

**DIALOGHI
MEDITERRANEI**

N. 67



Dialoghi Mediterranei

حوارات متوسطية

Periodico bimestrale dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo
ISSN 2384-9010

Direttore editoriale: Antonino Cusumano

Direttore responsabile: Piero Di Giorgi

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

Comitato Scientifico:

CESARE AJROLDI
Università di Palermo,
LETIZIA BINDI
Università del Molise,
ROSOLINO BUCCHERI
Università di Palermo,
PIETRO CLEMENTE
Università di Firenze,
FRANCESCA CORRAO
Università La Sapienza di Roma,
MARI D'AGOSTINO
Università di Palermo,
MERIEM DHOUB
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,
VINCENZO GUARRASI
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. 67 – MAGGIO - GIUGNO 2024

www.istitutoeuroarabo.it/DM



Betlemme, 2011 (ph. Stefania Donno)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; Linda Armano, *Dov'è il campo? Riflessioni metodologiche sull'inaccessibile etnografico*; **Paolo Attanasio, *Clima e migrazioni: un nodo scorsoio da sciogliere***; **Francesco Azzarello, *L'incoerenza del nostro tempo, le cose e le non-cose e Caspar David Friedrich***; **Alberto Giovanni Biuso, *Il disincanto gnostico di Camus***; **Michela Buonvino, *Performance culturali, politiche dell'identità e sfera pubblica islamica nel Marocco contemporaneo***; **Marina Castiglione, *Una laurea lunga una vita (e qualcosa in più)***; **Paolo A. Cherchi, *L'Impero Genovese nel "Tirant lo Blanc"***; **Fabio Dei, *Logocentrismo critico***; **Luca Di Sciullo, *Linee per una futura agenda di riforma delle politiche migratorie nazionali***; **Dario Inglese, *Dai protocolli al campo. La sfida interculturale della scuola italiana***; **Giovanni Isgrò, *Il teatro evangelizzatore dei Francescani nella Nueva España***; **Pietro Li Causi, *Prima della "Wilderness": le terre selvagge nel mondo greco-romano***; **Luca Renzi, *L'Ifigenia di Goethe, il mito greco***

come metafora per la terra di Cutro?; Roberto Settembre, *Il diritto internazionale fra storia e nuova preistoria: ragioni per un giudizio in tempo di guerre*; Lauso Zagato, *Quella innocente parola*.



Gaza 2024 (Mohammed Abed/AFP)

GAZA E DINTORNI

Francesca M. Corrao, *Da Harvard Gaza è lontana. Sull'importanza del dialogo*; Giovanni Gugg, *L'ascolto come antidoto all'odio. Ascoltare David Grossman*; Vincenzo Meale, *Gaza, da tranquilla cittadina di provincia a capitale di uno "Stato-canaglia"*?; Enzo Pace, *Gaza: l'insostenibile leggerezza degli effetti collaterali*; Elio Rindone, *Gaza oggi: e ieri?*



Stigliano, 2024 (ph. Olimpia Niglio)

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *I Cento fiori delle aree interne e le minacce della destra*; **Alessandro Simonicca**, *Aree protette, parchi e antropologi*; **Giuseppe Lattanzi**, **Nicola Martellozzo**, *La processione delle Torce a Sonnino: i fuochi di una tradizione viva*; **Costantino Cossu**, *Marmilla, tra scorie e spopolamento*; **Fabrizio Ferreri***, *La forza di ogni centro sono i suoi limiti ultimi: il pensiero meridiano e il margine*; **Olimpia Niglio**, *La Comunità non abita più qui*; **Maddalena Burzacchi**, *La campagna ritrovata, transizioni e contraddizioni. Note su un convegno*; **Giada Cerri**, *Memoria e rigenerazione di un luogo di confine*; **Paolo Nardini**, *Roberto Ferretti quaranta anni dopo*; **Sandra Ferracuti**, *Collezioni matrigne. "Oggetti etnologici" in cerca di casa*.



Tra Oliena e Dogali, 1950 (ph. Wolf Suschitzky)

SARDEGNA/LETTURE

Nicolò Atzori, *L'importanza di conoscersi: l'isola alla prova di sé stessa*; **Giacomo Mameli**, *Quo vadis Sardinia? Uno sguardo aperto al futuro, contro le eterne geremiadi*; **Sandro Ruju**, *L'Isola post-industriale, fragilità e potenzialità*; **Andrea Francesco Zedda**, *Industria e storie di vita. Sull'analisi antropologica del passato industriale*.



Hergla, 1968 (ph. Carlo Fioretti)

TUNISIA

Lorenzo Bonazzi*, *La storia di Ida, mia nonna, una donna italo-tunisina*; **Mohamed Challouf**, *Hergla e il cinema. Quello che io devo a Rossellini*; **Mariza D'Anna**, *Ritorno a Massicault. Una memoria familiare*; **Diletta D'Ascia**, *Nidhal Chatta, «le cinema avec un souffle»*

venuto dal deserto e dal mare; Jevan Joseph Pudota*, *La tradizione afro-tunisina Stambeli: il presente e il contesto*; Carmelo Russo, *Siciliani di Tunisia e relazioni interreligiose (1930-1960)*. Dall'enfasi del mescolamento all'oblio delle conversioni all'islam.



SGUARDI SUL CINEMA

Flavia Schiavo, *I cupi labirinti del potere e la Rivoluzione di Bella Baxter*; Annamaria Clemente, *Il corpo narrante di Bella Baxter*; Aldo Gerbino, *Quante "Povere Creature!"*; Giulia Panfili, *Da un mucchio di letame sociale una nuova vita: Bella*; Valeria Salanitro, *"Povere*

creature”: dal grado zero della corporeità alla frammentarietà dell’Esserci; **Giuseppe Sorce**, Che fine hanno fatto le fiabe?; **Nuccio Zicari**, Creature di una nuova antropopoiesi.



Monterosso Almo, 1970 (ph. Giuseppe Leone)

DIALOGHI

Aldo Aledda, *Paura di votare*; Salvatore Amenta*, *Il Ta'ziye-x^wāni iraniano e la "Dimostranza" di San Ciro a Marineo*; Ada Bellanova, *All'origine di una creatività rivoluzionaria e oltre*; Franca Bellucci, *Oriente e Occidente come retropensiero. Rivisitando Siena*; Antonio Bica, *La logica di Dio tra Oriente e Occidente*; Arnaldo Bruni, *Paolo Conte come poeta*; Sebastiano Burgaretta, *Nella pietra l'anima di Avola*; Mila Casali*, *Verso un noi più esteso: per un'etica della cura oltre e dentro la conservazione della natura*; Augusto Cavadi, *Il cardinale Ernesto Ruffini e la mafia siciliana: una questione aperta*; Sergio Ciappina, *Le istituzioni religiose tra domanda e consumi e tra credito e interesse*; Benedetto Coccia, Karolina Perek, Franco Pittau, *La diffusione dell'italiano negli Stati Uniti: problemi e prospettive*; Fulvio Cozza, *Perché la rappresentanza politica dovrebbe imparare dall'ideologia studentesca*; Antonino Cusumano, *Luigi M. Lombardi Satriani e "Dialoghi Mediterranei"*; Daria De Grazia*, *"Salir adelante": "Virgen De Cocharcas" di Roma tra transnazionalismo, esperienze di fede e poetiche dell'identità*; Annalisa Di Nuzzo, *Napul'è ... percorsi di etnoantropologia partenopea*; Leo Di Simone, *"Via Matris": I sette dolori di Maria. Preghiera per la Palestina*; Mariano Fresta, *Il mito del Carnevale: note a margine di un convegno e di un libro*; Paolo Giansiracusa, *Giuseppe Leone, nato nella Notte di Natale*; Claudio Gnoffo*, *Lo scrittore come sociologo implicito: Pirandello e "la fortuna dell'inconsapevolezza di sé"*; Rosario Greco, *La resa, la lettura, la meditazione*; Rosario Lentini, *Un "Giornale di Tonnara" ritrovato, un unicum tra le fonti di storia del '900*; Sabina Leoncini, *In ricordo di Beppe Matulli. L'impegno politico per i detenuti*; Laura Leto, *La Palermo ottocentesca: una capitale della moda*; Antonietta Iolanda Lima, *Manfredi Nicoletti architetto*; Luigi Lombardo, *La memoria di bitume*; Giuseppe Muccio*, *Attilio Russo fotografo, mio fratello e compagno dei santi*; Aldo Nicosia, *Sogni in rose ad Alessandria di Egitto*; Vincenzo Ognibene, *Francesco Carbone e l'Opera Universitaria di Palermo*; Monica Pacini, *Nello Ticci, libraio, partigiano e socialista travagliato*; Enrico Palma*, *Il cielo stellato del bene. La metafisica del negativo in "True Detective"*; Amelio Pezzetta*, *La cultura dell'acqua in un comune abruzzese: Lama dei Peligni*; Ninni Ravazza, *È dolce morire nel mare. Da Odisseo a Lighea*; Fabio Sebastiani, *Economia*

e poesia; **Maria Sirago**, *L'economia dell'isola di Capri in età moderna: tra pesca, archeologia, Grand Tour e turismo di massa*; **Giuseppe Sorce**, *Ritornare alla Storia a partire da Marc Bloch*; **Orietta Sorgi**, *Oltre lo storytelling, oltre il consumo di like e selfie*; **Pietro Terzuolo***, *“Verso nord il morbo dirige il suo corso”: la leishmaniosi e i cani come sentinelle dei cambiamenti climatici*; **Sergio Todesco**, *Rock Art Museum. “Cubburi” e megaliti: emergenze rupestri tra Peloritani e Nebrodi*; **Francesco Virga**, *Costruire una cultura nuova. La lezione di Francesco Carbone*; **Nabil Zaher***, *La presenza degli italiani in Eritrea tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento*.



Catania, 2005 (ph. Cosimo Di Guardo)

IMMAGINI

Cosimo Di Guardo, *Catania. Frammenti di un discorso amoroso*; **Stefania Donno**, *Palestina: più di dieci anni fa*; **Paolo Giansiracusa**, *Un viaggiatore curioso lungo i sentieri dell'Etna e degli Iblei*; **Nino Giaramidaro**, *Le città del mondo*; **Vincenzo Giampaolo**, *Fotografie come ricerca*; **Lorenzo Ingrasciotta**, *Tutta la vita in un ritratto*; **Cristiano La Mantia**, *Ecumene. Viaggio intorno alle origini*; **Valeria Laudani**, *La luce*

tra le rovine; Massimo Minglino, Leonardo Sciascia continua a percorrere le strade di Racalmuto; Enrico Montalbano, “Dal Càos”: per un documentario; Ljdia Musso, Marginalità, ritratti di invisibili; Rossana Salerno, Venerdì santo e confraternite a Enna.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione.

EDITORIALE



Grammichele (ph. Nino Giaramidaro)

Ogni anno che passa in occasione del 25 aprile si sente sempre più il bisogno di tornare a leggere le *Lettere dei condannati a morte della Resistenza italiana*, di sfogliare quelle pagine luminose e dolorose, di ripensare a quei giovani caduti in combattimento o fucilati in esecuzioni di massa che, tra il 1943 e il '45, hanno sacrificato la loro giovinezza e la loro stessa vita, per liberare l'Italia dalla tirannide. Quelle voci che giungono dalle tragiche vicende della nostra storia di ottanta anni fa – la lotta partigiana contro le crudeli violenze nazifasciste – hanno una limpidezza e una purezza di pensiero che confligge in modo eclatante con la retorica di certe estenuate e ipocrite celebrazioni o, peggio, con l'infamia di certe rimozioni o colpevoli smemoratezze. Quelle lettere – estremo saluto alla famiglia prima della morte – hanno una forza morale e civile che fa delle loro brevi vite testimonianze umane esemplari. Bisognerebbe per questo leggerle e rileggerle come un breviario, una preghiera laica, un ostinato esercizio della memoria. Perché diventino pedagogia nelle aule scolastiche, monito tra i giovani oggi disorientati, distratti o confusi.

«Credetemi, la “cosa pubblica” è noi stessi; ciò che ci lega ad essa non è un luogo comune, una parola grossa e vuota, come “patriottismo” o amore per la madre che in lacrime e in catene ci chiama, visioni barocche, anche se lievito meraviglioso di altre generazioni. Al di là di ogni retorica, constatiamo come la cosa pubblica sia noi stessi, la nostra famiglia, il nostro lavoro, il nostro mondo, insomma, che ogni sua sciagura è sciagura nostra, come ora soffriamo per l’estrema miseria in cui il nostro paese è caduto. (...) Come vorremmo vivere domani? No, non dite di essere scoraggiati, di non volerne più sapere. Pensate che tutto è successo perché non ne avete più voluto sapere!». Così ha scritto agli amici prima di essere fucilato il mattino del 10 novembre 1944 nella Piazza Grande di Modena, Giacomo Ulivi, di anni 19, studente della facoltà di legge dell’università di Parma, condannato a morte per la Resistenza. Uno dei tanti giovani che insieme ad operai, contadini, intellettuali, ha sperato e lottato per la libertà come bene comune e inalienabile, per la democrazia come patrimonio di valori e di diritti, per la nascita di un’altra Italia. Figure di uomini e di donne che più si allontanano nel tempo e più sembrano diventare irraggiungibili, inattingibili nella loro tragica alterità e solitudine.

Accade pertanto che nella confusione delle lingue e delle idee in cui oggi siamo precipitati, la parola antifascismo sia diventata perfino ambigua, ridondante, urticante. Insomma, un tabù, qualcosa di indicibile e di ineffabile. Da esorcizzare, da oscurare. E con la parola il suo significato, la sua storia. Da mutilare, da delegittimare, meglio da censurare. Dell’Italia sognata, invocata, sperata da quelle generazioni di giovani di ottanta anni fa resta forse soltanto quella Carta su cui fondiamo le ragioni della nostra Repubblica, la Costituzione che Calamandrei definì «un pezzo di carta: la lascio cadere e non si muove. Perché si muova bisogna ogni giorno, in questa macchina, rimetterci dentro il combustibile, bisogna metterci dentro l’impegno, lo spirito, la volontà di mantenere quelle promesse, la propria responsabilità. Per questo una delle offese che si fanno alla Costituzione è l’indifferenza alla politica». E l’illustre membro dell’Assemblea costituente precisava: «Assai poco, in verità, chiedono a noi i nostri morti. Non dobbiamo tradirli».

L’attuale fenomeno dell’astensionismo elettorale sempre più generalizzato e strutturato non è probabilmente da assimilare tout court alla patologia dell’indifferenza collettiva che Gramsci condannò come «il peso morto della storia». Ma è tuttavia, senza alcun dubbio, segno evidente della crescente e inquietante disaffezione politica, della enorme distanza che

separa i ceti dirigenti e larga parte della popolazione, rappresentanti e rappresentati, della «lenta erosione degli elementi costitutivi del processo democratico, dai più nobili ai meno nobili, dai più graditi ai meno graditi, che uno dopo l'altro, come le foglie morte, fa cadere la lunga stagione invernale che attraversa la politica italiana». Così scrive in questo numero, a conclusione del suo contributo, Aldo Aledda, dopo aver analizzato con attenzione dati, cause e dinamiche della fuga dal voto, ritenuto inutile soprattutto da parte dei giovani elettori che, secondo una ricerca dell'Eures, negli ultimi vent'anni si sono ridotti dal 30,4% al 21,9%. Di scollamento tra partiti nazionali e territorio ragiona anche Fulvio Cozza, della scarsa capacità di ascolto delle istanze dei giovani da parte della classe parlamentare, la quale «per poter scongiurare la caduta in avvilitamento della credibilità riconosciuta alla rappresentanza politica e con essa all'efficacia dell'azione di governo, deve comunicare con l'universo extraparlamentare e imparare dalla lotta politica dei giovani studenti e delle giovani studentesse».

È certo che nel contesto drammatico e traumatico delle guerre che attraversano come profonde cicatrici il nostro presente, la torsione ideologica del passato e l'incerto orizzonte del futuro rendono ancora più acuta la vulnerabilità delle giovani generazioni, la loro fragilità esistenziale. Nelle piazze del 25 aprile ancora volta la festa largamente partecipata ha visto i giovani manifestare per la pace e restare vittime del clima di guerra, stretti tra le violenze della polizia e quelle degli eterni sparuti gruppuscoli che praticano a viso coperto l'odiosa arte delle provocazioni antisemite o dell'antagonismo fine a se stesso. Le ragioni della Liberazione finiscono così con l'essere mortificate dal clamore della gazzarra, la difesa dei palestinesi di Gaza sporcata e tradita da slogan raccapriccianti che confondono antifascismo e antisionismo accompagnati da lanci di bottiglie e sassaiole. A ben guardare, ci sono poi nel pacifismo integralista accenti e posture di una aggressività più bellicosa di quella dei più ciechi bellicisti.

Sul conflitto in Palestina *Dialoghi Mediterranei* si ostina a proporre contributi di idee che in qualche modo non si riconoscono in quella sorta di coscrizione obbligatoria cui sono piegati nella maggior parte dei casi gli interventi del dibattito pubblico. Perché mai – ci chiediamo – la più ferma solidarietà con il popolo palestinese non possa e non debba coniugarsi con la più intransigente condanna degli efferati attacchi terroristici commessi da Hamas? Perché non sarebbe legittimo criticare l'azione criminale di Israele che ha distrutto Gaza e affamato i suoi abitanti senza essere accusati di

antisemitismo? Perché è così difficile separare il giudizio su responsabilità e destino delle popolazioni israeliana e palestinese da quello sulle scelte e sulle politiche dei loro rispettivi governi? Perché non sarebbe possibile scavalcare gli steccati che separano unilateralmente e dogmaticamente torti e ragioni e riconoscere di stare semplicemente e convintamente dalla parte delle vittime, di tutte le vittime di questa tragedia che si consuma ormai da decenni e lacera l'esistenza di più generazioni? Non è senza significato che Francesca Corrao sulla scorta delle vicende mediterranee faccia appello alla memoria della storia e ponga nel suo contributo in questo numero una serie di altri interrogativi: «Come fare capire agli ebrei – si chiede – che i palestinesi, diversamente da quanto si immagina, non sono a casa loro negli altri Stati arabi? Un palestinese che nasce in Egitto, come in tanti altri Stati arabi “fratelli”, è un apolide, il che vuol dire che non ha accesso ad alcuni diritti basilari come lo studio e la sanità. Come spiegare agli Arabi, che oggi vogliono cacciare gli ebrei da Israele che i loro antenati avevano accolto la diaspora ebraica a Tunisi, in Marocco, al Cairo come a Istanbul, dopo la cacciata e la Reconquista dell'Andalus da parte della cattolicissima, ma poco compassionevole, regina Isabella di Castiglia? O come spiegare che il sionismo nasce in risposta alle persecuzioni degli ebrei prima con i pogrom in Russia e poi in Francia in seguito all'iniquo processo contro Dreyfus?». All'ascolto e alla comprensione empatica delle esperienze di vita delle persone coinvolte in questo conflitto affida il suo ragionamento in chiave antropologica Giovanni Gugg, che legge l'ultimo libro di David Grossman, *La pace è l'unica strada*, per esplorare la complessa e sfaccettata identità della società israeliana segnata dal trauma collettivo dello stato di guerra permanente. «Ascoltare chi si oppone alle forme di oppressione e di discriminazione che alimentano il conflitto – conclude Gugg – è in linea con la prospettiva critica dell'antropologia sulle relazioni di potere e le gerarchie, e forse può rappresentare anche una sfumatura essenziale per passare dalla “antropologia della violenza e della guerra” ad una “antropologia della pace e della convivenza”». Dalle pagine di un altro libro di un autorevole storico israeliano Ilan Pappé, *La prigionia più grande del mondo. Storia dei territori occupati*, muove le sue argomentazioni Elio Rindone, che descrive la scellerata “strategia del cuneo” adottata dalla politica degli insediamenti dei coloni. Con la frammentazione dell'integrità geografica i palestinesi sono stati in pratica privati della possibilità che si formi uno Stato unitario. Su questo fronte scrivono pure Vincenzo Meale e Enzo Pace. Il primo ci ricorda che l'affollata Striscia di Gaza è poco più

estesa del comune di Olbia e, prima dell'attuale tragedia, la popolazione era stimata superiore ai due milioni, la gran parte profughi fin dalla nascita. Il sociologo delle religioni, Pace, ci informa infine degli effetti perversi poco noti prodotti dalla guerra, della morte di poeti palestinesi come Hiba Abu Nada e Refaat Alareer, rimasti uccisi sotto le macerie delle loro case, e dell'alto prezzo che sta pagando la minoranza cristiana che si trova tra i due fuochi, «tra i missili israeliani e la resistenza armata di Hamas». Quando la catastrofe di un'altra piccola *nakba* si compirà, il solco delle memorie divise sarà irrimediabilmente più profondo.

Nel contesto di una ampia riflessione sul senso e sul logos del Diritto internazionale declinato nel lungo respiro della storia occidentale, Roberto Settembre ci riconduce alle dinamiche del dibattito sulla guerra, alle anguste categorie ideologiche che prevalentemente lo ispirano, ai paradigmi simbolici introiettati entro schemi cognitivi che rassicurano e confermano il *pensiero pensato* piuttosto che promuovere e incentivare il *pensiero pensante*. Da qui l'importanza del valore universale del diritto internazionale, tanto più debole quanto meno riconosciuto e legittimato dagli Stati ma pur sempre «strumento necessario a limitare i danni di un confronto tra i soggetti lasciato al dominio del diritto naturale», alla preistoria darwiniana del più forte. Di diritto scrive pure Luca Renzi, di Stato etico e Stato giuridico, in una suggestiva rilettura del mito classico di Ifigenia, attualizzato sui temi dell'accoglienza e dell'ospitalità destinati a segnare le fasi e le basi del processo di incivilimento del consorzio umano e di formazione delle coscienze sociali.

In questo numero le notazioni sul diritto si incrociano con quelle sulle migrazioni, sulle leggi italiane ed europee che regolano le politiche di ingresso e di gestione dei flussi, sulle norme di asilo e di cittadinanza. Ne discorre Luca Di Sciullo che denuncia i respingimenti illegali, il fallimento delle strategie di esternalizzazione delle frontiere, gli effetti strutturalmente disfunzionali dei Centri di permanenza per il rimpatrio, come da anni attestano i Rapporti del Garante nazionale dei diritti delle persone private della libertà personale. Ma il presidente del Centro Studi e Ricerche IDOS traccia pure un vero e proprio vademecum di proposte di revisione delle *policy* e della *governance* delle migrazioni, una dettagliata agenda di riforme del sistema di accoglienza e delle vigenti disposizioni sulla cittadinanza, viatico necessario e non più rinviabile per una piena ed effettiva integrazione. Passa in rassegna la normativa e, in particolare, i protocolli ministeriali in materia di integrazione scolastica Dario Inglese che

legge dal punto di vista antropologico l'evoluzione dell'approccio italiano alla costruzione di una prospettiva teorica e metodologica interculturale, una direzione che, a giudicare dai recenti pronunciamenti ufficiali del Ministro del Merito dopo il caso della scuola di Pioltello, fa evidente fatica ad affermarsi.

Offre uno sguardo sulle stringenti relazioni tra migrazioni di massa e crisi climatiche e sulla rilevanza dei diritti dei profughi, la documentata ricognizione di Paolo Attanasio che, nell'analizzare i risultati delle periodiche Conferenze e delle diverse Convenzioni sulla salute del Pianeta, sottolinea i ritardi e le contraddizioni della comunità internazionale e delle sue organizzazioni rispetto alle scelte urgenti da operare per dare contestuale soluzione alle due questioni fortemente intrecciate. Queste complesse problematiche ambientali dialogano con l'*etica della cura* – intesa come opera concreta di manutenzione – di cui scrive Mila Casali, con un concetto di Natura e di naturalità affrancato da obsolete dicotomie così da superare il modello dominante di conservazione nei luoghi deputati alla protezione e imparare ad «immaginare un noi più esteso», comprensivo di una solidarietà al non umano, ad altre forme di vita. Dovremmo forse recuperare la lezione degli antichi Greci e Latini che – apprendiamo da Pietro Li Causi – «non separavano così nettamente gli umani dagli altri animali» né «avevano sviluppato un concetto analogo a quello della nostra *wilderness*, utilizzato a partire dal XVIII secolo per indicare romanticamente la natura nel suo complesso in uno stato primigenio e totalmente incontaminato dalla civilizzazione». Al contrario, era percepita «non tanto come un valore, quanto come una minaccia perturbante; il che – precisa lo studioso in conclusione – rappresenta una sfida a certi nostri modi abituali di pensare». Il Mediterraneo resta come sempre il centro gravitazionale di molti dei testi presenti in questo numero. Nelle pagine dedicate alla Sardegna si propone una lettura plurale del volume di Gianfranco Bottazzi, *E l'Isola va*, opera interdisciplinare che parla di una regione «a diverse velocità – annota Nicolò Atzori – e dal rapporto sempre piuttosto problematico col concetto di *modernizzazione*, amante mai corrisposto, che ha francamente dimostrato di potere metabolizzare con grande difficoltà». Della Tunisia scopriamo la piccola città di Hergla che è stata nel 1968 set del film “Gli atti degli Apostoli” di Roberto Rossellini e in anni successivi di altre produzioni cinematografiche, esaltanti esperienze, ricordate dal regista Mohamed Challouf, che hanno permesso agli abitanti di aprirsi al mondo e di confrontarsi con altre culture. Diletta D'Ascia, a sua volta, ci fa conoscere

il regista Nidhal Chatta, «un autore che ha avuto la capacità di coniugare le sue radici tunisine con una visione e un cinema di respiro e stile internazionale». Carmelo Russo dà conto delle complesse costruzioni identitarie maturate sulla base delle dinamiche interreligiose dei siciliani vissuti nel Paese nordafricano tra gli anni Trenta e Sessanta del secolo scorso; mentre Lorenzo Bonazzi e Mariza d'Anna raccontano singole storie di vita di questi emigranti.

Di contesti mediterranei si occupano nei loro scritti anche Annalisa Di Nuzzo, Rosario Lentini, Laura Leto, Aldo Nicosia, Ninni Ravazza, Maria Sirago, Sergio Todesco, ognuno riannodando fili di storie dimenticate, individuando peculiarità, invarianze, connessioni. Una penetrante indagine etnografica di Michela Buonvino sui rapporti tra performance culturali e politiche dell'identità ha per oggetto il Marocco contemporaneo, impegnato a “patrimonializzare” le tradizioni e le memorie storico-artistiche e ad elaborare «processi di formazione e consolidamento di un composito “apparato rituale e simbolico” destinato al contempo a ribadire e a trascendere la sua dimensione nazionale». In verità, a sfogliare attentamente il sommario, contaminazioni, ibridismi e sincretismi culturali sono fenomeni che ritroviamo in tante altre ricerche (Amenta, Bellucci, Bica, Cherchi, De Grazia, Fresta, Isgrò, Lombardo, Zaher), sia in vicende di migrazione o colonizzazione sia in transizioni di “modernizzazione” o di sperimentazione. Perfino nel film – “Povere creature” – selezionato nella rubrica degli “Sguardi sul cinema” (da questo numero a cura di Flavia Schiavo) è legittimo leggere nella avveniristica trasformazione del corpo della protagonista la metafora degli esiti estremi delle operazioni di commistione e patchwork culturale.

In questo numero sono convocate le memorie di diverse figure di personalità da poco scomparse, tra le quali i maestri siciliani della fotografia, Giuseppe Leone e Attilio Russo, ricordati rispettivamente da Paolo Giansiracusa e Giuseppe Muccio. Ne “Il Centro in periferia” che raccoglie i “cento fiori delle aree interne” Pietro Clemente compone un dolente e intenso epicedio che accompagna in un abbraccio fraterno il congedo «nei sentieri dell'ignoto mondo dell'assenza» di amici e colleghi (Gianluigi Bravo, Roberto Ferretti, Linetta Serri), con la testimonianza delle storie di vita in comune, il racconto delle esperienze di ricerca condivise, il rimpianto di legami umani spezzati. Di flash back di paesi e di città è contrappuntato il poetico rimemorare di Nino Giaramidaro che sulle tracce di Vittorini rievoca frammenti di un mondo che non c'è più anche se di esso resta pur sempre impigliato qualcosa

tra il bianco e nero delle immagini. Che la fotografia ci aiuti non solo ad addomesticare il tempo coagulato nell'istante ma anche a ridisegnare la geografia della memoria, gli spazi vissuti, la mappa dei paesaggi osservati e dei luoghi abitati è qualcosa che trova puntuali corrispondenze nei fotogrammi del notevole album che chiude questo numero.

