alla dispersione della cultura popolare proprio attraverso il fatto incontrovertibile della mercificazione e della riproduzione seriale degli oggetti. Oggi che la cultura in quanto tale, in quanto pratica della conoscenza reale del mondo – un mondo sempre più ostile all'individuo e alle masse contemporaneamente nonostante il fatto che circoli più informazione o, se volete de-formazione – sta diventando una necessità impellente, siamo di fronte ad un pericoloso cortocircuito. È un caso forse che le ideologie ricomincino ad alzare pericolosamente la testa? La borghesia, in sostanza, dopo decenni di ideologia del cosiddetto libero pensiero approda, quasi gettando la maschera, ai nuovi lidi del pensiero unico ideologizzante, senza sapere bene nemmeno perché. E questa inettitudine/incoscienza fa la differenza, perché sarà costretta ad imporre la sua pratica "culturale" confermando l'esito cortocircuitale di cui sopra. In questa strategia di così scarso spessore la comunicazione e il controllo dell'informazione, la costruzione del senso stando ben piantati dentro i canali dove il senso prende vita, assumono un valore primario. Ce lo dice la digitalizzazione, e il suo radicale progetto di espropriazione della polisemia delle parole. La macchina, infatti, può lavorare solo con oggetti "uni-semici", impulsi elettrici che devono tenersi ben lontani dall'ambiguità.

Non basterà ai poeti essere "contro". Occorrerà inventare nuove pratiche della poesia. Occorrerà preparare per la poesia nuove configurazioni. Una poesia a "geometria variabile", quindi: fuori e dentro il sistema, in rete o in assetto autoriale classico. Non vale il poeta, vale la poesia come bandiera. Ecco perché guardare al mondo migrante, ai processi di "educazione sentimentale", come accennato sopra – ma possiamo pensare anche al ruolo che la poesia potrebbe svolgere in altri ambiti come la conoscenza di sé, l'invecchiamento attivo, la contaminazione con altre arti con forte pronunciamento performativo – diventa un allargamento dei suoi confini e, contemporaneamente, un rafforzamento. Possiamo immaginare una sorta di "alfabetizzazione poetica" del mondo laddove la parola poetica coadiuva questo lento processo di ricostruzione della realtà da parte delle singole comunità alla disperata ricerca di senso e privi delle risorse necessarie per acquistarne uno sul mercato.

La poesia migrante in questo panorama assume un ruolo speciale perché lavora, suo malgrado, avendo a disposizione un "serbatoio semantico" di grandi potenzialità che nasce dall'incrocio e dalla contaminazione tra le culture. Ovvero, lavora portando all'esito più alto quello che di reale e di significativo il mondo sta vivendo in questo momento, l'incontro tra i popoli.

Sta ai poeti "autoctoni", se così li possiamo definire, darsi da fare per promuovere l'incontro e sviluppare nuovi percorsi affinché la poesia torni a farsi viva e ad esprimere la sua virtù più importante, l'autenticità. Se davvero intendono cambiare dovrebbero cominciare dallo stile di lavoro. Se davvero hanno capito che regolare i conti con il '900 e con il mito del poeta romantico è davvero il tema all'ordine del giorno oggi più di ieri allora dovrebbero cominciare ad attingere più che alla loro ispirazione alla loro buona volontà, alla capacità di proiettarsi in un modello nuovo di intellettuale, per quanto valga ancora questo ruolo. Promotore quindi, e consolidatore, di processi

sociali e linguistici molecolari. Questi sì che potrebbe essere in grado di far maturare quella aspirazione all'universale che, ovviamente, non può darci nelle forme e nelle caratteristiche della storia passata.

Ci sono stati diversi movimenti e correnti di pensiero che soprattutto sul finire del '900 hanno avuto modo di mettere in campo critiche più o meno pronunciate al vecchio modo di intendere la poesia: sicuramente il Realismo terminale, e il Mitomodernismo. Soprattutto il Realismo terminale fondato da Guido Oldani ha sentito il bisogno di affrontare la modernità con una radicalità tale da portare la poesia a un cambio di paradigma fin dentro l'uso delle similitudini, per esempio. Il Mitomodernismo, con Giuseppe Conte, che ne è il fondatore, ci riporta invece al tema della sacralità del mondo. Una nuova sacralità verrebbe da dire che deve, però, essere scoperta nella dimensione data, ovvero quella globale del mondo in quanto tale, e che sappia davvero elevarsi su una materialità costituente e pervasiva arginando il suo processo di distruzione dell'umano. E allora, ecco il valore primario delle "genti del mondo", dei loro patrimoni culturali, finalmente in simbiosi attiva l'uno con l'altro. E allora, ecco l'irrinunciabile ruolo della poesia, sola arte che sappia "dire", meglio delle altre arti, il "sacro necessario" perché il suo concepimento è, contemporaneamente, il suo disvelamento.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

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*.

The construction of boats (galley, galleasses, vessels, bricks) in southern Italy between 1500 and 1800



Tavola Strozzi, Naples, S. Martino Museum, Aragonese Galley

di *Maria Sirago* [*]

Introduction

The paper presents the results of my studies on shipbuilding in Southern Italy in the modern age and on the wood used for ships in various historical periods. At first, rowing galleys were used for the fleet; then from the second half of the 1500s galleasses were built, rowing and sailing. Finally cannon vessels began to be built. Then in the 19th century steam navigation began. Various types of boats, as polaccas, were also built for the merchant navy, perfected in the second half of the eighteenth century. Then they were replaced by brigantines or bricks.

During the Aragonese period there was a golden period in which the Neapolitan arsenal was reorganized, and the fleet of galleys and merchant ships was rebuilt. The most used Mediterranean ship was the galley (from Greek γαλέος, shark, a long and narrow warship, powered by oars, with one or two masts with lateen sails, armed with a spur, like those in use by the Miceneas and perfected by Romans. It usually had 13-20 benches per side, with three rowers per bench.

Bartolomeo Crescentio, an engineer working for the Papal State, in his book *Della nautica mediterranea* (1601: 5-7) specified the type of wood to be used for the galleys: oak for the hull and the deck, elm for the benches, fir for the masts and antennas, beeck for the oars, poplar for the banquettes, walnut for the stern.

At the end of 1400, after the descent of Charles VIII, the Aragonese monarchy entered in crisis, so Ferdinand the Catholic took advantage of it to conquer the southern kingdom (Sirago, 2020a).

The maritime policy of Spanish kings during the modern age (1503-1700)

After the Spanish conquest of southern Italy (1503), the Kingdom of Naples became the main coastal defense against Turkish and Barbary attacks. Accordingly, in a short time a new Neapolitan fleet with

galleys and other small ships was built with Calabrian wood [1] to reinforce the Spanish naval force, mainly with the help of Genoese admiral Andrea Doria and his cousin Antonio, who signed many shipbuilding contracts (asientos) to build galleys and get their maintenance and repair. It was only when other Mediterranean fleets – from Malta, the Papal State, Tuscany and Savoy – supported Spain, that Ferdinand the Catholic and Charles V could resist the aggressive expansion of the Turks and of the new Barbary states, so rearming Spanish superiority in the Mediterranean, where the notorious pirate Khayr al – Din (called “Barbarossa”), later admiral of the Ottoman fleet, was ravaging coastal towns. In 1535 Carles V managed to conquer Tunis; but in 1541 he suffered a heavy defeat in Algiers (Sirago, 2018a).

Philip II continued his father’s policy, reorganizing the Spanish fleet and the auxiliary ones of Naples and Sicily. In those years the Turks and the Barbary people had becoming increasingly threatening, going so far as to besiege Malta, the island of the Knights, in 1565, defended by the Spanish general “de la mar” Don Garcia de Toledo (Sirago, 2018a).

From that moment a general rearmament began; in 1565 the expenses were listed for four new galleys given to General Alvaro de Baçan, first marquis of Santa Cruz, specifying the price of the wood used, including 36 large beech boards for the sides and 1000 for small finishing works and 24 of alder for the *schifi* (support boats), to which sails etc. were added for a total of 16.609.1.17 ¼ ducats [2].

Price of the wood used for four new galleys (1565)

4 hulls	3700 ducats	36 big poplar boards	21, 3 ducats
Carpenters etc.	4800 ducats	1000 poplar boards	276 ducats
4 stern of ships	486 ducats	24 alder boards	4,4 ducats

For a Turkish galley, plundered and purchased by Don Juan de Austria in 1573 in Messina, at the price of 6.467.3.17 ducats, the cost of the wood used was estimated on 1800 ducats, about a quarter of the total cost [3].

From 1566, after the attack on Malta, It was ordered to army many galleys in Naples, searching every territory for all wood possible at an affordable price:

«... con la fabrica de galeras que en el reyno se hazen, que se concierten (comprar) a precios combinientes y en los montes que ay en el reyno y repartimientos que en cadauno se hazen ... la madera que se ha da tener»[4].

In a few years Naples became a large shipyard managing to supply 30 galleys for the battle of Lepanto (1571), commanded by Giovan Andrea Doria. The Spanish and allied fleet (Papacy, Tuscany, Savoy) gathered first in Naples, where the supreme general Don Giovanni of Austria had arrived, then in Messina, where the Knights of Malta and Venetians, with new galeasses, arrived (Sirago, 2021a).

The naval armament continued even after the victory at Lepanto, since don Giovanni was busy defending Tunis, retaken from the Turks in 1573. The same year It was decided to increase the Neapolitan fleet to 50 galleys for which in 1574 the king stipulated an asiento (contract) with the general of the Neapolitan fleet Alvaro de Baçan [5]. However, due to lack of money, He was only able to arm 40 galleys, 10 of which were built in Naples (Fenicia, 2003:110, n.44).

On March 1 of 1574, the viceroy cardinal of Granvelle, Antonio Perrenot, wrote to the king that he had given orders to find all the wood necessary to construction of new hulls. He expressed his concern because there had been many cuts and no reforestation had been done: He therefore feared that the wood for the galleys would soon run out, so it would have to be bought far away, at a high price [6].

In 1577 It was decided to build a new shipyard at the foot of the Maschio Angioino for the construction of the galleys, completed in 1582, designed by the Tuscan architect Vincenzo Casali. It was controlled by a council presided over by the general of the Neapolitan galleys, Juan de Cardona, who depended on general commander of the Spanish fleet, Alvaro de Baçan, since 1576, and was responsible for controlling the necessary material, especially the loads of the wood (Sirago, 2018a: 164-167).

But this was the last war effort. The sovereign's attentions were turned to the North, where in 1576 Don Juan de Austria was sent to repress the war in Flanders. Therefore, in the same year It was decided to reduce the Neapolitan fleet to 28 galleys, saving 120.000 ducats per year from the disarmament of the 12 galleys (Sirago, 2018: 190).

The same 1576 the order was given to find wood for the construction of twenty galleys and six galleasses modelled on the Venetian ones, which contributed greatly to the victory at Lepanto: so were built four galleasses (two of them had been built in 1576-78, the others in the early 1580s) *Capitana San Lorenzo, Patrona Napolitana, Girona and Zuniga*. They were very easily armed, carrying between them 21 guns, 14 little guns, 14 little colubrinas, 31 "pedreros" and other armaments. Their gunpowder allocation, which averaged 125 quintals per galleass, was exceeded by only four other vessels in the fleet. The *galleasses* sailed under the command of Hugo de Moncada with the Spanish Armada, defeated by England in 1588. Also, the Girona and the San Lorenzo sank and de Moncada died [7].

Since the beginning of the 17th century, the construction of *vessels* had been under discussion thanks to the new studies about it. In relation to it, Carlo Maria Cipolla, in his book *Guns, sails and empires* (1965) talked about the use-introduction of sails and guns on rigged vessels as a real technological revolution. As a matter of fact, starting from the end of the 16th century, an animated debate arose around the construction of this new type of sailing ships, which was marking the end of an age, from human powered technologies to the "machines", which completely changed combat systems. In 1611 Tome' Cano, a Spanish author, published an essay about shipbuilding applied at the construction of vessels with the measurements of the wood to be used.

Starting from the 1580s, a group of skilled shipbuilders from the Repubblica of Ragusa (today's Dubrovnick) drew up some contracts ("asienti") to build vessels in Castellammare's shipyard. They were Pietro de Yvella, a famous captain of the Indie's squadron and his cousin Stefano de Oliste, who between 1579 and 1580 had provided a ship for the war against Portugal. Then in 1588, they had signed the first *asiento* to build in the shipyard of Castellammare (suitable for the construction, due to its dept) 12 galleons weighing 700 tons each, renewed two years later and, again, in 1594 (Sirago, 2018a: 207ss.).

But in The Spanish council of war had been discussing the opportunity of a complete renewal of the fleet since 1616, so the Spanish "Armada del Mar Océano" was created between 1617 and 1623. And since 1617 Fadrique Álvarez de Toledo y Mendoza was named "Capitán General de la Armada del Mar Océano or Armada de Barlovento" (Sirago, 2022a).

An important contribution to the Armata was given by Naples since 1623, with a whole squadron, consisting in eight vessels and a "petaccio", or mothership, which was aggregate to the Spanish one. On April 26th, in the same year, viceroy duke of Alba drew up an *asiento* (contract) with Giorgio d'Oliste, son of Stefano, which included the same clauses as the one signed in 1603, and that was renewed many times in order to detail building operating methods, for the construction of three vessels in the shipyard of Castellammare or in Naples, near the San Vincenzo tower ("lanterna" or lighthouse) (Sirago, 2022).

The viceroy also ordered to complete the Ossuna's galleon (1600 tons), impounded from the deposed viceroy, who had been imprisoned in Spain, accused of betrayal because, as a viceroy, He could not have his own vessels, nor could he engage any "private wars", as he did against Venice (Sirago, 2018a: 243 ss.). The cost of the completion was 27.000 ducats for wood for mast and antennas, to which were added other materials, as sails and artillery, for a total cost of 167.375 ducats [8]. Then the viceroy he decided to sign an *asiento* contract with another captain from Ragusa, Cristofaro

Martolossi, who had rented one of his ships to the Neapolitan fleet in the past years and ordered the captain Giorgio Fontana, son of the architect Domenico, to check the construction of the two vessels, especially the main and foremasts [9].

A real Seal Ocean Armada was being arranged starting from 1657, when Andrea d'Avalos, prince of Montesarchio, made a contract (asiento) with king Philip IV for the construction of eight vessels and a mother ship. So, in 1666 the viceroy Pedro d'Aragona decided to build a dock in the harbour of Naples to have vessels easily repaired in the Capital. This was the only work done in the 17th century in this port because it was fundamental for the organization of the Armada, and, as a consequence, for the Spanish fleet. From that moment on, the prince of Montesarchio became one of the main expert "consultants" for naval armaments: in 1683, at the age of seventy-four, he was appointed a member of the war council, and he kept on arranging the Armada and rigging some privateers to protect the kingdom from pirates, as he used to do when he was young (Sirago, 2022a). In 1693 a budget was drawn up of the money spent on the vessels of the army remaining in the port of Naples or in that of Baia, including that for the wood necessary for the mainmasts and foremasts (842 ducats) [10]

At that time, the Spanish monarchy was suffering a recession, but it was also worried about the problems to solve after the death of Charles II, still young, but sickly and without heirs. Consequently, the prince of Montesarchio decided to use the wood coming from the Sila for building ships, instead of that from northern Europe, which was too expensive [11].

Unfortunately, that was a fatal choice, because the vessel *San Carlo*, built in Baia between 1696 and 1697, was miserably shipwrecked on his first voyage. The prince ordered the building of some other vessels throughout the 18th century, but, when Charles II died, the war of the Spanish succession stopped any other plan for armament (Sirago, 2022).

The Austrian age (1707-1734)

In the Austrian age (1707-1734), the bodies of commerce had to be reorganized to increase this sector, which remained in the hands of foreigners throughout the Spanish viceregal time. The fleet for the defense of merchant ships and coasts, attacked by Barbary corsairs, was rebuilt under the control of the shipyard Council and the viceroy Carlo Borromeo (Sirago, 2016).

Upon his arrival, in 1710, he gave order to replenish the Neapolitan shipyard with 100 oars cut in the Cilento mountains necessary for the 4 galleys in construction in Naples and four vessels in the Castellammare's and Baia's port [12]. In June 1712 he sent the captain Sebastiano Tixi, chief builder of the shipyard, to inspect the woods to find the best wood for the two galleys under construction and for the new vessel *San Leopoldo* [13]. So, on September 3rd, masts and antennas arrived from Calabria (Sila) [14]. More wood was transported to the shipyard the following year to increase the work together with other materials, artillery, anchors, etc. [15].

Viceroy Wirich Philipp von Daun, who arrived in Naples in 1713, also took care of completing the naval constructions, having wood transported from Fiume (Rijeka, in Croatia) by vessels *San Gennaro* and *Santa Barbara* and some tartans (merchant ships) [16].

In 1730 it was decided to repair the Neapolitan shipyard where naval works could continue: in fact, it was ordered to purchase 12.000 ducats for wood vessel and 6.000 for a new galley [17]. And in 1731 it was purchased wood to build 2 hulls of 70-gun vessels [18].

Upon the arrival of Charles of Bourbon in 1734, there was still a vessel under construction in the Neapolitan shipyard, sunk by the Austrians before fleeing (Sirago, 2016: 96).

The first Bourbonian age (1734-1806)

The Neapolitan kingdom became independent when Charles arrived in Naples, in 1734. Since then, the economic, political and social situation of Southern Italy radically changed. The ministers serving

young king soon spread European mercantilism in the kingdom. Plans were made to restore the most important port and revive trade reforms (Sirago, 2004: 33ss.).

First, the king and his ministers needed to create a royal fleet to become a legitimate part of the European political scene, made up of 4 galleys and some vessels. The fleet was also important as a defense against pirate galleys. The construction of the first armed ship *St. Filippo Real* (64 guns) started in 1736 and ended two years later (Formicola Romano, 1990).

To develop a fruitful naval program, it was necessary to have wood available: so, the practical men of the Neapolitan shipbuilding were sent to the Calabrian and Abruzzo forest to be able to mark the useful trees to cut at appropriate times. In the Regia Sila of Cosenza, good fir, “zappini” (little pines), beech and oak were found: the fir trees were useful used for larger masts and antennas [19]. In 1737 a warship was deployed in the port of Tropea (Calabria) to escort the Procidan “martingane” (merchant ships) loaded with wood, often plundered by corsairs [20]. Other wood was found near Naples, in the woods of Capodimonte and Baia, in Cervinara (Avellino). But sometimes trees from Ponente (Genoa) were also purchased. The success of the construction depended on the seasoning, which had to last two or three years. In 1756 King Charles prohibited the cutting of wood without authorization, even that owned by private, because everyone had to contribute to the creation of the fleet to fight the corsairs (Formicola Romano, 1990: 67-70).

For the reorganization of the commerce trading treaties were made first with the Ottoman Porte (April 7th 1740) (Mafri, 2004), then with the regency of Tripoli (June 3rd 1741) (Pirolo, 2017) to trade with the ports of the Mediterranean Sea, which had been excluded in the past because of the corsairs. Later, trade treaties also concerned in the Baltic and North Sea, in 1742 with the Kingdom of Sweden in 1742, in 1748 the Kingdom of Denmark, then in 1753 with the Kingdom of the Netherlands (Galanti, 1968. I: 186) and, finally, in 1787 with the Russian kingdom (Sirago, 2018b).

The interest for the North Sea and the Baltic area, shown by king Charles of Bourbon from the beginning, derived from the need of getting some raw materials only available in northern Europe, particularly wood for masts and iron for guns, both used by the Royal Navy for the new 64-gun vessels (Sirago, 2012; Pingaro, 2016).

In that period the galleys were slowly replaced by the fast and light xebec, Mediterranean sailing ships of Arab origin, with lateen sails, with a slender bow, three masts (Formicola Romano, 1990: 71ss.).

At that time the merchant navy, mainly assembled in the shipyards of Piano and Meta (Sorrento), Castellammare di Stabia, the island of Procida and sometimes Vietri (near Salerno) was formed by small units which could not cover a long distance. However, since 1750, king Charles promulgated some new laws to promote the development of the merchant ships: some polaccas and “pinchi”, also with guns, and tartans were built (Passaro, 2019b: 41ss.). During the Seven Years War (1756-1763), they succeeded in following the same trade routes as the English one, sometime even getting to the Americas (Martinique). At the same time were built also tartans (merchant ships) of 5000 tomols (12.500 tons [21]) (Passaro, 2019a). In 1742-43 at the marina of Vietri (Salerno) a tartan of 5000 tomols (12.500 tons) was built by some patrons of Positano and Salerno, with many types of wood, oak (for 493 ducats, 13%), pine (114 ducats, more expensive than oak), poplar 1,05 ducats), walnut (5 ducats). For two workers for 226 days 178,15 ducats were spent, in addition to 130 for the caulker and 130 for the carpenter. The total expense was 3556 ducats (Sofia, 1982).

The wood for the construction of a tartana in Vietri (Salerno)

Oak	226,860 tons	poplar	7 tables
Pine	23,860 tons	walnut	1,190 ton

When Charles of Bourbon became king of Spain, in 1759, He resigned the crown of Naples, leaving his minister Bernardo Tanucci to head the regency council of his son Ferdinand until He attained his majority (1767) (Maiorini, 1991). During the regency the minister attempted to solve the problem of the lack of wood for shipbuilding by bringing materials from the North (Sirago, 2019a: 534). So, a great number of mainmasts from the Baltic Sea Kept on arriving in the kingdom, carried by Dutch ships (Sirago, 2012: 86).

In that period the economist Giovanni Battista Maria Jannucci (1981: IV), analysing the forestry heritage of the Sila, composted of oaks, beeches, maples, ashes, chestnuts, poplars, pines and fires, used for naval construction, observed that the material has been exhausted due to excessive deforestation. Furthermore, many pines were destroyed with the fire to obtain pitch, used for the ships. So, he considered It necessary to carry out strict controls, given that the wood had to be purchased abroad. Checks had to be carried out especially on the pines used for the masts of the vessels and the beech for the oars. But Iannucci's words were not heeded: in 1772 Sweden could supply an order of 60 masts and 114 guns and in 1775 other masts and anchors were sent to the kingdom to be used for the new 60 gun-vessel on the stocks [22].

The growth of merchant navy was promoted too: particularly, polaccas pinks and polaccas were built in great number thanks to a special "production bonus" to increase the shipbuilding above all in the marines of Meta (Alimuri) and Piano di Sorrento (Cassano) (Sirago, 2021b). At the same time were build little ships as feluccas, two-mast boat with lateen sails, and "Gozzi", rowing boat with one lateen sail, used for the commerce and fishing (Maresca, De Pasquale, 1998).

In 1775 the Queen Maria Carolina, daughter of the empress Maria Teresa d'Austria, according to the marriage agreements, after the birth of her first son, had joined to State Council, also because the King was little interested in political affairs (Mafriaci, 2010). So, having fired the ancient minister Tanucci, in 1778, She sent for the Scottish admiral, in service with his brother, the Grand Duque of Tuscany Pietro Leopoldo, to reorganize the maritime sectors then, the Queen appointed Acton Director of Secretary of the Neapolitan Royal Navy (Sirago, 2012: 87ss.). So, in 1781, for the construction of the new vessels He decided to buy in Sweden some "Masts of the North", pinewood, tar, carried with other goods by the ship called Sundermanland, commanded by captain Andrea Nilsen [23].

Then, in 1783 the admiral decided to build a new royal shipyard in Castellamare di Stabia, because the Neapolitan shipyard has been built for galleys. The new Castellammare's shipyard was necessary for the building or big 74guns-vessels, following French plans, with the collaboration of a French engineer called Imbert (Sirago, 2022b). In the same year they were bought 245 masts in Riga [24].

The first vessel, *La Partenope*, was launched in 1786, followed by numerous other vessels and ships (Sirago, 2022b).

After the trade agreement with Russia was signed, in 1787, Antonino Maresca, duke of Serracapriola, living in Saint Petersburg, was appointed consul. The same year, on August 18th placed an order for buy 141 masts and 2130 boards; and on August 28th other order for buy 75 masts of different sizes to the consul of Cronstad. They were carrier by two Duch ships that sailed from Riga (today Lettonia)[25]. In Cronstadt the vice consul was appointed to spare no efforts to buy those masts coming from Russia and sell them in Riga to all the European merchant navies. He had also to check their quality and ship them, usually on Dutch or Swedish cargoes. Planks of wood and mainmasts were shipped together with iron "in plates", for the arms industry built in Torre Annunziata Sirago, 2022b: 90). The supply of mainmasts for the Navy came from the Baltic ports, where it was easier to find ships suitable for their transport. Thanks to hose abundant supplies of mainmasts and iron, Acton could finish his building plans by 1798 (Sirago, 2022b: 90ss.). The wood from the Baltic Sea was necessary because, as Giuseppe Maria Galanti pointed out, taking up Jannucci's observations, the Calabrian forestes had been deforested and no reforestation had been carried out (Galanti, 1981: 267ss.).

At that time, Neapolitan merchant navy, particularly that of Piano and Procida, had increased its profits and navigation to the Black Sea, the Baltic and the Americas. The larger ships, three or two

masted Polaccas and Pinchi, were built in Castellammare, Meta e Piano with the Faito wood. A three-masted vessel of 32.500 tons was built in Castellammare for a Neapolitan shopkeeper. But usually, two or three masted ships with a capacity of 15.000-20.000 tons were built; and on the Procida island “marticane” with a capacity of 7500-12.500 tons (Sirago, 2022b). But at the end of 1798 the King, while running away to Sicily, gave order to set fire to the fleet, which sank in the Gulf of Naples; then, in 1799 the Parthenopean Republic was proclaimed (Formicola Romano, 1999). The King came back to Naples six month later with the help of admiral Horatio Nelson. But in 1806, after the arrival of the French, the King had to come back to Palermo (Sirago, 2004).