Il lavoro che oggi festeggiamo ci ricorda purtroppo altri lutti, altre perdite di vite umane, sacrificate alla cultura del profitto e dello sfruttamento. Ne sono vittime i lavoratori peggio pagati: i migranti, i braccianti, gli operai, gli edili e i riders, caduti nella clandestinità delle campagne, delle fabbriche, dei cantieri. Le tutele dei diritti alla sicurezza sono da anni indebolite dalla precarietà dei contratti e dalla parcellizzazione della catena degli appalti. Un sistema perverso che si regge sul taglio degli organici, ovvero sulla insostenibile compressione dei costi e sulla conseguente moltiplicazione dei carichi di lavoro stante la estrema ricattabilità dei lavoratori. I principi costituzionali della Repubblica fondata sul lavoro sono ogni giorno mortificati e traditi. «Alcune conquiste degli ultimi sessanta anni – scrive Pietro Clemente – sono messe a dura prova e rischiano di essere spazzate via». L'attuale inquietante deriva politica che restaura gagliardetti e manganelli minaccia di scardinare i fragili equilibri della democrazia, in un contesto internazionale di profonde incertezze e di paure collettive.

Ma nel giorno della Festa dei Lavoratori, volendo, nonostante tutto, celebrare la speranza di un cambiamento e di una nuova Liberazione, ci affidiamo alle parole di un altro giovane partigiano, Giame Pintor, lo scrittore caduto per la libertà il 1 dicembre 1943, a ventiquattro anni: «Si può essere pessimisti riguardo ai tempi e alle circostanze, riguardo alle sorti di un Paese o di una classe, riguardo a questi o a quegli uomini, ma non si può essere pessimisti riguardo all'uomo. Non lo si può, almeno quando si vuol fare della politica sul serio, essere cioè uomini prima di tutto. (...) Così il vero elemento discriminatore fra rivoluzione e reazione, questo sottile sostegno del giudizio storico, potrà apparire alla nostra coscienza chiuso nella più semplice delle formule: la sorte dell'uomo di fronte ai suoi simili». Sono parole tratte da alcuni suoi scritti raccolti nel volume *Il sangue d'Europa* (Einaudi 1950). Un titolo che fa riferimento ai sentimenti di convinto europeista che lo animavano, all'altissimo prezzo pagato per il riscatto del vecchio continente dalla devastante esperienza della Seconda Guerra mondiale. Parole e sentimenti che sembrano voler richiamare alle nostre coscienze di oggi l'appello morale e civile a “restare umani” e che

forse dovremmo tenere a mente mentre ci prepariamo a rinnovare il Parlamento dell'Unione Europea.
Buon Primo Maggio!

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Dov'è il campo? Riflessioni metodologiche sull'inaccessibilità etnografica



Colombia, 2015 (ph. Jusezam)

di *Linda Armano*

Il termine “gate” è una metafora ricorrente per riferirsi ai momenti di accesso e di negazione del lavoro etnografico sul campo. È stato particolarmente utilizzato nella ricerca sociale in relazione ai meccanismi delle strutture di potere soprattutto in contesti estrattivi (Straube 2020) oppure in determinati periodi storici come quello della pandemia di COVID-19.

È risaputo che l’etnografo ha più facilità nel processo di accesso al lavoro di campo se riesce ad stabilire legami di fiducia con i partecipanti alla ricerca e ancor di più con particolari gatekeepers. Per contro, la difficoltà di accesso al campo può avere numerose cause (Borchgrevink 2003) e le sfide per accedervi non costituiscono solo “porte” che aprono o precludono opportunità scientifiche. Piuttosto, esse possono spiegare il lavoro di campo come intriso di un insieme di pratiche di potere che segnano il processo di produzione della conoscenza antropologica e dell’antropologia come scienza sociale.

In tali situazioni, l’antropologo può addirittura essere considerato uno scienziato sociale che potrebbe essere “inseguito” dalle pratiche di potere che strutturano il suo luogo di lavoro etnografico. In questo modo, gli strumenti metodologici e teorici dell’antropologia si prestano ad illustrare le gerarchie di potere attraverso momenti transitori, costituiti da continue negoziazioni per ottenere l’accesso al campo e sforzi prolungati per mantenerlo (Straube 2020). Per fare fronte alle difficoltà di vedersi negato il contesto etnografico, negli ultimi anni gli studiosi hanno incluso maggiormente le emozioni nell’etnografia, comprese quelle dell’etnografo, poiché le risposte dei ricercatori alle situazioni o ai contesti possono fornire importanti intuizioni (Gallinat 2023).

Per contribuire a sviluppare la letteratura sulla metodologia etnografica dell’inaccessibilità al campo, questo articolo intende proporre tre casi studio ripresi sia da esperienze dirette di campo sia da lavori di altri ricercatori. In particolare, il presente contributo analizza due ricerche incentrate in siti estrattivi e una indagine di antropologia domestica. Lo studio muove dalla mia esperienza etnografica nei

Northwest Territories (NWT) (2022; 2023b) in contesti minerari diamantiferi; prende in esame la monografia di Christian Straube (2020) sulle miniere di rame in Zambia, e in particolare presso Luanshya, dal 2015 al 2016; nonché la ricerca di Anselma Gallinat (2023) sulla trasmissione dei testi da parte della Chiesa Luterana nella Germania dell'Est nel periodo della pandemia da COVID-19.

Queste pagine tentano di rispondere essenzialmente ad una domanda: Come si può essere antropologi quando l'accesso al campo è negato? Rispondendo a tale questione, si vuol contribuire ad aumentare la nostra comprensione sulle possibili strategie utilizzate dal ricercatore in termini metodologici, teorici e di costruzione della conoscenza antropologica.

Caso di studio 1: Impossibilità di accesso al campo nei contesti diamantiferi dei NWT. Metodologia e costrutti concettuali per fare fronte all'inaccessibilità etnografica

Questo primo caso di studio raccoglie riflessioni sulla difficoltà di condurre una ricerca etnografica nei contesti minerari diamantiferi nei NWT canadesi. Seppur rispettando gli aspetti etici della ricerca e pur mantenendo una responsabilità personale nei confronti delle persone coinvolte, una delle motivazioni principali della reticenza di alcuni soggetti sembrava riguardare il fatto che alcuni argomenti affrontati nel mio studio etnografico potessero smuovere temi sensibili. Nello specifico, i possibili contenuti che potevano emergere dalla ricerca avrebbero potuto essere percepiti scomodi soprattutto agli occhi di multinazionali minerarie le quali basavano la loro reputazione pubblica a livello globale su una narrazione pubblicitaria di un brand sostenibile ed etico. Nonostante le difficoltà di raccolta dei dati, tale ricerca ha però consentito di delineare i limiti discorsivi imposti da un'ontologia che impone numerose difficoltà nell'intervenire su determinate tematiche (Gill 2017). Sono comunque emerse alcune importanti riflessioni metodologiche. Nello specifico, l'impossibilità di accedere al campo e la mia volontà di non rinunciare alla ricerca, hanno permesso di sviluppare riflessioni sull'indicibile (Dragojlovic, Samuels 2021), ossia su tentativi di stabilire impossibilità di dibattito.

Nel caso specifico della mia ricerca, era innegabile come le multinazionali con cui venni in contatto utilizzavano strategie di controllo delle informazioni rivolte ad un pubblico globale. Alcuni autori, a tal proposito, hanno sostenuto come tali strategie riescano a limitare possibilità di dissenso nell'interesse di promuovere, o per lo meno indurre a non disapprovare, obiettivi politici e finanziari attualmente dominanti su scala mondiale (Gill 2017; Benson, Kirsch 2010).

La ricerca sulle miniere diamantifere nei NWT è confluita in uno studio sulle interpretazioni culturali dello storytelling globale dei diamanti etici canadesi da parte di soggetti appartenenti a diversi contesti socioculturali e politico-economici. I diamanti canadesi sono accompagnati, nel mercato internazionale, da una certificazione di eticità che afferma di garantire che i lavoratori minerari siano pagati equamente e che le popolazioni locali siano rispettate. Oltre alla certificazione, i consumatori hanno anche la possibilità di tracciare la pietra, attraverso una tecnologia blockchain, lungo la filiera. Nello specifico, la mia ricerca sul campo si è svolta all'interno dei due estremi opposti della filiera dei diamanti, ossia nei NWT dove si trovano le miniere di diamanti e le società minerarie e in due gioiellerie in Italia, una a Milano e una a Bologna, che vendono diamanti etici canadesi (Armano 2022; 2023b). Una volta arrivata a Yellowknife, la capitale del NWT, scoprii però che alcuni attori locali – minatori, molte persone appartenenti a comunità indigene e il personale delle multinazionali – non volevano parlare di estrazione di diamanti, presumibilmente per paura di esporsi su questioni che consideravano sensibili e contestabili. Nel frattempo, all'altra estremità della catena di fornitura, scoprii che i consumatori e i gioiellieri italiani acculturavano i diamanti canadesi, che rappresentano un prodotto di lusso di nicchia in Italia, richiamando logiche narrative riferite a peculiari categorie produttive relative al cibo biologico prodotto in Italia (Armano 2023a). Pertanto, ripercorrendo concettualmente la tracciabilità della pietra dal luogo produttivo al contesto di vendita, fu possibile notare come la narrazione relativa a pratiche di eticità dell'industria e alla corporate social responsibility funzionasse in maniera direttamente proporzionale alla distanza dal luogo di produzione (Armano 2022).

Yellowknife venne fondata, come città mineraria, nel 1934 grazie all'apertura di miniere d'oro. Le miniere diamantifere vennero però aperte solo nel 1998. Ekati fu la prima miniera di diamanti della regione. Nel 2003 vennero messe in produzione anche Diavik, Gahcho Kué Diamond Mine e Snap Lake Mine. Le miniere di diamanti nei NWT si trovano nel mezzo del Lac the Gras e sono accessibili solo in aereo da Yellowknife o da Edmonton, o tramite una strada ghiacciata durante i mesi più freddi dell'anno.

La presunzione nell'esistenza di giudizi neutri, oggettivi, riguardo a dibattiti sulla sostenibilità e l'eticità, soprattutto in relazione a particolari settori produttivi (es. le risorse non rinnovabili), sprona a sviluppare nuovi dibattiti, a formulare costrutti teorici e metodologie etnografici ad hoc. Intuizioni che sorgono negli incontri tra contesti locali, in cui sono presenti interpretazioni culturali di eticità e di sostenibilità, e narrazioni globali degli stessi concetti possono fare emergere nuove riflessioni che sono il risultato di esperienze etnografiche sempre inedite. Nota, per esempio, Hannah Appel (2019) come i "mondi etici" siano molteplici e sovrapposti, a volte in accordo reciproco e altre volte in contrasto, a dimostrazione del motivo per cui è importante elaborare sempre nuove chiavi di lettura e approcci più capienti per pensare alla pluralità, alla complessità, all'idiosincrasia che nasce all'incrocio tra temi etico-sostenibili e determinati tipi di produzione davanti ai quali spesso gli studiosi vengono colti impreparati. Non si tratta tuttavia di difendere o contestare questi "mondi etici", quanto piuttosto di esplorare una sorta di territorio grigio che, come studiosi, ci obbliga a ripensare a concetti che diamo per scontati.

La ricerca etnografica sulle interpretazioni culturali dei diamanti canadesi da parte di soggetti nei contesti estrattivi e di vendita, mirava a rispondere alla seguente domanda: come produrre un'interpretazione ancorata all'esperienza sul campo, se il ricercatore si trova in un contesto condizionato da agenti che impediscono o frenano i processi di interazione che stanno alla base della ricerca etnografica? I limiti dell'incontro etnografico, si sa, dipendono sempre dalla disponibilità dei campi ad aprirsi e a lasciarsi attraversare dalla ricerca antropologica. In tal senso, la validità etnografica è costruita sulla sintesi tra pratica e riflessione teorica (Matera 2020). Dal punto di vista metodologico ed interpretativo sorgono però non pochi problemi quando la partecipazione del ricercatore è fortemente limitata come è accaduto nel contesto di indagine dei NWT. La riflessione sul valore e sul senso delle informazioni che accompagnano i diamanti canadesi all'interno di un contesto di indagine globale che interconnette due realtà locali, interroga sulla necessità di uno sforzo collettivo ed interdisciplinare, anche degli antropologi.

Non solo come produttori critici di conoscenza ottenuta in quanto osservatori esterni, ma anche come produttori di conoscenza sull'ambiente e su pratiche etiche, gli antropologi hanno l'importante compito di partecipare dall'interno alla comprensione sulla validità degli schemi di certificazione per la domanda di senso che questi sollevano (Eriksen 2017). Nel caso specifico, queste riflessioni vanno inquadrare partendo dal luogo estrattivo sul quale è costruita la narrazione sui diamanti etici canadesi, ovvero i NWT, e Yellowknife, fino a giungere alle gioiellerie italiane.

Dall'esperienza di campo di questo studio etnografico e dalle difficoltà dovute all'inaccessibilità al campo, ho sviluppato due nuovi concetti che spiegano sia l'impossibilità teorica di svolgere una ricerca, sia di comprendere più da vicino come possano crearsi pratiche di silenzio da parte di determinati soggetti. Nello specifico, per spiegare metaforicamente come la narrazione sul diamante etico canadese riesca ad adattarsi a contesti specifici lungo la filiera, mi sono ispirata ad un problema fisiologico della vista formulando un costrutto teorico che ho chiamato "concetto di presbiopia" (Armano 2022), il quale mi ha guidato lungo il seguente ragionamento. Considerando l'"ecosistema della tracciabilità" (Herian 2017) come percorso che connette i luoghi di estrazione a quelli di vendita, è possibile sostenere che più ci si allontana dal contesto estrattivo canadese, più il concetto di eticità in relazione a pratiche etiche dell'industria mineraria canadese si fa nitido grazie a specifiche narrazioni pubblicitarie e a strategie di marketing che incrementano una reputazione aziendale positiva, mentre più ci si avvicina al contesto minerario più il concetto di eticità diventa offuscato, eterogeneo, frammentato e difficilmente comprensibile.

Questa riflessione solleva un'altra fondamentale questione relativa alla fiducia dei consumatori globali sulla veridicità di narrazioni pubblicitarie che esaltano pratiche etiche delle multinazionali operanti nei NWT e del governo canadese. Tale presupposto pone la cruciale questione della separazione tra conoscenza e contesto reale (Hayek 1937) la cui distanza sembra essere colmata dalla fiducia nei confronti di narrazioni in cui la tracciabilità e la certificazione del diamante canadese assumono un ruolo centrale. Nello specifico, ho sviluppato il "Concetto di Presbiopia" partendo dal concetto di "anthropology in the meantime" di Michael Fisher (2018), il quale concettualizza una metodologia per fare etnografia che analizza come i pezzi del mondo interagiscono, si incastrano o si scontrano, rafforzando immaginari e causando rotture sociali.

Le riflessioni di Fisher confluiscono nel "Concetto di Presbiopia" e in particolare sul ragionamento di come «mettere assieme pezzi di mondo» (ivi: 8), anche contrapposti tra di loro, mi hanno consentito di pensare alle persone incontrate sul campo come all'interno di reti globali (Souleles 2018) che si materializzano attraverso una loro particolare relazione con il diamante estratto in Canada. Oltre alle riflessioni di Fisher, per formulare il "Concetto di Presbiopia" è stato utile ragionare anche sul concetto di eterotopia di Foucault (2010). In particolare, quest'ultimo mi ha aiutato, dal punto di vista concettuale, a giustapporre immaginari etici applicati a determinate categorie sociali e professionali, da parte di soggetti che, lontani dal contesto produttivo, sono impossibilitati a cogliere il timore, la riluttanza o in generale il rifiuto di esporsi da parte di specifici attori residenti nei NWT. In questo senso, il "Concetto di Presbiopia" nasce all'interno di un paradosso (Norgaard 2011) tra narrazioni del diamante canadese connesse a pratiche industriali etiche e sostenibili diffuse globalmente e le reticenze incontrate nel contesto produttivo emerse durante l'esperienza etnografica.

Attraverso il concetto di "Processo di Afasia Argomentativa", ho potuto invece analizzare come i discorsi pubblicitari globali sui diamanti etici canadesi vengono riorganizzati all'interno dei contesti minerari e di vendita in sotto-discorsi locali. Da un punto di vista teorico, il quadro analitico del "Processo di Afasia Argomentativa" è costruito interconnettendo i concetti di afasia in linguistica, vale a dire l'incapacità di esprimere i propri pensieri e sentimenti (Jakobson 1971); il concetto di "afasia coloniale" di Stoler (2011) che spiega, all'interno dei dibattiti postcoloniali, il misconoscimento dei resoconti dei gruppi sociali emarginati in relazione alle retoriche dominanti del potere; e friction (Tsing 2005), inteso come «incontri globali attraverso le differenze» (ivi:3).

Concettualmente, il "Processo di Afasia Argomentativa", che studia gli allineamenti o i disallineamenti discorsivi rispetto alla retorica ufficiale sui diamanti etici canadesi da parte di soggetti nei contesti culturali studiati, mi ha consentito di mettere in luce come le reticenze nel parlare di determinati argomenti possono formarsi nella zona di incontro frizionale tra le narrazioni globali dominanti, spesso supportate e accettate dalle élite (Stoler 2011), e le loro interpretazioni locali. Tali forme di acculturazione possono quindi assumere la forma di totale adesione ai contenuti di tali narrazioni o di critica o di varie forme di inibizione nel discutere gli argomenti principali dello storytelling ufficiale. Nello specifico, in questo studio, la narrazione sull'etica delle pratiche minerarie canadesi che accompagnano i diamanti nel mercato globale dà luogo a disallineamenti argomentativi rispetto allo storytelling ufficiale di marketing che diventano più marcati man mano che ci si avvicina al contesto minerario. Mentre più ci si avvicina al contesto della vendita al dettaglio, le argomentazioni sui diamanti canadesi dei gioiellieri e dei loro clienti sono più in linea con la narrazione pubblicitaria globale.

Caso di studio 2: Speak, Friend, and Enter? Fieldwork Access and Anthropological Knowledge Production on the Copperbelt

Basandosi sul lavoro sul campo a Luanshya nel 2015-2016, Christian Straube (2020) analizza i metatesti in riferimento a ricerche etnografiche sulle miniere di rame dello Zambia, a documenti d'archivio e a colloqui tra il ricercatore e altri studiosi del Copperbelt. Dall'esperienza di campo, Straube ha messo in luce come il lavoro sul campo etnografico sia stato in grado di sfidare le persistenti strutture di potere e le gerarchie sociali in epoca coloniale e post-coloniale nello Zambia.

Contemporaneamente però Straube sostiene come, in tali circostanze, lo stesso lavoro sul campo etnografico può rendere l'antropologo uno scienziato sociale "inseguito" dalle pratiche di potere che strutturano il suo luogo di lavoro principale: cioè il campo. Nell'usare la parola "inseguimento", lo studioso si riferisce alla fretta intrinseca di condurre il lavoro sul campo in contesti avversi, accessibili solo temporaneamente attraverso "gates"; alla necessaria resistenza dello scienziato sociale durante prolungati processi di contrattazione per l'accesso al lavoro sul campo; e alla resilienza necessaria per trovare metodologie adeguate a fronteggiare meccanismi di tutela aziendale, possibili cause dell'inaccessibilità al campo per l'antropologo. Portando l'accesso al lavoro sul campo al centro di un'indagine epistemologica, Straube mostra come la negazione all'indagine etnografica rappresenti un prisma che infrange il processo di produzione della conoscenza antropologica rivelando le interazioni sottostanti tra pratiche etnografiche e imperiali, il locale e il globale, e la natura dell'antropologia come scienza sociale.

Lo studioso si pone inoltre come storico dell'antropologia sociale e ripercorre il modo in cui gli antropologi del Copperbelt ottennero o fu loro negato l'accesso ai loro siti sul campo. Dal punto di vista teorico, riprendendo la definizione di Schumaker (2001: 32) di "campo" come «a constructed and negotiated space for the production of knowledge rather than [...] a mere source of data», Straube sostiene che la costruzione e la negoziazione del campo derivino da modelli imperiali che regnavano sul campo stesso assieme a pratiche strutturate in posizione dominante. Vari studiosi hanno dimostrato come questa modalità fosse particolarmente onnicomprensiva nel caso delle miniere dell'Africa meridionale (Peša 2020). Grazie ad un'astrazione dal lavoro sul campo e dalle gerarchie di potere rispetto alle loro pratiche sottostanti, Straube è riuscito a svelare la relazione reciproca tra lo scienziato sociale e il contesto particolare del suo campo di ricerca in cui produce conoscenza. L'antropologia come scienza sociale e il lavoro sul campo come pratica scientifica sono cambiati nel tempo ma, come afferma il ricercatore, le connessioni tra l'accesso al campo e i suoi possibili effetti sul processo di produzione della conoscenza sono persistite nel tempo.

L'accesso al lavoro sul campo è stato un problema nella ricerca antropologica nelle aree minerarie urbane dello Zambia da quando il Paese era conosciuto come Rhodesia del Nord sotto il colonialismo britannico (1924-1964). Brown (1998) ha mostrato come la sua ricerca focalizzata sul cambiamento sociale nelle aree urbane indotto dall'industrializzazione aziendale e dai metodi etnografici, con al centro l'osservazione partecipante, abbiano portato a negoziati in corso sull'accesso ai siti urbani e ai loro abitanti in contesti africani. L'industria del rame si era sviluppata dalla fine degli anni '20 e aveva dato il nome al Copperbelt. Da allora si sono incrementate le ricerche sociali. Fino alla privatizzazione del settore nel 1997, i contesti estrattivi comprendevano non solo il sito di estrazione e di produzione del minerale – cioè i pozzi, le fonderie, gli impianti e gli uffici – ma anche le aree residenziali e le strutture sociali dove i minatori vivevano con le loro famiglie. Ogni studio sulle città minerarie di recente sviluppo richiedeva allora il permesso di ricerca della direzione mineraria competente. Inoltre, l'industria mineraria e la ricerca sociale nel Copperbelt erano finanziariamente intrecciate.

Importanti documenti di antropologi che testimoniano l'accesso al campo in contesto minerario a Luanshya, sono le lettere di risposta a Audrey I. Richards da parte della Roan Antelope Copper Mines (RACM) di Luanshya nei primi anni '30. Queste lettere rivelano come Richards avesse negoziato l'accesso al campo direttamente con i top manager per un progetto di ricerca, alla fine mai realizzato, nei complessi aziendali. Questi primi interventi di indagine sociale illustrano come le visite alle miniere del Copperbelt, per non parlare del lavoro sul campo, richiedessero un approccio dall'alto verso il basso. L'accesso al lavoro sul campo presupponeva un "entrée di alto livello" che, sostiene Straube, continua ad essere un approccio all'entrata nel campo che caratterizza la produzione di conoscenza antropologica nel Copperbelt.

Nel 1969-70, l'industria del rame dello Zambia fu nazionalizzata e successivamente accorpata nella società statale Zambia Consolidated Copper Mines (ZCCM), costituita nel 1982. Questa transizione di proprietà spostò l'autorità allo Stato dello Zambia per l'accesso al campo etnografico agli scienziati sociali. Lo Stato ereditò il potere su chi poteva entrare nelle miniere, nei loro impianti di produzione,

negli uffici, negli archivi e nelle città aziendali. Fino a quel momento, gli archivi minerari aziendali erano stati i siti più accessibili per la maggior parte dei ricercatori. Tuttavia, e cosa più importante, la ZCCM aprì le sue township minerarie per la ricerca sociale. A tal proposito, James Ferguson (1999) ha sottolineato l'atteggiamento di sostegno della direzione dell'ente parastatale nel contesto della sua ricerca sul campo nel 1985-86: «[t]he research was also made possible through the kind cooperation of the officers of [...] ZCCM [...] who have maintained over the years a commendable policy of not only permitting but facilitating social research» (ivi: xv). Questa "cooperazione" comprendeva una procedura standardizzata di affiliazione accademica locale e un permesso di ricerca rilasciato dallo Stato per svolgere ricerche sul campo e risiedere nelle township minerarie della divisione Nkana della ZCCM a Kitwe. Inoltre, a Ferguson fu offerto l'uso di un ufficio nel dipartimento dei servizi alla comunità. Ferguson poté così osservare i minatori nel loro ambiente lavorativo e partecipare alla loro vita quotidiana.

Nel 1997 le miniere di rame dello Zambia furono riprivatizzate. La vendita di ZCCM comportò la separazione dell'impresa parastatale e di ciascuna delle sue miniere. Quelle che erano state diverse divisioni della stessa azienda statale divennero miniere separate gestite da diverse società possedute da una moltitudine di azionisti. Gli investitori si concentrarono nuovamente sulle miniere come siti di estrazione mineraria. Le estensioni sociali delle miniere nelle aree residenziali, dagli alloggi aziendali e dalle infrastrutture di base alle strutture assistenziali, furono abbandonate. I comuni minerari divennero enti municipali con le loro diverse infrastrutture spesso dismesse. Questo ritiro delle miniere determinò ulteriori barriere per l'accesso dei ricercatori sul campo nelle aree residenziali accanto ai siti estrattivi. Allo stesso tempo, i rimanenti spazi aziendali – gli impianti di produzione e gli uffici – furono fortificati contro qualsiasi tipo di penetrazione scientifica. Di lì in poi, ottenere l'accesso al lavoro sul campo divenne sempre più difficile. L'industria era sotto pressione per rilanciare le miniere nonostante il basso prezzo del rame. Era necessario tagliare i costi e tale processo comportò una diminuzione della spesa sociale e un aumento della precarietà e dell'outsourcing. Gli operatori minerari proteggevano i loro siti dall'esame etnografico, che rischiava di scoprire gli aspetti negativi e le rotture sociali del processo di riprivatizzazione e i conseguenti cambiamenti di proprietà nel settore. Seguirono quindi misure aziendali per controllare gli scienziati sociali. Come ha specificato Hertz e Imber (1995) con riferimento alla ricerca sul settore imprenditoriale in generale:

«Social-scientific study of business requires the most special kinds of introductions in order to establish confidence that the research will not undermine the organization's competitive edge and goals. In its most extreme form, individual researchers may be asked to submit background checks. In less extreme circumstances, letters of entrée and personalistic ties are often essential» (ivi: x).

Meccanismi di protezione – come controlli dell'intero processo di ricerca dei ricercatori, lettere di presentazione, legami personali con i manager, accordi di riservatezza, sono alcune sfide di accesso al lavoro sul campo per i successori di ZCCM evidenziate da Straube. Queste pratiche di protezione aziendale contro gli scienziati sociali sono state sperimentate nella maggior parte delle compagnie minerarie dopo la riprivatizzazione. Tuttavia, i successori di ZCCM sono stati valutati diversamente dai politici e dall'opinione pubblica zambiana riguardo al loro segreto aziendale.

Straube porta l'esempio dell'etnografa Ching Kwan Lee (2017) che riuscì ad ottenere l'accesso al campo alle filiali della CNMC e a intervistare il loro top manager tra il 2008 e il 2012. Nessuno scienziato sociale era riuscito ad ottenere il permesso di ricerca e a svolgere ricerche etnografiche sul campo nelle miniere di rame gestite dallo Stato cinese o nei loro complessi residenziali sul Copperbelt. A Luanshya, nel giugno 1998, la filiale di China Nonferrous Metal Mining (Group) Corporation (CNMC) nel Copperbelt acquistò quote di ZCCM sulla miniera di Chambishi. Per condurre la sua ricerca etnografica, Lee non era in grado di ottenere direttamente l'accesso al sito minerario di Non-Ferrous China Africa (NFCA), che era una filiale della CNMC a Chambishi. La studiosa fece quindi domanda per un lavoro presso Chambishi Copper Smelter che costituiva un altro

dei progetti di investimento della CNMC sul Copperbelt. Tuttavia, la sua ricerca “nascosta” venne scoperta durante un colloquio di lavoro dal segretario e direttore generale il quale venne a conoscenza di un articolo pubblicato dall’antropologa. Lee aveva pianificato di “inseguire” il capitale dello Stato cinese nelle miniere in Africa. Al contrario però lei stessa venne “inseguita” dai rappresentanti dell’azienda mineraria. Lee fu così costretta a rinunciare alle sue ricerche sulle miniere della CNMC e si concentrò sul settore edile in Zambia.

Quando Straube andò in Zambia, non esistevano procedure standardizzate per ottenerne l’accesso sul campo. Gli scienziati sociali continuavano a dipendere fortemente dai loro agganci con la gerarchia del potere locale. Queste condizioni contribuirono certamente alla mancanza di studio all’interno del settore estrattivo in Zambia. Lo studioso sostiene però come queste impasse provochino lacune nelle ricerche antropologiche in contesti minerari di cui sempre più antropologi iniziano a parlarne (Gilberthorpe, Rajak 2017).

Caso di studio 3: I am anthropologist – But where is the field? On fieldwork, intimacy, and home

Lo studio di Anselma Gallinat (2023) riguarda il ruolo delle emozioni e un approccio antropologico verso l’intimità nel lavoro sul campo. Il suo studio pertanto esplora la questione di come l’intimità, possa entrare in gioco nell’antropologia domestica e come possa essere utilizzata in una situazione in cui il campo diventa inaccessibile a causa della pandemia di COVID-19. Per molto tempo, l’antropologia domestica ha costituito un ossimoro della disciplina. L’antropologia è stata a lungo condizionata dall’esplorazione di altre culture attraverso l’applicazione di strutture concettuali sviluppate nelle università occidentali. Pertanto, c’è stata una lunga permanenza dell’idea che la familiarità esistente con il proprio luogo di acculturazione avrebbe precluso la distanza analitica necessaria per un’esplorazione antropologica di successo (Jackson 1987). Negli ultimi anni però questi argomenti sono stati messi in discussione in molteplici modi.

All’indomani della diffusione del COVID-19, gli studiosi hanno osservato che il contesto della pandemia ha portato a un aumento di metodi etnografici virtuali, come interviste online, ricerca digitale (Mwambari et al. 2022; Giacomelli, Walker 2022), nonché al ricorso ad enti locali per raccogliere i dati (Baczko, Dorronsoro 2020). La letteratura disponibile ha incrementato, negli ultimi anni, le riflessioni sul modo in cui le risposte affettive del ricercatore possono informare, integrare o espandere il lavoro sul campo (Kuiper 2021). Tuttavia, Gallinat (2023) si interroga su come l’intimità e il significato di casa possano fornire risonanze che consentano ad un etnografo di cogliere il senso del campo quando viene escluso da esso. La studiosa non sostiene che possiamo fare a meno del lavoro etnografico, dell’immersione locale, e nemmeno afferma che i ricordi siano sufficienti a compensare la mancanza dell’“esserci”. Piuttosto, il suo contributo esplora come in un momento di lontananza forzata dal campo e di perdita di elaborazione, l’intimità abbia fatto emergere frammenti di memoria che sono venuti in soccorso quando sia il progetto di ricerca che la sua identità di antropologa sembravano in pericolo. Il suo lavoro quindi sprona a prestare una maggiore attenzione a tali emozioni, poiché esse entrano senza dubbio in gioco durante la raccolta dei dati e la produzione di conoscenza.

Il progetto che fa da sfondo al lavoro di Gallinat riguarda la questione di cosa potessero sapere i cittadini della Germania dell’Est sulla Stasi, Polizia di Sicurezza di Stato. Quest’ultima operava spesso in segreto. Molte ricerche hanno esplorato le strategie, le pratiche e le strutture che hanno consentito alla Stasi di osservare e opprimere ampie parti della società (Kowalczyk 2013). Il progetto di Gallinat “Knowing the Secret Police” ha però ribaltato la questione e ha cercato di esplorare, in quattro ambiti sociali, cosa è possibile sapere sulla Stasi. La studiosa si è concentrata sugli autori letterari, su contesti di lavoro, sui membri della resistenza antifascista del Terzo Reich e sulla Chiesa luterana tedesca. Il progetto di Gallinat era iniziato proprio da quest’ultimo ambito, quando, durante una telefonata nel 2015, suo padre le disse che la Chiesa luterana aveva raccolto informazioni sulle tattiche della Stasi e le aveva trasmesse. Suo padre poteva parlarne in quanto ex pastore ed ex

direttore di un piccolo istituto di formazione continua per pastori nella provincia ecclesiastica della Sassonia. La Chiesa qui rivestiva un interesse accademico poiché esisteva in modo relativamente indipendente nella DDR, purché limitasse il suo lavoro alle questioni religiose. Questa posizione consentì alla Chiesa protestante di fornire spazi ai gruppi di opposizione che guidarono le manifestazioni di massa del 1989.

Il progetto di Gallinat era interdisciplinare poiché utilizzava una combinazione di ricerche d'archivio e interviste. Lo studio sulla Chiesa doveva inoltre essere un'etnografia storica. La pandemia scoppì però proprio quando iniziò il suo lavoro sul campo. I ripetuti lockdown tra il 2020 e il 2021 fecero sì che la ricercatrice non potesse recarsi in Germania. A differenza di altri progetti (Berg et al. 2022), né le interviste né il lavoro d'archivio vennero spostati online e ripresero, con notevoli precauzioni, soltanto quando il blocco in Germania fu revocato. Nel 2020, Gallinat fu quindi costretta a far raccogliere le informazioni sulla rete religiosa a persone che erano in loco. Bloccata nel Regno Unito, la sua attenzione si concentrò nel frattempo sulla letteratura esistente che conteneva anche interviste ad ex chierici e auto-biografie, oltre che pubblicazioni di testi teologici e rapporti della leadership della Chiesa. Usò anche di cinque interviste pilota condotte nel 2017 effettuate appena prima dell'assegnazione della sovvenzione del suo progetto.

Nel 2018 e nel 2019 Gallinat perse entrambi i genitori. La sua famiglia, e soprattutto suo padre, fu sempre parte integrante dei suoi progetti di studio. La Chiesa toccava direttamente una parte intima della sua vita. Il focolare della sua infanzia era costituito da preghiere durante i pasti, decorazioni religiose, servizi domenicali, bibbie e libri teologici. Questo era il suo mondo che andava oltre gli obiettivi del suo progetto. Essendo cresciuta letteralmente nella Chiesa, sentiva di avere questa ricerca nelle ossa. Dopotutto, essere antropologo in qualsiasi contesto culturale significa sempre utilizzare in vari modi sé stessi. Il metodo di raccolta di dati attraverso l'osservazione partecipante significa che le informazioni viaggiano attraverso di noi in un modo molto più profondo che nelle interviste semi-strutturate o nelle ricerche tramite sondaggi. Osserviamo, ascoltiamo, ci uniamo, usciamo, chiacchieriamo, sperimentiamo e prendiamo nota di ciò che ricordiamo. Anche i nostri ricordi sono i nostri dati. A tal proposito, sostengono Stodulka et al. (2018) che lo strumento principale di raccolta di informazioni per un antropologo è il corpo-mente e il suo apparato sensoriale. Non esiste quindi metodologia che potrebbe essere più intima.

Sono trascorsi circa 40 anni da quando il volume curato da Jackson (1987) esplorò il concetto di "anthropology at home". Il termine "native anthropology" ha ancora più anni. Sebbene siano termini che vengono usati come sinonimi, descrivono situazioni distinte. Quest'ultima si applicava quando un "nativo", ossia un membro di un gruppo indigeno solitamente osservato dagli antropologi occidentali, si era formato, attraverso un'istruzione universitaria, in metodi antropologici e conduceva ricerche sui suoi compagni "nativi". Il termine deriva dall'antropologia che precede *Writing Culture* (Clifford e Marcus 1986) e veniva usato per distinguere tra popolazioni indigene ed accademici occidentali il cui lavoro è stato possibile dal colonialismo. Il concetto di "anthropology at home" è invece diventato popolare negli anni '80 quando, a causa dei tagli ai finanziamenti all'istruzione superiore del Regno Unito, un numero crescente di antropologi iniziò a rivolgere il proprio sguardo antropologico alla società britannica (Rapport 2002). Nel suo volume Jackson (1987) afferma che l'antropologia in patria può essere utile solo se l'antropologo ha precedentemente svolto ricerche sul campo all'estero. In questo modo, sostiene lo studioso, si è più preparati al processo di distanziamento epistemologicamente necessario nella ricerca antropologica. Le riflessioni di Jackson sono quindi ancora ancorate ad una concezione dell'antropologia come esplorazione di "mondi altri". Negli ultimi trenta anni queste discussioni sono diventate più complesse. Numerosi autori hanno iniziato ad affermare l'impossibilità di conoscere tutti gli aspetti della nostra cultura. Tali riflessioni portarono a chiedersi fino a che punto un antropologo che lavora nella società di origine è effettivamente "at home". Più recentemente però, le preoccupazioni sulla potenziale mancanza di obiettività nello svolgere la ricerca presso il contesto di origine dell'antropologo si sono ridimensionate considerevolmente. L'internazionalizzazione accademica, il numero crescente di dottorati di ricerca, le ristrettezze dei finanziamenti nonché il cambiamento tecnologico e socio-culturale hanno fatto sì

che coloro che svolgono ricerca nel proprio Paese, o che in qualche modo sono “nativi” del luogo in cui lavorano, sono cresciuti molto. In effetti, lavori recenti suggeriscono che, piuttosto che costituire un’ esplorazione dell’Altro, l’ antropologia si trova sempre più ad affrontare una «sfida del contemporaneo» (Dalsgaard 2013: 213).

Queste osservazioni si inseriscono nella crescente letteratura sulla svolta affettiva che vede il lavoro sul campo come performativo e come derivante da relazioni emergenti. In questa prospettiva, le emozioni contano come «embodied social communicators between anthropologists and their interlocutors» (Stodulka 2018: 520). Le emozioni possono quindi trasportare conoscenza. Parte di questa conoscenza riguarda le relazioni con gli interlocutori, che creano il percorso conoscitivo del lavoro sul campo. Riformulando le riflessioni di Bourdieu (2003) – dando un’ enfasi sulla conoscenza e sulla percezione dei sensi (in modo simile Rosaldo 1989: 8) – il nostro corpo-mente incapsula una moltitudine di comprensioni sensoriali e concettuali, esperienze e sensi che si formano nel corso della nostra vita. Molti di questi fattori entrano quindi in gioco anche durante il lavoro sul campo.

Nonostante l’ importanza di queste riflessioni, per Gallinat il problema risiedeva ancora nella sua impossibilità ad “esserci” nel campo durante il periodo di pandemia. Mentre nel 2020 si profilavano decisioni difficili riguardo al suo lasciare andare il lavoro etnografico, si chiedeva se il COVID-19 non l’ avesse trasformata in un’ antropologa “armchair”.

Conclusioni

I tre casi di studio presentati descrivono, in vario modo, difficoltà di accesso al campo. Svolgere una ricerca etnografica è parte integrante dell’ essere un antropologo. Tuttavia, nell’ impossibilità di interagire con gli interlocutori, secondo i modelli canonici dell’ antropologia, si sollevano granelli di esperienza che ci invitano a costruire nuove riflessioni e a non negare rievocazioni di emozioni personali che si collegano ad episodi di vita del ricercatore stesso. Intuizioni ed emozioni personali si annidano negli interstizi della conoscenza accademica. Il senso di sé quindi non suggerisce frammentazioni, ma piuttosto può costruire interpretazioni più complete che derivano dall’ interrogazione delle nostre categorie concettuali, dalla loro decostruzione e dall’ intimità che contrasta la preoccupazione di ritornare ad un antropologo “armchair”. Ciononostante, come scienziati sociali, si cerca di mantenere una prospettiva autocritica ricordandoci che tali intuizioni, pur essendo punti ricchi (Piasere 2007), costituiscono frammenti di esperienza. A loro volta però, tali approcci invitano a riflettere sull’ utilità, sul ruolo e sul posto della conoscenza antropologica.

L’ esplorazione dei tre casi di studio qui presentati dovrebbe far riflettere su quanto, man mano che aumenta l’ impossibilità di accesso al campo, le nostre intuizioni devono farsi lucide e capaci di decostruire le premesse concettuali su cui l’ antropologia, come disciplina sul campo, si basa. Se quindi come antropologi accettiamo che dentro di noi abbiamo intime percezioni ed emozioni, dobbiamo anche accettare che esse avranno sempre un ruolo nel nostro lavoro etnografico, sia che svolgiamo ricerche sul campo in patria o all’ estero. Come sostiene Gallinat, le argomentazioni degli antropologi sono il risultato dell’ esperienza personale che si aggrappa ai costrutti concettuali. I concetti non sono infatti semplicemente una fuga dalle nostre fantasie intellettuali e dalle nostre emozioni, ma appartengono al pensiero su ciò che il corpo-mente è arrivato a conoscere (Das 2017b).

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti Bibliografici

- Appel H. (2019) *The Licit Life of Capitalism. US Oil in Equatorial Guinea*. Durham and London, Duke University Press.
- Armano, L. (2022). How ethical is ethicality? Cultural interpretations along the ethical Canadian diamond supply chain. *Anuac*, 11(1): 111-139.

- Armano, L. (2023a). The Acculturation Process of New Products through Known Products. Interpreting ethical certification of diamonds through the lens of organic food produced in Italy. *LUXURY: History Culture Consumption* 9(2-3): 141-163.
- Armano, L. (2023b). Friction between Reticence and Narrative in Local and Global Interconnections along the Ethical Canadian Diamond Supply Chain. *EPIC Proceedings*: 331-348.
- Baczko, A., Dorransoro, G. (2020). “The Ethical, Epistemological and Conceptual Need to Resume Fieldwork”, *Items: Insights Form the Social Sciences*.
- Benson, P., Kirsch, S. (2010). Capitalism and the Politics of Resignation. *Current Anthropology* 51(4): 459-486.
- Berg, U, Tosh, S., Leon S (2022). Carceral ethnography in time of a pandemic. *Ethnography Online First*.
- Borchgrevink A. (2003). Silencing Language: Of Anthropologists and Interpreters. *Ethnography*. 4(1): 95-121.
- Bourdieu, P. (2003). Participant objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2): 281–294.
- Brown, R. (1998). *Anthropology and Colonial Rule: The Case of Godfrey Wilson and the Rhodes–Livingstone Institute, Northern Rhodesia*. In Asad T. (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York, Humanity Books: 181–90.
- Clifford, J., Marcus, G.E. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Dalsgaard, S. (2013). The field as a temporal entity and the challenges of the contemporary. *Social Anthropology* 21(2): 213–225.
- Das, V. (2017b). The life of concepts. In: Nielson M, Rapport N (eds), *The Composition of Anthropology*. London, Routledge.
- Dragojlovic, A. Samuels, A. (2021), Tracing silences: Towards an anthropology of the unspoken and unspeakable. *History and Anthropology* 32(4): 417-425.
- Eriksen, T. H. (2017). *Fuori controllo. Un’antropologia del cambiamento accelerato*. Torino, Einaudi.
- Ferguson, J. (1999). *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley, University of California Press.
- Fisher, M. (2018). *Anthropology in the Meantime. Experimental Ethnography, Theory, And Method for the Twenty-First Century*. Durham, Duke University Press.
- Foucault, M. (2010). *Eterotopia*. Milano, Mimesis Edizioni.
- Gallinat, A. (2023). I am anthropologist – But where is the field? On fieldwork, intimacy, and home. *Ethnography*, 0(0).
- Giacomelli, E., Walker, S. (2022). On board the quarantine-ship as “floating hotspot”: creeping externalization practices in the Mediterranean Sea. *Ethnography Online First*.
- Gilberthorpe, E. Rajak, D. (2017). The Anthropology of Extraction: Critical Perspectives on the Resource Curse. *Journal of Development Studies*, 53, 2.
- Gill, H.S. (2017), Censorship and Ethnographic Film: Confronting State Bureaucracies, Cultural Regulation, and Institutionalized Homophobia in India. *Visual Anthropology Review* 33(1): 62-73.
- Hayek, F. (1937). Economics and knowledge. *Economica* 4: 33–54.
- Herian, R. (2017). Blockchain and the (re)imagining of trusts jurisprudence, Strategic Change. *Briefings in Entrepreneurial Finance* 26(5): 453-460.
- Hertz R., Imber, J.B. (1995). *Introduction*. In Hertz and Imber (eds), *Studying Elites*. Publications, Inc. New York.
- Jackson, A. (1987) *Anthropology at Home*. London, Tavistock.
- Jakobson, R. (1971). *Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances*. In Jakobson, R., Morris, H. (2nd ed.). *Fundamentals of Language*. The Hague: Mouton: 69-96.
- Kowalczyk, I.S. (2013). *Stasi konkret: Überwachung und Repression in der DDR*. Monaco: Ch Beck.
- Kuiper, G. (2021). Emotional risk assessments in the field: leaving Tanzania during the COVID-19 pandemic. *Ethnography Online first*.
- Lee, C.K. (2017). *The Specter of Global China*. Politics, Labor, and Foreign Investment in Africa. The Chicago University Press. Chicago.
- Matera, V. (ed) (2020). *Storia dell’etnografia. Autori, teorie, pratiche*. Roma, Carocci.
- Mwambari, D., Purdeková, A., Bisoka, A.N. (2022). Covid-19 and research in conflict-affected contexts: distanced methods and the digitalisation of suffering. *Qualitative Research* 22(6): 969–978.
- Norgaard, K. M. (2011). *Living in Denial: Climate Change, Emotions, and Everyday Life*. Cambridge, The MIT Press.

- Piasere, L. (2007). *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Editori Laterza, Bari.
- Rapport, N. (ed), (2002). *British Subjects: An Anthropology of Britain*. London: Routledge.
- Rosaldo, R. (1989). Introduction: Grief and a headhunter's rage. In Rosaldo R. (ed) *Culture and Truth*. Routledge, London: 1-21.
- Schumaker, L. (2001). *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham, Duke University Press: 227-255.
- Souleles, D. (2018). *How to Study People Who Do Not Want to be Studied: Practical Reflections on Studying Up*. PoLAR: Political and Legal Anthropology Review, 41(1): 51-68.
- Stodulka T, Selim N, Mattes D (2018) Affective scholarship: doing anthropology with epistemic affects. *Ethos* 46(4): 519–536.
- Stoler, A. L. (2011). Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. *Public Culture* 23: 121-156.
- Straube, C. (2020). Speak, Friend, and Enter? Fieldwork Access and Anthropological Knowledge Production on the Copperbelt. *Journal of Southern African Studies* 46(3): 399-415.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
-

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).

Clima e migrazioni: un nodo scorsoio da sciogliere



di *Paolo Attanasio*

Introduzione: un po' di storia

I movimenti migratori di massa, come è ormai ampiamente noto, non hanno nulla di eccezionale o straordinario nella storia dell'umanità, né sono unicamente appannaggio dell'età contemporanea. Il progressivo popolamento del pianeta Terra sta a ricordarci che sono state proprio le grandi migrazioni a dare origine alla diffusione dell'essere umano in tutti i continenti. A questo proposito, Massimo Livi Bacci torna indietro addirittura fino agli antichi Romani, ricordandoci che già Seneca, forte dell'esperienza dei movimenti di popolazioni all'interno dell'impero romano, aveva elencato diversi fattori all'origine delle migrazioni. Fra questi ve ne sono alcuni che rimandano alla categoria dei migranti ambientali, o rifugiati climatici, come ad esempio i terremoti o l'infertilità del suolo [1].

Se è obiettivamente arduo far risalire la nascita di tali categorie all'antichità, è altrettanto vero che esse non sono poi così recenti come la mancanza, a tutt'oggi, di una loro regolamentazione giuridica potrebbe far supporre. È infatti ormai mezzo secolo che la categoria è in uso nella letteratura scientifica, anche se solo più di recente è approdata nel più vasto mondo dei media internazionali. Già quasi cinquant'anni fa infatti, nel 1985, tale definizione si ritrova in un saggio di Essam El-Hinnawi, che fa riferimento a diverse categorie di rifugiati ambientali, ampliando la definizione tuttora contenuta nella Convenzione di Ginevra del 1951 [2] e proponendo una sua definizione, sulla quale avremo modo di tornare più avanti.

A questo punto è invece necessario aprire una breve parentesi, e notare che, se negli anni '70 del secolo scorso il concetto di rifugiati ambientali muoveva i suoi primi passi, anche i concetti di “ambiente” tout court, di inquinamento e tutela ambientale, erano stati di fatto appena “scoperti”. Ci era voluto infatti tutto il rigore scientifico e il coraggio civile di Rachel Carson, con la pubblicazione di *Primavera silenziosa*, perché la parola “ambiente” diventasse di uso comune, acquisendo il senso che oggi le viene universalmente attribuito. Una parola che fino ad allora, come nota Al Gore nella prefazione al libro, semplicemente «non faceva parte del vocabolario politico» [3].

Tornando alla categoria dei rifugiati ambientali, in tempi a noi più vicini il nesso ambiente/migrazioni è stato rilanciato a livello di opinione pubblica internazionale dalla Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo [4] che con il suo rapporto ha posto in termini chiari il nesso fra ambiente e migrazioni:

«Povertà, ingiustizia, degrado ambientale e conflitti sociali interagiscono in modi complessi e profondi. Uno dei motivi della crescente preoccupazione della comunità internazionale è costituito dal fenomeno dei profughi ambientali. Potrà sembrare che la causa immediata di ogni movimento di massa di profughi vada attribuita a sovvertimenti politici e a violenze militari, ma molto spesso tra le ragioni sottese sono il deterioramento della base delle risorse naturali e la sua incapacità di sopperire ai bisogni della popolazione» [5].

Una nuova categoria di profughi viene così a costituirsi accanto a quelle tradizionalmente previste dalla citata Convenzione di Ginevra del 1951, il cui campo di osservazione era focalizzato sugli sconvolgimenti provocati dalla Seconda guerra mondiale.

Non possiamo chiudere questa introduzione storica senza fare un passo indietro nel tempo e ricordare altri due momenti fondamentali, nel cammino verso la consapevolezza del nesso ambiente/migrazioni, che hanno preceduto la pubblicazione di *Our Common Future*. Nel 1971 viene infatti presentato il Rapporto del Massachusetts Institute of Technology (MIT) al Club di Roma, presieduto da Aurelio Peccei. Per la prima volta si dimostra e si afferma, in un documento che avrà un'enorme diffusione e risonanza in tutto il mondo, che le risorse del pianeta non sono infinite, e che è necessario rivedere il dogma della crescita illimitata, se si vuole che la Terra abbia un futuro. A brevissima distanza di tempo (giugno 1972), la Dichiarazione di Stoccolma, approvata a conclusione della Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente umano, proclama, fra l'altro, la necessità di «mantenere la capacità della Terra di produrre risorse naturali rinnovabili» (art. 3) e, soprattutto, che «le risorse non rinnovabili della Terra devono essere utilizzate in modo da evitarne l'esaurimento futuro ed assicurare che i benefici del loro sfruttamento siano condivisi da tutta l'umanità» (art. 5).

Riassumendo: negli anni del secondo dopoguerra, accanto alla decolonizzazione e allo sviluppo impetuoso impresso dalla ricostruzione a molte economie del Nord del mondo (il cosiddetto “boom economico”), si affaccia anche la consapevolezza che quest'ultimo è irresponsabilmente realizzato a spese della natura, e che lo stravolgimento degli equilibri naturali costruiti in centinaia di milioni di anni può diventare un fattore scatenante di movimenti migratori di massa dettati dall'istinto di sopravvivenza che ogni essere vivente persegue. L'essere umano diventa quindi allo stesso tempo artefice e vittima del degrado ambientale e del cambiamento climatico, e le conseguenze delle sue azioni gli si ritorcono inevitabilmente contro.

Volendo schematizzare un po' (con il rischio di approssimazione che ogni schematizzazione comporta) si potrebbe dire che artefici e vittime non sono soggettivamente sovrapponibili (almeno non del tutto), dato che, come è stato in più occasioni sottolineato, le maggiori conseguenze della crisi climatica ricadono proprio sui popoli e sui territori che meno hanno contribuito a crearla. E qui arriviamo ai nodi della questione, che si vogliono affrontare in questo articolo: se il genere umano è responsabile e vittima in maniera differenziata al proprio interno del cambiamento climatico in atto, in quali termini possiamo pervenire a ristabilire una sorta di “giustizia climatica” evidentemente compromessa? E la via d'uscita dalla crisi climatica passa attraverso una strategia di adattamento “darwiniano” oppure attraverso la ricerca di soluzioni di cambiamento più coraggiose?

Le migrazioni forzate nel mondo

Partiamo da un dato fondamentale, quello sui migranti a livello mondiale. Nel 2020, le persone che vivono in un Paese diverso da quello di nascita (i cd. *foreign-born*) erano, secondo le Nazioni Unite, 281 milioni, ossia il 3,6% della popolazione mondiale [6]. Seguendo il trend di crescita degli ultimi cinque anni, è plausibile affermare che nel 2023 questo dato abbia raggiunto i 300 milioni. All'interno di questo gruppo, però, troviamo anche coloro che, pur nati all'estero, hanno acquisito la cittadinanza del Paese di insediamento, e godono quindi di tutti i diritti dei cittadini per nascita. Si tratta, in altri termini, dei cd. "immigrati non stranieri" [7]. Il dato reale degli immigrati, intesi come persone in possesso di un passaporto diverso da quello del Paese di residenza, ce lo dà invece la Banca Mondiale, nel suo ultimo *World Development Report*, che stima il numero di immigrati nel mondo a 183 milioni nel 2022 [8]. Secondo i dati più recenti pubblicati dall'UNHCR (metà 2023), poi, il numero degli sfollati forzati ("forcibly displaced") si aggira intorno ai 110 milioni, che comprendono oltre 36 milioni di rifugiati, poco più di 6 milioni di richiedenti asilo, oltre 5 milioni di persone che avrebbero bisogno di protezione internazionale, ma anche 62,5 milioni di sfollati interni (quest'ultimo dato relativo alla fine del 2022).

Questi, grosso modo, i dati sugli spostamenti forzati di popolazione. Va anche notato che, contrariamente a teorie maggiormente in voga nel passato, le migrazioni non sono o volontarie, o forzate. La distinzione fra migranti economici (cui di fatto i migranti ambientali vengono assimilati, con l'obiettivo di negarne le esigenze di protezione) e migranti forzati (utilizzata per tracciare un'ideale linea di demarcazione tra chi "ha diritto" alla protezione internazionale e chi no) perde di significato di fronte ad una realtà in cui le disuguaglianze crescono e i contorni delle motivazioni sfumano. Fra i due estremi (migrazioni volontarie e migrazioni forzate) è ormai chiara l'esistenza di un'ampissima gamma di sfumature di motivazioni, che rendono molto difficile (e tendenzialmente arbitrario) "etichettare" la natura di ogni particolare movimento migratorio. Non a caso più di recente si tende piuttosto a parlare di "flussi misti" o "mixed migration" (ossia persone che, pur di sfuggire al destino di essere nate nel "paese sbagliato", tentano in qualsiasi modo – compresa la richiesta di asilo – di rifarsi una vita in un Paese del Nord ricco del mondo), accomunati dalle medesime ragioni di sopravvivenza che caratterizzano gran parte delle migrazioni attuali. Queste persone spesso utilizzano le stesse rotte, dato che è loro precluso, dalla maggioranza degli ordinamenti dei Paesi riceventi, di fare normalmente ingresso per i canali regolari e cercare lavoro.

Da tempo, a questo proposito, si parla in letteratura di "sostituzione di categorie", e cioè del «riorientamento verso altri canali (legali o illegali) quando l'entrata attraverso un particolare canale diventi troppo difficoltosa» [9]. Ad esempio, in riferimento alla rotta del Mediterraneo centrale (che fa capo a Lampedusa), distinguiamo grosso modo tre diverse categorie [10]: coloro che hanno concreti motivi per rientrare nella protezione internazionale (come ad esempio siriani ed eritrei); coloro che fuggono da instabilità e violenze nel Paese di origine, ma che difficilmente riusciranno ad ottenere il riconoscimento dello status di rifugiato; infine, quanti sono alla (legittima) ricerca di un futuro migliore per sé e per le proprie famiglie, ma che non hanno altra speranza che quella di vedersi riconoscere una qualche forma di protezione internazionale [11].

È importante notare che, dalle cifre sopra riportate, risulta che in oltre la metà dei casi si tratta di persone che non hanno lasciato il proprio Paese, ma sono semplicemente sfollati in una regione limitrofa, presumibilmente in attesa di un miglioramento delle condizioni, che consenta loro di far ritorno alle proprie case.

Chi sono, e quanti sono i rifugiati climatici?

Si sarà senz'altro notato che, fra tutti i dati finora indicati (e molti di più se ne potrebbero fornire), a mancare è proprio una quantificazione, sia pur stimata, della consistenza attuale dei rifugiati climatici. Curiosamente, esistono previsioni per il futuro, ma mancano stime per il passato e il presente. «Conosciamo il numero preciso dei rifugiati climatici?» – si chiedono Calzolaio e Pievani. «No» è la

risposta. «Il numero non poteva e non può essere conosciuto. Negli ultimi anni la loro esistenza è nota, evocata come una qualità certa, ma una quantità indefinibile» [12]. Per quanto riguarda il futuro, invece, già da tempo è infatti noto che entro il 2030 almeno 250 milioni di persone potrebbero diventare rifugiati climatici [13]. Se invece ci limitiamo alle sole migrazioni interne nei Paesi in via di sviluppo, queste vengono stimate, al 2050, fra 44 e 216 milioni, a seconda dello scenario considerato [14].

A livello di definizione, invece, la confusione è massima. Non sembra opportuno in questa sede dar conto dell'elefantino dibattito che si è scatenato attorno alle variamente combinate definizioni di rifugiato/migrante e ambientale/climatico, se non per sommi capi e per sottolineare, oltre la confusione concettuale cui si è accennato, anche la divaricazione di interessi sulle necessarie politiche da mettere in atto. Quasi cinquant'anni fa, come accennato sopra, El-Hinnawi indicò i rifugiati ambientali come «those people who have been forced to leave their traditional habitat, temporarily or permanently, because of a marked environmental disruption (natural and/or triggered by people) that jeopardized their existence and/or seriously affected the quality of their life. By “environmental disruption” in this definition is meant any physical, chemical and/or biological changes in the ecosystem (or the resource base) that render it, temporarily or permanently, unsuitable to support human life» («coloro che sono stati costretti a lasciare il loro habitat tradizionale, temporaneamente o in modo permanente, a causa di uno sconvolgimento di natura ambientale (naturale e/o causato dall'essere umano) che ha messo a repentaglio la loro esistenza e/o seriamente compromesso la loro qualità di vita. Per “sconvolgimento di natura ambientale” in questa definizione si intende ogni cambiamento fisico, chimico e/o biologico dell'ecosistema (o delle risorse di base) che lo rendono, temporaneamente o in modo permanente, non adatto a garantire la vita umana») [15].