The French decade (1806-1815)

After Napoleon’s rise to power, the Italian peninsula was invaded by the French. The King fled to the island of Sicily, in Palermo, under British protection, Trade increased very much in Messina during the so called “British decade” (1806-1815) (Bottari, 2009).

In Naples, after the proclamation of king Joseph Bonaparte, the French decade began. The King followed the orders of his brother Napoleon by starting to restore the ports and the shipyards. When he became king of Spain, in 1808, his work was taken up by the new king Gioacchino Murat. First of all, It was necessary to restore the fleet, but the wood was lacking. Since the forestry heritage has been depleted, Murat issued a law in 1811 to regulate the felling of trees and encourage reforestation (Formicola Romano, 1990: 103ss.). However, the recession caused by the English Continental Blockade (signed on November 21st, 1806) hindered trade with the Baltic Sea, so It was impossible to get the materials for the fleet. So, He ordered the wood to be transported from Adriatic (Barletta) to Naples by land, since the Tyrrhenian sea was controlled by the English Royal Navy.

Murat followed the orders of Napoleon, who had reactivated the main Italian shipyards to build 80 guns-vessels, rearranged the Castellammare’s shipyard and to build three docks to make three vessels simultaneously (the plan was carried out in the 1820s, under the Bourbon rule), In 1810 was launched the 74 guns-vessel Capri and in 1812 the 80-guns vessel *Gioacchino* (Sirago, 2022b).

The second Bourbonian period (1815-1861)

After the Restoration (1815) King Ferdinand conformed to adopted trading policy of Murat and promoted further improvements, rearranging the main ports. In 1816 published a General Ordinance for the Royal Navy, so in 1822 vessels with guns were built again in Castellammare. At the same time the shipyard was reorganized, following the old French planes: so, the 80- guns vessel *Vesuvio* was in 1822; and in 1824 the 80-guns vessel was launched too, At the same time the wood was bought in Sweden and in Russia, particularly in the port of Riga. Indeed, trade exchanges with the Baltic ports, primarily the Swedish and the Russian ones, were set out again since the Restoration to find the raw materials (Sirago, 2022b).

Attempts were made to buy raw materials in the Black Sea, specifically in Odessa, a city founded in 1794 by the Spanish – Neapolitan general Giuseppe de Ribas by order of Catherine II. In a short time, viceconsul Vincenzo Musenga was transferred there and many Neapolitan merchants moved to the new growing city: one of them was de Ribas’ brother, Felice, who dealt with wheat trade. In 1807 Felice de Ribas was appointed consul general for the Black Sea, remaining in his office until 1848 (Sirago, 2019b). To find raw materials for the vessels, in 1824 the consul tried to trade in wood and iron from the Black Sea. He thought would make a bargain by buying 18 masts and some samples of iron: but he failed because He couldn’t find any kind of boat to carry such a small store of material. So, in 1830 He had to sell It back again with a loss of 25% of its value (Sirago, 2020b:183).

Therefore, the material, masts and iron kept on coming from the Baltic Sea, particularly from the port of Riga, carried by Swedish, Danish and Dutch ships. Towards 1840, Neapolitan ships joined this trade thanks to the improvement in technology. Sweden exported other products such as tar and pitch, used in shipbuilding industry (Pirolo Sirago, 2017).

Thanks to the Construction Law, enacted in 1817, new type of merchant ships were also built, like American schooners and bricks or brigantines, particularly those “a coffa”, so called because of their platforms which had to support the upper masts, whose construction was on shore leave. In a short time, the merchant navy increased, particularly brigs and brigs “a palo” in the shipyards of Naples, Castellammare, Vico Equense, Piano e Meta di Sorrento (Passaro, 2020) and in the island of Procida: also in Conca, near Salerno, were built 20 brigantines. In the 1840s, the number of brigs was about 340, for a total amount of 250.000 tons (Sirago, 2004, Clemente 2011).

In the same period, the “adventure” of steam engines began: in 1818 the French trader Pierre Andriel had a patent right to build the first Mediterranean steamship at the Vigliena marine, near Naples, with an English Engine: It was called Ferdinando 1st and launched in June 24th. However, It was not a successful achievement, so the ship was dismantled. In 1823 George Wilding, prince of Butera, a German officer from Dresda, had a ten-years patent-right to fund a steamship society to connect Naples to Palermo for postal service and passengers. In England He bought the steamboat, or packet boat (from Italian pacchetto), called *Re Ferdinando*. He started the first voyage on June 20th 1824. In the same period the minister Luigi de’ Medici granted the company special terms for postal service, for the first time in Italy. The patent-right was then bought by Maurizio Dupont. When Dupont went bankrupt, the patent right by Giorgio Sicard, who founded a Company (1829) for the navigation from Naples to Palermo. In the 1834 the patent- right expired, but king Ferdinand II did not want to renew It because decided to create a royal postal service by steamboats. Then, this new kind of boat was used also for the Royal Navy (Sirago, 2015).

The first problem to be solved was to reduce the purchase of English steam engines for ships, that could only be assembled and handled by English machinists. So, the King decided to build a Royal Factory in Pietrarsa to produce steam engines for steamships build in Castellammare’s shipyard. In 1851 the steam frigate Ettore Fieramosca, was launched, with the hull build in Castellammare and the steam engine in Pietrarsa Factory (Sirago, Rastrelli 2023).

Thus, ended the era of sailing ships, build with wood. But we still have a testimony, the vessel Amerigo Vespucci, training ship, build in Castellammare in 1931 for the officer cadets of Livorno Naval Academy, still sailing.

Even in the Sorrento peninsula the tradition of building wooden boats has remained: the Aprea shipyard still builds the typical Sorrento “gozzo” based on ancient model, with “garbo” (a particular instrument for the construction).

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] Abstract

Il lavoro è stato presentato in Romania nella ICWSE 2023 “The 13th edition of the International Conference “Wood science and engineering in the third Millennium” dedicata al 75° anniversario della Transilvania University of Brason. Il testo elabora il risultato dei miei studi sulla cantieristica navale nel Mezzogiorno d’Italia nell’età moderna e sull’uso del legno per le navi in vari periodi storici. All’inizio per la flotta si usavano galere, con propulsione remica; poi a fine 1500 si cominciarono a costruire galeazze, a propulsione remica e velica. Infine, furono fabbricati vascelli con cannoni. Anche per la Marina mercantile furono costruiti vari tipi di imbarcazioni, come le polacche, sostituite ai primi dell’Ottocento dai brigantini. Durante il periodo aragonese, di grande fioritura costruttiva, fu riorganizzato l’arsenale napoletano per le galere e le navi mercantili. Dopo la conquista spagnola (1503) il regno meridionale divenne l’antemurale per la difesa dagli attacchi dei turchi e barbareschi. La flotta fu ricostruita con legno calabrese della Sila, ottenendo la vittoria di Tunisi nel 1535. Anche per la battaglia di Lepanto (1571) l’arsenale napoletano fornì trenta galere costruite con legname del regno. Alla fine del Cinquecento iniziò la costruzione di galeazze a remi e a vela, poi quella dei vascelli con cannoni, per l’Armada Napoletana dell’Oceano, creata nel 1623. Simili vascelli furono realizzati dagli Austriaci e dai Borboni. Nella seconda metà del Settecento il legno che arrivava dal Baltico era utilizzato per costruire vascelli a 74 cannoni nel regio cantiere di Castellammare. Poi nell’Ottocento ai vascelli furono aggiunte le navi a vapore. Anche la Marina mercantile ebbe un notevole sviluppo dalla seconda metà

del Settecento. Molte polacche uscirono dai cantieri di Castellammare, dell'isola di Procida, e in quelli di Meta e Piano di Sorrento con il legname del monte Faito e dei boschi vicini, sostituite dai primi dell'Ottocento con i brigantini.

Note

- [1] Archivo General, Simancas, then AGS, Estado, Nápoles, Legajo 1009/21, 1532.
- [2] AGS, Estado, Nápoles, Legajo 1055/5, 1565.
- [3] AGS, Estado, Nápoles, Legajo 1049/78, 1565.
- [4] AGS, Estado, Nápoles, Legajo 1046/211, 1566.
- [5] Biblioteca Nazionale, Napoli, then BNN, Sezione Militare, Giunta dell'Arsenale, 147.
- [6] AGS, Estado, Nápoles, Legajo 1064/13, 1/3/1574.
- [7] Archivio di Stato, Napoli, then ASN, Museo 99 C 64, Cons. 41, f. 98t., 1576 and Cons 45, f.101, 1577-79.
- [8] AGS, Secreterias Provinciales, Legajo 14, 2/11/1623.
- [9] AGS, Secreterias Provinciales, Legajo 14, 5/5/1626.
- [10] AGS, Secreterias Provinciales, Legajo 61, 5/8/1683.
- [11] AGS, Estado, Nápoles, Legajo, 3327, 2/1/1696; in the Neapolitan harbour 101 pieces of wood, mainmasts, foremasts, antennas, etc. arrived from Sila (Calabria).
- [12] ASN, Sommaria, Consulte, 110, f. 22, 20/12/1710.
- [13] ASN, Sommaria, Consulte, 112, ff. 382-384, 18/6/1711 and ff. 399-403, 27/6/1711.
- [14] ASN, Sommaria, Consulte, 112, ff. 33-34, 3/9/1711.
- [15] ASN, Sommaria, Consulte, 114, f. 453, 9/12/1712.
- [16] BNN, Sezione Napoletana, Domenico Antonio Parrino, Avvisi, 1/5/1714.
- [17] Biblioteca di Storia Patria, Napoli, manuscript XXI A8, f.21, *Memorie per la Marina*, (1730).
- [18] ASN, Sommaria, Consulte, 161, ff.2-2t, 12/10/1731.
- [19] ASN, Sezione Militare, Segreteria di marina, Espedienti, 136, f.167,
- [20] ASN, Sezione Militare, Segreteria di marina, Espedienti, 4, ff. 116-118, 1737.
- [21] 25 tomols correspond to 1 tonnage (Passaro, 2019b: 42.
- [22] ASN, Esteri, 2051, 1772-1775.
- [23] ASN, Finanze, 1349, 16/1/1781.
- [24] ASN, Esteri, 7160, 7/1/1783.
- [25] ASN, Esteri, 1742, August 18th and 28th.1787.

Riferimenti bibliografici

- A.a. V.v. (1984), *Civiltà del Seicento a Napoli*, ELECTA, Napoli.
- Amirante G. Pessolano M. R. (2005), *Immagini di Napoli*, ELECTA, Napoli.
- Bayard M.H (1832), *Etudes de bâtimens et barques napolitaines d'après nature*, Napoli.
- Bottari S. (2009), *Dalla rivolta antispagnola al "decennio inglese" (1674-1815)*, into Bottari S., Chiara L. editors, *La lunga rincorsa. Messina dalla rivolta antispagnola al terremoto del 1908*, Lacaita ed., Manduria – Bari – Roma: 17-106.
- Cano T. (1611), *Arte para fabricar j aparejar naos de guerra y mercante*, Sevilla, Luis Estupiñan ed., then "Instituto de Estudios Canarios", E.M.Dorta editor, Tenerife, La Laguna, 1964.
- Clemente A. (2011), *La marina mercantile napoletana dalla Restaurazione all'Unità. Flotta tecniche e rotte tra navigazione di lungo corso e cabotaggio*, «Storia economica», 2: 207-246.
- Cipolla C.M. (1965), *Guns, sails and empires. Technological Innovation and European Expansion 1400-1700*, Minerva press.
- Crescentio B. (1602), *Della nautica mediterranea. Nella quale Si mostra la fabrica delle galee, galeazze, & galeoni*, Bartolomeo Bonfardino, Roma.
- De Pasquale E. (1998), *Il gozzo sorrentino*, in Merzario M. editor, *Navi in legno. Evoluzione tecnica e sviluppo della cantieristica nel Mediterraneo dal XVI secolo a oggi*, LINT, Grado: 309-312.
- Fenicia G. (2003), *Il Regno di Napoli e la difesa del Mediterraneo nell'età di Filippo II (1556-1598). Organizzazione e finanziamento*, Caccucci, Bari.

- Formicola A. Romano C. (1990), *Il periodo borbonico (1734-1860)*, in Fratta A. editor, *La fabbrica delle navi. Storia della cantieristica nel Mezzogiorno d'Italia*, ESI, Napoli: 61-156.
- Formicola A. Romano C. (1999), *Napoli 9 gennaio 1799. Una flotta in fumo. Documenti, fatti e considerazioni sugli eventi che portarono all'incendio della flotta borbonica alla vigilia della nascita della "repubblica Napoletana"*, suppl. «Rivista Marittima», n. 1.
- Galanti G. M. (1968), *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, F. Assante and D. Demarco editors, ESI, Napoli, 2 voll.
- Galanti G.M. (1981), *Giornale di viaggio in Calabria (1792)*, Placanica A. editor, Società Editrice Napoletana, Napoli.
- Jannucci G.B.M. (1981), *Economia del commercio del Regno di Napoli*, Assante F.editor, Giannini ed., Napoli.
- Mafrici M. (2004), *Diplomazia e commercio tra il Regno di Napoli e la Sublime Porta: Guglielmo Maurizio Ludolf (1747-1789)*, in M. Mafrici editor, *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Rubbettino ed., Soveria Mannelli: 151-172.
- Mafrici M. (2010), *Un'austriaca alla corte napoletana: Maria Carolina d'Asburgo Lorena*, in Mafrici M., editor, *All'ombra della Corte. Donne e potere nella Napoli borbonica 1734 –1860*, Fridericiana Editrice Università., Napoli: 49-80.
- Maiorini M.G. (1991), *La reggenza borbonica (1759-1767)*, Giannini ed., Napoli.
- Maresca M. (1998), *La feluca sorrentina del XIX secolo*, in Merzario M. editor, *Navi in legno. Evoluzione tecnica e sviluppo della cantieristica nel Mediterraneo dal XVI secolo a oggi*, LINT, Grado: 305-308.
- Maresca M. Passaro B. (2011), editors, *La marineria della Penisola Sorrentina Shipowners, shipping and wooden shipbuilding in the Sorrento Peninsula*, Confine edizioni, Sorrento.
- Passaro B. (2019a), *La navigazione mercantile napoletana nel Settecento attraverso il Giornale del Porto di Napoli*, into Passaro B. Sirago M. Trizio P.B., *Al servizio della Capitale e della Corte. La marineria napoletana nel Settecento*, ESI, Napoli: 5-34.
- Passaro B. (2019b), *Ruolo e consistenza della flotta mercantile napoletana nel XVIII secolo*, into Passaro B. Sirago M. Trizio P.B., *Al servizio della Capitale e della Corte. La marineria napoletana nel Settecento*, ESI, Napoli:35-62.
- Passaro B. (2020), *Meta, Un paese di naviganti*, «Cultura e territorio. Rivista di studi e ricerche sull'Area Stabiana e dei Monti Lattari», n.s., II: 37-61.
- Pingarò C. (2016), *Napoli e Stoccolma: impegni commerciali nel mediterraneo al tempo di Carlo di Borbone*, into M.C. Marozzo M.C., Tiboni F. editors, *Cultura navale e marittima transire mare*, 22-23/9/2016, Atti del II Convegno nazionale, Università degli Studi, Genova: 385-392.
- Pirolò F. (2017), *Peace treaties and trade between the Kingdom of Naples and Tripoli in the eighteenth century*, «Pedralbes», 37 (2017): 123-134.
- Pirolò F. Sirago M. (2017), *Trade Exchanges between the Kingdom of the two Sicilies and the Countries of the Baltic Sea and the Black Sea (1734-1861)*, *International journal of humanities and social science»* 7, n° 9, September:49 – 62.
- Sbonski de Passebon H. (1690), *Plan de plusieurs bâtimens de mer avec leurs proportions*, L. Brémond, Marseille.
- Sirago M. (2004), *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del Mezzogiorno moderno*, ESI, Napoli.
- Sirago M. (2012), *The Shipbuilding Industry and Trade Exchanges between the Kingdom of Two Sicilies and the Countries of the Baltic and the Black Sea (1734-1861)*, «Mediterranean Review», 5, n° 2: 81-107.
- Sirago M. (2015), *The development of the new steamships and the history of the shipping industry in the Kingdom of Two Sicilies (1816-1861)*, in Pisano R. editor, *A Bridge between Conceptual Frameworks, Sciences, Society and Technology Studies*, Springer ed, Amsterdam: 495-511.
- Sirago M. (2016), *La ricostruzione della flotta napoletana e il suo apporto alla difesa dei mari nel vicereame austriaco (1707 – 1734)*, «Archivio Storico per le Province Napoletane»: 71-98.
- Sirago M. (2018a), *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503 -1707)*, Licosia ed., Ogliastrò Cilento (Salerno).
- Sirago M. (2018b), *Le rôle de Ferdinando Galiani à la signature du Traité de commerce entre la Russie le Royaume des Deux-Siciles (1787)*, in A. Tiran C. Carnino, editors, *Ferdinando Galiani, économie et politique*, Classiques Garnier, Paris, 2018 : 295- 317.

- Sirago M. (2019a), *La politica marittima di Bernardo Tanucci nell'epistolario con Carlo III re di Spagna*, «Cuadernos de Ilustración y Romanticismo», n. 25, 2019: 507-538, on line in <https://revistas.uca.es/index.php/cir/article/view/4893>.
- Sirago M. (2019b), *Il Regno di Napoli e la fondazione di Odessa*, in V. Ilari editor, *Italy on the Rimland Storia militare di una Penisola Euroasiatica*, 2 voll., I, *Intermarium*, Società Italiana di Storia Militare, Roma: 57-70.
- Sirago M. (2020a), *La politica marittima degli aragonesi a Napoli (1442-1500)*, into D'Agostino G.- Fodale S. – Miglio M. – Oliva A.M. – Passerini D. – Senatore F. editors, *La Corona d'Aragona e l'Italia*, Atti del XX Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Roma – Napoli, 4-8 ottobre 2017, Roma, Istituto Storico per il Medioevo, 2020:1029-1039.
- Sirago M. (2020b), *Brave captains: the Neapolitan merchant navy in the Black Sea ports (1815-1860)*, into Grava E.G, Georgitisoyanni E.N., editors, *Port cities and maritime routes in Eastern Mediterranean and Black Sea 18th – 21st centuries*, Proceedings International Conference, Athens, 22-24 November 2018, Aegeas Non – Profit Civil Company, Athens, 2020: 177-192.
- Sirago M. (2021a), *La città di Napoli: un grande arsenale per Lepanto*, «Proposte e ricerche. Economia e società nella storia dell'Italia centrale», anno XLIV, inverno/primavera: 107-125.
- M. Sirago (2021b), *L'evoluzione delle costruzioni navali napoletane in epoca borbonica (1734-1861)*, «Dialoghi Mediterranei», November, <https://www.istitutoeuroarabo.it>.
- Sirago M. (2022a), *La costruzione dell'Armada del Mar Oceano a Napoli Nel Seicento: dallegalere ai galeoni e vascelli*, «Nuova Antologia Militare», Rivista interdisciplinare della Società Italiana di Storia Militare, N. 3, fascicolo 11 -Giu., Storia Militare Moderna: 143-194, online.
- Sirago M. (2022b), *Shipbuilding and related industries in the Kingdom of two Sicilies between the late 1700s and 1800s*, «Dialoghi Mediterranei», May 2022, <https://www.istitutoeuroarabo.it>.
- Sirago M. Rastrelli M. (2023), *Carlo Filangieri e il Regio Opificio di Pietrarsa una industria per le macchine a vapore napoletane (1840-1860)*, La Valle del Tempo, Napoli.
- Sofia F. (1982), *La costruzione di una tartana sulla marina di Salerno (1742-1743)*, «Bollettino storico di Salerno e Principato Citra», a.1, n.2: 111-115.
-

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.

“Non Una di Meno”. L’essere comunità oggi



di *Giuseppe Sorce*

Terrore. Il nostro Paese vive di nuovo l’epoca del terrore. Questo probabilmente arriverebbe alle nostre orecchie e occhi se la strage in corso, di cui siamo spesso solo spettatori, colpisse vittime di ruolo e genere diverso. E invece no. Il terrore, l’orrore, è quello che si prova se si dà uno sguardo alle statistiche sulla violenza di genere in Italia. Terrore. Se volete, cercatele voi. A me basta sfogliare i quotidiani per notare che ormai, appunto, le vittime sono quotidiane. E spesso, ciò che trasforma il terrore in orrore, è che il 90% dei carnefici è in famiglia, a casa, un partner o un ex- partner. Fine della storia.

Con buona pace di chi ancora vigliaccamente continua a raccontarsi altre robe pur di non mettere in discussione il peso della questione. Responsabilità, sarebbe la parola chiave. Perché la questione è sistemica e sistematica. Ma, proprio nei giorni in cui scrivo assistiamo all’encomio istituzionale tributato pubblicamente al discorso del Sig. Cecchettin [1] pronunciato al funerale della figlia uccisa dall’ex – non ex – fidanzato, mentre nel frattempo viene sgomberato a Catania un [2] che svolgeva un cruciale presidio proprio contro la violenza di genere.

La violenza di genere è una questione di potere, dice Giuliana S. di “*Non Una di Meno Palermo*”.

Cosa è “Non Una di Meno” e come nasce “Non Una di Meno” a Palermo?

«G.: Non Una di Meno Palermo nasce nel febbraio del 2019 dalla scelta di donne e soggettività singole e di collettivi femministi e associazioni già attive nella nostra città, di cominciare un percorso comune aderendo al Piano Femminista contro la violenza sulle donne. Il nodo di Palermo è parte del movimento nazionale transfemminista intersezionale di Non Una di Meno nato dal basso con l’obiettivo di riaffermare una nuova stagione di consapevolezza partendo dall’assunto che la violenza di genere è un fenomeno sistemico che innerva la società nella sua interezza. Da tale consapevolezza nasce la necessità di lottare contro la violenza di genere in tutte le sue forme: oppressione, sfruttamento, sessismo, razzismo, abilismo, omofobia e transfobia. Il percorso è chiaro e prevede la ripresa e l’occupazione dello spazio pubblico, nonché la riappropriazione della decisionalità sul proprio corpo e sulla vita. Il movimento italiano nasce nel 2015 sulla scia delle mobilitazioni che negli anni precedenti si sviluppano in Sud America. “Ni una mujer menos, ni una muerta más” (non una donna in meno, non una morta in più) è la frase pronunciata per la prima volta dalla poetessa messicana e attivista per i diritti umani Susana Chávez che ha speso la sua vita per denunciare i femminicidi della città natale Ciudad Juárez e in cui fu assassinata nel 2011 a soli 36 anni, a causa

delle sue battaglie. “Ni una menos” diventa il nome di un movimento globale che nasce in Argentina, si diffonde in tutta l’America Latina per poi sfociare nel parallelo Women’s March, che negli States ha visto molte donne riaggregarsi contro Donald Trump fino a raggiungere l’Europa».

Ecco, potresti spiegare bene cosa si intende per “intersezionalità”? Perché credo sia cruciale nel definire i rapporti che intercorrono fra società, cultura, politica (nel senso essenziale di rapporti di potere) e ciò di cui Non Una di Meno si occupa

«G.: Il concetto d’intersezionalità parte dal presupposto che i sistemi oppressivi presenti nella società (per esempio razzismo, sessismo, omofobia, abilismo, xenofobia) non agiscano indipendentemente l’uno dall’altro ma siano interconnessi. Il concetto d’intersezionalità è direttamente legato al transfemminismo: nato verso la fine del XX secolo, il transfemminismo è una prospettiva femminista che si prefigge di inglobare le istanze della comunità Lgbtqi+ all’interno della lotta per i diritti delle donne».

Alla luce di ciò di cui si occupa Non Una di Meno, che significa secondo te fare militanza oggi?

«G.: Significa considerare l’impegno politico transfemminista importante e centrale nelle nostre vite, considerarlo una responsabilità non secondaria rispetto a tutte le responsabilità che la società in cui viviamo ci impone: la scuola, il lavoro, la famiglia, le bollette da pagare ecc. Significa quindi ritagliarsi tempo quotidiano, mettersi in discussione, decostruirsi, produrre ragionamento, studiare e rielaborare. Soprattutto significa riconoscersi in un percorso collettivo e di condivisione di pratiche e teorie».

È la dimensione collettiva quindi che si deve cercare di recuperare e restituire, riconsiderare cioè il ruolo centrale del fare ed essere “comunità”, essendo spesso proprio il senso di comunità quello che per primo la società attuale indebolisce, volente o nolente. Ci sono pratiche che possiamo tutt’oggi attuare nel quotidiano, a casa, in famiglia, col partner, in ufficio, per iniziare, provare almeno, a decostruirci in tal senso?

«G.: La violenza di genere non è un fenomeno avulso dalla società, appunto. Non è il raptus di follia di un marito in preda alla collera, non è la legittima conseguenza di una gonna troppo corta o di un bicchiere di troppo. La violenza contro le donne, nelle sue differenti declinazioni storiche e materiali, è un elemento costitutivo e strutturante dei rapporti sociali e del contesto socio-culturale in cui viviamo. Tutti noi ci formiamo in questo modello sociale e abbiamo la tendenza a normalizzare certi comportamenti e situazioni. La prima cosa che possiamo fare è non sentirci fuori da questo meccanismo, riconoscere i comportamenti patriarcali che subiamo o che in alcuni casi agiamo, stigmatizzarli e metterli in discussione. A partire dal linguaggio o dalle relazioni che instauriamo. Cercare alleanze. Spesso anche solo sapere che c’è una “comunità” può essere importantissimo, perché sai che li trovi supporto, conforto oltre che aiuto».

A chi ancora ha paura a esporsi con le proprie idee spesso in contrasto con le logiche sociali patriarcali e maschiliste in qualsiasi contesto, cosa consiglieresti?