Alcuni anni dopo è stata proposta un'altra definizione, più snella, secondo cui i rifugiati ambientali sono «people who can no longer gain a secure livelihood in the homelands because of drought, soil erosion, desertification and other environmental problems, together with associated problems of population pressures and profound poverty» («persone non più in grado di guadagnarsi da vivere nei Paesi di origine a causa di siccità, erosione dei suoli, desertificazione e altri problemi ambientali, uniti ai problemi, considerati nel loro insieme, della pressione demografica e di acuta povertà») [16]. L'OIM, dal canto suo, suggerisce di abbandonare il termine “rifugiati”, in quanto esso evocerebbe una categoria del diritto internazionale che non comprende gli sconvolgimenti di natura ambientale fra gli eventi che possono dare origine all'applicazione della Convenzione di Ginevra, e lo considera perciò “fuorviante”.

L'utilizzo del termine “rifugiato”, accanto al sostantivo “ambientale”, potrebbe infatti suggerire che il soggetto che viene a trovarsi in tale situazione possa quasi “rivendicare” l'asilo contemplato dalla Convenzione di Ginevra, che di quel termine fa appunto uso. L'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, quindi, propone di sostituirlo con la locuzione “migrante ambientale”, la quale non crea di per sé alcun diritto in capo al soggetto sulla base della Convenzione di Ginevra, e introduce l'elemento della volontarietà nella definizione: «A person or group(s) of persons who, predominantly for reasons of sudden or progressive changes in the environment that adversely affect their lives or living conditions, are forced to leave their places of habitual residence, or choose to do so, either temporarily or permanently, and who move within or outside their country of origin or habitual residence» («una persona o gruppo(i) di persone che, prevalentemente a causa di cambiamenti ambientali improvvisi o progressivi che incidono negativamente sulle loro vite o sulle loro condizioni di vita, sono costrette a lasciare i luoghi di residenza abituale, o scelgono di farlo, temporaneamente o permanentemente, e si spostano all'interno o all'esterno del loro Paese di origine o di residenza abituale»).

Già da un primo sguardo a questa definizione, si intuisce la sua valenza relativizzante e quasi “minimizatrice” del fenomeno (come è infatti stato notato da alcuni studiosi), in quanto prima di tutto la amplia introducendo l'elemento della volontarietà (il migrante ambientale non è infatti “costretto” ad abbandonare il proprio habitat, ma può anche “scegliere di farlo”) e quello della non esclusività delle ragioni di carattere ambientale (“predominantly”). Oltre a ciò, secondo tale

definizione, il soggetto può anche rimanere all'interno del proprio Paese (cosa che in effetti si verifica in molti casi). Una delle ragioni per cui l'OIM ritiene inappropriato l'uso del termine "rifugiato" è infatti proprio legata alla circostanza che la Convenzione di Ginevra esige che lo spostamento abbia carattere internazionale per conferire al soggetto tale qualifica. Fra l'altro, argomenta da ultimo l'OIM, «a parte alcuni casi eccezionali, il loro governo è in genere disposto ad assicurare la propria protezione, ed essi non subiscono una persecuzione sulla base di alcuno dei motivi indicati dalla Convenzione» [17].

Come appena evidenziato, in letteratura (come pure fra le organizzazioni internazionali) non esiste attualmente una definizione unitaria per le persone che lasciano (costrette o meno) la propria casa (o il proprio Paese) a seguito di un evento riconducibile al deterioramento dell'ambiente o alla crisi climatica. Per contro, un aspetto (forse l'unico) sul quale sembra esserci accordo è quello secondo cui i migranti climatici costituirebbero un "sottoinsieme" più specifico della più ampia categoria dei migranti ambientali.

La disputa sulle definizioni è solo apparentemente di carattere terminologico, in quanto la questione (dirimente) che essa sottende riguarda proprio le misure da prendere per contrastare tale situazione e le loro conseguenze sulla vita delle persone. Attualmente, la persona che lascia la propria casa o il proprio Paese in conseguenza di un evento climatico non dispone di un apparato di protezione giuridica analogo a quello che la Convenzione di Ginevra appronta per chi fugge da guerre e persecuzioni. Da una parte c'è chi tende a ridimensionare il carattere di necessità e di inevitabilità che tali spostamenti avrebbero, insistendo sulla loro volontarietà e, in definitiva, sul fatto che si tratterebbe di una strategia di adattamento che il migrante ambientale (o climatico) porrebbe in essere. Dall'altra ci sono invece quanti ritengono necessario che il diritto internazionale, a fronte di una violazione di diritti, metta precise garanzie a disposizione di quanti dovessero trovarsi in tale situazione, analoghe appunto a quelle previste dalla Convenzione di Ginevra per i rifugiati. Va da sé che l'intento di fornire protezione giuridica (a riparazione, come si è detto, di un diritto violato) [18] necessita di una definizione precisa delle fattispecie, con caratteristiche e limiti ben definiti, per poter stabilire chi vi rientra e chi no.

Anche se esistesse un consenso generalizzato sulla necessità che le vittime (variamente definite) degli sconvolgimenti climatico-ambientali abbiano diritto ad una forma specifica di protezione, è necessario stabilire se sia più vantaggioso modificare ed ampliare l'ambito di applicazione della Convenzione di Ginevra, oppure predisporre uno strumento ad hoc, una sorta di "Convenzione sulla protezione dei diritti dei rifugiati ambientali e climatici". La persistente condizione di incertezza rispetto a termini e strumenti, che risalta chiaramente anche da queste brevi considerazioni, rimanda inevitabilmente al limite intrinseco del diritto internazionale, che, non disponendo di un apparato coercitivo (come quelli degli ordinamenti nazionali) atto a farne rispettare le norme, deve necessariamente fare leva sull'adesione volontaria degli Stati a tali norme, che presuppone faticosi e spesso interminabili processi negoziali (non di rado conditi da prevedibili strategie dilatorie), a fronte di una situazione che si fa di anno in anno più urgente ed improcrastinabile. Se infatti è necessario approntare strumenti di protezione delle persone dalle conseguenze cui il cambiamento climatico le espone, è ancora più improcrastinabile porre un freno a livello globale alle cause scatenanti di tale cambiamento, mettendo in atto una strategia preventiva, senza limitarsi alla riparazione ex post dei danni.

Quali prospettive per la crisi climatica?

Il cambiamento climatico attualmente in atto, come abbiamo visto, provoca sia eventi ad insorgenza rapida (come frane, alluvioni, inondazioni, cicloni, etc.) che il progressivo intensificarsi di fenomeni come l'innalzamento del livello dei mari (con la conseguenza di rendere inadatte alla vita umana diverse zone costiere, compresi gli estuari dei grandi fiumi, soprattutto in Asia meridionale) e la siccità, a sua volta responsabile di accresciuti conflitti fra pastori ed agricoltori, soprattutto in Africa, della perdita di raccolti e, in concomitanza di altri eventi (come i conflitti armati), di ripetute carestie

(come ad esempio nel Corno d’Africa). Tutti eventi che danno luogo a movimenti migratori e a flussi crescenti di sfollati interni e di rifugiati internazionali. Peraltro, non poche persone decidono di intraprendere un percorso migratorio a causa della combinazione di più fattori, la cui portata viene acuita dal cambiamento climatico.

Come si vedrà meglio più avanti, pur essendo la comunità internazionale (o almeno, una parte di essa) assolutamente consapevole di tali eventi, delle loro cause e conseguenze (e ciò da diversi decenni), pur avendo messo in campo un cospicuo apparato di organizzazioni ad hoc, studi, monitoraggi, convenzioni internazionali, incontri globali a cadenza annuale, e nonostante la poderosa spinta della società civile organizzata a livello planetario, ancora oggi fatica a trovare una soluzione condivisa e durevole a quella che costituisce probabilmente la più decisiva sfida a cui l’umanità è mai stata confrontata fino ad ora.

Gli interessi in gioco, come si può facilmente immaginare, sono enormi: non solo, infatti, all’interno del mondo industrializzato, esiste un robusto negazionismo (spesso interessato) del fenomeno in quanto tale, ma la discussione su “chi paga il conto” dell’improcrastinabile difesa dei Paesi minacciati più da vicino come pure della necessaria trasformazione del sistema produttivo globale ha riattizzato la mai sopita controversia fra il Nord del mondo (ricco, industrializzato, spesso con un passato di sfruttamento coloniale, in declino demografico) e il Sud globale (povero, in parte legato ad un’economia agricola che non di rado è di sussistenza, spesso con un passato di colonia), che è apparso subito chiaro già all’indomani della grande stagione delle indipendenze degli anni ’60 del secolo scorso. La crisi climatica (figlia, come si è visto, del degrado ambientale in gran parte legato proprio alla società industriale) è soltanto l’ultimo atto di quella spaccatura geopolitica che, dopo la fine della contrapposizione Est-Ovest (almeno quella storica, conclusasi con la dissoluzione dell’URSS) assume contorni ben più frammentati e di difficile e spesso contraddittoria lettura.

Se queste sono le premesse (pur schizzate qui in maniera sommaria ed incompleta), non stupisce che la conclusione dell’ultimo (in ordine di tempo) incontro annuale mondiale della Conferenza delle parti, la COP28 di Dubai, sia stata salutata da non pochi attori con «una profonda delusione» [19], mentre altri, comprensibilmente hanno dichiarato «oggi abbiamo fatto la storia» [20], e altri ancora considerano «il compromesso raggiunto come bilanciato e accettabile per questa fase storica, caratterizzata da forti tensioni internazionali che pesano sul processo di transizione» [21].

Come è noto, la misura del cambiamento del clima è data dall’innalzamento della temperatura globale, prendendo come riferimento quella dell’era pre-industriale. Attualmente, secondo il più recente rapporto dell’Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) [22], nel periodo 2011-2020, la temperatura globale della superficie terrestre è cresciuta di 1,1° rispetto a quella del periodo 1850-1900. Le attività umane hanno certamente influenzato questi sviluppi, e a partire almeno dal 1971 ne sono state la causa maggiore. Secondo le stime dell’IPCC, circa tre miliardi e mezzo di abitanti della Terra (quasi la metà del totale) vivono in contesti territoriali fortemente esposti al cambiamento climatico, che ha causato, nel decennio 2010-2020, una mortalità superiore di 15 volte rispetto alle zone meno interessate dal fenomeno. Nonostante il rafforzamento delle politiche di mitigazione adottate negli ultimi anni, appare «plausibile che nel corso del 21° secolo il riscaldamento superi 1,5°, e sarà difficile limitarlo a 2°» [23].

«Alcuni cambiamenti futuri appaiono inevitabili o irreversibili, ma possono essere limitati con una riduzione profonda, rapida e sostenuta delle emissioni globali di gas serra» [24]. Il fattore tempo a questo proposito è cruciale, in quanto le misure di adattamento che sono ancora possibili oggi verranno limitate anche nei loro effetti da un ulteriore riscaldamento. Se si vuole limitare il riscaldamento a 1,5° o anche 2°, le necessarie riduzioni di gas serra vanno raggiunte entro il decennio attuale, cioè nei prossimi sei anni. In buona sostanza, conclude l’IPCC, «una rapida ed estesa transizione in tutti i settori appare necessaria per (...) assicurare un futuro vivibile e sostenibile per tutti» [25].

La (debole) risposta della comunità internazionale e delle sue organizzazioni

Come si vede, le previsioni e le indicazioni fornite dalla scienza difficilmente potrebbero essere più chiare. Come accennato nel paragrafo precedente, però, la risposta della comunità internazionale (anche lasciando da parte la quota dei “negazionisti climatici”) è ben lontana dall’essere all’altezza della situazione, anche (e forse soprattutto) in quel ruolo di sensibilizzazione e di spinta delle rispettive opinioni pubbliche ad adottare quei cambiamenti nello stile di vita e di consumo che potrebbero avere certamente un peso nella svolta. Un atteggiamento probabilmente dettato, com’è ovvio, dal timore di perdere consensi, tanto che, paradossalmente, tocca alla parte più avvertita e consapevole della società civile organizzata pungolare i propri rispettivi decisori politici ad un maggiore coraggio. La stessa ritrosia ad un’azione più decisa si ritrova nel contesto internazionale, dove i comportamenti negoziali di molti governi sembrano essere soprattutto improntati ad un ristretto interesse economico. Ripercorrere brevemente la storia dei negoziati internazionali può meglio chiarire quanto appena detto.

La COP28 (la 28° edizione della conferenza annuale delle Parti contraenti della Convenzione quadro delle Nazioni Unite sul cambiamento climatico-UNFCCC), tenutasi nel dicembre 2023 a Dubai, con i suoi negoziati defatiganti e (nonostante i ben studiati colpi di scena dell’ultimo minuto) i suoi magri risultati concreti, rappresenta a questo proposito un esempio paradigmatico [26]. A partire dalla scelta del luogo e della presidenza, che hanno ovviamente esercitato una forte influenza su tutto lo svolgimento dell’incontro. Già prima dell’avvio dei lavori sono state notate «la pessima situazione dei diritti umani degli Emirati Arabi Uniti [che] minaccia la riuscita della Conferenza» e la circostanza che «la COP28 è presieduta da Sultan Al Jaber, (...) amministratore delegato della compagnia petrolifera e del gas di stato degli EAU», noto, fra l’altro, per aver negato le evidenze scientifiche alla base nella necessità di abbandonare l’utilizzo di combustibili fossili [27].

Il livello attuale (2023) di riscaldamento globale ha raggiunto un aumento di 1,45° rispetto al periodo pre-industriale, un valore pericolosamente vicino all’1,5°, concordato nella COP21 di Parigi (2015) come il limite massimo da non superare. Il 2023 è stato il più caldo dei 174 anni passati finora osservati. Mentre le stime dell’IPCC (v. sopra) ci dicono che alla fine del secolo potremmo arrivare ad un aumento superiore a 2°, alcuni governi, come ad esempio quello francese, stanno già prendendo in considerazione l’eventualità di dover fare i conti con un aumento di addirittura 4°, che avrebbe conseguenze catastrofiche sull’intero pianeta [28]. Alla COP28, inoltre, già in apertura dei lavori, è stato annunciato l’inizio della fase operativa del cd. “Fondo per le perdite e i danni” (Loss and Damage Fund) lanciato in occasione della precedente COP27 in Egitto. Il fondo si basa sull’idea che le perdite e i danni causati dal cambiamento climatico pesano in maniera sproporzionata sulle economie più povere del pianeta che, oltre ad essere maggiormente colpite da tali eventi, sono anche quelle che hanno una minore responsabilità storica rispetto ad essi e, infine, anche quelle che fanno maggior fatica a risollevarsi dalle loro conseguenze.

Si tratta del principio «common but differentiated responsibilities and respective capabilities», un ampliamento storicizzato del noto “chi inquina paga”: le responsabilità sono sì comuni, ma non uguali per tutti, e le capacità di risposta sono ovviamente diverse da Paese a Paese. Però, come nota giustamente la Fondazione Rosa Luxemburg, «Il Fondo c’è, ma dove sono i soldi?» [29]. Come è facile immaginare, i contributi nazionali ad un tale fondo sono puramente volontari, e i singoli Stati sono ovviamente sovrani nel determinarne l’entità. Mentre le organizzazioni non governative presenti rilevano il rischio insito nell’aver affidato la gestione provvisoria del Fondo alla Banca Mondiale, va notato che finora i contributi totali ammontano a circa 700 milioni di dollari (fra cui quelli, di 100 milioni ciascuno, provenienti da Germania ed EAU). Poca cosa, rispetto alla stima di un fabbisogno annuo di circa 400 miliardi di dollari.

L’Italia, per parte sua, ha dichiarato di voler contribuire con 108 milioni, e un pari contributo è stato offerto dalla Francia [30]. Peraltro, la discussione sul lato finanziario non iniziava certo sotto il migliore degli auspici: ancora nella COP15 tenutasi nel 2009 a Copenaghen era stato istituito il cd. Green Climate Fund, che avrebbe dovuto essere dotato, entro il 2020, di 100 miliardi l’anno, obiettivo per ora disatteso. Anche sul fronte delle dichiarazioni finali (peraltro sempre non vincolanti) la COP28 è rimasta ampiamente al di sotto dalle aspettative. Il testo finale si limita infatti a

raccomandare il “transitioning away” (traducibile come una sorta di transizione in direzione dell’abbandono) dalle fonti fossili (che pure la COP28 riconosce essere all’origine del cambiamento climatico), invece di un più incisivo “phasing out” (che rimanda ad un’eliminazione graduale e programmata). Per di più, la riduzione dei gas serra viene affidata a tecnologie oggetto di dubbi e discussioni, come la cattura e lo stoccaggio del carbonio (CCS), «che al momento coprono solo lo 0,21% delle emissioni globali» [31], o addirittura lo sviluppo dell’energia nucleare. Ben 22 Paesi hanno infatti sottoscritto una Dichiarazione per triplicare la produzione di energia nucleare entro il 2050, riconoscendole un «ruolo chiave nel raggiungimento delle emissioni zero di gas climalteranti» [32].

Italia, se ci sei batti un colpo

Se queste sono le (contraddittorie e provvisorie) conclusioni di Dubai, vediamo brevemente il posizionamento dell’Italia in proposito e i passi necessari nel prossimo futuro. Innanzitutto è da notare che l’Italia è scesa dal 29° al 44° posto nella classifica mondiale dei Paesi più attivi dal punto di vista delle politiche climatiche. È quanto si legge nel rapporto annuale di Germanwatch, Climate Action Network e New Climate Institute, realizzato, per l’Italia, in collaborazione con Legambiente e presentato nel corso della COP28 a Dubai. Il “balzo all’indietro” dell’Italia nella classifica dei Paesi più “volenterosi” nel contrasto alla crisi climatica è da attribuire soprattutto al rallentamento nella riduzione delle emissioni climalteranti (37° posto) e all’inadeguatezza delle politiche nazionali rispetto all’emergenza climatica. La deludente performance dell’Italia risalta ancor di più in un contesto globale in cui l’Unione europea, considerata nel suo complesso, arriva al 16° posto, guadagnando tre posizioni rispetto al precedente rapporto. Indicativa è comunque la circostanza che anche quest’anno i primi tre posti nella classifica siano risultati vacanti, in quanto nessuno dei Paesi ha raggiunto i risultati necessari a centrare l’obiettivo di 1,5°. Al quarto, quinto e sesto posto si sono classificati rispettivamente Danimarca, Estonia e Filippine. Agli ultimi tre posti troviamo invece gli Emirati Arabi Uniti (65°), l’Iran (66°) e l’Arabia Saudita (67°), non a caso fra i maggiori produttori ed esportatori di idrocarburi [33].

Nella scheda del Rapporto dedicata all’Italia (a cura di Legambiente e del Kyoto Club) [34], si evidenzia innanzitutto la mancanza di chiare politiche di decarbonizzazione, soprattutto nel settore dei trasporti (mancano infatti chiare previsioni sulla realizzazione del divieto di vendita di veicoli a combustione interna entro il 2035). Nonostante l’Italia abbia aderito alla Carbon Neutrality Coalition [35], il Paese «non assume un ruolo di primo piano nella politica climatica internazionale» (V. nota 34). Nel giugno 2023, inoltre, l’Italia ha annunciato una revisione del Piano Nazionale Integrato Energia e Clima (PNIEC), che rimanda al 2028 la data limite per l’utilizzo del carbone. Come si desume da queste pur succinte indicazioni, l’Italia non è esattamente all’avanguardia nella lotta al cambiamento climatico. Se ci fosse bisogno di ulteriori prove in proposito, basterebbe ricordare il recentissimo voto al Consiglio europeo Economia e Finanza (Ecofin), con il quale l’Italia ha (invano) cercato di opporsi, insieme alla sola Ungheria, all’approvazione della Direttiva EPBD (Energy Performance of Buildings Directive, più nota in Italia come “direttiva sulla case green”). La direttiva, che è stata approvata con una maggioranza di 20 voti, prevede fra l’altro che entro il 2050 il patrimonio edilizio dell’UE sia a emissioni zero, ma lascia comunque agli Stati membri la facoltà di modulare al proprio interno diversi aspetti del processo di cambiamento (36).

Va peraltro detto che anche a livello di Unione europea, il cd. “Green Deal”, fiore all’occhiello della Commissione von der Leyen, negli ultimi anni ha subito diversi riaggiustamenti, sotto le pressioni delle varie lobbies politico-economiche del continente. Preoccupata dal vento di destra che soffia sull’Europa e dalle proteste degli agricoltori, la Presidente della Commissione ha rinunciato, in rapida successione, a diversi buoni propositi del Green Deal. Dalle proposte per la riduzione della CO2 al 2040 scompare il taglio del 30% delle emissioni di azoto e metano, notoriamente legate alle attività agricole. Anche il previsto dimezzamento dell’utilizzo di pesticidi entro il 2030 è improvvisamente diventato carta staccia, in quanto “simbolo di polarizzazione”. Fra l’altro, a riprova del mutato clima

politico, la proposta era già stata respinta dal Parlamento europeo [37]. Da ultimo (ma l'elenco non è esaustivo) viene anche sensibilmente edulcorato l'obbligo di mettere a riposo il 4% dei seminativi aziendali, precedentemente deliberato [38]. Se questo è il nuovo trend in materia di ambiente e salvaguardia del clima, la gestione del fenomeno migratorio (climatico o meno che sia) non appare molto diversa, a livello europeo come pure nazionale.

La strategia che prende sempre più piede è infatti quella dell'esternalizzazione inaugurata dal Regno Unito con il Rwanda (ma, come si ricorderà, era già una strada tentata da Tony Blair oltre vent'anni fa) e proseguita dall'Italia con l'accordo con l'Albania per delocalizzare oltre Adriatico l'esame delle richieste di protezione internazionale [39]. Purtroppo, la categoria principale che informa i ragionamenti e le pratiche politiche sull'immigrazione è ancora (in Italia e non solo) quella del necessario contenimento di un male inevitabile, quasi si trattasse, data la sua inevitabilità, di limitarne almeno gli effetti più nefasti, tenendolo il più lontano possibile (come fa appunto, nella pratica, il recente accordo Italia-Albania) [40].

Conclusioni: a quando una vera "giustizia ambientale e climatica"? Abbiamo fin qui cercato di esplorare per sommi capi (come inevitabile in una tematica talmente complessa) la questione riguardante le "nuove" migrazioni ambientali, che prendono le mosse dagli stravolgimenti climatici che tutto il pianeta Terra sta vivendo in modo sempre più rilevante. Nulla di particolarmente nuovo, dato che, in realtà, la consapevolezza sul saccheggio cui viene sottoposto l'ambiente naturale dalla rivoluzione industriale in poi data di almeno mezzo secolo, quando venne lanciato il primo allarme sui "limiti dello sviluppo" e alla Conferenza di Stoccolma si parlò, per la prima volta in ambito istituzionale, del «diritto a vivere in un ambiente sano», evocando in nuce la possibilità che grandi masse di persone si spostassero per vedersi riconosciuto proprio quel diritto. La vera novità è forse proprio la saldatura fra il grande spauracchio di questo inizio di XXI secolo (le migrazioni di massa incontrollate – dopo l'era della migrazione gestita – in direzione Sud-Nord ed Est-Ovest) e la crisi ambientale/climatica.

Finora, mezzo secolo di avvertimenti e di appelli della parte più consapevole della comunità scientifica e della società civile sono scivolati, di conferenza internazionale in conferenza internazionale, come acqua sulla roccia. Fino a non molto tempo fa, i due temi (il "collasso ambientale" evocato da Antonio Guterres e le migrazioni di massa) sono rimasti ben separati nel discorso pubblico. Ora non è più così. Non solo c'è la consapevolezza che il tempo sta per scadere, ma anche la coscienza che il collasso climatico potrebbe (molto probabilmente) essere accompagnato da ciò che è in grado di terrorizzare il Nord del mondo (o l'Occidente, come si ama dire oggi, vagheggiando una comunità di valori più o meno immaginata) molto più della morte della natura: l'assalto di masse di poveri al nostro stile di vita, faticosamente conquistato con l'industrializzazione e il colonialismo (che l'ha in gran parte reso possibile). Forse non è un caso che il dibattito sulle misure di contenimento del riscaldamento planetario si faccia più aspro quanto più si avvicini alla nostra vita quotidiana, insidiando le nostre abitudini, le nostre comodità, la nostra illimitata libertà di viaggiare. In una parola, il nostro stile di vita, di cui tanto andiamo fieri, e che tanto ci viene invidiato dal resto del mondo [41].

Come si è cercato di mostrare fin qui, le misure concretamente adottate finora per contrastare il cambiamento climatico (e, più in generale, il degrado ambientale dovuto al sovrasfruttamento delle risorse naturali) non sono in grado non solo di invertire la rotta, ma neppure di modificarla in maniera rilevante. Alcune vagheggiano un improbabile ricorso all'energia nucleare come panacea di tutti i mali (v. sopra), mentre soluzioni come quella della discutibile pratica della cattura e stoccaggio delle emissioni di carbonio (CCS) sono state evocate nei documenti ufficiali della COP 28. La dichiarazione di Antonio Guterres, secondo cui «l'era dei combustibili fossili deve finire con giustizia ed equità», evoca senza ombra di dubbio le responsabilità storiche dei Paesi ricchi, ed entra chiaramente in contrasto con i loro interessi, provocando forti resistenze. La questione si pone apparentemente in termini molto semplici: come contrastare la crisi climatica [42], aiutando allo stesso tempo quella parte di mondo che, pur non avendola provocata, rischia di soccombervi?

Il nodo è quello della giustizia internazionale climatica. A questo punto le proposte e le soluzioni si dividono, anche rimanendo nel campo di quanti condividono questa analisi. Da varie parti si invoca niente di meno che «una rinuncia positiva alla frenesia capitalistica» [43]. Altre analisi individuano il centro del problema nel «modello produttivo estrattivistico (...), sistema di controllo sociale, culturale ed economico», che «tiene in scacco i popoli più poveri e le aree del Pianeta più vulnerabili, traducendosi in forme di controllo del territorio che ricordano l'esperienza coloniale». Secondo tale analisi, si dovrebbe «stabilire un legame fra la quantità di CO2 emessa da ciascun Paese e il numero di migranti ambientali che quel Paese è tenuto a risarcire o ad ospitare». La conclusione è che «è necessario innanzitutto uno stravolgimento dei sistemi di potere politico ed economico» [44]. Pur in una condivisione ideale di tale punto di vista, è fuor di dubbio che si sta parlando di una radicalizzazione estrema del conflitto che richiederebbe, dati gli interessi in gioco, né più né meno che una rivoluzione mondiale. Sorge quindi il dubbio su quanto possa essere realistica e realizzabile una tale opzione. Le soluzioni ideali, purtroppo, spesso sono difficilmente praticabili.

Parrebbero invece più traducibili in pratica soluzioni più limitate, anche se, inevitabilmente, si trovano a volare più basso. Se costringere alcuni Stati ad una perequazione finanziaria obbligatoria (che attualmente non sussiste) dei torti inflitti a gran parte dell'umanità negli ultimi secoli non appare realistico, molto più percorribile sarebbe la strada di convincere alcuni Paesi ad abbandonare la logica antistorica del contenimento delle migrazioni e iniziare a ragionare in termini di inserimento prioritario nel proprio tessuto economico-sociale di persone che hanno lasciato il proprio Paese a seguito di stravolgimenti ambientali e climatici. È infatti noto che molti Paesi del Nord del mondo, a causa del trend demografico e di altri aspetti che qui sarebbe troppo lungo esaminare, versa attualmente in una situazione di grave deficit di forza lavoro, nei più disparati settori. Basterebbe che questi Paesi (fra cui l'Italia), considerassero il fenomeno migratorio con uno spirito più pragmatico. Appare infatti assolutamente anti-economico l'investimento di somme ingenti (si pensi al recente accordo Italia-Albania) per tenere fuori dai confini queste persone, rassicurando l'opinione pubblica nazionale che si sta facendo il possibile per porre un freno all'"invasione". Ben più opportuno sarebbe quindi avviarsi verso una paziente decostruzione (questa forse sarebbe una piccola utopia alla nostra portata) dell'immagine del migrante come nemico e usurpatore, facendo risaltare la realtà di una persona che, aiutando se stessa e il proprio Paese (si pensi all'enorme valore delle rimesse), è allo stesso tempo in grado di dare nuova linfa vitale alla società di inserimento. È poco, senza dubbio (e qualcuno potrebbe dire che non si aggredisce il problema alla radice), e già questo percorso appare irto di difficoltà e prevedibili resistenze. Ma sono talvolta i piccoli passi quelli che indicano la strada da seguire.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] M. Livi Bacci, *Is Homo sapiens a growingly mobile species (in the very long run)?* in E. Recchi, M. Safi, *Handbook on Human Mobility and Migration*, Edward Elgar Publishing, 2024.

[2] La definizione di rifugiato, contenuta nell'art. 1, lett. A, co. 2, della Convenzione di Ginevra del 1951, ricomprende chi «a seguito di avvenimenti verificatisi anteriormente al 1° gennaio 1951, temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova al di fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese, ovvero che, non avendo la cittadinanza e trovandosi fuori dal Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di tali avvenimenti non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra».