«G.: Di creare sorellanza. La lotta o è collettiva o non è. Le esperienze personali vissute dalle donne, dai più gravi atti di violenza alle più celate forme di discriminazione legate al genere che questa società produce, non possono essere vissute esclusivamente come fatti “privati”, ma devono appunto trovare nella dimensione collettiva la via d’uscita. Solo così potranno trasformarsi in forza capace di sovvertire il sistema e liberare tutte dalla violenza».

C’è un forte legame fra patriarcato e narrazione dei sentimenti?

«G.: La narrazione tossica con cui vengono raccontati sempre i casi di violenza di genere e i femminicidi dai media mainstream è una delle forme di violenza patriarcale più invasiva perché tende a normalizzare la tossicità delle relazioni».

Secondo te si possono o si possono gettare e praticare le basi di una critica/lotta al patriarcato, si può innescare cioè un cambiamento nella narrazione dei generi, dei ruoli sociali, della cultura sociale, a partire dalla scuola? E se sì, cosa suggeriresti?

«G.: L'educazione, la scuola, le università e tutti i luoghi di formazione, sono contesti nei quali non ci si può esimere dall'affrontare la questione. L'educazione "di genere", perciò, deve essere un approccio quotidiano trasversale a tutti gli ambiti del rapporto educativo e della formazione. Dunque ben vengano i progetti mirati a decostruire gli stereotipi e a combattere le discriminazioni, ma dobbiamo lavorare anche affinché all'interno delle scuole il genere non costituisca necessariamente un tema a sé, ma si trasformi in una "postura" pedagogica interdisciplinare e diventi costitutivo dell'approccio quotidiano di ogni insegnante. È evidente che tale prospettiva risulta essere nettamente in contrasto con il sistema educativo e formativo vigente sempre più defanziato e piegato alle esigenze del mercato del lavoro. Nonostante ciò la scuola rimane un terreno centrale nella lotta alla violenza di genere. Un luogo fondamentale dove i ruoli di genere possono essere costruiti ma anche decostruiti. Sarebbe però necessario formare ed "educare" in primo luogo i lavoratori delle scuole. Nella scuola dove lavoro, per esempio, abbiamo costituito ormai da un po' di anni una commissione sull'educazione di genere, un gruppo di docenti che lavorano quindi sulla programmazione dell'educazione di genere poiché oltre ad interventi singoli abbiamo ragionato sulla necessità di curare la didattica su questi temi. Bisogna, come detto, formare i lavoratori della scuola, i docenti con corsi di formazione sulla gestione anche di eventuali conflitti. In particolare come Non Una di Meno organizziamo incontri con e nelle scuole, spesso sono gli studenti stessi che ci contattano per organizzare incontri durante la settimana dello studente».

Quali sono le tue visioni per il mondo a venire, cosa aspettarsi, come prepararsi

«G.: È chiaro che l'assetto geopolitico europeo e non solo non fa sperare bene, però devo dire che contemporaneamente i movimenti transfemministi in Italia e nel mondo sono quelli che comunque continuano a riempire le piazze e occupare il dibattito politico. Ciò non mi fa essere pessimista. Anche facendo un confronto con dieci anni fa la differenza si percepisce, sia in termini di piazze, di numero di persone partecipanti, ma anche in termini di consapevolezza, che vedo più diffusa anche nelle generazioni più giovani e questo fa ben sperare. Negli ultimi anni, in Italia quanto meno, le piazze che si riempiono di più sono quelle transfemministe. Certo c'è il rischio del pink washing, il fatto cioè che spesso le mobilitazioni, gli slogan, il linguaggio dei movimenti femministi vengono assorbiti dal capitalismo, per pubblicizzare merce. C'è cambiamento o stiamo diventando compatibili senza più essere di rottura? Ce lo chiediamo anche noi. Se i tuoi slogan vengono utilizzati da chi tu combatti allora la comunicazione, il terreno critico e di lotta, può diventare scivoloso. Però, d'altro canto, il fatto che un certo linguaggio ormai sia sdoganato, il fatto che si parli più facilmente di certi temi rispetto a dieci, venti anni fa, sicuramente resta una prospettiva positiva dal mio punto di vista».

Lo scirocco dicembrino antropoceno accompagna la fine di questa intervista. Fa tintinnare i tavolini della via del centro e ci fa rimpiangere già un'estate che, quando arriverà, non rimpiangeremo per nulla. Ma il punto è un altro. E sono io che cerco di ritrovare la normalità, una dimensione neutra a difesa della mia psiche, delle mie mire di controllo sulla mia vita, quando la neutralità non fa parte di questo mondo. Mi sembra quasi che non abbiamo parlato di violenza di genere ma dell'oppressione di una minoranza. Ed è questo l'effetto che fa l'esercizio del potere e la violenza e la coercizione del potere. Come dice Giuliana, il punto è il potere. Cosa voglio dire? Giuliana mi ha ricordato che

adesso, più che mai, c'è l'urgenza di fare militanza e che questa parola non deve spaventare a far storcere il naso. Anzi. Perché militanza oggi è sinonimo di responsabilità. La questione della violenza di genere è sistemica, la responsabilità è quindi di tutti. Se la responsabilità è di tutti allora cominciamo dal ricordarci che possiamo fare comunità. Per noi stessi, per l'altro e per il mondo che abiteremo domani.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] <https://www.miur.gov.it/web/guest/-/lettera-del-ministro-per-la-diffusione-nelle-scuole-del-discorso-pronunciato-da-gino-cecchettin-al-termini-delle-esequie-per-la-figlia-giulia>

[2] <https://ilmanifesto.it/mi-cuerpos-es-mio-catania-in-piazza-per-il-consultorio>;

<https://www.ilpost.it/2023/12/08/mobilitazione-contro-sgombero-consultorio-catania/>

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.

Del “mobil-uomo” contemporaneo

**PAOLO JEDLOWSKI
MASSIMO CERULO**

SPAESATI

Partire, tornare tra Nord e Sud d'Italia



il Mulino

di Orietta Sorgi

Cosa succede nella postmodernità quando ci si allontana dalle proprie radici, quando si perde il senso dell'appartenenza al luogo dove si è nati e cresciuti e dove si resta in qualche modo legati dai ricordi del passato e dalle trame di relazioni affettive ed emozionali? Quando, per dirla con Ernesto de Martino, si perde il “centro” e la patria, in altre parole la propria identità culturale? Accade probabilmente quello stesso senso di smarrimento, quell'angoscia esistenziale per la paura dell'ignoto, che avvolge il pastore calabrese durante il tragitto con l'etnologo napoletano, quando vede svanire a poco a poco dal suo orizzonte visivo il campanile di Marcellinara, ultimo punto di riferimento di uno spazio consolidato.

Nel tempo della globalizzazione tutto è accelerato secondo la logica del “qui e ora” che rende estremamente labili ed evanescenti i confini e le distanze spaziali in nome di una mobilità sempre crescente. Viviamo in una società liquida per usare un termine di Zigmunt Bauman, oggi un po' abusato, ma sempre efficace nel sintetizzare il disintegrarsi delle coesioni sociali, di quei vincoli comunitari che garantiscono il perpetuarsi della vita associata.

Queste nuove tendenze della post-modernità vengono esaminate da più punti di vista da due sociologi, Paolo Jedlowski e Massimo Cerulo, nel loro ultimo volume dal titolo *Spaesati. Partire, tornare tra Nord e Sud d'Italia*, edito dal Mulino. Si tratta di una conversazione, o meglio di un confronto incalzante, sul tema del viaggio o della *spartenza* per richiamare la condizione di sofferenza del contadino meridionale Tommaso Bordonaro che nel secondo dopoguerra è costretto a emigrare negli Stati Uniti, separandosi dai luoghi d'origine.

Nel nostro caso si tratta di una condizione ben diversa da quella degli emigrati dello scorso secolo che dal Sud si spingevano al Nord in cerca di occupazione o attraversavano l'oceano per il nuovo continente; diversa anche dai nuovi migranti in fuga dai loro paesi oppressi da guerre e carestie. È diversa ovviamente anche dal turista occasionale o dal viaggiatore curioso che si sposta continuamente per svago o per arricchire le proprie conoscenze.

Qui i due protagonisti sono esponenti del ceto medio-alto, di una classe intellettuale costretta a spostarsi per far fronte a una moltiplicazione degli impegni di lavoro e di esigenze sociali e familiari. Più che di annullamento dell'identità, come voleva de Martino, o di una crisi della presenza, ci troviamo di fronte a una scomposizione di identità, di più identità che si dispiegano lungo esperienze di vita frammentate in tanti luoghi e in varie occasioni. Gli *spaesati* sono dunque un effetto del mondo contemporaneo e rappresentano una categoria di viaggiatori sempre più numerosa e diffusa al giorno d'oggi, la cui quotidianità trascorre quasi sempre in transito, fra aeroporti e stazioni ferroviarie.

I due autori, rispettivamente il maestro e il suo allievo, sono due docenti universitari, interpreti, per ragioni professionali, di “vite mobili”, in direzioni inverse: l'uno, il primo, viaggia da Nord verso Sud, da Milano a Cosenza; il secondo, al contrario, dalla Calabria all'Italia settentrionale. Un dialogo fra due generazioni che hanno condiviso le medesime scelte ma in momenti storici diversi: Paolo Jedlowski, studente nella Milano negli anni 70, post Sessantotto, ai tempi della contestazione universitaria, quando si gridava “Nord e Sud uniti nella lotta”, un desiderio non realizzato e probabilmente mai realizzabile. Massimo Cerulo, generazione anni 80 del Novecento e studente nell'Arcavacata (Cosenza) del Duemila, sorta sul modello dei campus americani e della stagione Erasmus. Il primo, dopo un lungo peregrinare, approda in Calabria e vi rimane, anche per ragioni sentimentali – la moglie riceve un incarico in quella Università. Il secondo, conclusi gli studi ad Arcavacata, sogna di andare via e dare seguito a diversi progetti e nuove prospettive: perché mai restare – si chiede – «se quel Sud, magari dopo averci permesso di studiare con profitto, ci ha ostracizzati, cacciati via, asfissati?».

L'aver fissato dimora al Nord o al Sud non costituisce tuttavia un punto d'arrivo permanente, una condizione di stabilità in quanto la vita stessa dei due studiosi si configura come un perenne movimento. Jedlowski ha casa a Cosenza, ma i genitori a Milano, mentre la moglie è a Roma con figli e nipoti e un altro figlio in Francia. Cerulo è originario della Calabria dove ha lasciato i genitori

e dopo una lunga gavetta universitaria all'estero e in molte città del Nord e del Centro Italia, è approdato a Milano, ma insegna a Napoli.

In questo continuo movimento sorge la necessità di creare delle nuove abitudini, dei comportamenti standardizzati, occasioni rituali e condivise che si svolgono in certi luoghi di sosta come i caffè degli aeroporti o delle stazioni ferroviarie o le librerie: i cosiddetti “luoghi terzi”, che si pongono come spazi intermedi fra le partenze e gli arrivi.

Il rischio è quello tuttavia di una polverizzazione delle esperienze e delle molteplici vite possibili: di una disintegrazione, come avvertiva Walter Benjamin individuando nell'atrofia dell'esperienza una caratteristica saliente dei nostri tempi. Dove la velocità, l'offerta crescente di nuovi stimoli moltiplica di fatto le esperienze, ma al tempo stesso le vanifica. I vissuti non si legano – osserva Benjamin – non lasciano nulla, non si impara, non creano consapevolezza. L'esperienza non è data dal mero fatto di vivere, ma dal processo che della vita ci rende consapevoli. La riappropriazione del vissuto, la consapevolezza delle esperienze può avvenire solo attraverso il racconto. Nel richiamare Benjamin, Jedlowski sostiene che le vite mobili sono vite frammentate, poco integrate fra di loro, e il racconto è un dispositivo di costituzione di nessi, dunque reintegra. Proprio al racconto il nostro autore ha dedicato tempo fa un libro dal titolo *Il racconto come dimora* a commento di un'opera cinematografica di Edgar Reitz, *Heimat*, in cui si nota l'incapacità dei reduci dalla Prima guerra mondiale di raccontare a casa ciò che avevano vissuto al fronte. Il paese natio e la trincea erano ambiti di esperienza inconfondibili, non era possibile integrarli.

Così le molteplici esperienze del nostro “mobil-uomo” contemporaneo, non comunicano fra di loro, non hanno neanche il tempo di diventare racconti, a volte non vengono neanche percepite, restano inconsapevoli come frammenti scollegati. Solo la scrittura a questo punto può avere una funzione reintegrativa per la capacità di dare un nome alle esperienze, di ordinarle e portarle a compimento. Ha il potere di ricomporre le lacerazioni. Così Jedlowski fa appello a una sociologia narrativa con ampio ricorso a opere letterarie, cinematografiche e musicali a dimostrazione dell'efficacia simbolica dei diversi registri espressivi.

Una lettura stimolante che per questo lascia molte questioni aperte, come quella della nostalgia ad esempio. Da *nostos*, ritorno e *algos*, dolore ma anche desiderio, la nostalgia esprime non solo il desiderio di ritornare ma al tempo stesso quello di ripartire. Uno struggimento determinato dalla consapevolezza che è impossibile ritrovare i luoghi così come si erano lasciati dove si era stati felici e dunque ancorare il passato ai propri ricordi. Lo esprime, con estrema lucidità, Cesare Pavese ne *La luna e i falò* e nel rapporto di due amici Anguilla e Nuto, di chi è partito e di chi è rimasto.

La nostalgia è un fatto e non può essere cancellata, è piuttosto una condizione esistenziale, una tensione verso l'altrove, che sia un passato irrimediabilmente perduto, o un qualcosa che deve ancora venire (Teti, 2020; 2022). Anche quando la si liquida come il padre di Jedlowski, esule da Zara, o la si coltivi nel rimpianto, con la nostalgia bisogna sempre fare i conti. Cerulo ricorda a questo proposito due tipi di nostalgia: restaurativa che invita al ritorno, alla ricostruzione di una dimora originaria e perduta; riflessiva quando accetta la perdita e si tenta di elaborarla.

Emblematici sono i due protagonisti del film di Woody Allen, *Midnight in Paris*: la ballerina sceglie volutamente di fermarsi a vivere negli anni venti della capitale francese, l'età d'oro dei caffè chantants e di Tolouse Lautrec; mentre il giovane scrittore americano decide di ritornare nell'attualità dopo aver vissuto e incontrato per magia i grandi intellettuali di quel tempo, da Hemingway a Scott ed Zelda Fitzgerald, Picasso e la Steine. L'eterno dilemma di chi fugge e chi resta, ancora una volta.

«Essere a casa o essere in viaggio: cosa cerchiamo?» – si chiedono in chiusura gli autori. Forse entrambe le cose. È uno stato d'animo destinato a non trovare risposta nel corso di queste conversazioni. È vero che una vita mobile può procurare vantaggi, ma lascia sempre una tensione di fondo. Qualcosa di irrisolto.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

- Bauman, Z. 2023 *Modernità liquida*, Bari, Laterza
Benjamin, W. 1976 *Angelus Novus*, Torino, Einaudi
Bordonaro, T. 1991 *La Spartenza*, Torino, Einaudi
De Martino, E. 1977 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi
Jedlowski, P. 2008 *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Torino, Bollati Boringhieri
Pavese, C. 2005 *La luna e i falò*, Torino, Einaudi
Teti, V. 2020 *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*, Bologna, Marietti
- 2022 *La Restanza*, Torino, Einaudi
-

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 Demotnoantropologici. 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).

Georg Simmel interprete della modernità



Georg Simmel

di *Nicola Squicciarino*

In *Filosofia del denaro* Simmel (1858-1918) riconduce allo sviluppo dell'economia monetaria l'origine del processo di formazione della società moderna, delle grandi trasformazioni tecnico-industriali, sociali e culturali del suo tempo. Nella prefazione a tale opera, che non si propone di essere un trattato di economia, afferma che intende «tracciare una linea direttrice che vada dalla superficie del divenire economico fino ai valori e ai significati ultimi dell'umano nella sua totalità» [1]. Egli riflette sulla cultura della società moderna e, in un approccio interdisciplinare, evidenzia in particolare le conseguenze che l'interesse per il denaro determina sui rapporti reciproci fra gli individui, sui valori e sullo stile complessivo della vita.

Il denaro, da mezzo a fine

A differenza dell'animale, i cui impulsi sono legati esclusivamente al soddisfacimento immediato e meccanico della vita istintiva e non rimandano ad un momento ulteriore, l'essere umano «non è mai durevolmente appagato». Con il suo volere si spinge molto al di là dell'attimo attraverso una serie teleologica o serie di fini, che diviene sempre più articolata con lo sviluppo della civiltà. Tale processo finalistico è una costruzione che non ha termine, ogni fine conseguito viene infatti vissuto come uno stadio preliminare verso qualcosa ancora da raggiungere, come un «principio euristico regolativo». Conseguentemente qualsiasi singolo obiettivo della nostra volontà va valutato non come meta ultima, ma al contrario come possibilità di divenire il gradino che porta a un fine più alto, di valere dunque come puro mezzo.

Con la crescente complessità della vita moderna si rendono però necessari sempre nuovi mezzi, e questi assorbono le energie a tal punto che «le mete autentiche sfuggono completamente alla coscienza, anzi, vengono spesso messe in dubbio». Tale completa proiezione della coscienza verso il compito pratico della realizzazione dei mezzi viene definita da Simmel «metempsicosi del fine ultimo». L'esempio estremo è rappresentato dal denaro che, pur essendo in sé «la forma più pura di strumento» utile per i più differenti obiettivi, diviene fine. «Mai un oggetto il quale debba il suo valore esclusivamente alla sua qualità di mezzo [...] ha raggiunto così radicalmente e senza riserve una tale assolutezza psicologica di valore, al punto da divenire il fine ultimo che invade completamente la coscienza pratica» [2].

Egli pone tale assolutizzazione del denaro in stretta relazione con il mutamento delle tendenze storico-culturali, con il fatto che l'interesse economico generale non è più, come una volta, in funzione solo del consumo, ma è rivolto in modo essenziale alla produzione industriale. Nonostante faccia un'analisi molto severa della sua epoca, non nutre nostalgie tardoromantiche per il mondo preindustriale e premoderno, né condivide il *Kulturpessimismus* del suo tempo, sebbene nei suoi scritti non manchino accenni in tal senso. In lui prevalgono l'interesse e l'ammirazione per la modernità, per il luogo, la metropoli, che della vita moderna ne è l'affascinante palcoscenico, ed anche per il denaro, a cui egli fa risalire questo mutamento epocale. Lo stesso sviluppo dell'individualità personale è favorito dal processo di differenziazione e razionalizzazione dell'economia monetaria, sebbene venga minacciato proprio da questa. Il denaro da una parte rende possibile l'intreccio di interessi di persone tra loro molto distanti, dall'altro determina un alto grado d'individualizzazione di colui che opera in campo economico.

A differenza delle modalità di retribuzione tipiche dell'economia naturale, il salario, ossia il possesso del denaro, consente a chi lavora di essere di fatto «infinitamente più indipendente», gli dà «una libertà di movimento prima inaudita». Nella logica della concezione liberale, pone l'individuo in una «libera lotta di concorrenza» che lo costringe ad una specializzazione dell'attività [3]. La maggiore coscienza di sé, che caratterizza l'operaio moderno, è strettamente connessa con l'affermazione dell'economia monetaria, con il fatto che questi fornisce ora solo una prestazione ben precisa a cui corrisponde un equivalente in denaro. Egli non è più preso «in affitto», come ancora nel caso dei domestici, «con tutta la sua persona», non si trova più in uno stato di «non libertà», di soggezione totale ad altri suoi simili. Stipula un contratto in cui, in un rapporto di scambio, vende solamente la merce-lavoro in una «subordinazione non più personale, ma di natura tecnica» [4].

La specificità del denaro, scrive Simmel, sta nell'«assenza di specificità». Si presta infatti ai più differenti orientamenti del pensiero e del sentimento, è un'arma a doppio taglio, un fattore di «libertà e vincolo», ha un carattere ambivalente. La stessa economia monetaria, «come tutte le grandi forze della storia, può essere paragonata al mitico giavellotto in grado di guarire da solo le stesse ferite che infligge»[5]. L'incidenza del denaro sullo stile della vita moderna come fattore di emancipazione o di obiettivazione, di libertà interiore o di soggezione agli oggetti, «dipende [...] soltanto dall'uomo», il cui «destino eterno è di muoversi nel conflitto tra le esigenze poste direttamente dal fine e quelle poste direttamente dai mezzi» [6].

Il denaro viene tuttavia sempre più percepito come «il valore di tutte le possibilità», come mezzo assoluto in grado di congiungere e concludere le infinite serie di fini, ed appunto per questo assume il significato di fine ultimo. Simmel constata come, con l'atrofizzazione del contenuto dei fini autentici, definitivi della vita, il denaro, sebbene sia solamente un tramite e nulla di più, subisca un potenziamento crescente che gli consente di sostituirsi ad essi, di rivestire la loro forma. Nell'età moderna viene così a trasformarsi nell'«equivalente di tutti i valori», ad acquisire in modo più estremo di altri mezzi un'«assolutezza psicologica».

Egli ne pone in risalto l'«istintiva percezione di somiglianza formale e psicologica» con la rappresentazione di Dio. Il denaro ha assunto i caratteri della divinità, per molti è divenuto un'inconsapevole trasposizione in campo economico della concezione monoteistica. Appunto come Dio, il denaro, avendo raggiunto un'altezza astratta al di sopra della molteplicità degli interessi e dei contrasti, «induce a confidare nella sua onnipotenza come nell'onnipotenza di un principio superiore, capace in ogni momento di procurarci ogni singola piccola cosa e di potersi, in un certo senso, trasformare in essa». La stessa «passionalità», che la «caccia selvaggia» al denaro trasmette non solo alla vita economica ma alla vita in generale, ed il conseguente sentimento di appagamento che suscita il possesso di ciò che è stato raggiunto, vengono considerati affini allo stato d'animo religioso [7].

Nella riflessione simmeliana la crescente espansione dell'economia monetaria, oltre che determinare un'accelerazione estrema del ritmo della vita, introduce nell'agire umano un tratto psicologico tipico del nostro tempo, quello della calcolabilità, in netto contrasto con la maggiore impulsività e ricchezza di sentimenti delle epoche precedenti. La valutazione in denaro comporta nella vita di ogni giorno l'esigenza di continue operazioni matematiche, di attività di definizione, di ponderazione, di riduzione dei valori qualitativi a valori quantitativi. Conseguentemente induce a definire «in termini di calcolo» anche gran parte delle funzioni spirituali che regolano i rapporti individuali e sociali.

Tale essenza calcolatrice si riflette nel fatto che nei confronti del denaro non ci si chiede «che cosa» e «come», ma «quanto». Finché è semplicemente desiderato, il suo carattere quantitativo resta in secondo piano, solo il guadagno concreto consente di coglierne l'essenza o mancanza di essenza, il fatto cioè che «la sua qualità consiste esclusivamente nella sua quantità» [8]. Poiché è il solo equivalente per tutti i molteplici oggetti, il denaro, esprimendo le differenze qualitative delle cose in termini quantitativi, diviene «il più spaventoso strumento livellatore [...] svuota irreparabilmente le cose del loro nocciolo, della loro individualità, del loro valore specifico e della loro incomparabilità» [9]. Ecco perché Simmel definisce la prostituzione «particolarmente ripugnante», proprio per il fatto che, in cambio di un rapporto, venga richiesto un «equivalente così impersonale come il denaro», il cui valore è «il meno individuale» che ci possa essere, «il più lontano dal contenuto specifico di ogni persona» [10].

Psicologia della modernità

In *Filosofia del denaro*, e poi anche nel saggio *La metropoli e la vita mentale*, egli pone in particolare risalto la profonda affinità tra la natura del denaro e l'intelletto, il fatto che i fenomeni specifici dell'economia monetaria sono sorretti dall'energia spirituale della ragione in antitesi con quella del sentimento. Denaro e intellettualità hanno in comune «il tratto della spregiudicatezza o dell'assenza di carattere». A differenza del carattere che ancora le persone e le cose ad un tipo di esistenza individuale, l'intelletto è lo «specchio indifferente» della realtà, esattamente come il denaro che «in sé e per sé è il riflesso meccanico dei rapporti di valore delle cose e si offre ugualmente a tutte le parti».

Nella società economicamente sviluppata il valore del denaro pervade tutto, i comportamenti tendono a legami calcolabili e razionali che, in misura crescente, riducono lo spazio per le passioni o le pulsioni favorendo così un «appiattimento della vita emotiva» [11], l'indifferenza nei confronti degli aspetti più personali della vita, un'equivalenza delle persone e delle cose. Tale centralità assunta dal denaro, inteso come fine, trasforma progressivamente in mezzi tutte le componenti della vita, esige una funzionalità organizzativa che, come avviene nella metropoli, ridimensiona qualitativamente

l'interazione sociale. Le merci invece «acquistano una vita propria» in base al calcolo, e quindi un'autonomia nei loro rapporti, nelle compensazioni di valore di cui gli esseri umani sembrano divenire solo gli «esecutori» [12].

Al posto della solidarietà di interessi, che strutturava la proprietà collettiva e che dal punto di vista sociologico rappresentava una forma di continuità dei legami familiari, subentra la particolarizzazione degli interessi dei singoli membri. Come inevitabile correlato dell'intellettualità l'economia monetaria, sebbene renda possibile che l'esistenza si fondi su forme di talento individuali, impone tuttavia un nuovo carattere di estraneità: «non solo l'egoismo sul piano propriamente etico, ma anche l'individualismo in campo sociale», ne diviene «l'affermazione sfrenata» [13].

La moderna vita cittadina, così fortemente condizionata dalla vita economica, è la prova più tangibile del predominio delle funzioni intellettive su quelle emotive. In un'analisi della metropoli, che è una diagnosi ancora sostanzialmente attuale dei suoi mali, Simmel pone in evidenza la netta differenza tra l'esperienza di chi vive nel villaggio, ove i rapporti sociali sono più profondamente sentiti e si alimentano facilmente attraverso il lento e costante ritmo delle abitudini, e quella invece dell'uomo della grande città. Costui vive l'opprimente e rapido affollarsi di immagini mutevoli, l'irrompere di impressioni inattese e, per garantire la propria autoconservazione, «reagisce con il cervello», con il riserbo [14].

Che l'immediata percezione delle persone, degli oggetti e dei valori in misura crescente venga regolata dai simboli è indicativo della straordinaria importanza che nella vita concreta della metropoli, sede dello scambio monetario, assume l'intelletto. La spersonalizzazione delle relazioni umane, derivante dal fatto che sempre più spesso, in modo tacito, sono gli interessi economici a motivarle, fa sorgere una «barriera interna», un'«invisibile distanza funzionale» tra gli individui. Tale atteggiamento mentale rappresenta comunque una necessaria compensazione, una protezione che rende tollerabile la moderna forma di vita e tiene a freno conflitti latenti.

«Il fatto che nella civiltà urbana con i suoi traffici e le sue relazioni commerciali, professionali e sociali ci si muova così addossati l'uno all'altro, farebbe cadere l'uomo moderno, sensibile e nervoso, in uno stato di completa disperazione se l'oggettivazione dei rapporti sociali non determinasse anche un confine interno e un particolare tipo di riservatezza» [15].

Il risultato di tale freddezza umana è che spesso «non conosciamo neppure di vista coloro che sono stati nostri vicini per anni». Sebbene la riserva e l'indifferenza reciproche garantiscano certamente all'uomo della metropoli un genere ed una dimensione di libertà personale impensabile nel piccolo centro, è altrettanto vero, sottolinea Simmel, che «da nessuna parte ci si sente così solitari e così perduti come nella folla metropolitana», dove «la vicinanza fisica e la ristrettezza di spazio rende la distanza mentale tanto più visibile» [16]. Per poter sopravvivere, l'uomo moderno reagisce dunque con l'intelletto, con un maggiore controllo della sfera emotiva. Questo tipo di risposta, pur consentendo una più grande facilità d'intendersi a livello razionale, aggiunge però all'allontanamento dalla natura, a cui costringe la vita urbana, una crescente distanza psichica tra uomo e uomo.

Tale mutamento qualitativo nei rapporti sociali implica una graduale separazione dei momenti personali da quelli oggettivi, favorisce così sempre più una conoscenza dell'altro nel suo ruolo, mentre dell'altro come persona sappiamo sempre meno. La metropoli, culturalmente più ricca ma fortemente condizionata dalla vita economica, a differenza del piccolo borgo, non consente di abbracciare e controllare in modo più diretto e completo ciò che riguarda l'esistenza dell'altro. Obbliga pertanto l'individuo a poggiarsi su mille presupposti che egli non può seguire e verificare del tutto, e che deve accettare per buoni. In misura sempre maggiore la moderna vita cittadina, osserva Simmel, presuppone la «fede nell'onestà dell'altro», la fiducia di non essere ingannati, diventa cioè «economia di credito» in un senso molto più ampio di quello economico.

Proprio perché viene a mancare la possibilità di una vera conoscenza della persona, e quindi aumenta l'ignoranza sulla personalità complessiva dell'altro, la fiducia diviene un elemento fondamentale, indispensabile per l'interazione umana. Non essendo più situata su un piano personale, radicata nella

totalità soggettiva dell'individuo, si rapporta oggi piuttosto all'attendibilità di ciò che ci giunge come fredda informazione sull'altro nella sua funzione sociale, a ciò che egli ci mostra, spesso solamente aspetti esteriori del tutto irrilevanti, o a qualcosa che egli involontariamente ci svela.

«Che ci si “conosca” reciprocamente in questo senso non significa affatto che ci si *conosca* reciprocamente, ossia che si penetri l'aspetto propriamente individuale della personalità; ma soltanto che ognuno ha per così dire preso nota dell'esistenza dell'altro [...] del “che”, non del “che cosa” della personalità» [17].

A tale conoscere generale intorno alla persona, limitato solo al suo aspetto oggettivo chiaramente riconoscibile, a questo «effetto distanziante» [18] che il credito produce nella vita moderna, così che «il pubblico diventa sempre più pubblico, il privato sempre più privato», corrisponde un maggior occultamento della individualità personale. Tende così ad affermarsi il ruolo della menzogna come forma di manipolazione della conoscenza e dei rapporti e conseguentemente, rispetto alle culture tradizionali, cambiano di contenuto e di significato le forme della discrezione, del segreto, della riservatezza e dell'intimità [19].

La sensibilità simmeliana per le tematiche psicologiche, chiaramente riconoscibile già nei suoi primi scritti, è ulteriormente confermata dall'enfasi posta sull'eccitazione nervosa provocata dalla vita metropolitana e dalle relazioni alienanti di un'economia monetaria matura. Le pagine di *Filosofia del denaro* si prestano infatti ad esser lette come studio di psicologia della modernità, e in tal senso quest'opera è stata definita «un capolavoro di analisi e descrizione psicologica» [20]. Ed anche «un *pendant* estremamente interessante al *Capitale* di Marx», della cui indagine di carattere economico alcune parti di tale scritto di Simmel rappresenterebbero «una traduzione nel linguaggio della psicologia» [21].

Egli schizza i tratti della moderna personalità nevristenica, ne pone efficacemente in luce la radice psicologica, che individua nell'«intensificazione dell'agitazione nevrotica» determinata dal «rapido e interrotto mutare degli stimoli esterni ed interni» [22]. Sottoposto ad un costante ed incalzante bombardamento dei sensi con impressioni in cambiamento continuo, l'uomo moderno, per non soccombere, reagisce creandosi una distanza emozionale con il proprio ambiente fisico e sociale, la cui «degenerazione patologica» è rappresentata dalla «fobia del contatto». Questa è una conseguenza dell'«iperestesia», cioè di una ipersensibilità al contatto [23].

Il lato interiore di tale atteggiamento è fatto «non soltanto di indifferenza ma, più spesso di quanto crediamo, di leggera avversione, di leggera estraneità e repulsione che si muteranno in odio e in aperta lotta non appena si verificherà per qualsiasi causa un contatto più stretto» [24]. Il tipo metropolitano di personalità, dai nervi spossati, è caratterizzato da forme nevrotiche di comportamento che oscillano fra poli estremi, tra uno stretto contatto con persone e cose ed un'eccessiva distanza da esse, fra l'«ipersensibilità» e l'«insensibilità», tanto nella forma estrema della paura del contatto quanto nella forma della completa indifferenza [25].

Nell'analisi simmeliana proprio il *blasé* ne è la migliore espressione. Il suo atteggiamento nasce «anzitutto dagli stimoli nervosi rapidamente mutanti e fortemente compressi». Egli è l'immediato risultato, la «completa interiorizzazione» del processo di livellamento a cui inevitabilmente conduce l'economia monetaria. I suoi nervi vengono stimolati dalla concentrazione e acquistabilità delle cose a tal punto che la pura intensificazione quantitativa degli stimoli si trasforma nel suo opposto, in un intorpidimento dei sensi, «nell'ottundimento delle facoltà di discriminazione», nell'incapacità di reagire adeguatamente a sensazioni nuove. La persona *blasé*, al pari del denaro, riduce le differenze qualitative in differenze quantitative e spoglia necessariamente le cose della loro individualità, non è più in grado di percepire le differenze, i distinti significati e valori delle cose [26].

In *Filosofia del denaro* Simmel richiama l'attenzione su un'altra ragione, psicologicamente rilevante, della mancanza di interesse, di attrattiva che caratterizza la percezione degli oggetti da parte del *blasé*. Non sono infatti solo gli stimoli esercitati dalle cose a motivare l'intensità del desiderio nei loro confronti, ma anche «il tipo e la misura dello sforzo pratico richiesto», tutto ciò che viene messo in opera per conseguirle. Le aspirazioni individuali, le esigenze particolari, le rinunce necessarie a tal

fine vengono per così dire «trasferite», incorporate nell'oggetto desiderato, divengono parte della sua essenza e perciò ne accrescono il fascino, il valore. Al contrario, «quanto più meccanico e indifferente in sé stesso è il modo in cui avviene l'acquisto dell'oggetto, tanto più l'oggetto appare sbiadito e privo di interesse», come appunto nel caso del *blasé*, convinto di poter ottenere tutto con il denaro.

L'«indifferenza» nei confronti delle specifiche diversità delle cose determina paradossalmente la sua frenetica «smania [...] di stimoli e di eccitazioni, di impressioni estreme e della massima rapidità nel loro alternarsi». Del *blasé* egli sottolinea un aspetto essenziale del suo atteggiamento, oggi sempre più diffuso tra i giovani ed anche nel mondo dell'informazione, quello di limitarsi ad una valutazione di ciò che è «*stimolante* in quanto tale», senza avvertire la necessità di chiarire «*a che cosa* essa ci stimoli». Una constatazione questa che costituisce un'ulteriore e palese conferma di quel «rimanere impigliati nei mezzi» proprio della civiltà del denaro.

Sempre più succube di un processo di alienazione che invade tutta la sua vita, l'uomo della metropoli prova la sensazione di essere «soffocato dallo splendore abbagliante dell'età tecnico-scientifica». Avendo perso l'ancoraggio interiore a qualcosa di certo, di definitivo, egli vive un'«inquietudine segreta», un «impulso irresoluto sotto la soglia della coscienza», che lo inducono ad una ansiosa ricerca, tipicamente moderna, di un appagamento momentaneo in sempre nuovi stimoli, emozioni, attività esterne [27].

Produzione industriale e divisione del lavoro

Nelle pagine simmeliane sulla divisione del lavoro vengono evidenziati alcuni effetti tipici del moderno processo produttivo. La frantumazione dell'attività lavorativa in prestazioni parziali sempre più specializzate crea ed accresce il divario tra il soggetto e l'oggetto del suo lavoro. Comporta la rapida scomparsa del lavoro su commissione, della possibilità cioè per il consumatore di stabilire un legame personale con la merce: «poiché era predisposta in particolare per lui e rappresentava, per così dire, un'interazione tra consumatore e produttore, essa apparteneva intimamente anche al consumatore, così come apparteneva al produttore». È un'esperienza psicologica fondamentale diversa, nota Simmel, la confezione di un vestito da parte di un sarto, che lo cuce basandosi sulla diretta conoscenza del suo cliente, e l'acquisto in un grande magazzino di un capo d'abbigliamento, risultato invece di un anonimo lavoro di più individui.

La merce, se privata della sua componente più personale, interiore, si presenta al consumatore come qualcosa di autonomo, e trova la sua significatività unicamente come prestazione oggettiva disgiunta dal soggetto, a differenza dell'opera dell'artigiano che da costui si separa solo quando è conclusa, al momento della vendita. Che nell'epoca capitalistica la merce venga percepita come estranea è anche dimostrato dal fatto che perfino il lavoratore che la produce, per poterne disporre, è costretto ad acquistare il prodotto del suo lavoro.

La moderna economia monetaria crea quindi, oltre alla distanza mentale tipica della folla metropolitana, un'ulteriore distanza, quella tra l'uomo e la merce. Tale separazione è ben esemplificata dal distributore automatico. Qui la mediazione umana è eliminata del tutto anche nella vendita al dettaglio, finora basata sul rapporto interpersonale: «l'equivalente in denaro viene meccanicamente trasformato in merce». Pure l'istituzione di grandi magazzini a prezzo unico si basa su tale principio: «il processo economico-psicologico non procede dalla merce al prezzo, ma muove dal prezzo alla merce [...] esclude tutta una serie di riflessioni e di considerazioni del compratore, e di sforzi e spiegazioni del venditore» [28].

L'individuo è posto non solo dinanzi a prodotti a lui estranei, non creati dalle sue mani, ma viene sommerso sempre più da una pressante e crescente offerta di beni di consumo. La tecnica, scrive Simmel, ci ha reso «schiavi del processo di produzione, [...] della macchina», divenuta una «forza autonoma» indipendente dai reali bisogni umani, ed anche «schiavi dei prodotti», ossia dei mezzi. L'uomo moderno «è allontanato, per così dire, da sé stesso» e, dinanzi all'abbondanza, al feticcio delle merci da cui è assediato, si sente minacciato dal pericolo di venir livellato e consumato proprio da quel meccanismo tecnico-sociale da lui stesso creato [29].

Tra lui e la sua parte più interiore, più vera, si frappongono barriere insormontabili di strumenti, di conquiste tecniche, di capacità, di consumi definiti, in una dura critica del consumismo, «catene che ci legano e che ci rendono indispensabili un'infinità di cose di cui si potrebbe, anzi si dovrebbe, fare a meno in vista del fine essenziale della vita». La «insensatezza» di tale sovvertimento teleologico, ossia del predominio dei mezzi sui fini, è la causa del fatto che «la periferia della vita, le cose che si trovano al di fuori della sua spiritualità, si siano impadronite del suo centro, di noi stessi» [30].

La cultura oggettiva viene così a porsi come qualcosa di sempre più estraneo rispetto alla cultura soggettiva. Tale distanza è l'esito di un mutamento quantitativo ma anche qualitativo del consumare, e rimanda alla differenza sostanziale fra produzione artigianale, espressione dell'unità della persona, e produzione di massa, estranea al processo vitale e creativo dell'anima individuale. La divisione del lavoro incide in modo rilevante tanto sulla crescita a buon mercato delle merci quanto sulla espansione del loro consumo. Questa non può prendere in considerazione i differenti desideri soggettivi, deve essere invece «accessibile a moltissimi individui e risultare attraente per tutti». Ecco perché, e qui egli formula un fondamentale principio della produzione di massa tuttora valido, «quanto più oggettivo e impersonale è un prodotto, tanto più numerose sono le persone alle quali si adatta».

Nelle sue considerazioni sulla cultura materiale Simmel si sofferma sul processo di oggettivazione dei contenuti della cultura moderna che «si insinua fin negli aspetti intimi della vita quotidiana». La difficoltà di un rapporto personale, profondo, con i singoli oggetti che ci circondano è determinata prima di tutto dalla loro grande varietà e quantità. A differenza delle poche, semplici e durevoli suppellettili di una volta, che creavano la sensazione dell'«aderire» della persona agli oggetti che l'attorniano, i molteplici ed effimeri prodotti dell'era industriale risultano invece difficilmente «assimilabili». Sono percepiti nella loro crescente estraneità al soggetto, alla sua volontà, ai suoi sentimenti, come oggetti autonomi, quasi antagonisti, e suscitano una sensazione di oppressione, e a volte una repulsione profonda. «Questi molteplici oggetti che si affollano intorno a noi sono in fondo equivalenti, e proprio per le ragioni specifiche tipiche dell'economia monetaria, cioè la genesi impersonale e la facile sostituibilità» [31].

Atrofia della cultura individuale

La politica e l'economia della Germania dopo la riunificazione del 1871 avevano incoraggiato la subordinazione di tutto agli interessi materiali, favorendo così, scrive Simmel, il predominio e l'esaltazione della tecnica quale «unico interesse» della maggior parte dei produttori e dei consumatori, e facendo dimenticare che «la *tecnica* è semplicemente un mezzo per un fine». Benché riconosca l'accresciuto e concreto benessere come effetto positivo della tecnica, considera tuttavia il rapido sviluppo della «civiltà esteriore» dei suoi tempi conseguenza del fatto che sia divenuto «preponderante l'aspetto tecnico della vita rispetto a quello interiore, ai valori personali», vale a dire che si sia affermato il dominio della cultura oggettiva su quella soggettiva [32].

Egli parla di «fatale indipendenza» che caratterizza l'aumento dei prodotti «come se una necessità logica interna facesse crescere un elemento dopo l'altro, [...] senza chiedersi mai da quanti soggetti e con quale profondità e completezza questo elemento verrà accolto e condotto al suo significato di cultura». Il perfezionamento progressivo della tecnica e l'obbedienza al suo «fatale impulso coatto» hanno fatto sorgere, grazie alla moderna economia, un'offerta tale di merci superflue che, non essendo più create dai soggetti e destinate ai soggetti, risvegliano «bisogni già di per sé artificiali e, dal punto di vista della cultura, privi di senso». Tale emancipazione della tecnica dalle finalità culturali, dovuta alla «crescita abnorme dei mezzi che acquistano valore di fini», si rivela del tutto inadeguata alla crescita culturale del soggetto [33].

L'uomo metropolitano, nonostante la molteplice offerta di stimoli, interessi, contenuti di tempo e di coscienza renda senza dubbio la sua vita infinitamente più facile, in misura crescente diviene «un semplice *ingranaggio* in un'enorme organizzazione di cose e di poteri», e conseguentemente cresce la difficoltà di mantenere «le genuine colorazioni e le inimitabilità personali» [34]. La lotta

dell'individuo per affermare sé stesso, nel mezzo dell'indifferenza generale in cui egli viene a trovarsi nella grande città, può spingerlo a distinguersi, a porre in risalto la sua unicità anche in modalità esagerate al fine di richiamare, come avviene ad esempio nel fenomeno della moda, l'attenzione altrui. Nelle ultime pagine di *Sociologia*, pur criticando gli «inauditi livellamenti» a cui ha condotto lo stile della vita moderna, il suo «carattere di massa», ne riconosce tuttavia l'importante merito di aver favorito «la formazione del *sentimento* dell'io personale» [35].

Quale profondo interprete delle trasformazioni radicali del suo tempo, che egli stesso vive in prima persona a Berlino, Simmel puntualizza in questi termini la tematica fondamentale dei suoi scritti: «I problemi più gravi della vita moderna hanno origine nella pretesa dell'individuo di conservare l'autonomia e l'individualità della sua esistenza contro forze sociali soverchianti». Egli ritiene che una risposta a tale questione possa venire solo da un equilibrato rapporto fra i contenuti individuali della vita e quelli sovraindividuali. La oggettivazione della cultura portata all'estremo, definita «*ipertrofia* della cultura oggettiva», determina l'«*atrofia* della cultura individuale» e raggiunge il suo culmine nella metropoli, sede dell'economia monetaria [36]. In proposito parla esplicitamente di evidente squilibrio tra progresso tecnico-industriale e crescita interiore dell'individuo, il cui «potenziamento culturale [...] può restare notevolmente arretrato rispetto a quello delle cose» [37].

Tale tema viene ripreso ed approfondito in *Concetto e tragedia della cultura*, in cui Simmel afferma che «il senso più puro e profondo» della cultura, il significato «metafisico» del suo concetto è dato soltanto dall'incontro dell'anima soggettiva e di un prodotto oggettivo. Il «paradosso» della cultura sta nel fatto che la perfezione della vita soggettiva può essere raggiunta solo includendovi le forme oggettive che costituiscono le tappe del percorso da una condizione naturale ad una culturale. Lo spirito crea infinite forme etiche, sociali, estetiche, religiose, giuridiche e tecniche che continuano ad esistere con una propria autonomia e indipendenza, in un rigido dualismo che lo spirito soggettivo supera se vive il rapporto con esse in una «relazionalità intimamente unitaria» [38].

Questo è il senso dell'affermazione simmeliana «Coltivando le cose ... coltiviamo noi stessi» [39], vale a dire realizziamo il loro innesto nello sviluppo della cultura umana, e quindi il loro aumento di valore. La cultura è «sempre soltanto» la «*sintesi*», il superamento in linea di principio del dualismo di soggetto e di oggetto, della loro compatta autonomia. È definita, spiega Simmel, dal fatto che le energie spirituali soggettive assumono una forma oggettiva e la inseriscono nei processi soggettivi della vita. La cultura sorge dall'incontro di tali due elementi, «nessuno dei quali di per sé la contiene». La lingua infatti declassa tutto ciò che è esteriore, in cui manca una correlazione, una sintesi tra oggetto e soggetto, a «mera "civilizzazione"» [40].

L'uomo moderno vive dunque in uno stato di profonda tensione determinato dal «predominio dell'oggetto sul soggetto», dal fatto che i contenuti culturali seguono una logica che non ha nulla a che fare con il loro fine culturale. Ciò suscita la sensazione di «qualcosa di asfissiante» che deriva dall'essere circondati da una massa di oggetti percepiti «come l'inutile aggravio della nostra vita con mille cose superflue [...] che il nostro sviluppo non può *assimilare* e ne costituiscono piuttosto la zavorra».

La logica stessa della prassi umana può ritorcersi proprio contro la vita generatrice, soffocarla e determinare l'autodistruzione dell'essere umano. In toni molto simili a quelli dei rappresentanti del *Kulturpessimismus* del suo tempo, Simmel non cela il suo profondo scetticismo sulla possibilità di superare tale situazione problematica, drammatica, che definisce «la vera tragedia della cultura» [41].

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] G. Simmel, *Filosofia del denaro* (1900), a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino 1984: 87. G. Schmoller, in una recensione di tale volume, *Simmels Philosophie des Geldes*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», 25, 1901: 1-18, pone in particolare risalto la novità di

questo lavoro di Simmel rispetto a tutti gli studi sul denaro fino ad allora compiuti dagli economisti: «egli tesse molto oltre i fili fin là tessuti, estendendosi soprattutto all'ambito sociologico, psicologico e filosofico»: 15.

[2] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 309; 343; 337-338.

[3] G. Simmel, *Sociologia* (1908), tr. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, Comunità, Milano 1989: 630. Cfr. Id., *Filosofia del denaro*, cit.: 488-489.

[4] *Ibid.*: 479. Qui Simmel si esprime in termini che richiamano l'analisi di K. Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867), I-II, tr. it. di D. Cantimori, intr. di M. Dobb, Einaudi, Torino 1975, secondo cui «affinché il possessore della forza-lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere *libero proprietario* della propria capacità di lavoro, della propria persona» (I: 202). *Il Capitale* di Marx, dalle cui analisi Simmel tuttavia diverge per vari e non irrilevanti aspetti, è una delle pochissime opere citate da Simmel nei suoi scritti.

[5] G. Simmel, *Il denaro nella cultura moderna* (1889 / 1896), a cura di N. Squicciarino, Armando, Roma 1998: 77, 94.

[6] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 662-663 (Il corsivo è mio); 680.

[7] *Ibid.*: 323; 345; 338; 345-346.

[8] *Ibid.*: 627; 376-377.

[9] G. Simmel, *La metropoli e la vita mentale* (1903), in *Storia del pensiero sociologico. I classici*, II, a cura di A. Izzo, il Mulino, Bologna 1975: 73-85, 78.

[10] G. Simmel, *Zur Psychologie der Frauen* (1890), in Id., *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, a cura di H. Dahme e K. Ch. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985: 27-59, 50.

[11] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 613, 611.

[12] G. Simmel, *Sociologia*, cit.: 504.

[13] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 620.

[14] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 74. In questo saggio egli accenna a due «tipi sovrani di personalità», John Ruskin e Friedrich Nietzsche, le cui nature, i cui impulsi irrazionali sono comprensibilmente in contraddizione con lo stile di vita metropolitano, con l'esistenza massificata, «pianificata», «definibile per tutti alla stessa maniera». Il loro «odio passionale» per la metropoli è odio per l'intellettualità e, necessariamente, per il suo simbolo per eccellenza, il denaro (*Ibid.*: 77).

[15] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 672. Anche in *Sociologia*, cit., riferendosi all'intellettualità dominante nella vita della grande città, Simmel riafferma tale concetto: «l'indifferenza verso chi è spazialmente vicino costituisce semplicemente un dispositivo di protezione, senza di cui la grande città provocherebbe un'usura e una dispersione psichica»: 549.

[16] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 79; 81.

[17] G. Simmel, *Sociologia*, cit.: 296; 300.

[18] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 676.

[19] G. Simmel, *Sociologia*, cit.: 315.

[20] A. Vierkandt, *Einige neuere Werke zur Kultur- und Gesellschaftslehre*, in «Zeitschrift für Sozialwissenschaft», 4, 1901: 639-642, 641.

[21] R. Goldscheid, *Georg Simmel. Philosophie des Geldes*, in «Archiv für systematische Philosophie», X, 1904: 397-413, 397.

[22] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 74.

[23] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 668.

[24] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 79.

[25] G. Simmel, *Soziologische Ästhetik*, in «Die Zukunft», 17, 1896: 204-216, 214.

[26] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 77-78.

[27] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 372-374.

[28] *Ibid.*: 645; 643; 648-650.

[29] *Ibid.*: 679; 648; 680.

[30] *Ibid.*: 679; 681; 678.

[31] *Ibid.*: 642-643; 648-649.

[32] G. Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, in «International Monthly», 1, 1902: 93-111; 166-184, 95; 97; 93.

[33] G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura* (1911), in G. Simmel, *Arte e civiltà*, a cura di L. Perucchi e D. Formaggio, Isedi, Milano 1976: 83-109, 102-104.

[34] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 84-85 (Il corsivo è mio).

[35] G. Simmel, *Sociologia*, cit.: 642.

[36] G. Simmel, *La metropoli*, cit.: 73; 85 (Il corsivo è mio).

[37] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 653

[38] G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, cit.: 86-87.

[39] G. Simmel, *Filosofia del denaro*, cit.: 631.

[40] G. Simmel, *Concetto e tragedia della cultura*, cit.: 86. Tale distinzione dei concetti *Kultur* e *Zivilisation* rimanda appunto alla valutazione del moderno processo di industrializzazione che, partendo da prospettive diverse, era molto dibattuto ai tempi di Simmel. Si pensi, ad esempio, a Fr. Th. Vischer, Fr. Nietzsche, J. Burckhardt, O. Spengler, F. Tönnies. Tali concetti vengono successivamente elaborati anche dai rappresentanti della Scuola di Francoforte come categorie interpretative nell'analisi storico-sociologica del nichilismo contemporaneo.