[3] R. Carson, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano, 2016: 7.

[4] Anche nota come "Commissione Brundtland", dal nome della presidente della commissione stessa, Gro Harlem Brundtland, all'epoca capo del governo norvegese. Come si ricorderà, si trattava della terza commissione internazionale (Common Future) voluta dalle Nazioni Unite per gettare luce sulle tre grandi problematiche dell'epoca (e che oggi conservano purtroppo tutta la loro attualità): i rapporti Nord-Sud (la Common Crisis della Commissione Brandt) e la questione degli armamenti e della sicurezza globale (la Common Security della Commissione Palme).

- [5] *Il futuro di noi tutti*, Bompiani, Milano, 1988: 355.
- [6] Per i dati United Nations Population Division, v. <https://population.un.org/wpp/>
- [7] Che si contrappongono ai cd. “stranieri non immigrati”, vale a dire tutti i bambini e i giovani che, nati in un determinato paese da genitori stranieri, sono legati alla cittadinanza del paese di nascita dei genitori, e non possiedono il passaporto di paese in cui sono nati e vivono. Un caso esemplare, a questo proposito, almeno fra i Paesi di immigrazione, è proprio quello dell’Italia, dove l’anacronistica legge sulla cittadinanza del 1992 impedisce ai bambini nati in Italia da genitori stranieri di possedere la cittadinanza italiana, almeno fino al compimento del 18° anno di età.[8] Per un’analisi più approfondita dei dati riportati, si veda A. Ricci, *Migrazioni globali, demografia e sviluppo*, in IDOS, *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma 2023: 25 e ss.
- [9] H. De Haas, *The Determinants of International Migration*, International Migration Institute, University of Oxford, 2011: 27.
- [10] La classificazione è ripresa da: L. Wittenberg, *Managing Mixed Migration: the Central Mediterranean Route to Europe*, International Peace Institute, New York, April 2017.
- [11] «Nascere nella merda non vuol dire restare nella merda», come chiarisce senza troppi giri di parole Claudia Yamileth Mejia Segura, richiedente asilo salvadoregna a Napoli: R. Staglianò, Claudia. Non mi lamento. Mai, in *Il Venerdì di Repubblica*, n. 1878, 15 marzo 2024: 54.
- [12] V. Calzolaio, T. Pievani, *Libertà di migrare*, Einaudi, Torino, 2016: 110.
- [13] *Ibidem*: 113.
- [14] World Bank, *Migrants, Refugees and Societies*, World Development Report 2023: 78.
- [15] E. El- Hinnawi, *Environmental Refugees*, UNEP, Nairobi, 1985: 7.
- [16] N. Myers, *Environmental Refugees in a Globally Warmed World*, *BioScience* Vol. 43, No. 11: 752-761, Dicembre 1993: 752.
- [17] Le definizioni riportate sono tratte da: IOM, *International Migration Law*, N. 34, Glossary on Migration, 2019.
- [18] Si fa qui riferimento in particolare ai diritti elencati nella Dichiarazione Universale dei diritti umani, approvata dall’Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.
- [19] D. Williams, T. Lauron, N. Charaby, Rosa Luxemburg Foundation, *Socio-ecological Transformation – Climate Justice- COP28 Loopholes, False Solutions and Empty Promises*, in <https://www.rosalux.de/en/news/id/51466/loopholes-false-solutions-and-empty-promises>.
- [20] Conclusioni della presidenza della COP28, in <https://www.youtube.com/watch?v=VMzKlzWdkvA>.
- [21] Dichiarazione del Ministro italiano per l’Ambiente, Pichetto Fratin, in <https://www.mase.gov.it/comunicati/cop28-pichetto-intesa-bilanciata-da-italia-impegno-miglior-risultato>.
- [22] L’Intergovernmental Panel on Climate Change è il foro scientifico creato nel 1988 da due organismi delle Nazioni Unite, l’Organizzazione meteorologica mondiale (WMO) e il Programma delle Nazioni Unite per l’Ambiente (UNEP) allo scopo di studiare il riscaldamento globale del pianeta. L’IPCC ha di recente pubblicato il 6° Rapporto di valutazione: IPCC, 2023: Summary for Policymakers, in: *Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland: 1-34, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001.
- [23] IPCC, op. cit.: 10.
- [24] IPCC, op. cit.: 18.
- [25] IPCC, op. cit.: 28.
- [26] Una Conferenza come la COP28 (come peraltro le 27 che l’hanno preceduta) partorisce in primo luogo un profluvio di documenti e decisioni nel quale è tutt’altro che facile raccapezzarsi, alla ricerca di quelle che davvero contano, annegate in un oceano di parole che fa ripensare al celebre intervento in cui Greta Thunberg stigmatizzava l’incessante chiacchiericcio verde dei leader mondiali, affermando che «there is no planet B, there is no planet bla; bla, bla, bla» (<https://www.youtube.com/watch?v=6t2FQVjbN0c>), con l’allora ministro Cingolani che si affannava a replicare che «al di là dei modi di esprimersi di comunità diverse, anche per questioni generazionali, sono state dette le stesse cose». Il settore del sito della UNFCCC dedicato alle COP, alla richiesta di elencare le “decisioni” prese, restituisce infatti un elenco di 915 documenti.
- [27] Amnesty International, *Al via la COP28: cosa c’è da sapere*, 20 novembre 2023, in <https://www.amnesty.it/al-via-la-cop28-cosa-ce-da-sapere>.

- [28] V. F. Barataud, L. Husson, S. Mariette, “Evitare l’autoritarismo climatico”, in *Le Monde Diplomatique/Il manifesto*, marzo 2024: 18.
- [29] G. Sriskhantan, K. Voigt, T. Lauron, D. Williams, *Socio-ecological Transformation – COP27 A Tale of Two COPs*, Rosa Luxemburg Foundation, 12 giugno 2022.
- [30] N. Lakhani, \$ 700m pledged to loss and damage fund at Cop28 cover less than 0.2% needed, in *The Guardian*, 6 dicembre 2023.
- [31] I. Manzo, *I prossimi passi per l’Italia dopo le decisioni della COP28*, 15 dicembre 2023, in <https://asvis.it/editoriali/1288-19130/i-prossimi-passi-per-litalia-dopo-le-decisioni-della-cop-28>.
- [32] V. <https://www.energy.gov/articles/cop28-countries-launch-declaration-triple-nuclear-energy-capacity-2050-recognizing-key>
- [33] Il CCPI (Climate Change Performance Index) Report prende in considerazione 63 Paesi, più l’Unione europea nel suo complesso, che insieme sono responsabili di oltre il 90% delle emissioni globali.
- [34] V. www.ccpi.org/country/ita.
- [35] Si tratta di un raggruppamento, attualmente composto da 32 Paesi di tutto il mondo, che si definiscono “pionieri che hanno concordato di sviluppare strategie climatiche ambiziose, per raggiungere gli obiettivi dell’Accordo di Parigi”. V. <https://carbon-neutrality.global>.
- [36] Per approfondimenti, v. https://energy.ec.europa.eu/topics/energy-efficiency/energy-efficient-buildings/energy-performance-buildings-directive_en
- [37] V. F. De Benedetti, Green Deal, la retromarcia di von der Leyen: sì ai pesticidi (e alle destre), in *Domani*, 6 febbraio 2024 e D. Carretta, Ursula von der Leyen mina il suo Green deal per quietare gli agricoltori, in *Il Foglio*, 7 febbraio 2024.
- [38] M. Pelagalli, Terreni incolti: Pac, la deroga sul 4% a set aside è servita, in <https://agronotizie.imagelinenetwork.com/agricoltura-economia-politica/2024/02/14/terreni-incolti-pac-la-deroga-sul-4-a-set-aside-e-servita/81252>, 14 febbraio 2024.
- [39] V. <https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/03/06/da-rivoluzione-il-green-deal-diventa-ideologia-il-programma-ppe-sconfessa-5-anni-di-von-der-leyen-migranti-modello-uk-rwanda/7470156/>
- [40] Peraltro, il “Patto europeo sulla migrazione e l’asilo”, appena approvato dal parlamento europeo, contempla la possibilità di detenere i richiedenti asilo al di fuori del territorio dell’UE. Si veda in proposito ASGI, *Requiem per il diritto d’asilo in Europa? Possiamo ancora evitarlo*, 9 aprile 2024, in www.asgi.it/asilo-e-protezione-internazionale/requiem-per-il-diritto-dasilo-in-europa-possiamo-ancora-evitarlo/.
- [41] Forse non è un caso che nella Commissione europea sia presente un Commissario alla “promozione del nostro stile di vita europeo” (v. https://commissioners.ec.europa.eu/margaritis-schinas_en?prefLang=it&etrans=it) denominazione che ha sostituito il precedente Commissario all’immigrazione, quasi a insinuare un contrasto fra le migrazioni e un presunto “stile di vita europeo”. In proposito si veda anche: <https://www.linkiesta.it/2019/09/unione-europea-commissione-protezione-stile-di-vita-europeo/>
- [42] La crisi climatica, sembra quasi banale ripeterlo, non risparmia neppure la “nostra” parte di mondo. Lo hanno ben capito le “Anziane per il clima Svizzera” (www.anziane-clima.ch), un movimento che rappresenta oltre 2.500 donne ultra-64enni, e che di recente ha riportato una vittoria storica, che fa ben sperare per il futuro. Il 9 aprile scorso, infatti, la Corte Europea per i Diritti Umani (CEDU), stabilendo per la prima volta un legame fra la tutela dei diritti umani e il rispetto degli obblighi sul clima, ha condannato lo stato svizzero per non aver adottato misure sufficienti per contrastare i cambiamenti climatici.
- [43] È la posizione del collettivo francese “Scientifiques en rébellion”, riportata in “*Le Monde Diplomatique/Il manifesto*, cit. in nota 28.
- [44] V. S. Altiero e M. Marano (a cura di), *Crisi ambientale e migrazioni forzate, L’“ondata” silenziosa oltre la Fortezza Europa*, Associazione A sud, CDCA, Roma, 2016: 18-26.

Paolo Attanasio, dopo quindici anni di lavoro in Italia e all’estero nel settore della cooperazione internazionale, si dedica ormai da diversi anni allo studio del fenomeno migratorio e all’attività di ricerca e consulenza nel settore. Dal 2002 è redattore del Dossier statistico immigrazione, e dal 2007 referente regionale del Centro Studi e Ricerche IDOS, prima per la provincia autonoma di Bolzano, e attualmente per il Friuli Venezia Giulia. Ha al suo attivo diverse pubblicazioni e rapporti di ricerca, come pure la partecipazione a

numerosi progetti di integrazione economica e sociale degli stranieri. Nel 2018 ha pubblicato, con Antonio Ricci, il volume *Partire e Ritornare*, uno studio sulle migrazioni fra Italia e Senegal.

L'incoerenza del nostro tempo, le cose e le non-cose e Caspar David Friedrich



Caspar David Friedrich, *Viandante sopra il mare di nebbia*, 1817

di *Francesco Azzarello*

Questo articolo si interroga sulle ragioni profonde del grande successo della mostra dedicata al pittore da poco conclusasi, cercando di valutarle sullo sfondo della gara per l'attenzione umana fra mondo reale e mondo digitale, e della forte inflazione di immagini che ne è parte, nonché di metterle in relazione – alla luce di alcuni aspetti centrali della teoria di Johannes Grave sulla visione delle immagini e sul loro potere – con alcune caratteristiche della pittura di Friedrich che hanno permesso alle sue tele di resistere a detta inflazione. Tutto questo lo troverà chi legge nei paragrafi contrassegnati dalla lettera A. Chiude, quindi, l'articolo una breve sezione autonoma (ma non del tutto indipendente dalla prima), contrassegnata dalla lettera B, contenente un'analisi ermeneutica della tela *Eismeer (Il mare di ghiaccio)* come esempio di applicazione pratica della teoria di Grave. L'analisi è incentrata fondamentalmente sulla elaborazione del problema del male e della sofferenza riscontrabile nel quadro.

A.1 Tempi che corrono, dualismi che restano

Strange days have found us cantavano I *Doors* nel 1967 di fronte a un'umanità che stava per sbarcare sulla luna mentre, in un clima da catastrofe imminente e di rinnovamento culturale, il conflitto in Vietnam increspava tragicamente le acque già mosse della Guerra fredda. Come tutte le epoche anche la nostra ha le sue dissonanze cognitive: facile imbattersi, per citare altri versi di quella celebre canzone, in *bodies confused* e *memories misused* fra le promesse di immortalità dei guru dell'intelligenza artificiale e l'evidenza tragica di conflitti e atrocità che credevamo esserci lasciati alle spalle.

Viviamo giorni in cui la liberazione dalla sofferenza, paradossalmente, pur essendo già qualcosa di più verosimile che un'infondata speranza escatologica, si trova a condividere tempo e spazio del nostro presente col persistere e acuirsi della sofferenza e del male nella vita dei nostri simili e vicini immediati. In un rigurgito di razionalità non certo privo di panico (come dimostrano umori politici nefasti e retrogradi che in questa sede non hanno bisogno di essere ulteriormente dettagliati) stiamo tornando a comprendere per l'ennesima volta che quel che succede in Ucraina, in Israele o in Palestina potrebbe benissimo succedere anche qui da noi, abitanti dell'Europa occidentale. Un'Europa (intesa come società civile) ormai incapace di guardarsi allo specchio e riconoscersi, occupata com'è (insieme al resto tecnologicamente più avanzato del pianeta) a vagheggiare escatologie tecnico-scientiste, in particolare quella di un'immortalità di corpo e/o di spirito che, se presa sul serio (tanto per la sua negazione concettuale che per la sua tabuizzazione pratica della morte) più che *transumana* dovrebbe essere chiamata *postvitale* (essendo ciò che vive, per definizione, mortale). Ora: come sapeva benissimo chi ci ha preceduto nel tentativo di restare lucidi la *vita eterna* è (se è) cosa ben diversa da quella terrena, l'una riguardando (per usare termini desueti ma non del tutto insensati) la cosiddetta *anima*, l'altra il corpo, l'una il racconto, l'altra l'esperienza. Questo modo di vedere le cose se, da un lato, è servito a organizzare ontologicamente la semantica umana (fatta tanto di scienza che di politica) – la strumentazione concettuale che nel bene e nel male ci ha portati fino a questo punto (dai rituali di sepoltura paleolitici alle istituzioni teologico-politiche, gerarchie sociali e sistemi parentali inclusi) – ha, dall'altro lato, istituito un rapporto teso, a volte conflittuale e fondamentalmente contraddittorio fra il concetto di corpo e quello di spirito ^{III}. Intesi come separati o separabili. E se la scienza moderna ha fatto giustizia di questa divisione irrealistica (strumentalizzabile politicamente anche nel peggiore dei modi, specie quando un potere, per tutto il bene possibile di un'anima, fa tutto il male possibile a un corpo), la pratica umana tende a riproporla, come dimostrano i paradisi artificiali di cui sopra, in maniera ossessiva.

Questa resilienza pratica di una fallacia teorica conclamata è, evidentemente, segno anche di una certa virtù, di un'utilità ermeneutica di questa pratica, corrispondendo questa divisione all'operazione mentale che ci permette non soltanto di distinguere (in soldoni) fra l'atto e la potenza, la realtà e la possibilità, ma anche di praticarne comodamente e proficuamente i domini reali e virtuali (oggi, su tutti gli altri, quelli elettronico-digitali), ovvero di superare le dissonanze cognitive e le contraddizioni dell'esistenza e della storia. Che questa pratica di un ordine artificiale possa sconfinare nella

schizofrenia è, infine, noto ma che altro è il talento dell'umano se non quello di correre genialmente sul filo di questo rasoio senza farsi troppo male, negoziando continuamente, fra lucidità e follia, le perdite e i guadagni (curiosamente, questi ultimi, prima o poi, sempre misurabili a livello di corpo)?

A.2 La corsa alle (non-) cose

Un momento di gestione illuminata della dialettica appena esposta (questa sì immortale) fra corpo e spirito, fra reale e virtuale, mi sembra essersi epifanicamente verificato (per restare in gergo religioso) di recente nel Paese in cui vivo (Germania). In occasione del 250° anniversario della nascita del pittore nazionale per eccellenza, Caspar David Friedrich (1774-1840), la mostra commemorativa *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit* (15 dicembre 2023- 1 aprile 2024) organizzata presso la *Kunsthalle* di Amburgo è stata talmente frequentata che gli stessi organizzatori hanno dovuto sospendere la vendita dei biglietti già un mese prima della chiusura della mostra, al fine di garantire a chi li aveva già acquistati la sicurezza fisica e una certa tranquillità nel visitarla (Vera Fengler, *Nachfrage zu groß: Caspar David Friedrich sorgt für Ernüchterung in Hamburger Abendblatt* 29.02.2024). Questa grande affluenza fisica, certamente, è stata facilitata dal dominio dell'universo elettronico (pubblicità, prenotazione on-line, pianificazione del viaggio in una città certamente non piccola ma geograficamente periferica). Ma se è vero, come sostiene – direi correttamente – Byung Chul-Han (echeggiando Vilém Flusser) quando afferma in *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt* (2021, trad. mia^[2]), che le *non-cose* (ovvero le *informazioni*) stanno scacciando le *cose* dal mondo, per una volta, in questa faccenda l'*ordine digitale* (*digitale Ordnung*) è stato ridimensionato a quel che originariamente era: uno strumento da usare per rendere la nostra vita reale più semplice e meno faticosa, non una sorta di universo parallelo che sgomita per spodestare quello reale. I visitatori fortunati che hanno potuto vedere la mostra e quelli meno fortunati che si sono visti negare l'accesso al museo prima della chiusura prevista hanno evidentemente preferito alla contemplazione elettronica delle opere dell'artista (disponibili sul sito del museo e non solo) l'esperienza del contatto reale con quest'ultime (con tutti gli svantaggi economici che ne derivano, inclusa una visita oggettivamente affollata e quindi ben poco agevole).

È abbastanza stupefacente coi tempi che corrono che molti di noi abbiano desiderato (e qualcuno c'è anche riuscito) avvicinarsi fisicamente a delle opere d'arte pittorica. Chi ama la pittura sa benissimo che la resa elettronica di molte opere può essere, a volte, persino più appagante della visione materiale di un'opera reale, metodologia tradizionale e sicura ma affetta da variabili che spesso sfuggono al nostro controllo e possono rendere la fruizione delle immagini difficoltosa: dalla frequentazione della sala alle condizioni di luce, fino alla distanza di visione imposta dalla direzione dei musei. Le immagini elettroniche permettono notoriamente di allargare talmente tanto alcuni particolari da poter tranquillamente parlare di *augmented reality*, come si fa per le telecamere delle auto di lusso, che percepiscono e trasmettono angoli altrimenti del tutto impercettibili all'occhio di chi le guida^[3].

Certo: l'arte e la frequentazione dei musei sono ancora un fattore di distinzione sociale, dividendosi il mondo fra chi ha il tempo, l'agio e la capacità di coltivare il proprio spirito e chi non ce l'ha perché, come si suol dire, non ha né soldi né tempo da buttare o se ce li ha non è stato educato a farlo. Certo: le opere materiali hanno anche un carattere di unicità non trasmissibile a livello di riproduzione elettronica o grafica, per esempio l'antichità storica: per dirla ancora con Byung Chul-Han, *le cose sono più preziose delle non-cose* (come dimostra anche il valore sul mercato di un'opera d'arte rispetto a qualunque sua riproduzione). Nondimeno questa *corsa golosa* essenzialmente *a delle immagini non-virtuali*, nell'inflazione di immagini virtuali e non che popola le nostre vite, ha qualcosa di sorprendente. Da una parte, infatti, le immagini hanno assunto grazie ai nuovi strumenti di comunicazione spazi, prima dell'era digitale, tradizionalmente riservati alle parole e alla scrittura (per esempio nell'educazione e nella comunicazione scientifica^[4]). Dall'altra, la loro forza comunicativa è stata fiaccata dalla rivoluzione digitale: ogni immagine ha il sapore del già visto perché *tutto* è diventato *sempre* visibile.

Nulla di nuovo sotto il sole delle immagini sembrerebbe potersi affermare: in questa sorta di pratica massiccia dell'immagine ogni *nuovo* nella sua fugacità – direbbe *Qohelet* – è già stato visto (*YouTube*, in un batter d'ali, ci dice persino quante volte) e sta per essere scalzato da un altro nuovo di simile durata. Nell'età della documentazione ossessiva permessa dal digitale, il rapido oblio è il destino paradossale di ogni *nuova* informazione.

Evidentemente le immagini reali costituite dai quadri di Friedrich esposti ad Amburgo obbediscono a leggi economiche diverse da quelle a cui sottostanno le altre immagini, specie quelle virtuali. Le immagini proposte dalle tele di Friedrich sono artistiche, si dirà, e per questo sfuggono all'inflazione di cui sopra. Ma anche le immagini artistiche sottostanno all'impetosa legge dell'informatività, secondo la quale nella comunicazione l'attenzione del destinatario di un testo diminuisce in assenza di elementi inaspettati (cosa che rende, per esempio, le formule liturgiche in genere noiose ai più) e aumenta in loro presenza, sempre che conoscenze prelieve e in qualche misura inerenti al testo stesso ne permettano la decifrazione (e infatti *comprendiamo* che quelle macchie e linee nere sopra e sotto la bocca della *Monna Lisa* sono *baffi* – celebri, quelli aggiunti da Marcel Duchamp – prima ancora di scandalizzarcene). E molte opere d'arte sono diventate a forza di essere viste e riviste, visitate o nominate (senza mai essere state viste), lentamente cartoline per turisti o cosiddette *icone* (dall'urlo di Munch al David di Michelangelo...).

Evidentemente chi ha deciso di andare alla mostra aveva qualche buona ragione per attendersi dalla contemplazione di quelle immagini non-virtuali qualcosa di nuovo, di inaspettato, al di là della semplice esposizione alla loro materialità (che pure, come osservavo più sopra, è anche essa contestualmente significativa ed estranea a ogni riproduzione tecnica) ma anche al di là del *letterale inflazionalmente già visto*, essendo i quadri di Friedrich non solo *alcune* delle tantissime immagini che ci passano sotto gli occhi tutti i giorni ma addirittura immagini fra quelle più presenti intertestualmente (e non solo) nell'immaginario visivo contemporaneo: dagli echi intertestuali nel cinema di Walt Disney e di altri autori più ricercati (come, fra molti altri, Carl Theodor Dreyer), alle foto di spalle su panorami sempre meno mozzafiato che affollano le reti sociali^[5] alcuni dei suoi quadri sono fra i più riprodotti (*in toto* o in parte) sul pianeta.

A.3 Il potere delle immagini

Azzarderei un'ipotesi: forse – accanto a tutte le ragioni normali che possono portarci a visitare una mostra di pittura da qualche parte nel mondo (dal conformismo radicale di chi va dove lo portano gli altri alla fissazione malsana verso un artista in particolare di chi va solo dove può trovarne delle opere) in questo momento di estremo disorientamento e dissonanza cognitiva molti di noi per comprendere il tempo che stiamo vivendo hanno sentito la necessità di tornare al corpo. Tanto al proprio che desidera esperienze olistiche (non solo visive o mentali) che a quello del mondo, un mondo (per una volta) tornato, nei termini di Byung-Chul Han, *terrestre (terran), stabile*, un mondo con qualche informazione (pura) in meno e qualche *cosa* in più. In fondo sono le cose che hanno vita duratura a dare una forma al mondo^[6], a rendercelo abitabile e capace di verità, osserva Byung-Chul Han richiamandosi a testi di Hannah Arendt. Continua il filosofo:

«Le informazioni nella loro forma post-fattuale sono volatili. Dove non c'è nulla di tangibile, si perde ogni stabilità. Oggi le pratiche che richiedono tempo stanno scomparendo. Anche la verità richiede tempo. Quando un'informazione rincorre l'altra, non abbiamo tempo per la verità. Nella nostra cultura post-fattuale di eccitazione, gli affetti e le emozioni dominano la comunicazione. Al contrario della razionalità, sono molto volatili in prospettiva temporale. È così che destabilizzano la vita. [...] Per stabilizzare la vita è necessaria una diversa politica del tempo».

Lo stile di queste affermazioni (e certamente anche il metodo puramente filosofico che le ha prodotte) urterà molti lettori e lettrici (me compreso, più aduso a fidarmi dell'argomentazione scientifica basata su dati piuttosto che di un discorrere poetico-concettuale) ma, pur con tutti i loro difetti, è difficile

ignorare il buon senso di queste intuizioni. Che mi sembrano, del resto, confermate dalle idee presentate in *Bild und Zeit. Eine Theorie des Bildbetrachtens* (2022a) di uno storico dell'arte – peraltro esperto di Friedrich –, Johannes Grave, intorno al *potere delle immagini*^[7]. Sostiene Grave, infatti, che le immagini hanno il potere di imprigionarci in processi temporali che sono al di fuori del nostro controllo (abbiamo bisogno di essere intercettati dalle immagini per poterci trovare coinvolti in quei processi) e che ci aprono nuovi spazi cognitivi:

«[...] quel che rende preziosa l'esperienza delle immagini al punto da renderla una delle esperienze umane più affascinanti osserva lo storico si rivela soltanto se non ignoriamo il valore intrinseco del tempo trascorso a guardarle» (Grave: 212, trad. mia molto libera).

A patto che – aggiunge – implementiamo il tempo trascorso a contemplarle parlandone con altri che hanno fatto la stessa esperienza. E a farlo in un registro libero e paritario: come fra visitatori occasionali di una mostra, appassionati anche, ma non eruditi o specialisti, liberi di scambiarsi le proprie impressioni o di tacerle. Lo storico è infatti convinto che nella contemplazione delle immagini la prenoscenza di informazioni (imposta per esempio da un discorso specialistico) ci obbliga alla ricerca della loro conferma, rubando tempo (cioè potenzialità) alla nostra esperienza ermeneutica.

A.4 Perché cercare proprio Friedrich?

Ammessa questa ricerca di un tempo diverso, fatto di cose più durevoli che le informazioni effimere, resta da capire perché a molti di noi è venuto in mente di cercarlo fisicamente proprio nei quadri reali di Friedrich. Le ragioni profonde (che presento ovviamente come mere supposizioni da affiancare a quelle relative al normale interesse, specialistico e non, per le opere di un grande artista) mi sembrano molteplici.

A.4.1 Il silenzio e la verità

La prima fra quelle che riesco a intuire – probabilmente la più importante, almeno fra quelle che illustrerò – mi sembra collocabile nel portato complessivo della sua poetica. Friedrich, come osserva Norbert Wolf (2023: 89) è celebrato oggi come *geniale designer del silenzio* (*genialer Gestalter der Stille*). Chiunque conosca le sue opere sa benissimo che il loro tema fondamentale non è tanto (come si è per lungo tempo ritenuto) la rappresentazione del sublime (v. Grave, 2001^[8]) ma l'atto di esperirlo nella natura al di là del suo immediato apparire (anche psicologico, come forte spavento p.e.), al di là di qualunque altro immediato apparire naturale (idilli più o meno naturalistici e narrazioni più o meno storiche comprese). Per citare ancora Wolf (*ibidem*, tr. mia) il pittore «[...] raffigurava attimi che comprendono l'eternità e l'infinito, la riflessione fra il divenire e il trapassare, la sofferenza e l'azione». Attimi, in altre parole, di *Stille*, di quella dimensione cioè che Byung-Chul Han nega all'ordine digitale assegnandola in esclusiva all'ordine terrestre, che con la sua stabilità e capacità di resistenza a ogni nostra interpretazione, sa dirci dei *no* che lungi dallo scoraggiarci ci hanno sempre stimolato a superare qualsivoglia colonna d'Ercole si opponesse al nostro cammino:

«Il silenzio è un prodotto della negatività. È esclusivo, mentre il rumore è il risultato di una comunicazione permissiva, estesa, eccessiva. Il silenzio emana dall'indisponibile. L'indisponibile intensifica e approfondisce l'attenzione, fa emergere lo sguardo contemplativo. Ha la pazienza del lungo e del lento. Dove tutto è disponibile e accessibile, l'attenzione profonda non si sviluppa. Lo sguardo non si sofferma. Vaga come quello di un cacciatore».