[41] *Ibid.*: 108 (Il corsivo è mio); 105.

Nicola Squicciarino, dopo la laurea in Filosofia, ha proseguito i suoi studi come borsista presso le Università di Basilea e di Tubinga. È stato docente all'Università di Firenze e, negli anni prima di andare in pensione, anche alla Luiss di Roma. Ha inizialmente pubblicato saggi di carattere prevalentemente filosofico, e poi monografie su Georg Simmel e Gottfried Semper. In un approccio interdisciplinare ha scritto pure sull'abbigliamento e la moda, come testimoniano due lavori: *Significati dell'abbigliarsi. L'apparire non esclude l'essere* (2017), e *Arte tessile, abbigliamento e architettura in Gottfried Semper* (2019).

Piccolo è bello. L'esperienza di un'azienda agricola, modello produttivo e culturale nel territorio di Campobello di Mazara



di Maurizio Tosco

Nel mentre che principio a lavorare alla stesura di questo articolo, come ogni anno da parecchi anni, a Campobello di Mazara, la presenza dei migranti stagionali, mano d'opera indispensabile per tutti noi coltivatori olivicoli per la raccolta della Nocellara della Valle del Belice DOP, non ha ancora una programmazione stabile. Come ogni anno da parecchi anni, il sindaco della cittadina assieme ai suoi collaboratori cerca di fronteggiare le mille difficoltà della situazione. Quest'anno i "migranti economici", arrivati puntualmente nella seconda metà di settembre per l'inizio della raccolta delle olive, hanno manifestato pacificamente per le vie di Campobello di Mazara per chiedere che venga ri-allestito il campo migranti all'interno dell'ex oleificio "Fontane d'oro", che l'anno scorso anno era stato diretto dal comitato della Croce Rossa Italiana di Castelvetro, su incarico della Regione Siciliana.

Premessa

Piccolo è bello è il titolo che Ernst F. Schumacher detto "Fritz", un economista, filosofo e scrittore tedesco, diede nel 1973 a un saggio a cavallo tra l'economia e l'ecologia, oggi più che mai veritiero [1], nel quale tra le tantissime considerazioni egli affermava che: «Siamo in rotta di collisione con l'ambiente e la natura che sono il capitale naturale che stiamo imprudentemente dissipando perché lo trattiamo come rendita, come qualcosa da noi stessi prodotto e che si può facilmente rimpiazzare; rotta che potremo cambiare soltanto se metteremo in discussione i fondamenti stessi di una cultura che non vuole conseguire equilibri stabili». La sua tesi era che «il compito più importante di ognuno di noi, vecchio o giovane che sia, potente o senza potere, ricco o povero, influente o no, consiste nell'abbandonare l'attuale linea di collisione. Questo perché parlare del futuro è utile solo se ci porta ad agire nel presente».

Sull'importanza della *scala* (dimensione) sulla stabilità dei progetti, l'economista giurista e politologo statunitense Leopold Kohr proponente tra l'altro del "federalismo proporzionale", caratterizzato dal protagonismo delle piccole comunità, secondo lui «le uniche in grado di esercitare un controllo sociale effettivo»; scriveva che:

«[...] le operazioni su piccola scala, non conta quanto esse siano, hanno minori probabilità di danneggiare l'ambiente naturale, per la semplice ragione che la loro forza individuale è piccola in relazione alla capacità di recupero della natura. C'è saggezza nel piccolo, non foss'altro perché piccola e irregolare è la conoscenza umana che si basa molto più sulla sperimentazione che sulla comprensione. I maggiori pericoli nascono invariabilmente dalla inesorabile applicazione su grande scala di conoscenze parziali, perché significa cercare di risolvere un problema trasferendolo in un'altra sfera, creando cioè un problema infinitamente più grande».

Nel 2000 la Fondazione Europea per il miglioramento delle condizioni di vita e del lavoro, pubblicava *Sviluppo Sostenibile. Iniziative pratiche per i responsabili decisionali e le parti sociali* [2]. Al paragrafo riguardante le Piccole e medie imprese (PMI) e lo sviluppo sostenibile si legge:

«[...] Dal punto di vista delle PMI il concetto di sostenibilità produttiva, in fase di mutamento, è destinato ad includere la piena responsabilità dell'impresa. [...] Le aziende che intendono promuovere l'opzione sostenibile devono adoperarsi per sviluppare o modificare i loro prodotti, servizi e processi produttivi al fine di soddisfare le esigenze dei lavoratori, della comunità locale, della popolazione mondiale, delle generazioni future e dell'habitat naturale. Il mondo deve cominciare a ridefinire e a ricostruire la propria base produttiva. [...] Le aziende sostenibili costituiranno il modello per il futuro. Lo stile di vita, la cultura aziendale e i centri urbani devono cambiare, così come le infrastrutture che li collegano. Un nuovo orientamento verso una produzione e

un consumo basati su risorse locali ed ecosistemi ha il potenziale di cambiare il mondo. [...] Le PMI sostenibili sono impegnate in un utilizzo efficace delle risorse rinnovabili e promuovono la partecipazione dei loro dipendenti, clienti e consumatori, nonché la trasparenza dei loro obiettivi e prassi. Alcune di queste PMI hanno optato per una strategia di tipo *olistico*, hanno scelto una tattica sistematica che abbraccia obiettivi di ordine ambientale, sociale ed economico e riconoscono chiaramente l'importanza dell'aggregato sociale cui appartengono. Le PMI sostenibili sono caratterizzate non tanto da concetti tradizionali come l'impatto ambientale, l'ottimizzazione ambientale o addirittura l'*eco-efficienza*, ma piuttosto da ideali tra cui la qualità della vita e del lavoro, la democrazia, la partecipazione, la solidarietà, l'equità, l'uguaglianza e la reciprocità».

Nomen omen: “Il nome è un presagio”, dicevano i latini, è mai è più vero come nell'aggettivo *pratiche* nel titolo di questa pubblicazione. In linea per altro con una considerazione sempre contenuta nel libro di Schumacher: «Un grammo di *pratica* è in genere più importante di una tonnellata di teoria».

Nel 2004 il Centro di Ricerche Economiche e Sociali per il Meridione (CRESM) ha pubblicato uno studio intitolato *Trinacria sviluppo*. Un contributo per un sistema siciliano di sviluppo rurale integrato e sostenibile, nell'ambito del Progetto “Trinacria” (Fasc.94) del PON FSE “Assistenza Tecnica e Azioni di Sistema”. Questo studio è frutto di una analisi approfondita del fabbisogno formativo in Sicilia, anche nella Valle del Belice, e una proposta di formazione continua da applicare a quello che viene definito “Sviluppo locale integrato e sostenibile”. La ricerca è puntuale ma soprattutto utile e pratica, dunque in sintonia con le indicazioni della Fondazione Europea precedenti, perché nella premessa del capitolo “Come costruire i tre livelli dello Sviluppo rurale integrato e sostenibile” suggerisce di «[...] dare vita a un vero e proprio progetto regionale articolato in un cantiere regionale, nove cantieri provinciali, un cantiere per ogni comprensorio rurale».

Il caso di studio

Ci siamo imbattuti nell'azienda agricola ‘Capo Granitola di Salvatore Scibetta’ nella Contrada Pozzitello nel comune di Campobello di Mazara, condotta da Alessandro Salvatore Scibetta e sua moglie Laura Angileri. Li abbiamo incontrati e intervistati.

Qual è il vostro bagaglio culturale e personale?

«Sono un professore di latino e greco che insegna part-time proprio per dedicarsi alla attività aziendale. Il mio bagaglio culturale è umanistico: ho studiato letteratura classica e linguistica all'università di Palermo, ed ho una formazione da autodidatta nel campo agronomico, in particolare nell'agro-ecologia che è una inter-disciplina tra agronomia ed ecologia. Nel mio bagaglio personale c'è quello dell'esperienza nella Neo-ruralità legata ai movimenti di ritorno alla terra, caratterizzata dalle esperienze personali mie e di mia moglie Laura, di vita in campagna. Il suo bagaglio culturale è quello di una scienziata naturale che ha studiato a Palermo nel campo della botanica e dell'ecologia, e come esperienza personale condivide con me questo percorso di Neo-ruralità che è iniziato nel 2009 e che è suddiviso in una prima fase, dal 2009 al 2011, in cui siamo stati in stretto contatto con diverse realtà in Sicilia di esperienze di vita comunitaria in campagna; a cui segue nel 2011 un'esperienza familiare di auto-sostentamento in campagna sino alla decisione di avviare l'azienda agricola».

Cosa vi ha spinto ad avviare l'azienda agricola?

«La nostra azienda nasce nel 2013 in seguito all'intenzione di dare vita ad un progetto familiare e contadino, ispirato dal modello di vita rurale che si basa appunto su una etica legata principalmente ad uno stile rispettoso della sostenibilità ambientale e sociale. In partenza questi erano i presupposti: sganciarci da un modello di vita legato ai mestieri per i quali io e mia moglie ci eravamo formati, e provare a giustificare anche il nostro vivere in campagna. In realtà già qualche anno prima avevamo deciso di intraprendere il cosiddetto “Downshifting” ovvero il passaggio ad un regime di vita a basso consumo. In quegli anni abbiamo capito che era necessario fondare la nostra presenza in campagna

su una base politica e non solo etica, dunque si trattava non soltanto di attuare una nostra scelta di una vita diversa più a contatto con la natura, ma anche di sperimentare un'incidenza sul contesto sociale, e in qualche maniera di rappresentare un modello di insediamento rurale fondato sul filone del pensiero Neo-rurale, senza perdere di vista l'aspetto imprenditoriale che è imprescindibile per qualsiasi forma di attività economicamente sostenibile.

Il passaggio determinante è stato quando abbiamo deciso di formalizzare un'azienda agricola, quindi di passare alla decisione che tutto ciò avrebbe avuto un senso se fossimo riusciti ad incidere alla custodia del territorio in modo significativo per estensione: oltre la dimensione del piccolo orto o del giardino di casa, e in termini di influenza rispetto al prodotto che volevamo immettere nel mercato con un metodo di vendita che andasse oltre la vendita diretta o i mercatini del contadino. Qualcosa che andasse a influenzare più profondamente nel tessuto rurale della Sicilia».

Quale tipo di coltivazione avete adottato?

«L'azienda nasce in biologico ma con un protocollo interno di produzione che va molto oltre quello ufficiale per essere riconosciuti "biologici". Per questo noi operiamo due scelte: quella delle colture, che si basa sulla migliore corrispondenza agro-ecologica rispetto al contesto nel quale ci inseriamo. L'altra scelta riguarda le tecniche agronomiche che mirano a ottenere la produzione col minimo impatto possibile sull'ecosistema, inserendo la pratica agronomica nei meccanismi biologici di fertilità naturale del suolo mediante pratiche di osservazione che sono sia agronomiche sia empiriche, per verificare quella che meglio risponde alla finalità di coniugare la produzione aziendale ai meccanismi di mantenimento naturale della fertilità del suolo».

Come attuate queste scelte?

«Negli anni abbiamo individuato quelle colture che in regime di rotazione ci garantiscono la fertilità del suolo in modo "selvatico", vale a dire lasciando la risposta naturale dei terreni aziendali senza effettuarvi lavorazioni. Questo perché il terreno esprime un certo tipo di vegetazione all'interno della quale noi inseriamo le colture che esso supporterà con il minimo input da parte del produttore, dunque impattando quel minimo che serve a garantire alla nostra coltura il vantaggio necessario perché vada in produzione. Questo orientamento ci ha portato a formulare il principio fondamentale che ispira le nostre pratiche agronomiche: far produrre ogni appezzamento una volta sola all'anno, dando al terreno almeno sei mesi nei quali riposare con inerbimento spontaneo. Infatti abbiamo osservato che all'inizio dell'inverno, tra le erbe spontanee cresciute dopo le piogge autunnali, si possono riconoscere tra le cinque e le dieci specie di leguminose selvatiche che sono quelle che garantiscono la fertilità del suolo senza che ci sia stato bisogno di seminare il misto di sulla o altre leguminose».

Dopo quanto tempo una coltura ritorna sullo stesso campo?

«Una coltura non ritorna sullo stesso appezzamento se non dopo tre anni. Abbiamo ormai maturato un'esperienza decennale su questo sistema di coltivazione, e ci siamo resi conto che ci attestiamo su una resa che rimane stabile nel corso del tempo; una resa che non è alta ma è quella che preferiamo perché ci garantisce una fertilità del terreno sul periodo lungo. Così facendo, il nostro intervento è davvero "Sostenibile" perché assicura la fertilità del suolo per le generazioni a venire. In più, la necessità di coltivare una volta sola l'anno negli appezzamenti è anche dettata dall'osservazione del microclima che caratterizza questo lembo estremo della Sicilia sud occidentale, per il quale le colture invernali sono molto più difficili che quelle primaverili estive, perché necessitano di una maggiore protezione nei confronti degli agenti atmosferici tra i quali il più temibile per noi è il vento di scirocco. Un vento che trasporta all'interno della costa, almeno sino al primo chilometro, una quantità di salsedine che esclude dalla scelta degli ortaggi da piantare un buon 80% tra quelli coltivati

abituamente in un'azienda agricola. Le colture estive sono la cipolla, l'aglio, il topinambur e la patata dolce».

Perché coltivate il sesamo?

«Il sesamo è una coltura che si inserisce perfettamente nella rotazione con esse. Lo abbiamo scelto non soltanto per la rispondenza agro-ecologica: infatti esso ha una rusticità tale che gli permette di essere coltivato in Sicilia pressoché ovunque, ma si aggiunge il fatto che esso rappresenta per noi un vantaggio doppio: uno di tipo colturale e l'altro di tipo agronomico. Quello agronomico dipende dalla sua caratteristica di essere una coltura da rinnovo che richiede poche cure. Infatti l'apparato radicale del sesamo gli permette di raggiungere le falde in profondità e la sua bassa esigenza in termini di asportazione di azoto dal terreno, è ideale in un sistema di rotazione prima di impiantare una coltura con maggiori esigenze nutritive. Dunque per noi rappresenta l'optimum perché dopo aver coltivato la cipolla, per poter ritornare sullo stesso appezzamento, con la patata, il topinambur o l'aglio, l'intervento del sesamo consente di rivitalizzare il terreno nel modo migliore. Di conseguenza offriamo e incidiamo in una piccolissima fetta di mercato producendo un prodotto di alta qualità ma con un approccio razionale quanto basta per garantire le quantità sufficienti al fabbisogno commerciale. Con questo approccio i terreni stanno bene, la fertilità è assicurata, quindi può rappresentare un modello che può essere riprodotto anche per la sua efficacia economica: infatti produce il reddito necessario per mantenere l'azienda».

Quali sono le fasi di coltivazione del sesamo?

«Il processo di coltivazione e produzione del sesamo inizia in primavera con un passaggio di *Tiller* per la preparazione del terreno. Poi lo si lascia riposare, e nella prima decade di giugno si semina direttamente su esso. Quindi si lascia germinare il sesamo dando acqua, e in ragione del tipo di semina si esegue eventualmente una sarchiatura per dare il vantaggio alla pianta sulle erbe infestanti. La fioritura avviene intorno a fine luglio; sta in fioritura tutto agosto, e a settembre va maturando: i fiori si auto-impollinano trasformandosi in baccelli. Tra la fine di settembre e i primi di ottobre la pianta inizia a seccare, quindi incomincia la raccolta. Viene tagliata in campo, disposta in andane sul terreno, se ne fanno covoni che vengono legati e portati in una serra d'essiccazione. Qui vengono appesi all'ingiù sopra una rete che serve per la raccolta dei semi rilasciati naturalmente dalla pianta mentre secca. Segue la lavorazione di battitura dei covoni che vengono rimossi dalla loro posizione, e li si batte con un bastone per far cadere il seme nelle reti. Il covone viene portato fuori dall'essiccatoio e si raccoglie il seme in mucchi per essere disposto su grandi setacci, con maglie della larghezza di due millimetri, per separarlo dalle foglie e dai baccelli secchi. Infine si procede con una 'ventilata', cioè si cerca di pulire il prodotto dalla polvere. Infine lo si insacca per spedirlo presso un pulitore, il quale con degli impianti di pulitura industriale lo porta ad un grado di pulizia del 99,9%».

Quali mezzi di produzione agricoli impiegate?

«In questo approccio è fondamentale impiegare una quantità maggiore di mano d'opera rispetto alla pratica aziendale nella quale si impiega quasi esclusivamente la meccanizzazione. Dal nostro punto di vista pur lavorando su una produzione di una certa quantità, la mano d'opera è un componente fondamentale per la tenuta dell'alta qualità del prodotto. Faccio un esempio: per garantirci la piena rispondenza agro-ecologica della coltura e un'integrazione della coltura con quello che i nostri terreni esprimono, abbiamo la necessità di far convivere le colture con le piante infestanti, dando ovviamente il vantaggio alla nostra coltura sulle infestanti nelle fasi appena successive al trapianto, in modo tale che sia curata la protezione sufficiente per il suo attecchimento. Per raggiungere questo scopo evitiamo sia di meccanizzare le fasi di piantumazione sia di stendere la pacciamatura che è una pratica agronomica adottata per non eseguire le lavorazioni manuali di sarchiatura e di zappa tra i filari. Noi,

appunto, lo evitiamo perché vogliamo che la coltura competa con le erbe infestanti perché è in questa competizione che la pianta sviluppa delle resistenze come non farebbe se fosse protetta. Questo determina che quell'apporto di mano d'opera che serve per evitare la pacciamatura si integra con il nostro approccio agronomico ed agro-ecologico apportando un valore aggiunto sia in termini di qualità al nostro prodotto sia anche in termini sociali umani. Infatti noi non cerchiamo di abbattere il costo del lavoro umano, favorendo quell'apporto meccanizzato che la diminuirebbe, bensì cerchiamo di tenere il costo aziendale della mano d'opera più elevato evitando altri costi secondari, come anche quello della posa meccanica della pacciamatura. Tutto ciò per avvalorare la nostra filosofia aziendale che è in buona parte anche quella di offrire più lavoro alla mano d'opera».

Come si inseriscono i lavoratori migranti stranieri in questo processo produttivo e in che percentuale?

«In questo processo è nata l'esigenza di impiegare mano d'opera straniera, in particolare dei migranti nordafricani e asiatici rilevati presso i centri di accoglienza del luogo che vengono in questa zona ogni anno, data la difficoltà cronica di reperire mano d'opera locale; difficoltà che c'è sempre stata sin da quando noi lavoriamo qui, per i motivi generazionali e sociali ormai noti. La mano d'opera dei migranti è in primis una necessità ma diventa anche un valore aggiunto per noi: da un lato con i lavoratori si è entrati nella dimensione di uno scambio culturale significativo in una piccola realtà aziendale come la nostra in cui il rapporto tra il datore di lavoro e lavoratore è molto stretto e la relazione umana più profonda; dall'altro acquista più forza il nostro intento etico e politico nel senso che il processo di integrazione dei migranti all'interno della società viene favorito dal passaggio all'assunzione nell'azienda perché il contratto di lavoro e buste paga regolari consentono loro di entrare e stare meglio dentro il processo dell'accoglienza. Tutto ciò anche nell'ottica di garantirsi tramite le buste paga e il contratto di lavoro periodi di permanenza in Italia con permessi di soggiorno sempre più lunghi che possano consentire loro di inserirsi realmente nel tessuto sociale. Negli anni questa pratica ha funzionato sempre di più, con variazioni tra il 70 e l'80% di presenza tra i lavoratori migranti e quelli locali assunti».

Come avviene lo scambio dei "saperi" tra voi e i lavoratori stranieri?

«Quando un lavoratore straniero entra a far parte della nostra azienda, gli trasferiamo i concetti necessari per l'apprendimento delle nostre tecniche agronomiche. Capita però, soprattutto per la patata dolce e il sesamo, che le tecniche di coltivazione siano le stesse praticate dai lavoratori migranti nei loro Paesi d'origine. Infatti sono colture molto diffuse in Bangladesh, da dove provengono la maggior parte dei nostri lavoratori. La dinamica di questo scambio di conoscenze è interessante perché alcune tecniche di piantumazione e di cura delle piante sono state condivise in termini di apporto migliorativo da parte loro e per noi è stato importante anche nei termini di mutuo apprendimento delle tecniche di coltura più "contadine" che si praticano in quelle parti del pianeta. In questo confronto entrambi ci siamo arricchiti reciprocamente con l'apprendimento di saperi ed esperienze pratiche che in un rapporto di mera prestazione di mano d'opera subordinata sarebbero rimasti ignorati, se non avessimo coinvolto i lavoratori migranti nella nostra ottica e filosofia aziendale. Un modo di lavorare e di stare in campagna che offre loro anche la possibilità di avere una immagine dell'agricoltura siciliana diversa da quella che si erano fatta nelle loro esperienze precedenti, tant'è che molti di loro hanno affermato di aver appreso che si può praticare un'agricoltura diversa rispetto a quella che avevano conosciuto presso altre aziende locali. L'effetto interessante è stato osservare nel turn over naturale delle assunzioni in azienda, come questi lavoratori fossero in grado di istruire autonomamente i nuovi assunti trasferendo le tecniche e i contenuti specifici del nostro lavoro aziendale».

Non pensate che oggi, alle soglie della cosiddetta “agricoltura 4.0”, l’agricoltura che praticate possa sembrare anacronistica?

«In questo spartiacque tra l’agricoltura meccanizzata e quella “di precisione”, noi rischiamo, ragionando sul primato della mano d’opera sulla meccanizzazione, di essere additati come dei *luddisti* dell’agricoltura, tanto più che già la meccanizzazione è prossima a essere superata dall’automazione. Ma vorrei sottolineare il fatto che adesso non si tratta più di avere dei macchinari che facciano lavorare meno gli esseri umani. Si tratta di automatizzare tutto il processo produttivo agricolo anche con l’introduzione dell’intelligenza artificiale in campo agronomico. Noi restiamo saldi nel principio base: se è vero che agricoltura è cultura; se è vero che la cultura umana pone le sue radici nell’agricoltura, nel senso che le civiltà umane si sono sviluppate proprio perché sono delle civiltà agricole e rurali nella cui complessità entrano in gioco anche i legami ancestrali di appartenenza e di affezione a quel luogo, perdiamo quel legame tra uomo e suolo che ha fatto dell’uomo un uomo culturale originando la cultura che nasce proprio quando l’essere umano si è radicato con il territorio, entra in rapporto col suolo, entra in rapporto con i processi stagionali, con la fertilità del suolo, quindi comincia a creare sovrastrutture che gli permettano di vivere in quel suolo. Se mettiamo l’intelligenza artificiale tra l’essere umano e il suolo, forse rischiamo di perdere il valore precipuo ambientale dell’area geografica dove insiste quel suolo. L’intelligenza artificiale non potrà mai essere l’ecista che decideva dove collocare la città. Tutto ciò è un rischio. Potrebbe essere la premessa per traghettarci verso una nuova forma di *transumanesimo*, non più l’umanesimo per come lo abbiamo sempre vissuto, per andare verso una sorta di simbiosi con la macchina della quale non potremmo più fare a meno allo stesso modo di altre macchine che oggi ci sono indispensabili e nel frattempo continueremmo a creare disoccupazione quindi migrazione».

Come considerate la presenza dei lavoratori migranti nel vostro territorio e in quello italiano?

«Nell’ottica ora dell’accoglienza del fenomeno migratorio che non è un problema bensì un fenomeno che riguarda tutta l’umanità, ora in quella di presidiare il territorio che è sempre più abbandonato, soprattutto le cosiddette *aree interne*, con i conseguenti disastri sotto la pressione del cambiamento climatico, in questa prospettiva si risponde alla necessità di rivitalizzare grandi porzioni del territorio che per adesso versano nell’abbandono; di fronteggiare il fenomeno della desertificazione; di contribuire ad arginare l’inquinamento atmosferico; e di offrire orizzonti di vita e di dignità umana a questa massa di esseri umani costretti ad abbandonare le loro terre. La prospettiva di un’agricoltura diffusa costituita da piccoli appezzamenti e piccole aziende potrebbe essere una strada percorribile. Una strada che vale la pena di tentare di percorrere intanto anche a partire dalla piccola scala. Già riuscire come azienda singola è un risultato. Riuscirci mettendo in rete più aziende che lavorano in questo modo sarebbe un risultato ottimale. Infine riuscire ad organizzare un *comprensorio agrario minimo* impostato su questa base, sarebbe ancora più proficuo. Devo dire che si tratterebbe di un esperimento che è in qualche modo in atto nelle nostre campagne, proprio perché la mano d’opera stagionale che impieghiamo in agricoltura nel territorio agricolo compreso tra Campobello di Mazara e Castelvetro, è mano d’opera costituita da migranti. In qualche modo se pensiamo alla “Cementeria”, il *ghetto dei migranti* nel territorio tra Campobello di Mazara e Castelvetro smantellato recentemente, non attuare questo esperimento è un’occasione mancata perché il tessuto aziendale del nostro territorio è già organizzato essendo costituito da aziende piccole. Questa è la direzione verso la quale si dovrebbe andare, almeno per l’agricoltura siciliana, fin quando si vorrà far vivere l’agricoltura italiana in questo regime di piccola e media impresa, sicuramente nel meridione d’Italia».

Com’è dunque la vostra esperienza?