Cosa è *indisponibile* in un quadro di Friedrich? Senza addentrarmi in dettagli che esulerebbero dagli obiettivi di questo articolo e che certamente non sono familiari alla maggioranza di chi ha voluto

recarsi alla mostra ^[9], la risposta più ovvia è *il senso univoco e referenziale delle immagini* che ci propone. *Disponibile* mi sembra invece sempre la loro *verità*, intesa con Arendt e Heidegger (ripresi da Byung-Chul Han) come *fatticità*, come singolarità che si oppone a ogni astrazione, a ogni virtualizzazione, a ogni manipolazione. Nei termini di Arendt (cit. da Byung-Chul Han, tr. mia): «[...] [la] verità come concetto potrebbe essere definita come ciò che l'essere umano non può cambiare». Per dirla banalmente: la verità (nella sobrietà di questo senso del termine) non soltanto dà stabilità alla nostra vita ma si oppone concettualmente a ogni sorta di *fake news*. Messe così le cose si capisce meglio perché chi ha visitato o voluto visitare la mostra ha rifiutato di accontentarsi della sua versione elettronico-digitale. La fatticità delle immagini pittoriche reali di Friedrich

- è una verità *muta* (perché non traducibile esaustivamente in parole ^[10]);
- che ricusa ogni nostra interpretazione (e una riproduzione elettronica di un quadro di Friedrich, per scintillante e illuminante che sia, è un'interpretazione prodotta sulla base di indici astratti, che correla colori a diverse gradazioni di luce, tanto che possiamo manipolare questa relazione – per esempio in una foto digitale – in misura molto maggiore rispetto al tradizionale procedimento chimico dell'analogico);
- e si esperisce in genere con il corpo (o col presupposto dello stesso, considerando in genere più autorevole un'opinione qualunque su un quadro purché venga da chi ne abbia fatto esperienza vera, come quando si sente dire da qualcuno *la cappella Sistina? Non so chi l'abbia fatta ma quando l'ho vista sono rimasto senza parole oppure Io non ho mai visto un Monet*)

La verità di quelle immagini è, in altri termini, che ogni interpretazione è difettiva rispetto all'esperienza che ne possiamo fare. Esperienza che vista la loro fatticità va fatta con il nostro corpo reale. Andando alla mostra cerchiamo di entrare, insomma, in una dimensione temporale in cui, reti sociali nonostante, non tutto ciò che si può umanamente esperire può (o deve) diventare visibile e dicibile^[11]. Andiamo insomma alla ricerca di una verità esperibile anche se non detta^[12], non digitalizzabile, non esplicabile, di un *privato* resistente per definizione a ogni tentativo di profanazione ^[13].

A.4.2 Natura? Fine corsa?

La seconda ragione che ha spinto così tante persone a visitare la mostra, con buone speranze di ritrovare una dimensione temporale in cui potersi confrontare con una verità forse non universale ma cognitivamente ed esistenzialmente utile (nei termini e con le caratteristiche appena esposte), mi sembra legata ai suoi temi più ricorrenti: la sofferenza, il silenzio, il lutto inteso come perdita e separazione. Tutti temi inevitabili ma difficili da mettere in parole senza svilirli e soprattutto terribilmente attuali. Tuttavia, come avverte Johannes Grave nel saggio di apertura del catalogo della mostra, intitolato “Natur und Subjekt bei Caspar David Friedrich. Zur Leitfrage der Ausstellung” (in Bertsch / Grave 2024: 17) prima di ogni altro tema (religioso, politico o filosofico) al centro dell'opera del pittore c'è la natura, o meglio il rapporto (fondamentalmente patologico) fra essere umano e natura.

Seppure Friedrich, a differenza del suo celebre contemporaneo inglese Joseph Mallord William Turner e del suo connazionale tedesco Carl Blechen – che visse una generazione dopo quella di Friedrich –, presenti paesaggi non ancora invasi dalla rivoluzione industriale, è impossibile imbattersi nelle sue tele in un facile mimetismo naturale pseudoidillico. I suoi paesaggi sono sempre figli di uno sguardo umano, a volte segnalato esplicitamente attraverso i famosi e ricorrenti personaggi di spalle, altre volte implicito ma facilmente intuibile (per esempio nell'abitudine di usare schizzi di zone o regioni diverse in un solo paesaggio). Friedrich respirava l'aria del suo tempo. Il XVIII secolo aveva messo in crisi l'unità della natura (dividendola in regni angusti quanto le *nuove* scienze che servivano a indagarla, biologia e fisica su tutte).

Kant, Schelling, Schiller, Novalis e molti altri cercavano di recuperarla concettualmente quest'unità, al fine soprattutto di chiarire quale fosse il ruolo dell'essere umano al suo interno. Grave avverte che è molto difficile affermare con precisione se e quanto vuoi gli scritti vuoi le idee degli autori su

menzionati convincessero Friedrich (che ne avesse sentito parlare, almeno dal circolo colto dei suoi amici è altamente probabile) ma a orecchio, almeno a me, i suoi quadri ricordano le idee di Schelling, salvo che (come osserva anche Grave) con le sue figure di spalle sempre intente a contemplare o meditare (ovvero molto indaffarate in attività non assimilabili a un lavoro tradizionale) Friedrich sembra aver trovato il modo di porre la questione del rapporto fra essere umano e natura senza tuttavia rispondervi veramente ^[14].

I suoi personaggi non sono mai né vittime né carnefici o (invincibili dominatori) della natura. Se, come conclude Grave, le sue opere finiscono per scontentare tanto gli e le ecologist* radicali che i e le loro oppost* omologh*, possono comunque contribuire a rimettere in discussione il nostro ruolo all'interno della natura (a differenza dei due radicalismi appena indicati, apparentemente incapaci di o non disposti a discutere, razionalmente francamente e liberamente di qualcosa).

Ma questa centralità del rapporto uomo-natura nell'opera di Friedrich è davvero sufficiente a spiegare, da sola, tanta (e così furiosa) affluenza? Friedrich, in fondo, arriva buon ultimo nella corsa di cassandre cui siamo ormai tutti discorsivamente esposti. E il suo messaggio non mi sembra più chiaro o più forte degli altri. Anzi! Grave ci ha avvertito che l'unica cosa che si può affermare con certezza rispetto alle sue idee al riguardo è che quando Friedrich rappresenta la natura lo fa sempre insieme a un soggetto *umano*. Cioè *senziente*, sia fisicamente che psicologicamente. Questo aspetto della questione mi sembra veramente decisivo: questo *soggetto* (presente non solo nei quadri di Friedrich come immagine attuale ma potenzialmente anche in ogni aspirante visitatore e visitatrice della mostra) è (o si ritiene che sia) infatti ormai cosciente che lo spettro che fra gli anni '40 e '60 del secolo passato si evocava con l'espressione *la morte del sole* – locuzione che alludeva alla certezza scientifica che tutto il nostro mondo sarebbe stato spazzato via dall'esaurimento del carburante nucleare di questa stella e dai processi apocalittici che ne sarebbero seguiti, metaforicamente analoghi alla crisi delle grandi narrazioni, ai disastri dei totalitarismi e alle catastrofi nucleari e ambientali di ieri – non solo è tornato a inquietare le sue notti ma lo ha fatto perché non è più (o è tornato a non essere più) soltanto un'astrazione concettuale matematica. Rathgeb ritiene che Friedrich rappresentasse la natura *come se la storia dell'umanità fosse giunta alla fine*. Il pittore avrebbe percepito nella natura «un vuoto sublime e una ritrosia misteriosa» (*eine erhabene Leere und eine geheimnisvolle Reserviertheit*).

La natura, nel gesto muto, austero e per nulla materno che ha secondo Rathgeb nelle tele del pittore, starebbe semplicemente lì come un sopravvissuto, come un ultimo testimone di una storia, quella del viaggio dell'umanità su questa terra, che se era iniziata sotto i migliori auspici stava finendo molto male. Osserva Rathgeb:

«I paesaggi che [Friedrich] dipingeva sono uno specchio della moderna solitudine. Nelle sue passeggiate all'aperto guardava alla natura con gli occhi aperti e con attenzione ma anche con lo stupore dello smarrimento, come se il tempo si fosse fermato».

Rathgeb mette in relazione questa *solitudine* con la sensazione appunto dello *smarrimento* riportandola, mi sembra, tanto alla tradizionale *Entfremdung* da rivoluzione industriale che alla crisi ecologica (odierna o ottocentesca?) ormai agli sgoccioli:

«Nei suoi quadri migliori il mondo è immerso in una luce assurda. Una luce in cui l'essere umano non è più previsto. La natura lo ha espulso, è lei che se ne è separata. Non c'è più ritorno, C'è soltanto da attendere quel che potrebbe ancora accadere. È nelle mani dell'essere umano. La natura avrà l'ultima parola».

Non condivido quest'interpretazione della luce nei quadri di Friedrich (e includo nella mia valutazione, senza sapere quali siano, anche i quadri che Rathgeb considera *peggiori*, in modo da potermi riferire a tutti) e ancor meno il passo successivo: una cosa è la posizione contemplativa che Friedrich spesso dà ai suoi personaggi (e anche allo spettatore), un'altra che Friedrich all'inizio dell'Ottocento prevedesse *Armageddon* ecologici o sensibilizzasse con i suoi quadri alla difesa

dell'ambiente. Non dico che non sia possibile vedere oggi nei suoi quadri quest'inquietudine e questo smarrimento (e persino un invito a guardare alla natura o al paesaggio in modo diverso), ma penso che questa prospettiva sia fondamentale determinata dal nostro contesto storico piuttosto che veicolata come tale, intenzionalmente, dall'artista nelle sue opere.

Se la tesi di Rathgeb appare, nella sua estrema laconicità, interessante quanto eccessivamente audace, quella di Grave (più argomentata) forse è troppo prudente nelle conclusioni. Il combinato disposto di entrambe mi sembra però cogliere nel segno: quella di Grave affronta la questione a partire dall'oggetto in mostra, cioè le tele di Friedrich, quella di Rathgeb a partire dai soggetti che le hanno volute vedere: coscienti di esser giunti a fine corsa (se non biologicamente almeno culturalmente e politicamente) ma insoddisfatti intellettualmente dalla virtuale parodia di dibattito circolante nell'ordine digitale, gli spettatori e le spettatrici (fisicamente giunti/e ad Amburgo o no), hanno cercato una risposta non banale (perché radicale nel suo atteggiamento interrogativo) e affidabile (perché rispettosa della fatticità di ciò che interroga e perché valutabile a partire dall'organo semantico primordiale dell'essere umano: il proprio corpo). Si trattava probabilmente, recandosi alla mostra, di riappropriarsi di quel che, in questi *strange days* di naufragio culturale e politico^[15], abbiamo la sensazione di star più o meno inesorabilmente perdendo cioè: tanto la cosiddetta *natura* nel senso della condizione abitativa del pianeta per un'esistenza stabile al punto giusto (quel che Byung-Chul Han chiamava *ordine terrestre*) che la capacità di agire al suo interno con veridicità, lucidità, integrità ed equilibrio di corpo e spirito.

B.1 Un esempio: *Eismeer* (olio su tela, 97 x 127 cm, 1823/4, *kunsthalle Hamburg*) e il suo potere

Propongo a titolo di esempio un'interpretazione del dipinto in linea con le idee di Grave sul potere delle immagini (cosciente di non potere, per definizione, *esprimerla* tutta), un'interpretazione dunque poco erudita^[16], certo, ma non soltanto personale, ovvero costruita su letture di testi specialistici, idee o associazioni di un profano (quale certamente io sono) debitamente scambiate con quelle di altri e altre profane. Per seguire il discorso è necessario tenere presente queste cinque informazioni contestuali:

- 1) Nel 1787 il tredicenne Caspar David Friedrich (già orfano di madre a sette anni) vede annegare il fratello minore Johann Christoffer mentre tentava, probabilmente, di salvare il pittore stesso, tradito dal ghiaccio su cui si trovava.
- 2) Nel 1820, molto probabilmente, lo storico e teorico dell'arte Johann Gottlob von Quandt commissiona a Friedrich un quadro che rappresenti la *terribile bellezza del nord*.
- 3) La tela che sto discutendo è nota anche col titolo *Il naufragio della Speranza*, dall'omonima nave naufragata in Groenlandia intorno a quegli anni e riconoscibile in una versione precedente del dipinto oggi perduta (nave a cui quella visibile in questa versione potrebbe dunque rimandare, anche se solo contestualmente)
- 4) Caspar David Friedrich non conosceva l'Artico se non dalle descrizioni delle spedizioni leggibili sui giornali e dai racconti di un suo amico e vicino di casa norvegese. Alcuni studi preparatori alla tela mostrano il suo interesse per i banchi di ghiaccio che vide formarsi sull'Elba gelato (Friedrich viveva a Dresda).
- 5) Friedrich è stato a lungo considerato un pittore del cosiddetto *sublime*, genere all'epoca in voga nelle arti figurative. Di che si tratta? Del paradossale senso di sicurezza che, secondo vari teorici dell'arte (fra i quali il committente del quadro), sarebbe prodotto nello spirito di chi osserva un'immagine contenente qualcosa di terribile o grandioso dalla combinazione dello stupore che il rappresentato genera in chi lo guarda e della distanza fisica di questo da quello, che ne garantisce la sicurezza [17]. Lo stesso museo descrive il quadro in questi termini (traduzione e riduzione del testo reperibile on-line allo stesso link mie):

«Enormi banchi di ghiaccio si accumulano a formare una montagna al centro di questo paesaggio polare. Una nave che viene spinta sotto le banchise sulla destra, come se fosse sepolta da esse, simboleggia i pericoli di

una simile spedizione in regioni inospitali. L'attenzione dell'osservatore è inoltre attirata da un pezzo di ghiaccio a forma di freccia e da un'imponente banchisa appuntita in primo piano. Il freddo gelido si percepisce davanti all'immagine. Tutto sembra immobile, come congelato. Tuttavia, nonostante il dramma, il dipinto non è un rifiuto della vita, poiché il cielo si schiarisce sul bordo superiore del quadro. Con questo riferimento alla trascendenza, Friedrich intendeva presumibilmente infondere la speranza di una vita eterna dopo la morte».

Esclusi gli aspetti descrittivi della morfologia del quadro, non condivido quasi nulla delle osservazioni finali del testo appena citato. La tela suggerirebbe speranza? A me non sembra convincente che quei pochi centimetri di cielo la manifestino. Se c'è nella tela una qualche speranza, questa mi sembra *misteriosa*, nel senso letterale di mistica, ovvero di non-vista. Come è misterioso e terribile, invisibile ma potente, il potere dei ghiacci eterni. Apparentemente immobili ma capaci di stritolare qualunque barca osi attraversarli. Il mistero di questa speranza ^[18], la meditazione dolorosa ma sobria del suo infrangersi hanno prodotto tanto un'interpretazione politica del quadro secondo la quale la tela rappresenterebbe il naufragio dei liberali tedeschi (siamo in piena restaurazione e ben prima dell'unificazione politica tedesca) quanto un'interpretazione biografica (la tela rappresenterebbe la morte del fratello, annegato nel ghiaccio per salvare forse il pittore ragazzino). È pensabile anche una terza lettura, metafisico-ecologista, quasi dantesca (penso all'Ulisse) o melvilliana? Certamente sì. Anne Hemkendreis, p.e. nel saggio *Die Wiederentdeckung der Romantik. Eislandschaften im Klimawandel* (2024) offre un resoconto ragionato di varie opere d'arte contemporanea ispiratesi al quadro, tutte legate alla crisi ambientale contemporanea, nelle quali risuonano tanto l'Ulisse di Dante che *Moby Dick*.

Delle tre interpretazioni riscontrate nella letteratura quella che mi sembra meno fruibile per chi si è recato alla mostra è quella politica. L'interpretazione biografica mi sembra altrettanto inattuale che quella politica ma non veramente evitabile per chiunque provi a farne ermeneutica: difficile credere che ci fosse qualcosa di più *terribile* nel vissuto di Friedrich che la perdita (avvenuta con quelle modalità) del fratello. Il mistero di quella morte e, in qualche misura, della propria sopravvivenza a un potere terribile e magnifico non poteva che tradursi in una colpa che gli anni avranno, forse, reso al pittore distante (ovvero, almeno in teoria, *sublime*). Ma Friedrich sapeva di non parlare solo a se stesso. E forse in quest'occasione mentre ammiccava al naufragio storico di una nave, cercando di farlo in modo universalmente leggibile, senza saperlo, ha parlato anche di quanto e come questo naufragio lo riguardasse. La terza interpretazione probabilmente costituisce l'orizzonte ermeneutico più vicino (e anche più ovvio) al sentire di chi ha deciso, oggi, di visitare la mostra. In ogni caso, però, trattandosi qui di tirarne su una nuova di interpretazione, sospenderei la questione e comincerei a lavorare.

Da dove iniziare? Potendo scegliere (Grave insiste molto sulla libertà dell'interprete) partirei dal titolo, precisamente dal suo alias: *Il naufragio della Speranza*. Questo passo mi permette di dare un nome alla nave che vedo e, con un po' di fantasia, di immaginarmi la storia del suo naufragio. Non è un granché come primo passo, così che decido di togliere il nome alla nave che vedo (e che, del resto, non ce lo aveva) e pensare al *naufragio* non come a un fatto storico ma come a un motivo, a un tema. Il motivo del naufragio (legato com'è al sublime), di per sé, era ed è, di fatto, molto interessante. La memoria mi porta alla mente due tele marine di naufragi più o meno coeve di *Eismeer* che conosco.

B.2 Tre navi, tre naufragi. tre sublimi

La prima è *Slave Ship* di Joseph Mallord William Turner del 1840 ^[19] che rappresenta un episodio terribile e già allora percepito come tale, non solo dagli abolizionisti: il capitano della nave *Zong*, nel 1781, ordinò a causa della scarsità di acqua potabile a bordo di gettare in mare 132 schiavi in modo da poter incassare il premio dell'assicurazione, impossibile da percepire in caso di morte naturale di questi ultimi. Se di sublime si può parlare, questo è un sublime (ribrezzo) morale proiettato (con grande maestria pittorica), non saprei dire se dalla distanza di sicurezza di una riva (che qui

comunque, contrariamente ai dettami del genere del sublime paesaggistico, non si vede) o dal Padreterno (cui Turner sembra credesse).

La seconda tela è *Le Radeau de La Meduse* (1818-9) di Théodore Géricault o come indicato dall'autore alla sua prima esposizione *Scène d'un naufrage* [20]. La tela è contemporanea al fatto cui allude. Gli oltre 250 sopravvissuti al naufragio della fregata francese *Méduse*, incagliata in un banco di sabbia al largo della Mauritania, colti nel momento della salvezza, salvezza da morte sicura ma anche da sofferenze terribili e... dall'antropofagia. Doppia sublime dunque (naufragio e antropofagia: due malore scampate e capitate ad altri) anzi triplamente: dei 250 imbarcati (apparentemente salvi dunque) su quella terribile zattera di 20 x 7 metri, soltanto 15 si salvarono una seconda volta.

Le differenze evidenti fra queste tele e quella di Friedrich mi sembrano riguardare:

- 1) la dimensione temporale dell'immagine rispetto al fatto sublime cui è riferita (le altre due tele inscenano una simultaneità ovviamente fittizia laddove in quella di Friedrich si capisce che ci deve essere stato almeno un naufragio e, strettamente parlando, non si sa neanche di quale nave);
- 2) La posizione assunta nelle immagini dagli esseri umani: parte della scena (a diverso grado di presenza) nelle tele di Turner e Géricault, assenti fisicamente (almeno a prima vista) in quella di Friedrich.

Per mettere a profitto ermeneutico queste differenze basta riflettere sulla funzione del sublime nell'arte. Le esperienze-limite, come quella di un naufragio, ci mettono di fronte a quel che siamo: esseri mortali. Per definizione, dunque: in costante pericolo. Le immagini sublimi attraverso la rappresentazione di esperienze-limite non fanno altro che ricordarcelo dalla distanza di sicurezza della finzione. In ottemperanza al genere del paesaggio sublime, infatti, le tele di Turner e Géricault presentano entrambe, nonostante le apparenze, elementi di ancoraggio dello spettatore a qualcosa di sicuro, di lontano dal pericolo: la distanza storica (o ottica) degli spettatori dal fatto rappresentato nella finzione come simultaneo. Ma questa distanza, se da un lato *salva* chi guarda queste immagini dall'altra lo sfida: il sublime nelle due tele presentate non è costituito da un pericolo naturale (come una tempesta o un terremoto) ma da azioni umane.

Chi guarda queste tele è posto davanti a uno specchio. Impossibile infatti da quella posizione non porsi questa domanda: *chi siamo veramente? Dei gran figli del libero mercato* direi partendo dalla tela di Turner, che probabilmente interpretava il sentire comune, la rabbia, dei suoi contemporanei e delle sue contemporanee di fronte a quel fatto e la restituiva in immagine, come potrebbe fare oggi un regista cinematografico con un film o un documentario sulle migliaia di morti annegati nel Mediterraneo. *Darwinisti radicali* mi sembra la risposta, più calma dell'anteriore, prodotta dalla tela di Géricault. Nel quadro infatti, superato il limite ossianico dell'orrore, del disgusto causato dal richiamo al tabù dell'antropofagia (i cadaveri a pezzi sono rappresentati con un certo pudore, a differenza della nudità e del tormento), ci si trova davanti a un dilemma meno intenso dell'orrore precedente ma altrettanto forte. Ci si chiede cioè: *io, nella stessa situazione, l'avrei fatto?* il (doppio) dilemma fra la salvezza fisica e la perdizione morale.

L'esperienza limite, a questo livello, è costituita dalla scelta che l'immagine pone a chi la contempla. Tanto più che una volta superato il primo dilemma ne nascono subito altri due: 1) del dilemma dei naufraghi: se stare fra questo o quel lato della zattera (il lato che vede la salvezza o quello che gli dà le spalle) e 2) del dilemma dei soccorritori: se salire fisicamente sulla nave della salvezza assolvere veramente o meno chi ha oltrepassato il limite e per questo, da dannato che era adesso è – ingiustamente, inesorabilmente – salvo. L'autoassoluzione mi sembra apparire problematica a giudicare dalla tela ma il fatto che l'autore ponga questo terzo dilemma a chi guarda l'immagine indica che aveva qualche ragione per credere molto al moralismo comune e poco alla capacità di perdonare (cioè *salvare* veramente).

E come rispondere alla domanda *chi siamo veramente* di fronte al sublime di *Eismeer*? Per affrontare correttamente la questione mi sembra necessario come primo passo valutare se la susciti veramente quest'interrogativo (come mi è sembrato fosse il caso per le altre due) tenendo conto del fatto che *Eismeer*, per dirla con Grave, in effetti vanifica il mandato teorico del sublime preferendo

annullare la distanza fra lo spettatore e il rappresentato ^[21]. Come fa ad annullarla? Privando lo spettatore di un punto chiaro dove collocarsi a osservarlo: chi guarda questa tela è in questo modo costretto a un corpo a corpo ravvicinato e durissimo con l'immagine. Le grandi dimensioni della tela e la costruzione dello spazio rappresentato impongono e insieme facilitano questo cammino ermeneutico.

La sensazione fisico-spirituale che provoca la lenta esplorazione del quadro nello spettatore, più che sublime, è fortissima. I contrasti (verticale-orizzontale, duro-molle ovvero inconsistente e solido, piatto e appuntito) che lo strutturano visivamente sono tutti veramente comprensibili soltanto *fisicamente*. La crudeltà fisica delle enormi lastre di ghiaccio è interrotta da quella narrativa, astratta e appena suggerita dai resti di alberi della nave ritratta. Quest'ultima è richiamata nella forma da una grossa lastra, in basso in primo piano, che ricorda una nave congelata mentre cola a picco per la poppa. La neve fresca, che sembra la schiuma delle onde di questo mare di ghiaccio, forma abbastanza chiaramente, sulla destra, fra la nave di ghiaccio e quella vera di legno, la sagoma di un moribondo, il cui gesto (a me) ricorda i dannati dell'inferno di Dante, le statue di sale del *Genesi* o i calchi dei morti e delle morte di Pompei. Questa neve imbruttita, probabilmente, si farà presto ghiaccio orizzontale. Lo suggerisce la fisica di questo ambiente: e sarà rosso e marrone, come nelle enormi lastre in primo piano, come il sangue e la terra. La pesantezza di queste lastre di ghiaccio non ha nulla di celeste o di spirituale. E neppure di liquido, di marino.... Ma il titolo non era *il mare di ghiaccio*?

La descrizione del quadro proposta dal museo vedeva (echeggiando autorevoli quanto datate esegesi) nell'azzurro del cielo una certa speranza ultraterrena. Possibile: ma in questo quadro, dei quattro elementi che compongono il cosmo mancano l'acqua e il fuoco. La vita e la passione. Questo universo è, insomma, incompleto, imperfetto. La terra sepolta, intrappolata nel ghiaccio dovrà attendere un'eternità per tornare in movimento, sciogliersi in acqua e farsi vapore. Penso che questo processo fisico di apparente sparizione, conservazione e quindi liberazione di ciò che finiva nel ghiaccio incuriosisse il pittore, come testimoniano, peraltro, i suoi studi di preparazione alla tela sull'Elba gelato.

Sublime in questa tela allora non è l'esperienza-limite di un episodio di sopravvivenza (come concetto) ma la sopravvivenza stessa. *Eismeer* non rappresenta alcun istante storico *limite* e nemmeno un dilemma: nessuno aveva vissuto il naufragio della nave Speranza e al massimo poteva chiedersi se era disposto/a a partecipare a una spedizione nell'Artico. La tela non cerca di congelare (se mi si passa il termine) l'esperienza del dolore nella sua intensità immediata ma di riprodurla nel corpo dello spettatore per fargliela rielaborare, arricchita dall'empatia di cui è capace, con lo spirito. Con buona pace di Edmund Burke e degli altri teorici del sublime (incluso il committente del quadro), l'effetto (di regola inibente l'empatia in quanto fondato su una distanza fisica destinata a diventare emozionale per far accrescere il senso di sicurezza del solo spettatore) non ha nulla di catartico. Anzi è talmente fisico, corporale che il quadro fu bocciato dai contemporanei e dalle contemporanee che lo giudicarono (critica inclusi) *raggelante* e, addirittura, irritante.

E non è meraviglia: la tela di Friedrich non spinge chi la guarda a chiedersi chi siamo veramente noi umani (al massimo cosa siamo) ma colloca chi la contempla sul filo acutissimo del rasoio percorso da chi è obbligato a osservare l'esperienza della sofferenza; cioè – mi sembra suggerirci Friedrich – da ogni umano vivente. Percependo la sofferenza attraverso il corpo (come la tela impone di fare) diventa possibile osservarla non soltanto empaticamente ma anche coscientemente, con la calma che solo lo spirito può dare. Diventa possibile vederla, per così dire, *sub specie aeternitatis*. Una lenta esplorazione del quadro rivela infatti sempre più richiami all'universalità della sofferenza. A sinistra della grande formazione di ghiaccio centrale la neve è interrotta e forma come una sagoma umana (un'altra). Fra i primi due lastroni verticali un orso, intrappolato, sembra urlare. Un po' più a sinistra, sulla terza lastra orizzontale, si indovinano due volti umani. In basso, un po' più a destra la superficie gelata è interrotta e dà l'impressione che un corpo intero giaccia lì sommerso. Più in basso ancora, un po' a sinistra sembra che qualcuno cerchi faticosamente di risalire dall'abisso in cui è precipitato/a: si intravede una sorta di testa a destra, un bassorilievo dall'altro lato della stessa lastra orizzontale

che ha tutta l'aria di un braccio che cerca di afferrarsi... Era il naufragio della Speranza o la visione di sé stesso e del fratello annegato? È evidente che la domanda ormai non ha molto senso. Ma ancor meno, su questo piano del discorso, avrebbe senso qualunque risposta, fosse pure quella giusta: con un po' di sforzo, in secondo piano, a sinistra, si riconosce un gruppo di lastre verticali che ricorda vagamente un volto sofferente. Se San Paolo si fosse trovato al cospetto di quest'immagine avrebbe certamente affermato di sentirvi risuonare *tutto il dolore del mondo*. E dubito fortemente che il protestante Friedrich non avesse mai letto la lettera ai Romani anche se non potrei garantire che la mia parafrasi (concettuale) di 8,22 lo avrebbe soddisfatto, né posso dire con certezza se e quanto la teologia di Lutero sia corroborata (o addirittura *affermata*) da questa tela.

B.3 Sul filo del rasoio, tra lucidità e follia

Eismeer colloca la morte e la sofferenza umana all'interno di tutte le sofferenze reali: individuali e altrui, umane e animali, biologiche e fisiche. La sofferenza umana ne esce ridimensionata, non *negata* (vuoi da una sofferenza di tipo diverso, vuoi in assoluto, vuoi da un istinto di autoconservazione che sconfinava nell'egocentrismo) e neppure giustificata o assolta in nome di qualsivoglia divinità o ideologia. Scorgerla attraverso l'empatia tipica dell'umano (e di molte altre specie sociali) significa correre su quel filo di rasoio che separa il possibile dal reale, la fatticità dal concetto, il reale dal virtuale, l'empatia dall'indifferenza e – fallacemente, patologicamente anche se non del tutto in modo insensato – la cosiddetta *anima* dal corpo, il mentale dal fisico. Difficilissimo in quella posizione mantenersi lucidi e resistere alla tentazione delirante e pericolosa di voler eradicare ogni sofferenza, ogni fatica, ogni imperfezione, ogni centimetro di oscuro, di indicibile, di inguardabile di enigma incomprensibile che l'esistenza si ostina a opporci. E probabilmente insiste a farlo perché, banalmente, è fatta così. O forse perché (e un po' meno banalmente) quand'anche riuscissimo davvero a far girare l'universo, per dirla con Ricoeur, senza più nulla di tutto ciò la cui esistenza non comprendiamo e ci ferisce, molto probabilmente non riusciremmo a farlo funzionare meglio (ovvero in modo più bello, solidale, giusto e libero) sempre per tutto e tutti.

Se aveva ragione Hannah Arendt quando sosteneva che rischiamo di fare il male ogni volta che smettiamo di pensare ^[22], una pratica ermeneutica come quella a cui ci invitano le immagini libera, condivisa, franca e paritaria e – aggiungerei ai requisiti elencati da Grave anche ferma nel rifiutare la violenza come metodo comunicativo e il dolore e la sofferenza (propria e altrui) come mezzo per qualsivoglia fine –, potrebbe veramente aiutarci a ritrovare la rotta in questi giorni strani. In piena era digitale la barca della nostra storia assomiglia ancora troppo al Titanic.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

^[1] In quest'articolo uso i lemmi *spirito* e *anima* (ognuno con le proprie sfumature) nel senso corrente (e rifiutato dalla scienza) di qualcosa di "umano e vitale ma non-corporeo", non come termini del lessico specialistico della filosofia.

^[2] Consulto il libro in edizione elettronica. Pertanto non posso fornire il numero di pagina relativo alla parafrasi. Nel prosieguo dell'articolo sarò costretto a procedere allo stesso modo ogni volta che mi riferirò a una pubblicazione cui ho avuto accesso solo elettronicamente. Valga questo avviso per tutti i casi seguenti ove manchi un'indicazione precisa di pagina.

^[3] Che questa capacità dei mezzi elettronici di implementare la fruizione delle opere d'arte non sia una banalità ludica, estranea alla pratica dei veri amanti dell'arte lo dimostrano secoli di pubblicazioni in ambito artistico, piene di cosiddetti *particolari*. Lo storico dell'arte Daniel Arasse (2021) consiglia addirittura di approcciare l'arte a partire dai dettagli enigmatici delle opere. Sull'importanza dei dettagli enigmatici per imporre a chi guarda un'immagine di impiegare più tempo vicino a lei e quindi, trovata la propria risposta, dire che che ne è valsa la pena d'impiegare il proprio tempo a cercarla v. Grave (2002: 202-207).

^[4] Dai tomi di Yuval Noah Harari a quelli di Thomas Piketty in *Graphic novel*, passando per le guide visuali di qualunque scienza, all'ubiquità delle presentazioni *Power point* (un nome per tutti i programmi di questo genere) fino ai grandi classici di filosofia a fumetti, le immagini sembrano aver conquistato, se non altro, i gusti del pubblico interessato alla scienza. Alcuni esperimenti sono veramente pregevoli, altri meno riusciti, altri ancora si sono rivelati impossibili. L'economista (recentemente scomparso) Daniel Cohen, p.e. aveva iniziato un progetto di breve storia dell'economia a fumetti che ha dovuto interrompere e per il quale aveva già stilato un manoscritto semplificato rispetto ai suoi precedenti scritti sul tema. Come afferma l'editore Alexandre Wickham nella prefazione del manoscritto (ormai pubblicato in prosa senza immagini): « Cette ambitieuse entreprise achevée [*scil.* il manoscritto], Daniel a lui-même admis assez vite que son text était trop riche, trop savant en quelque sorte, pour être transformé en BD [*scil.* bande dessinée cioè fumetto] .» (Cohen 2024:18).

^[5] Sulla fortuna/sfortuna intertestuale del pittore cf. p.e. Rathgeb (2023).

^[6] Il filosofo tedesco si avvicina qui (senza farne menzione) al concetto di *reale* in Lacan (cf. Recalcati, 2023). Il pensiero dello psicanalista francese pur se percepibile esplicitamente a partire da un solo rimando pervade in effetti tutto il libro.

^[7] Riporto la teoria di Grave in maniera molto semplificata. La teoria, peraltro, riflette esplicitamente tutte le discussioni teoriche intorno alle immagini da Gottfried Boehm in poi. Impossibile nello spazio di questo articolo riferire tutte le categorie concettuali implicate nella discussione. Per un'efficace sintesi della questione concernente anche in certo modo l'inflazione di immagini v. L'introduzione di Furlani (2019: 7-19) alla raccolta *Immagini differenti. Problemi, natura e funzione dell'immagine nelle altre culture* da lui stesso curata.

^[8] Chi avesse bisogno di saperne di più sul sublime può trovarne una brevissima esposizione già in questo articolo al paragrafo B.1.

^[9] Per un'ottima presentazione tecnica delle categorie ermeneutiche più importanti a livello specialistico nella ricezione di Friedrich v. Busch (2021).

^[10] Come osserva acutamente Rathgeb (2023, tr. mia): «Friedrich è il più moderno dei romantici perché ha espresso ciò che voleva dire in un linguaggio diverso, in immagini che non possono essere tradotte in parole.»

^[11] La filosofa e psicanalista Clotilde Leguil, in un'intervista rilasciata a Cédric Enjalbert sul rapporto fra *visione* e *sguardo* in Lacan, osserva: «[...] Ce que Lacan restitue, c'est toujours le mystère de ce qui est vu, là où aujourd'hui, les images de la toile nous font croire à une certaine transparence du visible et attisent la pulsion de tout voir» (2024: 115).

^[12] Anche in questo contesto non si può non pensare a Lacan e al suo modo di inquadrare il rapporto fra reale e linguaggio. Osserva Recalcati (2023): «[...] [Per Lacan] tra reale e linguaggio non sussiste un semplice rapporto di esclusione – dove c'è linguaggio non ci sarebbe reale e viceversa, dove c'è reale non vi sarebbe linguaggio – quanto, piuttosto, una sorta di esclusione interna: il reale come escluso dal linguaggio può essere esperito solo da un soggetto del linguaggio».

^[13] Per chiarire meglio questo punto senza perdere il filo del discorso aggiungo qui quanto segue: le cosiddette *profilazioni* (la selezione dell'offerta di contenuti ritenuti interessanti per l'utente) oltre all'aspetto di profanazione che ho indicato nel testo, hanno anche quello di essere percentualmente inefficaci. Il profilo di un utente non corrisponde infatti a una copia fedele del suo spirito, come penso che la maggior parte di noi avrà potuto verificare su se stesso/a, ma soltanto al riflesso di un suo comportamento (non di tutti quelli che potrebbe avere o non avere, in passato, al presente o in futuro). È vero che Grave presuppone una discussione libera e paritaria come condizione necessaria alla piena articolazione del potere delle immagini. Ma è evidente che per *discussione* non intende le dichiarazioni in stile proclama unilaterale, potenzialmente *urbi et orbi*, tipiche delle reti sociali, quanto piuttosto il dialogo libero, corretto e volontario fra amici o conoscenti, concernente impressioni, ipotesi, sensazioni private non necessariamente destinate alla divulgazione di massa, alla conservazione o documentazione ossessiva.

^[14] È chiaro che il filone teologico protestante della cosiddetta teologia naturale (da Schleiermacher a Kosegarten) è presentissimo nell'opera di Friedrich (e lo stesso Grave — autore di una monografia sul tema della teologia nelle opere di Friedrich (2012) — lo sa molto bene. Nondimeno resta molto difficile dimostrare a partire dal suo lascito tanto artistico che epistolare in che misura il pittore facesse proprie quelle teorie ovvero, per dirla con una formula approssimativa, che l'unità della natura si riflettesse in Dio (e viceversa). Sul tema del rapporto con la natura e a proposito di questa monografia v. anche Grave (2022b:16) ma soprattutto Amstutz (2020) che restituisce un Friedrich credente ma molto più partecipe delle discussioni scientifiche della sua epoca (che avrebbe riflesso nelle sue tele, un po' come il suo collega britannico Joseph Mallord William Turner) di quanto la ricezione (incluso Grave 2012) ha fatto risaltare. La questione è anche legata al rapporto del sé con la natura (molto meno problematico secondo Amstutz rispetto a quanto sostiene Rathgeb) ma si

articola in rivoli discorsivi di cui preferisco non riferire in questa sede giacché non hanno raggiunto il grande pubblico in Germania (a differenza del discorso specialistico di Grave attraverso i grandi mezzi di comunicazione e di quello più libero e divulgativo di Rathgeb) né, oltre un'ovvia assonanza, presentano un'attinenza solida e determinante con le questioni su cui l'articolo si centra. Affrontarle sposterebbe il focus troppo lontano dalla questione della grande affluenza alla mostra e del potere delle immagini.

^[15] La cui genesi, nel discorso contemporaneo, si fa risalire alla rivoluzione industriale, ovvero all'epoca di Friedrich.

^[16] Per una visione storico-artistica onnicomprensiva dell'opera e della sua ricezione v. Grave (2001).

^[17] Link alla pagina del museo che conserva la tela e ne mette una riproduzione elettronica a disposizione del pubblico: [https://online-sammlung.hamburger-kunsthalle.de/de/objekt/HK-1051/das-eismeer?term=Der Maler Caspar David Friedrich&context=default&position=7](https://online-sammlung.hamburger-kunsthalle.de/de/objekt/HK-1051/das-eismeer?term=Der%20Maler%20Caspar%20David%20Friedrich&context=default&position=7).

^[18] L'idea che il quadro rappresentasse cronachisticamente il naufragio della nave omonima non ha mai attecchito profondamente, titolo nonostante, fra la critica più seria.

^[19] Un link del museo che lo conserva con una riproduzione digitale e qualche informazione: <https://collections.mfa.org/objects/31102>

^[20] Un link al museo che la conserva e ne offre una riproduzione digitale e poco più: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/c1010059199>

^[21] Va in ogni caso onestamente ammesso che l'Artico all'inizio dell'Ottocento non poteva che risultare *distante* a qualunque europeo non scandinavo che non lavorasse come marittimo.

^[22] V. *La vie de l'esprit. I. La pensée*. Introduction, PUF: Paris 1981: 18-20.

Riferimenti bibliografici

AMSTUTZ, Nina. 2020. *Caspar David Friedrich. Nature and the Self* (Yale University Press: New Haven / London).

ARASSE, Daniel. 2021. *Le détail. Pour une histoire rapprochée de la peinture* (Flammarion: Paris).

ARENDT, Hannah. 1981. *La vie de l'esprit. I. La pensée*. Introduction (PUF: Paris).

BERTSCH, Markus/ Johannes Grave. 2024. *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*, (hrsg. von) Studienausgabe des Katalogs zur Ausstellung *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*, Hamburger Kunsthalle 15.12.2023-01.04.202 (Hatje Cantz: Berlin).

BUSCH, Werner. 2021. *Caspar David Friedrich* (C.H. Beck: München).

COHEN, Daniel. 2024. *Une brève histoire de l'économie* (Albin Michel: Paris).

ENJALBERT, Cédric. 2024. "Lacan restitue le mystère de ce qui est vu. Entretien avec Clotilde Leguil" in *Philosophie magazine*, Hors-serie "Emmanuel Kant" Hiver: 113-117.

FENGLER, Vera. 29.02.2024. *Nachfrage zu groß: Caspar David Friedrich sorgt für Ernüchterung* in *Hamburger Abendblatt*.

FURLANI, Simone. 2019. *Problema, natura e funzione dell'immagine nelle altre culture* (a cura di) (Mimesi: Milano / Udine).

GRAVE, Johannes. 2001. *Caspar David Friedrich und die Theorie des Erhabenen: Friedrichs Eismeer als Antwort auf einen zentralen Begriff der zeitgenössischen Ästhetik* (VDG: Weimar).

_. 2012. *Caspar David Friedrich: Glaubensbild und Bildkritik* (Diaphanes: Zurich).

_. 2022a. *Bild und Zeit. Eine Theorie des Bildbetrachtens* (C. H. Beck: Monaco).

_. 2022b. *Caspar David Friedrich* (Prestel: München).

_. 2024. *Natur und Subjekt bei Caspar David Friedrich. Zur Leitfrage der Ausstellung* in Markus Bertsch/ Johannes Grave. 2024. *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit* (hrsg. von) Studienausgabe des Katalogs zur Ausstellung *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*, Hamburger Kunsthalle 15.12.2023-01.04.202 (Hatje Cantz: Berlin): 17-29.

HAN, Byung-Chul. 2021. *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt* (Ullstein: Berlin).

HEMKENDREIS, Anne. 2024. *Die Wiederentdeckung der Romantik. Eislandschaften im Klimawandel* in Markus Bertsch/ Johannes Grave. 2024. *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit* (hrsg. von) Studienausgabe des Katalogs zur Ausstellung *Caspar David Friedrich. Kunst für eine neue Zeit*, Hamburger Kunsthalle 15.12.2023-01.04.202 (Hatje Cantz: Berlin): 473-481.

RATHGEB, Eberhard. 2023. *Maler Friedrich* (Berenberg: Berlin).

RECALCATI, Massimo. 2023. *Jacques Lacan. Ereditare il reale?* (Feltrinelli: Milano).

WOLF, Norbert. 2023. *Caspar David Friedrich 1774-1840. Der Maler der Stille* (Taschen: Köln).

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.

Il disincanto gnostico di Albert Camus



Albert Camus

di *Alberto Giovanni Biuso*

Stranieri al mondo, gettati nel mondo

Albert Camus [1] è uno degli gnostici più sottili ma anche più evidenti del XX secolo. A partire dal titolo del suo libro fondamentale, lo *Straniero*, ogni idea, pagina, affermazione programmatica, diventa una metafora del sentimento di profonda estraneità e distanza che lo gnostico nutre verso un mondo il quale «tel qu'il est fait, n'est pas supportable» (*Caligula*, CM: 26). Un mondo in cui «les hommes meurent et ils ne sont pas heureux» (*Caligula*, CM: 27). Nel quale la colpa non consiste in una qualche azione o comportamento ma nel solo fatto di esistere: «Il n'est pas nécessaire d'avoir fait quelque chose pour mourir» (*Caligula*, CM: 58). Mondo abitato da un'entità «misérable et lâche» come quella umana (*Caligula*, CM: 97), mondo nel quale l'unica pace e libertà possibile è fatta di solitudine e di indifferenza. Questo mondo è infatti «sans importance et qui le reconnaît conquiert sa liberté» (*Caligula*, CM: 38), tanto che l'unica sensata preghiera consiste nel chiedere di diventare «semblable à la pierre. C'est le bonheur qu'il prende pour lui, c'est le seul vrai bonheur» (*Le malentendu*, CM: 243).

Nel testo più emblematico dello gnosticismo di Camus – *L'étranger* appunto – un sole accecante intesse lo spazio, il cielo, i corpi. Un sole disumano e insostenibile. È anche a causa sua che Meursault – un impiegato che vive e lavora nell'Algeria francese, che si sente ed è come tutti gli altri – si ritrova quasi per caso a uccidere un arabo che lui nemmeno conosce e che era in lite con un suo vicino di casa. «Il y avait déjà deux heures que la journée n'avancait plus, deux heures qu'elle avait jeté l'ancre dans un océan de métal bouillant [...] J'ai pensé que je n'avais qu'un demi-tour à faire et ce serait fini. Mais toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi» (Già da due ore il giorno si era fermato, da due ore aveva gettato l'ancora in un oceano di metallo bollente [...] Ho pensato che avessi da fare solo mezzo giro su me stesso e sarebbe finita. Ma tutta una spiaggia vibrante di sole premeva dietro di me; E: 91), spingendolo a non fermarsi, ad avanzare, a suscitare la reazione spaventata dell'uomo che estrae un coltello luccicante al sole. «C'est alors que tout a vacillé. [...] Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. [...] J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux» (È stato allora che tutto ha vacillato. [...] Mi è sembrato che il cielo s'aprisse in tutta la sua estensione per lasciar piovere del fuoco. [...] Ho scosso il sudore e il sole. Compresi che avevo distrutto l'equilibrio del giorno, l'eccezionale silenzio di una spiaggia dove ero stato felice; E: 92-93).

Al presidente del tribunale che gli chiede se ha qualcosa da dire dopo la feroce requisitoria con la quale il pubblico ministero ha chiesto la sua condanna a morte, Meursault risponde che lui non aveva alcuna intenzione di uccidere l'arabo e che questo è accaduto «à cause du soleil» (E: 156). Ma un'altra

corte lo aveva già osservato e giudicato. Una corte composta dai compagni d'ospizio della madre, con i quali aveva trascorso la notte di veglia funebre senza versare una lacrima: «j'ai eu un moment l'impression ridicule qu'ils étaient là pour me juger» (ho avuto per un momento la ridicola sensazione che fossero là per giudicarmi; E: 19).

Quest'uomo solitario ed estraneo a ogni evento viene giudicato e condannato non per aver ucciso un altro uomo a revolverate ma per non aver pianto al funerale della madre, per non aver pregato sulla sua tomba, per essersi fidanzato il giorno successivo, per essere andato con la ragazza prima al mare e poi al cinema a vedere un film comico e aver infine fatto l'amore con lei.

Viene condannato per essere stato vivo, per avere vissuto e per volere ancora rivivere «cette vie absurde que j'avais menée» (E: 181). È anche per questo che non aveva pianto davanti alla madre morta, poiché «si près de la mort, maman devait s'y sentir libérée et prête à tout revivre. Personne, personne n'avait le droit de pleurer sur elle. Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre» (per quanto vicina alla morte, maman doveva essersi sentita liberata e pronta a rivivere ogni cosa. Nessuno, nessuno aveva il diritto di piangere su di lei. E anch'io mi sentivo pronto a rivivere tutto; E: 183). Tale volontà di eterno ritorno merita la condanna, poiché «tout le monde sait que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue» (tutti sanno che la vita non vale la pena d'essere vissuta; E: 171).

Una vita che anche nel protagonista di questo libro è fatta di abitudine – «on finissait par s'habituer à tout» (E: 118) –, è fatta di noia – «je n'avais rien à faire» (E: 71) –, è fatta di indifferenza – «cela m'était égal» risponde Meursault sia al capoufficio che gli propone una promozione a Parigi sia a Marie che gli chiede di sposarlo (E: 66 e 67) –, è fatta del bisogno d'ammazzare il tempo – «toute la question, encore une fois, était de tuer le temps» (E: 120). Una vita che però è intrisa anche di libertà anarchica, è intrisa di poesia – «par la porte ouverte entrain une odeur de nuit et de fleurs» dice da libero (E: 18); «des odeurs de nuit, de terre et de sel rafraîchissaient mes tempes. La merveilleuse paix de cet été endormi entrain en moi comme une marée» ripete ancora in carcere (odori di notte, di terra e di sale rinfrescavano le mie tempie. La meravigliosa pace di questa lenta estate entrava in me come una marea; E: 183), una vita che è intrisa del sempre uguale della perfezione, tanto che qualunque cosa accada «il n'y avait rien de changé» (E: 39).

Una vita senza dio. L'ateismo di Camus è radicale, argomentato, compiuto. La morte di Dio è nelle sue pagine consumata sino in fondo e sino alla fine. Al pubblico ministero che durante un interrogatorio lo invita a chiedere il perdono di Dio brandendo un crocifisso d'argento, Meursault risponde di no e lo fa distrattamente, anche perché il caldo della stanza non gli aveva permesso di seguire con attenzione il ragionamento dell'inquirente. Al cappellano che vorrebbe redimerlo prima dell'esecuzione, risponde «qu'il me restait peu de temps. Je ne voulais pas le perdre avec Dieu» (mi restava poco tempo. Non volevo perderlo con Dio; E: 180).

Al di là della disperazione, della morte e del nulla, al di là dunque dei modi nei quali l'esistenza è gettata nel mondo, il monologo di Camus si consuma e si chiude con un grido di poesia, di rivolta, di tenerezza e di gioia, nel quale l'ultima parola – *odio* – disegna in modo geometrico che cosa la vita sia, che cosa la vita meriti. È uno dei finali più potenti che conosca:

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

(Come se questa grande ira mi avesse purificato dal male, svuotato di speranza, davanti a questa notte carica di segni e di stelle, per la prima volta mi aprivo alla tenera indifferenza del mondo. Percependolo così simile a me, così fraterno infine, sentivo che ero stato felice, e che ancora lo ero. Affinché tutto fosse compiuto, affinché mi sentissi meno solo, mi rimaneva da desiderare che ci fossero molti spettatori il giorno della mia esecuzione e che essi mi accogliessero con delle grida di odio; E: 184)

Stranieri al potere

Il disprezzo totale e profondo di Mersault verso chi lo condanna al patibolo diventa nell'imperatore Caligola il tessuto e la fonte stessa della vita e delle relazioni. La paranoia del potere, analiticamente descritta da Elias Canetti [2], si mostra in questo imperatore psicologo, artista, filosofo e criminale nella forma dell'esplicita ὄβρις indicata con precisione dal suo nemico Cherea: «Ce n'est pas la première fois que, chez nous, un homme dispose d'un pouvoir sans limites, mais c'est la première fois qu'il s'en sert sans limites, jusqu'à nier l'homme et le monde» (*Caligula*, CM: 51). Caligola comprende che il significato del potere è avere e dare delle «chances à l'impossible» (*Caligula*, CM: 36). La sua prima richiesta è 'la luna' ma ne seguono altre molto più 'sensate' e talmente praticabili da dare al suo regno la tonalità profonda di una morte insensata che può arrivare dappertutto.

Allo stesso modo mossa da 'futili motivi', velleitaria e implacabile è la morte che la madre e la figlia de *Le malentendu* danno ad alcuni ospiti che arrivano nel loro albergo. Sino a quando accade loro di dare la morte a chi non dovevano darla, proprio non dovevano. *Le malentendu* è anche una metafora inquietante e struggente dell'Europa che non sa più riconoscere e amare i propri figli, offrendo loro con stanca indifferenza la fine. «Cette Europe est si triste» (*Le malentendu*, CM: 168), è così cupa, rassegnata, pronta a immergersi nei gorgi della dissoluzione, in un tramonto senza luce.

«Alors du fond de la nuit amère» (*Caligula*, CM: 97) dagli abissi di un'amara notte emergono con limpida energia i tratti gnostici che fanno dire a Caligola che gli umani «sont privés de la connaissance et il leur manque un professeur qui sache ce dont il parle» (*Caligula*, CM: 27), tanto da fargli rivendicare come differenza e merito l'aver «simplement compris qu'il n'y a qu'une façon de s'égaliser aux dieux : il suffit d'être aussi cruel qu'eux» (*Caligula*, CM: 94), essere come gli Arconti ciechi, indifferenti e appunto crudeli, che hanno dato vita a questo mondo, Arconti che sembrano emergere dal fondo dell'abisso nelle uniche parole che un vecchio servo, sino ad allora figura silenziosa e quasi meccanica, pronuncia nella chiusa di *Malentendu*, parole che dicono implacabilmente «Non!» alla disperata richiesta di aiuto di una donna privata di tutto, di tutto. Un diniego pronunciato con voce chiara e decisa, «d'une voix nette et ferme» (*Le malentendu*, CM: 244-245).

Martha, una delle due protagoniste del *malinteso*, assai simile a Caligola pur nella totale differenza delle trame, rimprovera la propria madre – che è l'Europa ma oltre l'Europa è il pianeta – di averla fatta nascere «dans un pays de nuages et non sur un terre de soleil!» (*Le malentendu*, CM: 192) e, da straniera anche lei, dichiara «avec violence» che «on ne peut appeler patrie, n'est-ce pas, cette terre épaisse, privée de lumière, ou l'on s'en va nourrir des animaux aveugles» (*Le malentendu*, CM: 242-243).

Tra Petronio, Eschilo e gli Gnostici, i drammi 'contemporanei' di Camus mostrano per intero di essere una magnifica traduzione del sentimento antico e potente del tragico: la colpa, la caduta, la nostalgia di una luce che una caduta, la *chute*, ha reso irraggiungibile.

Caduti nel mondo

«Le jour venait doucement éclairer ce désastre et je m'élevais, immobile, dans un matin de gloire» (Il giorno venne dolcemente a illuminare questo disastro e io mi alzai, immobile, in un mattino di gloria; CH: 109). Il disastro dell'esistenza, la gloria di sapere che l'esistenza è questo e in tal modo dominarla.

Tale la tonalità, il suono, il significato della conversazione che in varie sere e notti Jean-Baptiste Clamence conduce con il suo interlocutore incontrato in un bar di Amsterdam, il *Mexico-City*. Ex avvocato del foro parigino, ora Clamence ha dato a se stesso la funzione e l'incarico di essere un «juge-pénitent» (CH: 12), un giudice e un uomo che confessa di continuo di essere un dissoluto, un narcisista, un ipocrita, – un 'immorale' insomma – ma lo fa in modo tale da costringere coloro che lo ascoltano ad ammettere la propria colpevolezza.

Questo debosciato sa che la radice di ogni possibile gioia sta nella «chair, la matière, le physique», ogni soddisfazione affonda nella pienezza del corpo (CH: 32).

Questo psicologo sa che gli umani sono delle creature strane e miserabili, che il motore dell'azione umana è la noia, per sfuggire alla quale essi creano «une vie de complications et des drames. Il faut que quelque chose arrive, voilà l'explication de la plupart des engagements humains. Il faut que quelque chose arrive, même la servitudes sans amour, même la guerre, ou la mort» (CH: 41), la stessa noia che costituisce uno degli esistenziali più profondi e più potenti analizzati da Heidegger in *Sein und Zeit*.

Questo teologo sa che «la seule divinité raisonnable» è «le hasard» (CH: 84), i veri signori dell'Intero sono il caso e la necessità, che costituiscono due declinazioni della stessa potenza; e sa anche che «Dieu n'est pas nécessaire pour créer la culpabilité, ni punir» (CH: 116), sa che non è necessario un dio irato; che quanto chiamiamo colpa, male, punizione e dolore è un frutto inevitabile della ζωή, della vita in quanto tale; sa anche che gli umani sono assai abili a far nascere, senza l'aiuto di alcun dio, imperi e chiese sotto il sole della ferocia e della morte.

Questo politico sa che una tendenza immensa e innata della nostra specie – forse la miglior spiegazione per comprendere la storia – è il *servire*, è l'istinto gregario, è l'obbedire a poteri cupi o melliflui, tirannici o democratici, che si proclamano indispensabili portatori di salute e di benessere. Clamence ritiene indispensabile la consolazione della servitù e afferma che il destino ultimo della società umana è esattamente il suo primo stadio, la schiavitù. Probabilmente oggi – negli anni Venti del XXI secolo, gli anni dell'epidemia e della cecità occidentale – è arrivato il momento che Camus nel 1956 chiamava il futuro della sottomissione felice: «L'esclavage n'est pas pour demain. Ce sera un des bienfaits de l'avenir» (CH: 143). La schiavitù è in effetti diventata per molti un beneficio, una benedizione, un'agognata espressione di sicurezza e salute.

Quest'uomo sa che se c'è una cosa che gli altri umani proprio non perdonano è il fatto di apparire ed essere felici, «vivre pleinement et dans un libre abandon au bonheur» (CH: 84).

Questo filosofo sa che tutti si ritengono innocenti del male della storia universale e della propria storia ma che invece «nous pouvons affirmer à coup sûr la culpabilité de tous» (CH: 116), la colpa abita nell'esserci, e che se si dà una forma di innocenza, un'espressione della grazia, una pratica di salvezza, questa è la conoscenza: «j'ai cependant une supériorité, celle de le savoir» (CH: 146), confermando in questo modo la propria Gnosi.

Gnosticismo che si palesa nel titolo stesso del libro, «la caduta», e che ha una sprezzante manifestazione nel riso ascoltato da Clamence in una notte parigina, attraversando un ponte dal quale qualcuno si lancia dentro il fiume e per salvare il quale è ormai troppo tardi, e sarà per fortuna sempre troppo tardi «il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard. Heureusement !» (CH: 153).

Odiatore degli antri, delle caverne, dei sotterranei e dunque delle tenebre, questo narratore ama invece le altezze, le vette, la luce, «ce que j'aime la plus au monde, c'est la Sicile, vous voyez bien, et encore du haut de l'Etna, dans la lumière, à condition de dominer l'île et la mer» (CH: 48-49).

Questa luce, quest'altezza, questa salvezza sono lo spazio della filosofia mediterranea, del nostro essere, del nostro pensare. Specialmente in un momento storico nel quale le forme del fanatismo e della tirannide securitarie e sanitarie cercano di imporre l'oscurità e l'oblio sui propri crimini.

L'epidemia della storia

Oran è un luogo qualsiasi, uno spazio umano e politico come tanti altri, fatto di ritmi, abitudini, miserie, slanci, cicli che regolarmente si ripetono. In questo «lieu neutre» (luogo neutro, P: 11) accade l'incredibile di un ritorno della peste. Sì, la peste dei topi, delle pulci, dei bubboni, dei polmoni. Un racconto oggettivo ma empatico, distaccato ma interno disegna i contorni, gli eventi, le metamorfosi, la rassegnazione, la disperazione, l'euforia della liberazione. Racconta la storia umana.

Una storia fatta di notti e giorni «remplis, partout et toujours, du cri interminable des hommes» (pieni, ovunque e sempre, del grido interminabile degli uomini, P: 43), storia nella quale l'umano sente e vive l'enigma della propria estraneità, dell'esilio costante e sconfinato che portiamo dentro noi, del

cui colore vediamo impastarsi il divenire: «le soleil de la peste éteignait toutes les couleurs et faisait fuir toute joie» (il sole della peste estinse tutti i colori e fece svanire ogni gioia, P: 105).