«La nostra esperienza è stata sempre positiva. Ritengo che la piccola azienda e il piccolo contesto consentono questo rapporto più umano. Penso che l'ideale nel nostro territorio sarebbe quello di un'agricoltura più diffusa: tante piccole e medie aziende che in un'ottica di rete e di collaborazione possano arrivare ad offrire quei quantitativi di prodotto che servono anche per una distribuzione organizzata provenienti da un'agricoltura che tenga l'occhio sulla questione etica, sociale e culturale in generale perché se si fa agricoltura si fa cultura. L'importante sarebbe fornire un modello soprattutto ai giovani imprenditori; cioè fare in modo, e anche questo è un obiettivo che noi abbiamo avuto negli anni, che l'idea di gestire una piccola azienda agricola abbia un *appeal* per le nuove generazioni. Perché sino ad ora non è stato così e noi abbiamo un tessuto imprenditoriale agricolo in mano a una generazione che ormai sta per esaurire le sue energie e non è riuscita a mettere in moto quei processi di ricambio generazionale fondamentali per tenere in vita gli appezzamenti di terreno e quindi fronteggiare la tendenza al loro abbandono. Andrebbe dunque condotta questa sperimentazione ampliando il raggio anche al fare agricoltura. Penso che alla base di tutto ciò dovrebbe esserci un programma politico, fondamentale unitamente alla canalizzazione delle energie all'interno della società in modo tale da fare entrare in dialogo questo progetto di vita e di lavoro con le aspirazioni delle nuove generazioni».

Conclusioni

Un'azione valida e fattibile proprio perché di *scala piccola*, potrebbe essere quella di intraprendere una sperimentazione territoriale, dunque “sul campo”, facendo di Campobello di Mazara il *Primo Cantiere rurale comprensoriale* permanente per l'integrazione e la formazione professionale agricola dei migranti lavoratori nella Valle del Belice, per creare un sistema *pratico, piccolo e bello*, per organizzare la risposta alla necessità della mano d'opera dei migranti stagionali e alla loro ospitalità. Per il decisore politico questa sarebbe una azione di politica agricola territoriale “sostenibile” perché ri-userebbe studi e lavori già elaborati nel contesto regionale, nazionale e comunitario, ancora utilizzabili con gli opportuni aggiornamenti alle condizioni odierne nella Valle del Belice. Un altro vantaggio sarebbe la sua “praticità” proprio per il fatto che essi esistono già, quindi non dovrebbero essere commissionati. Dunque comporterebbe tempi di attuazione molto brevi e un piccolo impiego di risorse per supportare gli enti, istituti ed uffici amministrativi già esistenti ed operativi quali tra i primi per il caso nostro: l'Ufficio Speciale regionale per l'Immigrazione, la Prefettura di Trapani, i Comuni di Campobello di Mazara, di Castelvetro e di tutta la valle del Belice; il CRESM, la Croce Rossa Italiana, la Fondazione San Vito della Caritas diocesana di Mazara del Vallo; in modo da unire tutte le loro notevoli competenze, energie ed esperienze, insieme a quelle delle tante associazioni che nel corso degli anni si sono impegnate attivamente per dare ospitalità dignitosa ai migranti lavoratori. Negli anni a venire, dal frutto esperienziale che darebbe questo *Cantiere rurale* si potrebbe ricavare un *modello sostenibile* per il presidio ambientale ed il ri-lancio economico e sociale delle aree rurali del Sud Italia, soprattutto quelle cosiddette “interne” afflitte dallo spopolamento e dall'abbandono, la cui vocazione produttiva e ambientale è caratterizzata storicamente da aziende *piccole* che contraddistinguono la *bellezza* del paesaggio e la qualità del cibo italiani sempre più oggetto di interesse da parte degli operatori del settore alimentare di tutto il mondo.

Nello specifico, la conferma recentissima di questo interesse internazionale per il prodotto della Valle del Belice, è stata la presentazione in agosto, a Castelvetro, del “Club degli agricoltori della Valle del Belice” alla presenza degli assessori all'agricoltura e alla formazione, dei sindaci della Valle del Belice, dei coltivatori e dei produttori locali ma anche internazionali quali Howard Schultz, il fondatore, presidente e amministratore delegato e Michelle Burns, vice presidente esecutivo Global coffee, social impact e sustainability di Starbucks, la catena mondiale di caffetterie, i quali guardano con attenzione alla Valle del Belice per “importare” l'esperienza del Farmer Support Centers che Starbucks ha intrapreso nel 2004 in Costa Rica con i coltivatori di caffè. Una filosofia di economia “open source” che potrebbe aiutare gli agricoltori della Valle del Belice a migliorare sia la qualità sia la redditività dei loro raccolti, e si attua lavorando con essi sul campo con metodi di coltivazione

tradizionali, supportando anche le cooperative e i fornitori. Economia per la quale il contributo dei lavoratori migranti è vitale.

Post scriptum

Per dovere di cronaca (18 ottobre), va precisato che è stata diffusa la notizia che il dipartimento regionale di Protezione civile ha stanziato la somma di 60 mila euro al Comune di Campobello di Mazara per l'allestimento del campo per migranti all'interno dell'ex oleificio "Fontane d'oro". Il termine per la presentazione delle offerte alla gara d'appalto scadrà il 21 ottobre. Dunque le somme stanziare saranno utilizzate quando la campagna olivicola sarà conclusa definitivamente e i migranti saranno andati altrove in cerca di altro lavoro.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Note

[1] E.F. Schumacher, *Piccolo è bello*, 1978, Arnoldo Mondadori Milano.

[2] Fondazione europea per il miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro, *Sviluppo Sostenibile, Iniziative pratiche per i responsabili decisionali e le parti sociali*, 2000, Ufficio delle pubblicazioni ufficiali delle Comunità europee Lussemburgo ISBN 92-828-6165-1.

[3] Centro di Ricerche Economiche e Sociali per il Meridione (CRESM) a cura di Lorenzo Barbera, *Trinacria sviluppo. Un contributo per un sistema siciliano di sviluppo rurale integrato e sostenibile*, 2004, Fashion Graphic Gibellina.

Maurizio Tosco è un architetto specializzato in urbanistica e pianificazione territoriale, e coltivatore olivicolo. Dopo la laurea ha conseguito il titolo di Tecnico del Territorio esperto di rilevamento e rappresentazione dell'ambiente e del territorio; con specifico riferimento alle tecniche e metodiche di interpretazione, restituzione, rappresentazione dei dati territoriali, e organizzazione dei Sistemi Informativi Territoriali. Alla Facoltà di architettura dell'Università di Palermo è stato assistente alla Cattedra di Sociologia urbana, e *Cultore* presso le Cattedre di Geografia urbana e Urbanistica I. Nella veste di borsista ha collaborato alla ricerca "Il problema del fronte a mare della città di Palermo" sul *Waterfront* della città. Per l'Istituto Nazionale di Urbanistica (INU) è stato componente della Commissione nazionale di studio sulle "Politiche Comunitarie Integrazione Europea". Per il Comune di Palermo nella veste di consulente ha collaborato alla redazione del Piano urbano dei Servizi; inoltre ha condotto il primo studio sulla presenza dei migranti nella città di Palermo, *La domanda marginale del mercato abitativo nel sistema residenziale di Palermo*, per la Variante al Piano Regolatore Generale Comunale. Nella qualità di socio della Frank Lloyd Wright Foundation e dell'IFMA – International Forum Mensch und Architektur, ha condotto e partecipato a seminari sull'architettura organica vivente e sul pensiero dei gruppi Bioregionalisti statunitensi: Sonoran Permaculture Service Incorporated, Green City Program c/o Planet Drum, The Bioregional Project – New Life Farm; ed anche alla Prima Conferenza Mondiale sulla Scienza della Pianificazione. Nella veste di divulgatore e studioso ha scritto articoli e pubblicazioni sul tema degli Ecovillaggi, sul fenomeno migratorio africano, sulla Permacultura e la transizione ecologica, sui rifiuti e la bonifica dei siti contaminati. Insieme al dottor Bernardo Tosco ha elaborato *Gocce dal Mediterraneo*, Proposta di un Progetto per l'accoglienza e l'integrazione dei profughi migranti e la ripresa dell'economia e del territorio della Valle del Belice. Svolge la libera professione occupandosi di consulenza e progettazione nei settori della diagnostica edile, manutenzione e restauro degli edifici, degrado e consolidamento delle strutture di cemento armato e muratura, della conduzione della commessa e del cantiere edilizi.

Fenesta ca lucive



Misterbianco (ph. Salvina Chetta)

di *Salvina Chetta*

«Fenesta vasca 'e padrona crudele/ Quanta suspire mm'haje fatto jettare/ Mm'arde stu core, comm'a na cannela/ Bella, quando te sento annommenare» e ancora un'altra canzone struggente: «Fenesta cu' 'sta nova gelosia/ Tutta lucente de centrella d'oro/ Tu m'annasconne/ Nennella, bella mia/ Lassamela vedé, sinnò me moro».

Finestra che divide gli amanti, quelli che sapevano nell'amore l'attesa e il rifiuto. "Finestra" nelle serenate parola sineddotta: oggetto nascondente che è anche il suo contenuto nascosto. «Bonanotte fenesta verde»: oggetto personificato, a cui rivolgere pianti, saluti e sospiri d'amore: «Addio fenesta, rèstate 'nzerrata/ ca néna mia mo nun se po' affacciare.../ Io cchiù nun passaraggio pe' 'sta strata:/ vaco a lo camposanto a passiare!».

Finestra che nasconde, sipario sulla via, confine ora aperto, ora chiuso, serrato, limite tra l'intimità del focolare domestico e la pubblica strada: unico varco concesso allo sguardo. Occhi guardano fuori. «Ah stu purteddu ca si grapi e chiui/ ca quannu passu iu rimeggiu 'un havi». Occhi guardano dentro: Saro, innamorato di Annitta, mette su un terzetto per la serenata: Jano, il barbiere, suona il mandolino, Nello era bravo con la fisarmonica, lui invece cantava alla finestra dell'amata «Affacciati Annitta/ duna sciatu a mo spiranza/ nun mi lassari c'affora/ comu n'aceddu dispiratu»

Nello scritto di Carlo Levi *Le finestre*, raccolto nell'opera *Le mille patrie: Uomini, fatti, paesi d'Italia*, leggiamo che «il nostro è un paese di finestre e di occhi che stanno intenti dietro le finestre, e guardano, scrutano, spiano, contemplano, si arricchiscono di immagini, si dimenticano di sé nell'atto di guardare, e brillano di simpatia per quello che vive e si muove là fuori, e si animano di vita per questa simpatia. Passa per le pupille questo continuo nutrimento, questa assimilazione del mondo, che scaccia la malattia mortale della noia, e l'avarò isolamento»

Un tempo per i vicoli le canzoni, «che sventolare, a quel tempo, di percalli da corredo e lenzuola di tela di lino (...) e che angede ragazze si spenzolavano da davanzali» Era il Cinquantuno, precisa Gesualdo Bufalino, in «un paese in figura di melagrana spaccata» (Modica) ed era d'estate. Era, insomma, tanto tempo fa.

Oggi nelle strade di periferia dei paesi, finestre di alluminio anodizzato color oro, il centro è disabitato: case abbandonate, strade vuote. Se ne sono andati tutti o quasi per lavoro o per troppo sognare e noi qui per queste strade visitate dalla luna.

«Fenesta ca lucive e mo nun luce»: muore l'ultimo vecchio, processione di nipoti a vuotare la casa, catenacci alle finestre dopo che passa l'anima. Passa il tempo e col tempo i piccioni. Per i paesi, così, finestre chiuse o sprangate dal vento alla notte, stanze abitate da piante selvatiche, lucertole, gufi e roditori.

«Mi sono fermato a guardare qualche interno oltre i vetri di finestre impolverate, così che la luce domata arrivava a illuminare ambienti come se l'aria fosse un pallido latte sporco. Vedevo mobili sgangherati e anche spazi chiusi da pareti vuote a proteggere magari un tavolone di legno azzurro, sbiadito dal tempo e dalle mani sudate. Stavo godendo perché ho sempre voglia di tinte prodotte dalla miseria e dal tempo».

Non giriamo per i paesi per nostalgia di un passato che neppure abbiamo conosciuto, non siamo melanconici o forse sì, ma non in questo caso; ci interessa nelle strade «la comunione dei vivi coi morti», sentire con lo sguardo che qualcuno e più di uno, una fila di uomini e di donne ci ha preceduto: c'è qualcuno che ci trascende, non siamo i padroni della storia. È per questo metterci in comunione coi morti che ne dobbiamo avere cura.

Una finestra contiene il suo passato come le linee della mano. Voglio difenderla questa finestra, questa finestra non è niente, è un'umile cosa: povero legno e colore sbiadito dal tempo, mano di povero artigiano. Non un'opera d'arte, una tela di una chiesa: «voglio difendere qualcosa che non è sanzionato, che non è codificato che nessuno difende», che è opera di uomini senza nome.

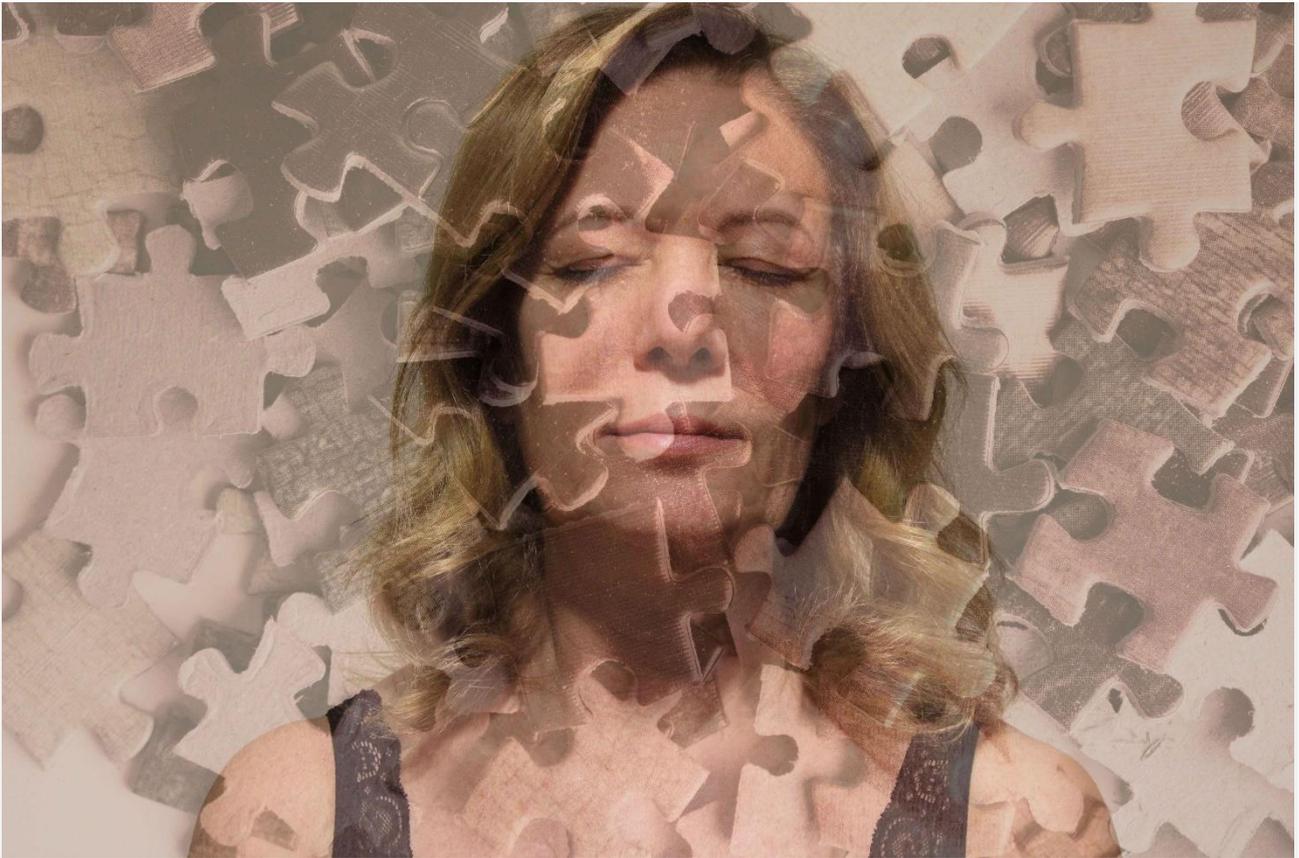
Se guardi una finestra rotta di un paese che si svuota, una domenica pomeriggio, e le fai visita come a una vecchia zia, pare pure che viva del tuo guardare. «Quando mi sono accorto che la mia ombra era piena di conforto per quei muri sono passato a imprimerla per qualche momento anche su tutte le piccole rovine». C'è nessuno qui? Non c'è proprio nessuno?

Riferimenti bibliografici

G. Bufalino, *Argo il cieco*, Bompiani, Milano 2001; I. Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1977; T. Guerra, *Una foglia contro i fulmini*, Maggioli editore, Rimini 2006; C. Levi, *Le mille patrie*, Donzelli, Roma 2015; T. Montanari, *Se amore guarda*, Einaudi, Torino 2023; G. M. Piscopo e C. Mazza (a cura), *Serenate al chiaro di luna, ovvero la notturna in Sicilia*, Nuova Ipsa, Palermo 2011; R. Scotellaro, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2004.

Salvina Chetta, vive a Mezzojuso (PA). Si è laureata in Lettere moderne ed è insegnante di Sostegno nella scuola primaria. Ha fatto parte della Compagnia del Teatro del Baglio di Villafrati (PA). È appassionata di fotografia e ha pubblicato alcuni saggi sull'emigrazione siciliana in Tunisia. Per la rivista "Nuova Busambra" ha curato la rubrica "Nivura simenza" sulle scritture popolari.

Il Velo



Il Velo (ph. Marica Di Bartolo)

di *Marica Di Bartolo*

Lara è un'amica d'infanzia, nasce da una famiglia che l'ama. E tuttavia, per paura che il mondo le possa fare del male, le sue radici trattengono la sua voglia di volare e di esplorare il mondo, impedendole di crescere e di diventare adulta.

Lara resta acerba, impaurita e insicura. Timida nell'affrontare la vita e fragile di fronte alle difficoltà. Lara soffre e vive male, restando imprigionata nei suoi sogni, protetta da un velo che circonda la sua realtà.

Un bel giorno, spinta dal desiderio di cambiare il suo punto di osservazione, Lara decide di guardarsi dentro e affrontare se stessa.

Tuffandosi nell'abisso interiore, si scontra con le sue paure che, come mostri feroci, hanno divorato le sue aspettative. Sfida i venti minacciosi, affonda le mani nella terra sino alla profondità delle sue radici.

Come in un viaggio onirico, Lara percorre luoghi affascinanti, densi di memoria, di sentimenti e di emozioni.

Fluttua in un mare di sogni fantastici e, in quegli spazi senza tempo, accidentalmente, perde il suo velo.

Lungo quel viaggio Lara incontra la parte più profonda di sé, quella vera, fragile e forte allo stesso tempo. Si scopre nuova, commossa e appassionata.

Prova un senso di leggerezza e senza più paura, Lara decide, consapevolmente, di separarsi definitivamente dal suo velo.

Lara diventa adulta e, come il frutto maturo, si stacca dall'albero dalle cui radici ha tratto nutrimento per offrirsi alla vita.

Ho cercato di raccontare me stessa attraverso le immagini ispirandomi, nella realizzazione di queste foto, alla pittura surrealista di Magritte e alle suggestioni di Chagall.

La narrazione è imperniata sull'autoritratto, per osservare me stessa in modo diverso, per entrare in contatto con le mie emozioni.

“Il Velo” spero che sia un gioco collettivo e sociale, un viaggio comune che spinga ad andare oltre, al di là dello specchio, come nel racconto di Alice.

È la narrazione di tante storie, cerco di raccontare qualcosa di profondo e universale; tento di rappresentare un viaggio nella complessità dell'animo umano attraverso la bellezza di un'arte che, rendendo tangibile l'intangibile, illumina per immagini l'intima sfera di ciascuno di noi. Lara si muove tra oggetti di vita quotidiana sospesa nella leggerezza di uno sguardo che si sporge ai bordi di sé per sperimentare un'altra vita, per ricercare l'identità confusa, perduta. Lara dialoga con se stessa per ritrovarsi nella moltiplicazione del corpo, nelle sfumature del velo, nella sovrapposizione delle immagini.

Lara ricorda, gioca, sogna, vola. Lara sono io.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2023

Marica Di Bartolo, siciliana, vive a Palermo, è ingegnere e dal 1989 lavora presso la Regione Siciliana come dirigente. Da circa due anni si è appassionata alla fotografia e ha realizzato un progetto fotografico intitolato “Il Velo” che è stato esposto alla Galleria FIAF, presso la sede dell'ARVIS di Palermo. La mostra, curata e presentata da Michele Di Donato, si è tenuta dal 24 novembre al 3 dicembre 2023.

A “binturi”. Mazara nella memoria



Mazara del Vallo, chiesa di san Francesco, part. (ph. Nino Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

A “binturi”. Accadeva, doveva accadere qualsiasi cosa a venti ore cioè alle sedici circa secondo l’orologio ancora ottocentesco di mia zia Maria. Mia madre, io e mia sorella più piccola la trovavamo che girava la manovella del marchingegno portatile per abbrustolire il caffè oppure che badava alla sorte delle “lubbie”, alias fagioli, odorosi e fiammeggianti sulla brace del “fucularo” alimentato dal “muscaloro” che seppure nato per debellare le mosche accudiva al suo mestiere in seconda con maggiore successo. Nulla poteva contro il fumo se nel “coppo” del carbone era stato assestato un “fumaloro” capace di asfissiare l’intera stanza. Stanco e distratto dall’affumicato ricordo

guardo la chiesa di san Michele: non c'è più il recinto di ferro che isolava il sagrato – poi diventato piazza – da quei pochi gradini che immettevano alla bussola di quel piccolo duomo. E secondo un ministro dell'Interno – non ricordo quando mise nero su bianco l'illustre ordinanza (o altro dispositivo) – si poteva entrare nelle chiese solo se erano sulla «strada per andare al lavoro, dal medico, in farmacia o al supermercato».

Insomma, qualunque precetto sostenga la Costituzione non bisogna consumare in maniera clericale le suole delle calzature. Probabilmente saranno mobilitati uomini e mezzi per far rispettare l'iniziativa sociale con aspettative economiche.

Niente ori e argenti da vedere in quella antica chiesa che da cappella delle benedettine – di clausura – è diventata il sacrario mazarese. Tombe illustri, reliquie del protettore san Vito e pure la sua argentea statua marittima, stucchi di grandi firme così come le sculture. Un bagliore che dall'alto della navata si effonde, scende sino a noi: sui radi capelli, sul volto rigato, sulle mani avvinghiate nelle rughe e nelle macchie che nella “nciuria” vernacolare vengono dette “fiorellini di cimitero”.

Questa chiesa che custodisce nomi e passati abbandonati – anche del pittore mazarese Tommaso Sciacca – dentro il suo bianco – delle pareti, degli stucchi, delle monumentali opere e della luce – cattura ineluttabilmente come ipnosi, forse grazia, anche chi sia capitato lì dentro col disagio dei non credenti.

Ora c'è un'altra ruota. Il rumore legnoso che quel cilindro cavo produceva nel mezzo giro per andare dalle monache ai golosi in attesa dei biscotti duri e “a cavalluccio”, della forma di pandispagna odorosa di uova e colorante, dei costosi “muccunetta” con dentro la zuccata, e dei friabili biscotti all'anice. Dalla clausura degli sfuggenti volti dietro ad una piccola grata non veniva altro se non quello che era prescritto dall'economia domestica.

Non so se la ruota accogliesse anche neonati come accadeva in qualunque altro paese ma la città non ha mai disdegnato nomi che sembrano usciti dalla fantasia burocratica degli addetti all'anagrafe.

Quando l'“ingegnere” chiedeva all'esaminando quale segnale fosse una luce rossa in mezzo alla strada, la risposta era fulminea: “putia di vinu”. E sì, le taverne erano segnalate da lampade rosse come quella che al crepuscolo si accendeva al confine fra la piazza San Michele e la via Goti, sull'imboccata a sinistra. Ma non c'era bisogno: l'effluvio dei tannini mortificati ubriacava l'atmosfera e accelerava il passo anche dei posapiano più rinforzati. Ora il bettoliere era pronto ad affrontare il contrasto con i suoi avvinazzati sul livello nel bicchiere ottagonale: il vino senza traboccare doveva lambire l'orlo del vetro per giustificare il costo del quartino.

Mi pare lo chiamassero Vito “La Fame”. Naturalmente il cognome rimane nelle nebbie della dimenticanza e credo che neanche i suoi contemporanei ne avessero memoria. I soprannomi alimentavano il dialetto del dialetto e ci voleva una fine conoscenza della lingua popolare per comprendere le trappole che il vocabolario del “tocco”, gioco liquido, riservava: “ùimmu” difficile non solo a capire ma persino a pronunciare chiarissimo però nei suoi effetti: non bagnarsi nemmeno le labbra.

“Ziki Paki Ziki Pu”, forse era questo il refrain patriottico che la Bontempi a valvole soffondeva. O forse era un altro. Il panegirico sugli “Schillicchi” si imponeva alla musica a bassissimo volume. Per me sono rimasti sempre un'espressione linguistica come “li schicchirinnardu”.

Erano donne che reggevano botteghe e negozi. Tutte amiche di mia zia, e a “binturi” avrebbero cercato di capire perché si dovesse chiudere san Francesco, la bella chiesa dove le celle dei francescani erano diventate carcere con i carcerati che si alternavano dietro alla grata affacciata sul corso Vittorio Veneto.

Padre Graffagnino si muoveva agile e silenzioso lungo la navata in attesa di officiare la messa mentre il pubblico – anziani fedeli e avventori senza devozione – prendeva posto oppure errava con gli occhi spalancati tra affreschi, stucchi, marmi. Sui cornicioni alti da secoli si erano schierati francescani della prima ora; volti emaciati, a volte biechi ma tutti riscattati dalla modesta luce che li sfiorava a tutte le ore e dal silenzioso canto della miriade di angioletti, cherubini e probabilmente amorini. E poi le statue con i significati sempre morali come le venti candide virtù di san Michele precipitate su immobili nuvolette.

Una scoperta degli anni Ottanta dell’architetto e docente universitario Michele Argentino, intellettuale curioso con il dono di saper trasmettere il suo cangiante entusiasmo. Duomi e basiliche sono fra le chiese più belle d’Italia; c’è un elenco, probabilmente partigiano perché senza le due mazaresi. Barocche.

Questo stile sospinge lungo i prospetti delle scuole elementari – maschili e femminili – i due campanili di Santa Veneranda, tutto arrossato dalle ore del vespero che giungono, scoperte, dal mare. Il barocco siciliano avvolge e ci sorprende sulla piazza del Duomo, poi Municipio e poi della Repubblica dove c’è la statua di san Vito protettore con il suo cane, barocco di Ignazio Marabitti del tardo Settecento, come la facciata del seminario e il palazzo vescovile. Si vive del passato.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio, 2024

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.

Con Pardo per Castelvetro



Gennaro Pardo

di *Lorenzo Ingrasciotta*

C'è voluto il FAI (Fondo per l'Ambiente Italiano) ad intervenire su questo caldo e lungo autunno per fare riscoprire ai Castelvetratesi e non solo, diversi tesori inediti e altri non ancora particolarmente noti ai più. Meraviglie, come gli affreschi nella chiesa del Santo Patrono o il prezioso sipario del Teatro Selinus (apprezzato esempio di architettura Neoclassica), da quasi un secolo sono vissuti ai margini dell'attenzione dei frequentatori. Inedita l'esperienza di poter visitare una abitazione dell'800.

Anche il raffinato gusto con cui è arredata la dimora borghese di proprietà della famiglia Errante Parrino, arriva ai nostri giorni ascoltando i versi di una poetessa del secolo scorso. Declamati oggi e resi ancora vividi attraverso la limpida voce di una dama in costume ottocentesco, fanno aleggiare per tutta la casa la presenza impalpabile dell'autrice.

Il percorso del FAI si snoda per le stradine del centro storico di Castelvetro seguendo l'itinerario artistico delle opere del pittore Gennaro Pardo (Castelvetro, 12 aprile 1885 – 4 settembre 1927). Le sue prime esperienze artistiche ebbero inizio negli anni del liceo frequentato a Trapani sotto la guida di Augusto Palumbo. Ma fu l'amicizia con Francesco Jacono, rinomato artista del momento, ad incoraggiarlo alla pittura. Laureatosi in Giurisprudenza a Palermo, nel 1892 lasciò la Sicilia. Militare a Napoli, comincia quel periodo che stilisticamente possiamo chiamare napoletano e che si protrasse fin dopo che ebbe terminato gli studi dell'Accademia. Nel 1898 lascia l'Istituto di Belle Arti per ritornare nella città natale ove restaura gli affreschi della Chiesa di S. Giovanni Battista.

Partendo dal Sistema delle Piazze, e più precisamente dalla “gloriosa” ex piazza Garibaldi, oggi piazza Carlo D’Aragona Tagliavia, davanti al palazzo del Principe Carlo IV, ci si trova al cospetto del colonnato in stile dorico del Teatro Selinus. Edificato alla fine del XIX secolo – nell’area dove sorgeva la locanda che nel 1787 aveva ospitato Goethe, durante il suo viaggio in Sicilia – fu inaugurato nel 1908, dopo 35 anni di lavori. E proprio all’interno del teatro, gioiello dell’architetto neoclassico Giuseppe Patricolo, troneggia davanti alla platea e al loggione il suo più prezioso ornamento: il grande Sipario realizzato da Gennaro Pardo commissionato nel 1906 dall’amministrazione comunale e ultimato e montato nel 1910. L’enorme telone (10 metri per 7) rappresenta Empedocle tra i Selinuntini, soggetto già utilizzato per l’opera esposta nel 1904 a Napoli. Su tutte le figure giganteggia quella del filosofo agrigentino che appare a sinistra della composizione con la sua tunica purpurea, come circondato da un’aura divina, per ricevere il solenne tributo di devota gratitudine dai Selinuntini che lo osannano per la grandezza dell’impresa compiuta.

A poche decine di metri dal piccolo Teatro, nella centralissima piazza regina Margherita, si innalza, al termine di una breve ma importante scalinata, la chiesa del Santo Patrono Giovanni Battista, la cui costruzione iniziò nel 1589 e venne consacrata nel 1660. Demolito il suo campanile che versava in pericolose condizioni, fu ricostruito a fianco del prospetto principale.

Questa breve passeggiata ha regalato ai moltissimi visitatori la possibilità di conoscere e ammirare statue realizzate dal Gagini, dal Laurana (scultore della Madonna di Loreto sita nella prima cappella della navata sinistra della chiesa di San Domenico) e gli affreschi che adornano la volta della navata centrale. Su quest’ultima è possibile ammirare otto opere che Pardo affrescò fra il 1900 e il 1901, e che rappresentano episodi della vita di San Giovanni Battista, al posto delle pitture di Francesco Cutrona cancellate nel 1898 da un terribile incendio.

A poco più di un centinaio di metri raggiungiamo la casa della famiglia Errante Parrino in via Agesilao Milano. Costruita su due livelli dal capostipite Francesco, nella prima metà dell’Ottocento, fu ereditata dal figlio Giuseppe e a sua volta dalla figlia di quest’ultimo Filippa, sensibile poetessa e abile pianista che – diplomatasi al conservatorio di Palermo e subito insegnante di musica presso l’Istituto Magistrale a Castelvetrano – amava declamare i suoi versi accompagnandosi al piano, durante le frequenti serate nel palazzo di famiglia, davanti ai suoi amici e ai non pochi ammiratori. L’ultimo erede è il nipote di Filippa, Antonio, attuale proprietario che apre al FAI le porte della residenza dei suoi avi.

Tenuta in ordine e in perfetto stato di conservazione, l’abitazione è pronta ad accogliere piccoli gruppi per attraversare le stanze arredate con gusto fin de siècle: divani, lampadari, quadri, ritratti di famiglia, mobili e suppellettili che ci accompagnano ad attraversare il salto stilistico da un secolo all’altro, affacciandoci con meraviglia al primo liberty siciliano di Ernesto Basile, al cesellato manierismo dei bassorilievi e dei soggetti dell’epoca, scolpiti su legno dalle abilissime mani del Maestro.

Dei primi del Novecento sono, invece, gli armadi, le cornici di molti quadri e di imponenti specchiere, realizzati dal più importante mastro d’ascia dell’epoca, Giuseppe Pisani. Una delle cornici più sontuosamente intarsiate avvolge il ritratto del capostipite Francesco Errante Parrino, attribuito a Pardo, che aveva il vezzo di non firmare i suoi quadri. Infatti, molte delle opere a lui attribuite, sono state firmate dalla moglie e amata modella, Amalia Cusa. Pare, infatti, che il ritratto di donna con diadema floreale sul capo, fosse proprio della moglie. Il quadro è posto sul leggio sopra il pianoforte che Filippa amava sapientemente suonare. Bisogna scendere una scala di tipo trapanese, che da due secoli resiste ai capricci più temibili della natura come il devastante terremoto del 1968 e altri che si sono avvicendati negli anni successivi, per raggiungere l’uscita e attraversare l’androne arredato con l’ultimo salotto acquistato da Antonio ad una recente asta.

Siamo ormai pronti per chiudere il cerchio e ritornare al Sistema delle Piazze, per trovare un’altra opera del pittore castelvetranese che arricchisce la sala del Consiglio del Municipio. Salita la prima rampa dello scalone di Palazzo Pignatelli si incontra il mezzobusto di Giuseppe Saporito, primo sindaco di Castelvetrano. Dopo l’unità d’Italia i Saporito, per mezzo secolo, governarono la vita politica ed economica di Castelvetrano, fino ai primi del 1900. A loro si deve la costruzione del Teatro

Selinus. Giuseppe Saporito fu per vent'anni sindaco della città, fino al suo assassinio avvenuto il 17 gennaio 1901 in via Giuseppe Mazzini, ove è posta adesso una lapide di marmo che evoca la brutale esecuzione. La seconda rampa porta al piano nobile dove ha sede la Sala del Consiglio.

Dietro gli scranni dell'ala sinistra della sala è affissa la tela di Gennaro Pardo che raffigura il mitico episodio di Pandora che, come narrato da Esiodo, scoperchia l'orcio contenente tutti i mali che, da quel momento, affliggono il mondo. Oggi potremmo affermare che mai nessun posto fu più giusto per ospitare quest'opera di Gennaro Pardo.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Lorenzo Ingrasciotta, originario di Castelvetro, inizia a fotografare con una reflex, a Palermo, appena iscritto all'Università. Appassionato di viaggi, fa il primo reportage in Thailandia; una delle foto parteciperà ad un concorso fotografico e vince il primo premio. Ha realizzato servizi pubblicitari ed è stato premiato con menzione al secondo concorso nazionale indetto dall'AGFA. Sue foto sono pubblicate su quotidiani e riviste.

A chi appartiene Gerusalemme?



Gerusalemme, Una delle Porte della Città vecchia (ph. Silvana Licciardello)

di *Silvana Licciardello*

L'aggravarsi della crisi tra Israele e i palestinesi mi ha fatto pensare alla mia visita, lo scorso anno, a Gerusalemme: una città davvero unica al mondo che racchiude le radici delle tre religioni monoteiste e racconta la storia di territori un tempo uniti.

Ma è anche una città in continuo pericolo di guerra, lacerata da allarmi di attentati, dispute e accordi non sempre rispettati. Dopo la II guerra mondiale e dopo la prima guerra fra arabi e israeliani, nel 1949 i territori dell'area furono suddivisi tra Israele e Giordania e, per accordi internazionali, a Israele fu data la parte ovest della città.

Più tardi, alla fine della guerra dei Sei Giorni (1967), gli israeliani occuparono la parte est (senza alcun riconoscimento internazionale) col risultato che, oggi, la città è lacerata.

A ovest, la Città Nuova, da sempre abitata da israeliani, è decisamente moderna, ha efficienti servizi di trasporto, giardini, quartieri residenziali e industriali, edifici pubblici, musei e un enorme mercato coperto, il *Mahane Yehuda*, che alla sera diventa un luogo vivace, metafora di modernità multietnica con quel mix di odori e sapori sprigionati dai ristorantini di diverse nazionalità.

La parte est (con la storica Città Vecchia) è popolata soprattutto da arabi e palestinesi che si percepiscono come cittadini di serie B, pagano le tasse al governo di Israele, dove possono andare a scuola e lavorare, ma lamentano che il comune trascuri questa parte della città e che la polizia li

controlli più che proteggerli. E non può essere consolatorio per loro sapere che vivono meglio rispetto a chi abita in Cisgiordana perché, qui, non verrebbero mai bombardati dall'esercito israeliano!

Teoricamente Gerusalemme ovest potrebbe essere la capitale di Israele e Gerusalemme est potrebbe essere la capitale dello "Stato di Palestina". Ma come dividere una città santa per ebrei, arabi e cristiani?

Qui le tre maggiori religioni monoteiste si incrociano e condividono in poco spazio il centro storico dentro le mura fatte costruire da Solimano il magnifico. Qui nella Spianata delle Moschee / Monte del Tempio c'è la moschea Al Aqsa (quella con la cupola d'oro) costruita nel luogo in cui Maometto «ricevette da Allah gli insegnamenti del Corano».

Qui il Muro del Pianto, importante sinagoga a cielo aperto, è ciò che resta del Secondo Tempio sacro agli Ebrei, distrutto dai Romani nel 70 d.c.

E, ancora qui, sorge la Basilica del Santo Sepolcro, costruita alla fine della via Crucis (via Dolorosa), dove Gesù è stato sepolto. Luoghi simbolo, visitati da moltissimi credenti e pellegrini che, mescolati ai numerosi turisti dovrebbero urlare «questi sono luoghi di preghiera e non di diffidenza e odio». Qui ogni giorno i popoli si dovrebbero incontrare in pace, sapendo che il "diverso" per etnia e fede lo incroci per forza e che la presunta superiorità di una religione su un'altra la sfiori mille volte nelle strette vie del Quartiere arabo, o passeggiando sul Cardo del Quartiere ebraico o percorrendo la via Dolorosa del quartiere cristiano.

Qui l'*altro* esiste da sempre. E, allora, a chi appartiene Gerusalemme? Dalla città di Salomone, molto prima di Cristo, fino alla enorme Gerusalemme di oggi, le pietre parlano del «conflitto che schiaccia la dimensione dei luoghi», per usare le parole di Eric Salerno (*Gerusalemme*, 2022).

I giochi sul futuro di questa città sono drammaticamente destinati a continuare, soprattutto finché ci saranno arroganza ed estremismo religioso intrecciati a interessi politici e territoriali.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

Silvana Licciardello, nata a Catania, vive ad Acireale dove ha insegnato Biologia fino al pensionamento. La passione per la fotografia, iniziata all'università, è esplosa più tardi insieme all'interesse per i viaggi extraeuropei e le culture lontane. Ha viaggiato lungo tutti i continenti cercando luoghi poco frequentati dal turismo e, ove possibile, entrando in contatto diretto con le popolazioni locali. Dal 2012 è socia dell'associazione fotografica ACAF, aderente alla FIAF, con cui ha partecipato a numerose mostre fotografiche collettive i cui cataloghi sono andati in stampa. Ha realizzato mostre fotografiche personali, a colori o in b/n: "Going Around" (2010), "In esilio sognando il Tibet libero" (2012), "Donne lungo il Mekong" (2016), "Fra tradizione e modernità- Giappone" (2016). Nel 2021 ha pubblicato il libro *La mia Asia* contenente le sue fotografie a colori.

Di terra in terra attraversando l'acqua: la Lombardia di Gloria Lunel



Donna mostra un groviglio di lana trovato nel materasso, considerato prova della esistenza di un maleficio (ph. Gloria Lunel)

di *Silvia Mazzucchelli* [*]

Una donna tiene sospeso tra le dita un groviglio di fili di lana. Ricorda un grosso insetto senza testa, sembra che abbia la coda di uno scorpione. Evoca un corpo estraneo che ricorda però qualcosa di viscerale, un oggetto che attrae e spaventa. Lo osserva tenendolo a distanza, come un essere pericoloso che è stato finalmente reso innocuo. La stessa donna, in un'altra foto, mostra una piccola spirale di piume arrotolate. Sembra una galassia in miniatura, un nido entro cui possono proliferare strane creature, un minuscolo vortice in cui sprofondare.

La donna che Gloria Lunel ha fotografato, che abita a Adro, in provincia di Brescia, esibisce grumi di lana o di piume trovati nei materassi: sono le prove di malefici tentati o consumati a danno di persone ignare. Su un materasso si nasce, si fa l'amore, si muore: è il posto dove si giace senza difese, il luogo dove si può concentrare e sintetizzare tutto il ciclo dell'esistenza. Il materasso diventa un osservatorio privilegiato di un'etnografia perduta.

Questa donna e queste foto mi hanno colpita e mi hanno spinta a ricordare le storie che ho udito nella mia infanzia, soprattutto da una delle mie nonne, quella più aperta verso i saperi occulti o sovrannaturali. In un attimo mi sono resa conto che un mondo, durato millenni, è andato irrimediabilmente perduto nel corso di pochi decenni. L'impetuoso sviluppo economico non ha trasformato solamente le strutture sociali, ha cancellato e ha sovrascritto sulla memoria di quanto esisteva prima, e questo specialmente in alcune regioni, come la Lombardia.

A fare da argine e muro a questo oblio c'è, per fortuna, la riscoperta di fotografe come Gloria Lunel, il cui lavoro è parzialmente visibile presso l'archivio di Etnografia e Storia Sociale della Regione Lombardia, disponibile on line all'indirizzo <https://www.aess.regione.lombardia.it/>.

Ci sono ben 5420 scatti che testimoniano, anche se in maniera sin troppo semplice (per ciascuna foto mancano le necessarie indicazioni di data e luogo), l'enorme impegno della fotografa nel documentare pressoché ogni angolo visuale della vita quotidiana, specialmente negli ambiti che più felicemente si intrecciano con gli interessi antropologici: il lavoro, la festa, la vita quotidiana.

Sarebbe un errore, tuttavia, misurare la sua attività di fotografa sulla quantità dei versamenti presenti sull'Archivio digitale. Gloria Lunel è stata una professionista che per oltre mezzo secolo ha attraversato con facilità e prontezza di spirito ogni frontiera, fisica e culturale, cercando di far proprie e di comunicare le vive sensazioni di un rapporto con l'altro.

A muoverla sono le doti innate di curiosità e irrequietezza, più che le commissioni di lavoro da parte di importanti testate. Nel 1977, ad esempio, parte con tre amici per seguire le orme di Alessandro Magno, 36.000 km in camper, a partire da Pella, antica città della Grecia dove Alessandro nacque, attraverso tutto il Medio Oriente: Turchia, Iraq, Iran, fino in Afghanistan dove il viaggio si interrompe per un danno irreparabile al camper. Il reportage *Sulle orme di Alessandro Magno* viene pubblicato in diverse puntate su *Storia Illustrata*.

Prima di approdare alla fotografia, Gloria Lunel deve però affrontare diverse altre esperienze. Si potrebbe dire che è figlia d'arte: suo padre Aldo, classe 1888, era fotografo e cineoperatore. Prima di trasferirsi a Torino, nel 1938, aveva lavorato in importanti studi a Padova e Bologna. Le sue fotografie erano state pubblicate sulla *Rivista Internazionale illustrata. La fotografia artistica*, una pubblicazione italo-francese, e sulla *Storia d'Italia* di Einaudi. Nella città sabauda aveva lavorato per lo studio fotografico Mangini, dove si facevano ritrarre i più importanti attori di cinema e teatro dell'epoca.

Forse è questo il motivo per cui Gloria, nata il 17 maggio 1927, irrequieta e ribelle, dopo la fine della guerra, decide di emulare quei personaggi e fare l'attrice. Nel 1948 si reca a Roma, si iscrive all'Accademia d'arte drammatica diretta da Silvio D'Amico, ma qualcosa va storto, e decide di abbandonare la carriera nel teatro. Non torna a Torino e per mantenersi fa l'annunciatrice alla RAI, dove conosce il futuro marito, il pittore Claudio Astrologo, da cui si separa nel 1951, ad un anno dalla nascita della figlia Dunia.

Negli stessi anni torna al cinema, questa volta come segretaria di produzione in *L'amore in città* (1953), un film ad episodi, diretto fra gli altri da Michelangelo Antonioni, Federico Fellini, Alberto Lattuada e e Cesare Zavattini. Mentre lavora nel cinema, si fa strada in lei la passione per il giornalismo, che aveva già sperimentato scrivendo per *Noi Donne*. Interessata alla cronaca, inizia a lavorare per *Paese Sera* e qui realizza anche le fotografie a corredo dei suoi articoli.

Nel 1958 si trasferisce a Milano su consiglio di Dora Pescetti, un'amica pittrice che la presenta a un familiare, dirigente dell'azienda farmaceutica *Farmitalia*, per un lavoro di fotografa. Abituata a muoversi con disinvoltura in diversi settori, e forte delle esperienze acquisite, la Lunel non si limita a fotografare il prodotto, ma crea delle ambientazioni ispirate alle nature morte di Caravaggio e Morandi, inserendo i prodotti in antiche botteghe, amalgamando tradizione e innovazione, artigianato e industria.

Fotografa arrostiti e lasagne per i fascicoli di cucina di Lisa Biondi, automobili della *Fiat* per *Quattroruote*, ma alla ben remunerata fotografia pubblicitaria affianca il reportage. Nel 1963 si reca a documentare il disastro del Vajont, nel 1966 l'alluvione di Firenze e nel 1968 il terremoto del Belice, occasione in cui a Partinico intervista Danilo Dolci. Nel 1975 è a Milano a documentare i funerali di Giannino Zibecchi.

Ormai è lei stessa a decidere i temi da trattare, ne scrive i testi e produce le immagini per costruire racconti. Li propone ad editori come *Franco Maria Ricci*, a riviste prestigiose come *l'Illustrazione Italiana*, periodici di viaggi come *Italia Bella*, *Atlante*, *Qui Touring*, *National Geographic*. Per Fabbri Editori va in Urss a fotografare i luoghi di grandi scrittori come Tolstoj, Puskin, Dostoevskij. Negli anni in cui la Germania è divisa dal muro di Berlino, per Rizzoli, realizza una documentazione fotografica sulla storia della Germania e della sua musica.

Percorre in lungo e in largo l'Europa, il Nord Africa, l'estremo Oriente, il Vietnam che sta risorgendo rapidamente dopo la guerra, il Laos, il Brasile. Per due mesi attraversa gli Stati Uniti allo scopo di descrivere i luoghi raccontati dai più noti scrittori di polizieschi: la New York di Rex Stout, la Los Angeles di Raymond Chandler, la San Francisco di S.D. Hammet, la Nantucket di E.A. Poe.

Sembra incredibile che una sola persona abbia potuto fare così tante esperienze, ma ancora più incredibile è che, a distanza di dieci anni dalla morte, avvenuta il 17 agosto 2013, non sia stata pubblicata una biografia degna di questo nome, o che non risultino, al momento, iniziative che restituiscano merito e dignità alla sua figura.

La Lunel è una giramondo, ma non scorda mai di essere nata in Italia. Trasferitasi da Roma a Milano negli anni del boom economico, quelli in cui la città meneghina era il centro nevralgico dell'editoria e della fotografia, grata di godere delle possibilità che si aprivano alle nuove generazioni di fotografi, che al Jamaica si incontravano per condividere esperienze e passioni, elegge la Lombardia a luogo di autentica affezione.

Una regione che la Lunel avverte come l'avamposto di un cambiamento irreversibile, l'inizio della fine di una società, di una cultura, in una sola parola di una civiltà contadina. Con la consapevolezza e la lucidità di un intellettuale come Pasolini, Gloria Lunel tira fuori le sue fotocamere e, prima che sia troppo tardi, percorre e ripercorre uno spazio segnato dalla dimensione di un'umanità che soggiace alle leggi della natura, ancora incapace di dichiararsene orgogliosamente sottratta. Il grumo di lana o di piume ritrovato dentro il materasso era l'ammissione ingenua ed esplicita che non tutto si può spiegare in termini di razionale allocazione di risorse, che l'individualismo dell'impresa può premiare il profitto, ma può rendere l'uomo orfano di una comunità.

La fotografia di Gloria Lunel è sociale. Non fa ritratti, non isola gli individui se non quando vuole mostrare la tristezza di un anziano del Pio Albergo Trivulzio, la difficoltà di un immigrato, la solitudine di un marginale. Preferisce di gran lunga i reportage delle festività di un calendario fondato su feste laiche e liturgie religiose, a loro volta innestate sui cicli naturali.

Come aveva fatto Paola Agosti, con *Immagine del mondo dei vinti* (1979) e *Il destino era già lì* (2015) ispirato ai libri di Nuto Revelli sul mondo contadino dell'Alta Langa, che rivelavano una realtà di emarginazione alle porte di Torino, anche la Lunel si allontana dal perimetro urbano di una Milano che adesso è da costruire, poi sarà da bere e poi ancora da derubare, per spingersi in aperta campagna e rivelare un mondo legato alla terra e al ciclo delle stagioni.

Emerge in queste fotografie un interesse, una vicinanza, un'empatia verso l'uomo, il suo lavoro, il prodotto della terra, il rapporto tra i luoghi e le attività di chi ha vissuto in quei luoghi. Le fotografie dedicate al mondo del lavoro non sono la celebrazione della produttività o del genio meneghino. Anche nella loro più semplice espressione, come le sardine messe ad essiccare al sole, evocano un processo che coinvolge tanti soggetti, tutti protagonisti.

Le mondine, sguardi complici, divertite e divertenti ad onta della fatica e delle dure condizioni di lavoro, esprimono una condivisione di sentimenti che crea solidarietà. Le numerosissime serie dedicate al carnevale sono un ultimo estremo omaggio ad una coralità di espressioni di maschere, eterni tipi umani non ancora costretti dentro teatri con annessa biglietteria.

Mentre, gli ex voto, espressione di un'arte e un'iconografia popolare sono «le istantanee di un eccezionale reportage comparativo sulle condizioni di vita delle comunità rurali del piano e del monte o delle collettività cittadine», come scrive Elio Bertolina. Un importante lascito di Gloria Lunel è dato da due volumi fotografici apparsi verso il 1977 con testi di Roberto Leydi, Vittorio Fagone, Alberto Fumagalli, Italo Sordi e Roberto Togni.

L'altra Lombardia, e ancor più, *Lunario lombardo*, costituiscono un *corpus* documentario che sorprende perché, a dispetto di una prospettiva ideologicamente distorta e storicamente errata, riporta la società lombarda, in particolare quella di matrice contadina, nel solco e si direbbe nel cuore delle strutture comunitarie preindustriali, con una voce che si esprime all'unisono con quelle, certamente più scandagliate e note, del resto del Paese.

In questi volumi Lombardia e Mediterraneo cessano di essere un accostamento inconsueto e stridente. Se la prima evoca brume, freddo e fervore produttivo e il secondo sole, calore e torpore, alla luce dei reportage della Lunel ritornano ad essere due variabili di un medesimo universo antropologico, quello di una umanità che si muove in un eterno ciclo naturale dove essere e divenire si trasfigurano continuamente.

Se la Lunel, in modo chiaro e disambiguo come la fotografia può fare, ci mostra una Lombardia non dissimile dal Salento di de Martino o dalla Sardegna di Alberto Cirese, il suo ruolo è, finalmente, di fare da traghettatrice di un immaginario della Lombardia sottratto agli annali dell'industria e dei primati economici, finalmente restituito nel novero della sua matrice contadina.

E se il Mediterraneo è un mare da attraversare per poter conoscere e confrontarsi con l'altro, per poter offrire e scambiare beni ed esperienze, la Lombardia è esprimibile negli stessi termini, fatta salva la differenza che di acqua dolce si tratta. La Lombardia è una distesa d'acqua, visibile come il vasto sistema lacustre o i grandi e piccoli fiumi fino ai ruscelli montani; il più delle volte invisibile, come la rete delle falde acquifere, ovunque disponibili, nelle forme delle risorgive e dei fontanili. L'acqua, che ovunque è principio vitale, fluido generativo, idea stessa di ogni dinamica, per la Lombardia, rurale o urbana che sia, è elemento costitutivo, capace di descriverla e rappresentarla, come i sistemi circolatori sanguigno e linfatico stanno al corpo umano.

Gloria Lunel compie un viaggio attraverso la Lombardia nel tempo e nello spazio, e per farlo deve interiorizzare e valorizzare questo elemento liquido che, ancor prima che fisico, è fatto di fluidità di discorso fotografico, di capacità mimetica, di sapersi muovere da un campo ad una cascina, da un mercato ad una festa, da un interno ad una panoramica, da un ritratto alle vestigia protoindustriali.

Nell'individuare le qualità peculiari dello sguardo fotografico della Lunel, la difficoltà sta proprio nell'intima commistione del suo lavoro con l'importanza disvelatrice dell'inchiesta, della ricerca e

della riflessione antropologica. È come se, a differenza di tante sue colleghe e colleghi, questa donna abbia fatto la scelta di non assecondare sofisticate scelte autoriali a favore di una funzione documentaria che, a posteriori, si può apprezzare di portata sociale e storica.

La Lunel ha attraversato la Lombardia di innumerevoli monumenti per farne, secondo le ipotesi di Jacques Le Goff, un preciso corpo di documenti da offrire alla nostra analisi e riflessione. Davanti agli sguardi assenti e ostili di una moltitudine-solitudine in un vagone della metropolitana è così possibile contrapporre la coralità dello sforzo umano nel lavoro e quella dei gesti liberatori e dissacratori del Carnevale.

Dentro il mito accattivante e falso di una fisicità inossidabile, le fotografie insinuano la presenza della morte, della consapevolezza del decadimento e della continua trasformazione. Una stampa popolare del santuario di Caravaggio, come tanti altri fondato sull'acqua come elemento salvifico, terapeutico e lustrale, ricorda che i convicini cittadini di Treviglio, per aver deriso la festa e il culto della Beata Vergine, il 26 maggio 1492, furono oggetto di *flagello tremendissimo*. L'elemento cultuale qui funge da catalizzatore di una identità comunitaria, e non deve far sorridere che una divinità permalosa possa discriminare o addirittura punire persone distanti tra loro pochi chilometri, se ogni giorno si è costretti ad assistere a conflitti di ben altre dimensioni e con ben altri devastanti effetti.

Una lezione dal passato anche dal rapporto con la sfera del sacro. Elio Bertolina, in chiusura del volume *L'altra Lombardia*, fornisce un sapido saggio sull'iconografia di san Cristoforo, santo celebrato in particolare per la protezione dei viaggiatori, trasfigurazione e attualizzazione cristiana di antiche figure psicopompe. Tra queste viene subito in mente Caronte, la figura che attraversa continuamente le acque accompagnando le anime da una sponda all'altra. E non è forse questo il ruolo che la Lunel si assume nel condurci da un posto all'altro e da un'epoca all'altra di questa terra che poggia sull'acqua?

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2024

[*] L'Autrice ringrazia Dunia Astrologo, figlia di Gloria Lunel, per averla aiutata a ricostruire una prima attendibile biografia di sua madre. Si pubblicano le foto per gentile concessione di Dunia Astrologo e dell'Archivio di Etnografia e Storia Sociale della Regione Lombardia.

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. Per Einaudi ha curato "Un intenso sentimento di stupore" (2023) della fotografa Giulia Niccolai. È autrice di due saggi dedicati alla fotografa e scrittrice Claude pubblicati da Johan & Levi. Di Claude Cahun ha curato anche "Les paris sont ouverts" (Wunderkammer, 2018) e scritto il saggio introduttivo per la traduzione in italiano del pamphlet. Ha curato la voce "Inge Morath" per il catalogo "A-Z Steinberg". Scrive di fotografia per numerose riviste e fa parte della redazione della rivista on line Doppiozero. Sulla fotografa Giulia Niccolai, della quale conserva l'archivio, sta completando uno studio per cui è prevista una monografia. Di prossima pubblicazione sono anche un volume di recensioni a venti donne fotografe vissute a cavallo del secolo scorso e un volume di interviste a dodici protagoniste e protagonisti della fotografia.

Con il naso all'insù



Catania, con il naso all'insù (ph. Rosa Salvia)

di *Rosa Salvia*

È un privilegio passeggiare per le strade di una città come Catania, terra di barocco, pietra nera, sole cocente e anima popolare; città incastonata tra l'Etna e il mare, terra di acqua e fuoco.

Ho percorso viali, viuzze e stradine camminando con il naso all'insù, incurante dei rumori che mi circondavano, facendo spazio al mio silenzio interiore, osservando solo ciò che mi incuriosiva, seguendo un ritmo lento e meditativo.

Ogni città è ricca di innumerevoli sfaccettature e ognuno ne coglie gli aspetti più inclini al proprio sentire, più vicini al proprio sguardo.

Osservare l'alternarsi di sagome di testimonianze storiche di una ricca eredità culturale del passato, a profili di arredo urbano o elementi di un vissuto quotidiano mi ha portato a seguire il ritmo che inconsapevolmente mi proponeva la città, fatto di accostamenti inconsueti, di sorprese e scoperte, di piccoli dettagli, accomunati solo dallo stagliarsi nitidi su un cielo plumbeo.

Ciò che mettevo a fuoco erano solo i contorni, nessun particolare si imprimeva nella mia mente se non il profilo di quegli elementi di varia forma e angolazione posti al confine con il cielo. Frammenti di città spesso invisibili.

Se è vero che *la bellezza è negli occhi di chi guarda* può stare ovunque e tutti noi possiamo individuarla approfondendo il nostro sguardo e ricercandola negli aspetti più comuni e per questo meno visibili del nostro vivere le giornate.

Decentrare lo sguardo alzando gli occhi può aiutarci a decostruire la prospettiva convenzionale del pensare, del progettare, dell'immaginare.

Scopriamo che la città non è solo quella orizzontale, fatta di strade, piazze e negozi, ma anche quella che si innalza con le sue forme verticali che dialogano con il cielo e fanno da contrappunto alle nuvole. La città che racconto è una città silenziosa, lontana dal caos e dal vociare dei mercati e del traffico, una città la cui bellezza si vede solo a tratti, in controluce, adombrata; una città familiare ma al tempo stesso sconosciuta.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2023

Rosa Salvia, laureata a Palermo nel 2004 in Scienze della Comunicazione ha sempre avuto una passione per le immagini, ma inizia ad interessarsi alla fotografia solo da pochi anni. Inizialmente predilige foto di paesaggio, ma dopo aver preso parte a dei workshop condotti da Carmelo Bongiorno, Letizia Battaglia e Antonio Manta, il suo approccio con la fotografia è in una fase di sperimentazione alla ricerca di un percorso più intimo che le consenta di esprimere sé stessa utilizzando le immagini quale mezzo di esplorazione del suo mondo emozionale. Ha collaborato alla realizzazione dei libri *Simeto il luogo che non c'è* (2019) e *Sicilia, l'isola plurale* (2022), *Mito e sicità* (2023) e nel corso degli anni ha partecipato a varie mostre collettive. Il suo progetto fotografico "La terza immagine" è stato selezionato per l'edizione zero del Castiglion Fiorentino Photo Fest (2022), dal Fondo Malerba per la Fotografia per il FALL SHOW 2022 e per "Scatti Mediterranei" (2023).

La festa delle lucerne



La festa delle lucerne (ph. Luigi Scarpato)

di *Luigi Scarpato*

Tra i vicoli del *Casamale*, il centro storico di origine aragonese, di Somma Vesuviana ogni quattro anni si svolge la festa delle lucerne in concomitanza con la ricorrenza della Madonna della neve che cade il 5 di agosto.

Sulle origini della festa ci sono più interrogativi che certezze e intorno al suo significato per alcuni è un inno alla vita, per altri una celebrazione della morte, per altri è un rito di conclusione del raccolto estivo. Una festa probabilmente pagana, poi cristiana, influenzata dai riti ebraici della giudecca di Somma.

Il mio primo incontro con la festa risale al 2006, quando quasi per caso mi trovai immerso in questo rituale che ho documentato ogni anno fino al 2022.

Il fascino della festa si deve anche ai suoi luoghi: vicoli, cortili e slarghi fino agli allestimenti capaci di condurre i visitatori in una dimensione suggestiva e spesso surreale: un dedalo di viuzze di origine medievale protetto da una cinta muraria fortificata da Ferrante II D’Aragona nel XV secolo, con quattro porte d’accesso distribuite ai punti cardinali.

Tra i sommesi e il monte Somma c’è sempre stato un rapporto speciale, soprattutto in passato quando l’attività contadina era preponderante. Gli abitanti se ne prendevano cura e coltivavano i campi sulle sue balze, Lei, “*a Muntagna*” come qui amano chiamarla, donava loro i propri frutti.

Festa, la cui documentazione più antica risale al 1757 quando nei registri del convento di s. Maria di Costantinopoli vengono annotate le spese per l'acquisto dell'olio per la festa delle *lucernelle*, che veniva (e viene) ripetuta solo ogni quattro anni quando i *casamalesi* si mettevano all'opera per la realizzazione di questo progetto collettivo

Per l'occasione i vicoli principali venivano, e vengono, decorati da un festoso addobbo con fronde di felci e rami di castagno, quasi a ricoprire il vicolo e a riprodurre il bosco sommeso attraversato per il lavoro quotidiano, il tutto arricchito da ceste e pendagli dei frutti della terra vesuviana.

All'imbocco del vicolo vengono posizionate delle tavole riccamente imbandite alle quali trovano posto i commensali che cenano alla presenza dei visitatori.

Subito dopo la scena di vita quotidiana il vicolo viene allestito con quelle che sono il principale richiamo e simbolo della festa: le *cupole*, ossia telai in legno che riproducono figure geometriche basilari unitamente ad una miriade di lucerne ad olio posizionate per la lunghezza del vicolo a formare una infinita prospettiva, prolungata con l'uso di specchi per moltiplicarne la potenza illusoria e metafisica.

Le lucerne, riempite di olio lampante, saranno accese all'imbrunire e illumineranno con la loro luce tremula la notte dei vicoli. Ma la lucerna può essere vista anche come un fuoco fatuo e l'allestimento sulle *cupole* a formare un lungo corridoio può essere un cammino verso l'aldilà, un collegamento tra il mondo dei vivi e quello dei morti, così come le zucche scavate con all'interno una lucerna, che contrariamente a quanto potrebbe apparire ad un visitatore odierno, non sono ispirate alla simbologia di Halloween, ma sono testimoniate già in epoche più antiche.

Il tutto legato dalla simbologia geometrica delle cupole: quadrato, rombo, triangolo e più recentemente cerchio ed esagono, che richiamano gli elementi naturali quali terra, aria, fuoco, acqua. Cessata negli anni della Seconda guerra mondiale, la festa è stata ripresa negli anni Cinquanta per essere poi abbandonata come inutile relitto antico in un mondo che correva verso la modernità.

Saltata fuori dai cassetti collettivi della memoria solo da pochi anni la festa è stata riscoperta, riproposta e rinnovata a cominciare dalla durata di tre giorni e dall'introduzione delle luci a led, allestimenti artistici sul tema delle tradizioni contadine e la tammurriata con canti e balli, reminiscenza di antichi riti iniziatici che gli anziani usavano eseguire al termine della processione della Madonna della neve che chiudeva i riti della festa.

La scoperta della festa da parte del grosso pubblico, proveniente da tutta la Campania e oltre, ne ha decretato l'enorme successo – facendola conoscere al di fuori dei confini locali, tanto da costringere l'organizzazione a contingentare l'accesso all'antico borgo nei tre giorni della festa – ne ha però inevitabilmente corrotto lo spirito originario verso aspetti più commerciali e superficiali.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2023

Luigi Scarpato, architetto, lavora soprattutto sul territorio campano. L'attività professionale spazia dalle residenze private ai locali commerciali alle strutture per il tempo libero e il benessere. La fotografia è un modo per scoprire, fissare nella memoria e soprattutto raccontare visivamente ciò che vive nel corso delle sue esplorazioni in città, campagna e luoghi abbandonati, a partire dalla propria terra vesuviana.

Andrea Algeri e le memorie sottratte al fango



Andrea Algeri

di *Sergio Todesco*

In una delle sue opere più pregnanti (*Morte e pianto rituale*, 1958) Ernesto de Martino definiva in questi termini la civiltà:

«Se volessimo definire l'umana civiltà nel giro di una espressione pregnante, potremmo dire che essa è la potenza formale di far passare nel valore ciò che in natura corre verso la morte: è infatti per questa potenza formale che l'uomo si costituisce come procuratore di morte nel seno stesso del morire naturale, imbrigliando in una regola culturale del passare quanto passa senza e contro l'uomo».

De Martino poneva in tal modo l'accento sulla cifra costitutiva della cultura umana, consistente in un incessante lavoro di conferimento di senso all'esistenza basato sul recuperare come valore condivisibile ciò che, sottratto al controllo umano, altro non sarebbe che una mera vicenda priva di significati e destinata a passare senza lasciare traccia.

Credo che un lavoro di tal genere sia consustanziale al lavoro del fotografo che intenda non soltanto documentare una certa realtà ma anche – attraverso il prodotto della luce, della chimica e del suo sguardo – conferire a essa senso, dotarla cioè di un *surplus* in grado di *significare* anche quando tale realtà cesserà di esistere.

Si usa dire che la fotografia è un potente dispositivo di fissazione dell'identità, sia essa di ordine territoriale, sociale, esistenziale. Io sarei piuttosto portato a ritenere che la fotografia, in specie il ritratto fotografico in cui la persona, il volto sono al centro dello sguardo fotografico, costituisca il luogo privilegiato in cui l'identità di ciascuno (luogo o persona che sia, ma soprattutto quest'ultima in grado eminente) si trovi impegnata in un perenne processo negoziatorio i cui confini si continuano a definire senza mai arrestarsi in un assetto definitivo. Non a caso Roland Barthes definiva *spectrum* la persona ritratta, quasi a metterne in luce la vocazione "fantasmatica", cangiante, evanescente. Spettrale appunto.

Come ho avuto modo di scrivere in un precedente contributo, negli anni '90, ancora direttore della Sezione per i Beni Etno-antropologici presso la Soprintendenza di Messina, ho avviato un progetto riguardante il censimento e l'eventuale recupero e valorizzazione dei *corpora* di tutti i fotografi che

a vario titolo, da professionisti o come amatori evoluti, avessero documentato la vita e la cultura delle comunità di paese in provincia di Messina nella prima metà del secolo scorso. L'iniziativa consentì nel giro di qualche anno l'individuazione nel territorio della provincia di almeno dieci fotografi che avevano lasciato tracce del proprio lavoro, ma alcuni indizi raccolti presso numerosi paesi lasciavano presumere che tale produzione fosse stata nel passato oltremodo ampia e di tutto rispetto, quantitativamente e qualitativamente.

Durante una delle ordinarie attività istituzionali ho appreso che a Militello Rosmarino, paese nebroideo in cui mi accingevo a promuovere il restauro della Vara processionale di San Biagio, il santo patrono, aveva esercitato la sua attività in anni ormai lontani Andrea Algerì che era stato, dalla fine dell'800 sino al 1923 anno della sua morte, il fotografo ufficiale del paese. In quell'occasione mi fu anche riferito, con mia meraviglia, che gli ultimi eredi del fotografo si erano disfatti, proprio poco tempo prima, delle lastre del lontano parente gettando in una scarpata alcune casse che, a detta degli informatori, dovevano contenerne alcune migliaia. Di fronte alle mie espressioni di rammarico rispetto a tale atto inconsulto, un'associazione locale decise di tentare un recupero di questo patrimonio, rimasto purtroppo esposto alle intemperie durante un'intera stagione invernale. Detto fatto, alcuni volontari (in particolare Antonino Valchida), allestito un rudimentale paranco, si calarono in quello che era un vero e proprio *sbalanco* procedendo faticosamente al recupero delle casse, ormai fortemente aggredite dalle acque piovane.

La ricognizione delle casse mostrò che gran parte del loro contenuto era stata ormai compromessa dall'azione degli acidi, e che delle migliaia di lastre ne rimanevano leggibili e stampabili, ancorché in gran parte fortemente danneggiate lungo i bordi, solo centonovanta. Di tali poveri lacerti il solerte Valchida provvide a stampare i positivi, dai quali risultò evidente la grande perizia di questo fotografo. Dalle notizie attinte presso persone anziane del paese mi fu poi possibile ricostruirne una scarna biografia.

Andrea Algerì nacque a Militello Rosmarino nel 1877 e quivi trascorse la sua non lunga esistenza esercitando, probabilmente a partire dagli ultimi anni del secolo, l'attività di fotografo. Della sua vita non si conoscono molti particolari. Il padre, Giuseppe, apparteneva alla borghesia terriera, ceto sociale che nella seconda metà dell'Ottocento conduceva una esistenza ancora abbastanza agiata; la madre, Teresa Anello, proveniva da un ceto più elevato, o almeno considerato tale, potendo contare nella propria famiglia elementi inseriti tutti in una classe impiegatizia medio-alta (insegnanti, notai, speciali, ect.) che godeva di largo e consolidato prestigio, soprattutto in un ambiente paesano quale quello militellese. Algerì, non sappiamo quando, sposò un'insegnante elementare, Filippa Cartaraso, da cui ebbe una figlia, Lina.

Egli aprì, e mantenne fino alla morte, il suo laboratorio in Via Umberto, in uno stabile facente parte dell'ex Monastero delle Benedettine situato proprio dirimpetto la sua abitazione. Oggi il Monastero non esiste più, essendone stata demolita l'ultima ala intorno alla metà degli anni '70. Algerì aveva molti clienti, trovandosi a essere l'unico fotografo "stabile" del paese (a differenza dei fotografi *girovaghi* molto attivi in quel periodo su tutto il territorio della provincia); il lavoro di routine era naturalmente costituito dalle foto per tessera e passaporti, ma la sua produzione, della quale ci rimangono folgoranti esempi, riguarda soprattutto la ritrattistica applicata su singoli soggetti o su interi gruppi familiari in cui manca spesso la figura maschile, dato da cui era lecito ipotizzare che le foto commissionategli fossero state in gran parte scattate durante l'assenza del capo famiglia durante la Grande Guerra o destinate a raggiungere gli emigrati in America, Argentina, Australia fornendo a essi notizie e trasmettendo messaggi iconici sulle famiglie rimaste in Italia. Alcuni informatori ricordavano ancora che da Algerì si recassero abitualmente i novelli sposi per la tradizionale foto degli otto giorni (scattata otto giorni dopo il matrimonio).

Nonostante la sua attività principale fosse quella di fotografo, Algerì veniva ancora ricordato per la sua abilità nel riparare orologi, fucili, pistole e meccanismi di precisione in genere. Praticava con passione la caccia, ma l'attività venatoria non lo indusse mai, per quanto possiamo arguire dalla produzione superstita, a estendere il raggio d'azione dalla pratica di fotografo oltre i naturali confini

del territorio paesano. Andrea Algeri morì a Militello il 10 dicembre 1923 per complicazioni insorte in seguito a un'ulcera. Le sue spoglie sono oggi conservate nel cimitero del paese.

Da tale superstite produzione risulta come l'attività fotografica di Algeri privilegiasse le figure umane, tanto singole quanto in gruppo, anche se non mancano immagini che ritraggono scorci del suo paese o eventi che ne segnavano le giornate storiche. Nelle sue foto si snoda così la trama quotidiana di una società composta da pastori, contadini e borghesato, divisa tra attività lavorative e produttive e momenti cerimoniali e rituali religiosi e laici, ma desiderosa soprattutto di rappresentarsi utilizzando un mezzo, a quei tempi e in quel contesto territoriale, ancora nuovo. Nelle immagini di Algeri spiccano il "garbo" mostrato dai soggetti fotografati nell'abbigliamento e nelle acconciature, le diverse fogge vestiarie ancora proprie di una società contadina (con la presenza, ad esempio, della *mèusa*, il tradizionale copricapo maschile), la testimonianza dell'utilizzo della fotografia per immortalare a perenne memoria i corpi degli infanti morti anzitempo, la rappresentazione degli sporadici eventi festivi, la festa di San Biagio in primo luogo, ma soprattutto la ritrattistica dei nuclei familiari i cui componenti erano indotti ad autorappresentarsi al fine di ricavare per se stessi elementi rafforzativi della propria identità sociale ovvero di trasmettere a parenti lontani testimonianze iconiche delle loro attuali fattezze.

L'elemento che accomuna le immagini risulta essere la serietà con la quale le persone ritratte si atteggiavano di fronte all'obiettivo del fotografo, indice questo certamente del comune *milieu* culturale proprio di una società adusa a vivere affrontando duri regimi esistenziali e pertanto poco propensa a esibire momenti di evasione da una condizione scandita dal *dover essere*, ma fors'anche di un istintivo atteggiamento di diffidenza nutrito verso un medium, quello fotografico, percepito come dispositivo tendenzialmente vettore di *perils of the soul*, attraverso la cattura delle parti più intime della persona.

Antonino Buttitta, che ai temi dell'identità e della memoria ha dedicato più di una riflessione nel corso del suo alto magistero, ci ricorda – citando Agostino – che la memoria è presente del passato, e che quindi la fotografia è innanzitutto *memoria*. Una memoria che seppur filtrata attraverso la reciprocità degli stereotipi sempre presenti in un rapporto tra fotografo e persona fotografata, rimane in ogni caso un potente dispositivo utile a stabilire la solidità o la debolezza delle identità sociali. In essa convergono e si stratificano infatti le esperienze trascorse, le varie fogge che la persona ha assunto nel corso della propria esistenza, le concezioni del desiderabile raggrumatisi in valori e le diverse fasi che hanno segnato la costruzione dell'identità di ognuno. E tutto ciò, non già in maniera irrelata e casuale ma attraverso un misterioso equilibrio tra ciò che passa e ciò che rimane, tra mutamento e persistenza disciplinati da quell'attitudine che Hegel chiamava *Aufhebung*, un *togliere e conservare*, processo dialettico che in ogni persona determina ciò che è vivo (ma non del tutto) e ciò che è morto (ma non in modo definitivo...).

Al di là di tali considerazioni, opinabili al pari di ogni indagine condotta a distanza di un secolo e priva della possibilità di disporre di alcuna approfondita conoscenza dei contesti, ormai perciò resasi labile per l'assenza di un'adeguata trasmissione orale, le immagini create dallo sguardo fotografico di Andrea Algeri e fortunatamente salvate dall'oblio appaiono, a quanti oggi si volgano loro, le ormai disperse tessere di un mosaico che un tempo dovette essere assai più vario e articolato di quanto le attuali povere carte corrose dagli acidi possano mostrare.

Dialoghi Mediterranei, n. 65, gennaio 2023

Riferimenti bibliografici

- Agostino d'Ipbona, *Le Confessioni*, Milano, Mondadori, 1984.
Barthes, R., *La camera chiara: nota sulla fotografia*, Torino, Einaudi, 1980.
Bufalino G., *Il tempo in posa: immagini di una Sicilia perduta*, Palermo, Sellerio, 1992.
Buttitta A. *Vincere il drago: tempo, storia, memoria*, Palermo, Sellerio, 2022.

Buttitta A., Cusumano A., *Lo specchio della memoria: un secolo di fotografia a Campobello*, Palermo, Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari, 1992.

De Martino E., *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Einaudi, 2021 (nuova ed.).

Faeta F. (a cura di), *Saverio Marra fotografo: immagini del mondo popolare silano nei primi decenni del secolo*, Milano, Electa, 1984; Id., *Le figure inquiete: tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano, Franco Angeli, 1989; Id., *Strategie dell'occhio: etnografia, antropologia, media*, Milano, Franco Angeli, 1995; Id., *Il santo e l'aquilone: per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio, 2000.

Gilardi A., Muzi Falconi M., Seppilli T., *La famiglia italiana in 100 anni di fotografia*, Milano, Cooperativa "Il libro fotografico", 1968.

Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Bari, Laterza, 1971.

Perricone R. (a cura di), *Il volto del tempo: la ritrattistica nella cultura popolare*, Calamonaci, Associazione socio-culturale "Michele Palminteri", 2001; Id., *I ricordi figurati: 'foto di famiglia' in Sicilia*, in G. De Luna, G. D'Autilia, L. Criscenti (a cura di), *L'Italia del Novecento: le fotografie e la storia*, vol. III, *Gli album di famiglia*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 166-221; Id., *Oralità dell'immagine: etnografia visiva nelle comunità rurali siciliane*, Palermo, Sellerio, 2018.

Todesco S. (a cura di), *Fotografi di paese: Andrea Algeri, Angelino Patti, Benedetto Rubino*, Messina, G.B.M., 1995; Id. (a cura di), *Angelino Patti: fotografo in Tusa*, Palermo, Assessorato BB.CC.AA. e P.I., 1999.

Todesco S., Mancuso A. (a cura di), *Album: lavoro splendore e miseria, nascita e morte*, (foto di Angelino Patti e Calogero Franchina), Messina, Magika, 2015.

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale "Giuseppe Cocchiara", il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz'agosto a Messina*, 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani*, 1995; *Iconae Messanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; *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).