Un «exile chez soi» (esilio a casa, P: 72) simile all' 'io resto a casa' che le nostre città hanno vissuto con l'epidemia causata dal virus Covid19, in una reclusione e devastazione dei legami sociali che non soltanto distrugge le vite economiche di milioni di persone, non soltanto crea violenza privata, delazione da regimi totalitari ma che soprattutto inocula nel corpo sociale un morbo altrettanto pericoloso del coronavirus, la depressione, il quale sta risultando ancora più difficile da combattere dell'entità virale. Si può morire, e si muore, di virus ma si può morire, e si continuerà a morire, di miseria economica e relazionale. In generale non si può comprimere a lungo una società senza ucciderla. Così è fatta la socialità umana.

Un'epidemia che è «la ruine du tourisme» (la rovina del turismo, P: 110), la morte del commercio, la stoltezza e la follia – «nous allons tous devenir fous, c'est sûr» (diventeremo tutti pazzi, questo è sicuro, P: 79) –, la terribile solitudine dei morti abbandonati al loro ultimo respiro: «les maladies mouraient loin de leur famille et on avait interdit les veillées rituelles, si bien que celui qui était mort dans la soirée passait sa nuit tout seule et celui qui mourait dans la journée était enterré sans délai» (i malati morivano lontani dalle loro famiglie e furono vietati le veglie funebri, così che chi moriva la sera passava la sua notte da solo e chi moriva durante il giorno veniva sepolto senza indugio, P: 160), epidemia che ha ridotto la πόλις ai suoi mattoni «massifs et inertes», massicci e inerti, al silenzio, a un «règne immobile où nous étions entrés ou du moins son ordre ultime, celui d'une nécropole où la peste, la pierre et la nuit auraient fait taire enfin toute voix» (un regno immobile dove eravamo entrati o almeno nel suo ultimo ordine, quello di una necropoli dove la peste, la pietra e la notte avrebbero finalmente messo a tacere ogni voce, P: 159).

Non solo: Camus ironizza sulla patetica formula per la quale «tout ira bien» (andrà tutto bene, P: 18); ci avverte del fatto che «si l'épidémie ne s'arrêtait pas d'elle-même, elle ne serait pas vaincue par les mesures que l'administration avait imaginées» (se l'epidemia non si fosse fermata da sola, non sarebbe stata sconfitta dai provvedimenti che l'amministrazione aveva immaginato, P: 61); descrive la nostra completa e impaurita adesione alla nuda vita: «on avait tout sacrifié à l'efficacité» (avevamo tutto sacrificato all'efficacia, P: 161); prevede quello che sta accadendo in parte anche a noi, e cioè che «même que le temps de la peste était révolu, ils continuaient à vivre selon ses normes» (anche quando il tempo della pestilenza era finito, continuarono a vivere secondo le sue regole, P: 246), perché l'animale umano si abitua a tutto, l'animale umano è fatto di abitudine.

Ma *La peste* non è soltanto la descrizione di un'epidemia, per quanto mortale. Questo romanzo è un disegno della natura umana e della storia, della loro «souffrance sans guérison» (sofferenza senza remissione, P: 262), dell'essere condannati a una indefinita pena a causa di un crimine sconosciuto, dell'impossibilità di rimanere indenni dalla peste che ciascuno porta in sé per il solo fatto d'essere venuto al mondo. *La peste* è una ribellione gnostica nei confronti della «création telle qu'elle était» (creazione così com'è, P: 116), una creazione «où des enfants sont torturés» (dove i bambini vengono torturati, P: 199).

E infatti il momento più radicale, vibrante e spaventoso del romanzo è quello che descrive l'agonia di Philippe, il figlio del giudice Othon. Una pagina che ricorda la *Morte di Iván Iljic* di Tolstòj [3] e quella di Marta in *Domani nella battaglia pensa a me* di Marías [4]: «De grosses larmes, jaillissant sous les paupières enflammées, se mirent à couler sur son visage plombé, et, au bout de la crise, épuisé, crispant ses jambes osseuses et ses bras dont la chair avait fondu en quarante-huit heures, l'enfant prit dans le lit dévasté une pose de crucifié grotesque [...] Cette bouche enfantine, souillée par la maladie, plane de ce cris de tous les âges» (delle grosse lacrime, sgorganti dalle palpebre infiammate, iniziarono a fluire sul suo volto plumbeo e, alla fine della crisi, esausto, stringendo le gambe ossute e le braccia la cui carne si era sciolta in quarantotto ore, il bambino ha preso nel letto devastato una posa di grottesco crocifisso [...]) Questa bocca infantile, contaminata dalla malattia, si libra sul pianto di ogni epoca, P: 195-197).

Camus definisce la conoscenza calore della vita e immagine della morte. E conclude il suo romanzo con parole totali, così diverse e insieme così simili a quelle con le quali si chiude *L'étranger*, l'altro suo capolavoro: «Le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais qu'il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperasses, et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse» (Il bacillo della peste non muore o scompare per sempre, perché può rimanere addormentato per decenni nei mobili e nella biancheria, può attendere pazientemente in stanze, cantine, in tronchi, fazzoletti e scartoffie e, forse, sarebbe arrivato il giorno in cui, per la sventura e l'insegnamento degli umani, la peste avrebbe svegliato i suoi topi e li avrebbe mandati a morire in una città felice, P: 279).

Parole intrise di una sacralità che va al cuore della materia viva.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Le opere di Albert Camus analizzate in questo testo vengono citate con le sigle indicate qui sotto, seguite dal numero di pagina delle edizioni utilizzate. Dato che le citazioni più ampie sono tratte dai primi due libri, ho tradotto in italiano in parte da tali romanzi, lasciando invece quasi tutte in francese le citazioni dalle altre opere.

E, *L'étranger* (1942), Gallimard, Paris 2011

P, *La peste* (1947), Gallimard, Paris 1985

CH, *La Chute* (1956), Gallimard, Paris 2022

CM, *Caligula* suivi de *Le malentendu* (1958), Gallimard, Paris 2023

[2] E. Canetti, *Massa e potere* (*Masse und Macht*), 1960

[3] L. N. Tolstòj, *La morte di Iván Iljic* (*Смерть Ивана Ильича*, 1886), trad. di P. Nori, Feltrinelli, Milano 2014.

[4] J. Mariás, *Domani nella battaglia pensa a me* (*Mañana en la batalla piensa en mi*, 1994), trad. di G. Felici, Einaudi, Torino 2014.

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 *Ždanov. Sul politicamente corretto* (Algra Editore, 2024).

Performance culturali, politiche dell'identità e sfera pubblica islamica nel Marocco contemporaneo



La bandiera nazionale del Marocco proiettata sul maxischermo, Festival des Cerises, Sefrou, 2019 (ph. Michela Buonvino)

di *Michela Buonvino* [*]

Diventare lo Stato, rappresentare lo Stato

Ciò che potrebbe forse a prima vista sembrare un'operazione agevole e aproblematica, ovvero il tentativo di riferirsi a un "Paese", individuandolo e includendolo in quanto soggetto e oggetto delle nostre ricerche, come un'entità sociale con una sua fisionomia, dotata di un suo "potere", rappresenta, al contrario, una questione delicatissima e assai scivolosa. «Distesa di spazio delimitata da confini, variamente permeabili», «immenso segno, dalle molteplici letture» (Geertz 1995: 35), un "Paese" sfugge a qualsiasi tipo di riduzione, che sia quella compiuta dal «linguaggio nominalista delle cose materiali» e/o quella operata dal «linguaggio platonico delle forme ideali» (*ibidem*).

Nella mia ricerca dottorale ho tentato l'esplorazione dei nessi tra performance culturali e memoria culturale nell'ambito dei processi di formazione e consolidamento di un composito "apparato rituale e simbolico" (lo Stato marocchino) destinato al contempo a ribadire e a trascendere la sua dimensione nazionale. Il compito che ci si è posti è stato quello di produrre una de-essenzializzazione dell'entità statale, intesa come un'entità stratificata, contraddittoria, un insieme trans-locale di istituzioni, di azioni e persone, che necessita di essere contestualizzata all'interno di specifiche dinamiche transnazionali (cfr. Sharma, Gupta 2006).

Inoltre, in un'ottica critica dei discorsi che paventano una perdita di forza degli Stati-nazione, in conseguenza della riduzione della loro sovranità, separata parzialmente dal controllo statale per essere

mappata all'interno di ONG e organizzazioni sopranazionali, ho tentato di mostrare come i fenomeni transnazionali abbiano di fatto alterato il ruolo dello Stato-nazionale. Senz'altro i processi economici transnazionali e la riorganizzazione degli assetti politici globali hanno trasformato la natura del legame tra sovranità e territorialità ma ciò non riduce la rilevanza che assume tutt'oggi lo Stato sia come "concetto cornice" sia come "realtà materiale".

Ho scelto, dunque, di studiare lo Stato rappresentato, lo Stato discorsivamente immaginato, attraverso l'approfondimento etnografico delle dinamiche relative alla produzione e alla circolazione dei discorsi culturali statali, osservandone la ricezione, la rielaborazione e la mobilitazione in specifici contesti "locali". Nel mio lavoro ho tentato, pertanto, di distaccarmi da una concezione essenzialistica, astratta e de-personificata del potere, ossia da una visione che pretende di comprenderlo al di fuori delle condizioni storico-culturali entro cui esso è generato, rivendicato ed esercitato.

La ricerca da me condotta vorrebbe situarsi all'interno dei dibattiti relativi alla formazione delle identità e delle culture nazionali in uno Stato-nazione postcoloniale, cogliendone la natura processuale. Ho voluto porre l'accento non tanto sulla questione della condivisione delle forme culturali, quanto sulle modalità della loro distribuzione, nella fattispecie, sugli sforzi insiti nelle politiche culturali marocchine di uniformazione dell'immaginario, sulla produzione delle disegualianze e delle marginalità. Ciò che si esprime nelle performance culturali marocchine è un complesso, pluridirezionale processo di «costruzione sociale del passato» (Halbwachs 1997). A essere chiamato in causa è il rapporto tra una nazione e il proprio passato, la propria storia, la propria memoria. In altre parole, mi sono occupata delle connessioni che intercorrono tra il «ricordo (o riferimento al passato), l'identità (o immaginativa politica) e la perpetuazione culturale (o costituirsi della tradizione)» (Assmann 1992: XII).

Jan Assmann, sulla scia delle riflessioni di Maurice Halbwachs, ha sottolineato la necessità della *mise en scène* del ricordo attraverso una pluralità di generi rappresentativi affinché questo esprima i suoi significati e contribuisca alla formazione della memoria e dell'identità dei gruppi sociali. Esaminare le performance culturali statali significa inoltrarsi nell'esplorazione di come, per dirla con Mary Douglas, le istituzioni classificano, conferiscono identità, ricordano e dimenticano (Douglas 1986; cfr. Connerton 1989). La memoria nella sua dimensione collettiva istituisce dei legami con il passato che sono sempre di natura ricostruttiva, per cui il passato non è mai preservato ma sempre reinventato e riorganizzato in relazione ai quadri di riferimento presenti. Si tratta, detto altrimenti, di un lavoro di selezione del vissuto che «tende all'individuazione di un ordine diacronicamente costruito, che miri a legittimare l'agire del presente e giustificare l'operare per il futuro» (Iuso 2018: 7).

Le classi dirigenti marocchine, all'indomani dell'Indipendenza, intrapresero un'operazione di domesticazione della Storia (Fabre 2000), intesa in quanto «specifico tipo di "patrimonio"» (Iuso 2018: 8) [1]. In un suo celebre articolo intitolato *Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial*, Lucette Valensi (1990) ha dimostrato come, nel quadro del processo di costruzione della memoria collettiva e dell'identità nazionale nel Marocco postcoloniale, il Re sia stato protagonista di un processo di ricerca di nuove forme di scrittura della storia aventi come fine l'appropriazione delle conoscenze sul passato. Difatti, come spiega Valensi, la necessità di forgiare l'identità nazionale marocchina richiese la creazione di una coscienza storica e la messa in moto di un apparato statale in grado di produrre e monopolizzare un patrimonio comune di simboli e istituzioni.

Il caso del Marocco si presenta alquanto peculiare, poiché – proprio in virtù della continuità dinastica, territoriale e per certi aspetti culturale che caratterizzò il passaggio dal periodo coloniale a quello postcoloniale – fu possibile, per la monarchia, la ricerca di una – seppure parziale – coincidenza di memoria dinastica, memoria nazionale e memoria domestica. In un tale disegno, ovverosia nel dispiegamento del progetto di scrittura di una storia allegorica che partecipa a una «politique d'auto-celebration active» (ivi: 295), la fioritura dei *moussems* (di cui si darà una definizione nel prossimo paragrafo) e delle feste nazionali, i processi di statalizzazione della festa "tradizionale", come anche i processi di festivalizzazione culturale, ebbero un ruolo di primaria importanza.

In questa sede non è possibile ripercorrere le tappe di attuazione del progetto nazionale marocchino, a partire dal XIX secolo – periodo in cui il Marocco sperimentò una fase di apertura “forzata” al resto del mondo e, conseguentemente, quella che è stata definita una «*rénovation par accident extrinsèque*» (cfr. Benjelloun 2002: 57-59) – fino all’instaurazione della monarchia (1956). Allo stesso modo, non possiamo qui offrire una panoramica delle operazioni di “pacificazione” del Paese compiute in particolare dai francesi durante il Protettorato (1912-1956); questi, anche tramite l’uso della forza, promossero una politica disarticolante dei rapporti sociali, della morfologia urbana, dei rapporti tra città e campagne ecc. Possiamo, tuttavia, offrire nel prossimo paragrafo, qualche informazione di carattere molto generale relativa agli usi politici della festa nei periodi coloniale e postcoloniale.

Mise en festival e reinvenzione della “marocchinità”

Molti festival marocchini costituiscono il risultato di una serie di politiche culturali inaugurate dallo Stato a partire dalla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso, aventi l’obiettivo di promuovere l’immagine di un Marocco multiculturale, aperto alle “diversità” interne ed esterne ai confini nazionali. Questa *mise en scène* di una *cosmopolitan openness* (cfr. Bennett *et al.* 2014) va spesso di pari passo con l’attivazione di tutta una serie di processi di patrimonializzazione [2] e di valorizzazione della “ricchezza culturale” marocchina. In Marocco si festeggiano attualmente circa 200 festival all’anno. Il processo di festivalizzazione della cultura consiste perlopiù nella trasformazione – condotta dallo Stato – dei *moussems* [3] – fiere a carattere rurale, celebrate nella maggior parte dei casi in onore di un santo o marabutto (secondo un calendario agricolo e/o religioso) – in eventi nazionali addetti alla socializzazione e all’incorporazione dei simboli dello Stato (cfr. Reysoo 1991). Al giorno d’oggi i *moussems* in Marocco sono all’incirca 800 (Berriane *et al.* 2016: 297); molti di questi sono andati incontro, nel corso del tempo, a cambiamenti considerevoli, assumendo la fisionomia di festival “moderni”, volendo indicare, con questa ultima espressione, il risultato di un processo di adeguamento della festa “tradizionale” marocchina a un modello festivo internazionale urbano. Questa trasformazione costituisce probabilmente uno degli esiti più spettacolari del processo di redistribuzione urbana della diplomazia culturale statale (cfr. Dines 2021; Brenner 2009).

A partire dalla conquista dell’Indipendenza, la celebrazione dei *moussems* divenne uno strumento finalizzato alla diffusione di un’ideologia nazionalistica che mirava a rafforzare la legittimità spirituale e temporale dei sovrani alawiti. In realtà, la dinamica di appropriazione delle feste da parte delle autorità non rappresentava una novità nella storia del Marocco. Durante l’epoca sultanale i sovrani erano soliti effettuare donazioni ai *moussems* celebrati in onore di determinati marabutti. Anche i francesi incentivarono o vietarono la celebrazione di alcuni *moussems* al fine di esercitare pressioni su determinati gruppi, inaugurando, tra il 1912 e i primi anni Venti del Novecento, una vera e propria politica dei *moussems*. A partire dal 1930, subito dopo la proclamazione del *dahir* berbero (che mirava alla soppressione del diritto religioso presso i territori berberi che, in tal modo, venivano di fatto sciolti dall’amministrazione sultanale), le autorità francesi incominciarono a interdire la celebrazione di determinati *moussems*, poiché rappresentavano, ai loro occhi, occasioni pericolose di aggregazione per il movimento proto-nazionalista *latîf*, nato in quegli anni proprio in risposta alla proclamazione del *dahir*.

Il processo di domesticazione della storia sopramenzionato fu realizzato anche attraverso la statalizzazione massiccia delle feste “tradizionali”. Tuttavia, non meno significativo fu il processo di creazione *ex-novo* di festival nazionali e internazionali, che prese ufficialmente avvio a partire dal 1959, anno in cui Mohammed V inaugurò il Festival National des Arts Populaires. Tale processo conobbe un’accelerazione considerevole a partire dalla seconda metà degli anni Novanta dello scorso secolo. La prima edizione di questo festival fu presentata da Meriem Aherdan, moglie dell’ex Ministro Mahjoubi Aherdan, come l’incontro storico tra le varie componenti di una comunità nazionale («il Nord e il Sud del Paese»), i cittadini inurbati e quelli delle campagne) finalmente libera dal dominio occidentale e pronta a ritornare, con «riscoperta indipendenza», a un’«autentica cultura

marocchina» (cfr. Sefrioui 1965). A partire dagli anni Ottanta del Novecento i *moussems* furono l'oggetto di un'importante operazione di promozione turistica, portata avanti dal Ministero del Turismo, e molti di questi passarono ufficialmente sotto il controllo del Ministero dell'Interno.

La festivalizzazione culturale costituisce tuttora uno strumento essenziale di realizzazione del progetto culturale di costruzione e di rafforzamento dell'identità nazionale marocchina, come anche di promozione, a livello locale, delle politiche pubbliche nazionali. Per alcuni studiosi i festival marocchini, sia quelli "derivati" dai *moussems* sia quelli di creazione più recente, rappresenterebbero una modalità sofisticata ed efficace di promozione e di mediatizzazione delle politiche culturali statali. La festivalizzazione della cultura marocchina si esprime, difatti, anche attraverso una serie di processi di riabilitazione depoliticizzante di determinati gruppi interni alla società, percepiti come potenzialmente "nocivi" alla stabilizzazione sociale, economica e politica della monarchia e "ostacoli" all'internalizzazione dei valori della cultura nazionale. La folklorizzazione delle manifestazioni culturali berbere e la loro *mise en performance*, come anche le strategie di festivalizzazione del malcontento giovanile e i processi di rivitalizzazione strategica del sufismo, dunque l'inclusione di questi diversi gruppi all'interno di un discorso nazionale che trova nella retorica della "resistenza" il suo fondamentale punto di articolazione, sono, allo stesso modo, comprensibili nel quadro di una serie di politiche identitarie statali che mirano alla creazione di un comune patrimonio culturale nazionale attraverso una depoliticizzazione strategica.

I primi anni Trenta del Novecento furono contrassegnati dalla diffusione di un profondo e diffuso sentimento antifrancese, che si concentrò attorno alle politiche coloniali berbere tese a ratificare la distinzione etnica tra arabi e berberi. Agli occhi dei nazionalisti il decreto rappresentava un affronto inaccettabile all'unità della comunità musulmana, imponendo lo svincolamento dei berberi dalla *shari'a*. Seppur al centro delle retoriche identitarie dei nazionalisti urbani arabi e islamici, le voci dirette dei berberi delle campagne rimasero in realtà perlopiù silenti.

Subito dopo la conquista dell'Indipendenza, Mohammed V abrogò il sistema di diritto consuetudinario berbero per riunificare la giurisdizione sotto il segno della legge islamica. Nondimeno, il Marocco postcoloniale procedette all'arabizzazione delle politiche educative. Nel testo costituzionale del 1962 l'arabo fu riconosciuto come l'unica lingua ufficiale del Paese. In seguito al coinvolgimento di alcuni leaders berberi nei tentati colpi di Stato degli anni Settanta, ebbe inizio un vigoroso processo di folklorizzazione della cultura *amazighe* dai chiari intenti depoliticizzanti. Per contrastare il dissenso interno alle istituzioni, lo Stato optò per un'imposizione più diretta e meno inclusiva del sentimento nazionale. Il primo bersaglio di questo cambio di rotta furono i berberi. Negli anni Ottanta, con l'aumento vorticoso dell'inurbamento berbero, lo Stato decise di optare per una diversa politica: contenere le spinte potenzialmente sovversive dei movimenti berberi e contemporaneamente incoraggiare e finanziare politiche di valorizzazione della diversità etnica e culturale, fonti di preziosi guadagni per il mercato turistico nazionale.

Le manifestazioni culturali berbere furono oggetto di energici processi di esotizzazione endotica, che comportarono la tradizionalizzazione, la spettacolarizzazione e la mercificazione di specifiche pratiche culturali berbere (come l'*ahidous* e l'*aita*). L'invenzione del primitivo interno coincise con la produzione della sua marginalità, nonché con la sua tendenziale trasformazione in bene di consumo per l'economia turistica nazionale e internazionale. A partire dagli anni Novanta, in concomitanza con l'apertura dell'era dei festival, i concetti di "minoranza" e di "maggioranza" iniziarono a essere sostituiti da quello che Aomar Boum ha definito la versione omogenea seppur superficiale del cittadino democratico e multiculturale. Dai primi anni Duemila, il governo acconsentì, anche a causa delle crescenti pressioni internazionali, all'inserimento ufficiale della componente berbera all'interno della sfera pubblica nazionale, in quanto soggetto attivo e promotore di sviluppo.

Il Manifesto Amazigh (2000) è il documento che esemplifica bene questo processo di riabilitazione della cultura *amazighe* e del suo inserimento all'interno del discorso nazionale. Il discorso identitario marocchino venne rielaborato sulla base dei concetti di ibridità e di inclusione e nel 2005 l'Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), l'Association Fès-Saiss e il comune di Fès, *sous le patronage* di Sua Maestà, organizzarono il primo festival nazionale

della cultura *amazighe*, che ebbe luogo proprio a Fès, capitale del partito Istiqlal (nazionalista e conservatore). Il 17 ottobre 2001, durante la cerimonia per la firma del decreto con il quale si ratificava la creazione dell'IRCAM, tenutasi sull'altopiano di Ajdir, al centro della catena montuosa del Medio Atlante, Re Mohammed VI pronunciò un discorso in cui si ridefinivano i caratteri della "marocchinità" [4]. Nel discorso reale si riconobbe all'*amazighité* un ruolo di primaria importanza nel processo storico di definizione della comunità nazionale immaginata. Il processo di re-immaginazione della nazione marocchina, guidato dalla monarchia, si ricentrò sull'affermazione e sul riconoscimento del pluralismo culturale interno. Tale pluralità, nel discorso di Ajdir, è tuttavia ri(con)dotta a un unico corpo, grazie alla guida della dinastia Alawita, che ha dimostrato di saper resistere alle minacce degli invasori, scongiurando le divisioni interne, garantendo, per secoli, la difesa del Paese e la sua integrità. Il Discours d'Ajdir riabilitò dunque gruppi in passato considerati "subalterni", attribuendo loro un ruolo rovesciato, egemonico, anche nel quadro della scrittura di una «storiografia teleologica del Protettorato» (Wyrzten 2013: 184).

Dopo la conquista dell'Indipendenza prese avvio, inoltre, quello che Dale F. Eickelman (1989) definì uno dei più significativi processi di sviluppo della società marocchina, ovverosia la politicizzazione progressiva delle giovani (educate) generazioni e la loro altrettanto progressiva disillusione nei confronti dei veicoli dell'espressione politica dell'epoca. Gli anni Sessanta e Settanta furono contrassegnati da un irrefrenabile susseguirsi di proteste condotte da giovani studenti dei licei e delle università, i quali iniziarono a farsi promotori di una serie di rivendicazioni ispirate alle agende politiche dei partiti della sinistra radicale. Queste proteste costituirono il primo nucleo di un movimento controculturale che trovò risonanza nella musica pop del gruppo Nass al-Ghiwane. L'esperienza di Nass al-Ghiwane trovò eco, circa quindici anni più tardi, seppur nel quadro di un contesto sociopolitico radicalmente mutato, nella nascita e nella diffusione in Marocco della cultura rap e hip hop.

Gli anni Ottanta e Novanta del Novecento furono contraddistinti da una serie di violente rivolte dovute ai fallimenti dei piani di sviluppo economico degli anni Sessanta e Settanta, che comportarono un vertiginoso aumento dei prezzi. Al cuore di quelle proteste (si pensi alle manifestazioni del 1981, del 1984 e del 1990) c'erano i giovani di Casablanca che di lì a poco avrebbero dato vita al Festival L'Boulevard; la nascita di questo evento pubblico sancì la "liberalizzazione" definitiva del rap e dell'hip hop in Marocco. Attualmente L'Boulevard rappresenta il principale evento pubblico marocchino dedicato alla musica giovanile e la manifestazione più importante associata al movimento culturale Nayda (termine traducibile come "risveglio"). Tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila lo Stato intraprese una vera e propria "politica musicale", dando avvio a quella che diversi studiosi hanno definito "l'era dei festival"; alcune personalità politiche estesero il loro *patronage* sui principali festival (cfr. Ben-Layashi 2013).

Attualmente i festival marocchini più celebri sono supervisionati e promossi da consiglieri del Re o da ministri (cfr. Graioud, Belghazi 2013). In continuità con la presa in carico della gestione dei *moussems* da parte del Ministero del Turismo e del Ministero dell'Interno, gli anni Novanta furono contraddistinti dal definitivo inserimento dell'organizzazione delle feste nel novero delle attività ministeriali, in primis del Ministero della Gioventù, della Cultura e della Comunicazione, che divenne la prima autorità in materia di produzione artistica e culturale. Sotto la gestione del Ministero della Cultura ricade, tuttavia, soltanto una parte di questi eventi; la scena dell'organizzazione dei festival marocchini è popolata da una vasta gamma di attori, come le prefetture, le direzioni regionali, provinciali, comunali. In alcuni casi le comunità locali giocano un ruolo attivo nelle varie fasi organizzative. Parte degli oneri organizzativi spetta, poi, ad altre istituzioni ufficiali come l'Office National du Tourisme, i Centres Régionaux d'Investissement e l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Ultime ma, di certo, non meno importanti, le associazioni e le fondazioni non governative, sorte proprio allo scopo di istituire e promuovere queste manifestazioni culturali, alla cui direzione lo Stato posiziona membri fidati delle élites politiche, culturali e religiose. Queste ONG (ad esempio, la Fondation Esprit de Fès, e l'Association Essaouira Mogador) costituiscono le vere forze motrici di questi eventi.

In risposta a queste manovre, significative furono le critiche mosse al Festival Mawazine da alcuni membri eminenti del PJD (Parti de la Justice et du Développement); Habib Choubani criticò il Festival definendolo un inutile spreco di risorse che sarebbe stato meglio impiegare a sostegno delle fasce meno abbienti della popolazione. Nel 2011 trentamila persone firmarono una petizione, circolata su Facebook, per richiedere l'annullamento della decima edizione del Mawazine. Anche la gioventù marocchina elaborò, in quegli stessi anni, una simile, energica critica dei festival. I rapper Chekhsar, Muslim e El Haqed divennero le icone di una gioventù arrabbiata, disillusa, flagellata dalla disoccupazione. L'«anti-Mawazine effort» (Boum 2012a: 25) venne tuttavia neutralizzato da una sofisticata strategia statale che non stenteremo a definire di “festivalizzazione del dissenso giovanile”. La politica musicale dello Stato marocchino si espresse, difatti, anche attraverso una serie di operazioni di cooptazione di alcuni rapper. Un cospicuo numero di artisti iniziò ad avvicinarsi a partiti politici o ad agenzie di Stato, continuando ad alimentare quella che Aomar Boum ha definito «una falsa coscienza della contestazione» (Boum 2012b: 6). Ellen Lust-Okar (2004, 2005) ha descritto in maniera puntuale i meccanismi di questa depoliticizzazione, definendola come il risultato di strategie ingegneristiche assai sofisticate, che operano, generalmente, in quei regimi in cui le élites politiche neo-lealiste sollecitano e mobilitano gruppi di attori, includendoli o escludendoli dalla sfera politica.

Oggi i festival marocchini della musica giovanile sono, per la maggior parte, sponsorizzati dallo Stato. Secondo Boum, il loro scopo principale sarebbe quello di “indorare la pillola” della disoccupazione dilagante tra i giovani. Tali festival musicali consentirebbero un'espressione controllata della devianza e dell'anticonformismo giovanili. Secondo alcuni studiosi la cultura mediata da questi eventi sembra assumere presso i giovani marocchini i tratti di una «weapon of the weak» (Scott 1985), una forma di resistenza quotidiana dei più deboli, che si limita a un'aperta dichiarazione della corruzione politica locale, di diverse problematiche sociali, evitando però lo scontro diretto con l'autorità centrale. In particolare, la festivalizzazione del dissenso giovanile consisterebbe, a detta di Boum, nell'inversione rituale descritta da Victor Turner (1969), ossia in un'inversione temporanea dello status quo. Gli artisti sarebbero pertanto autorizzati dallo Stato a sospendere il sistema gerarchico su cui si articola la struttura sociale marocchina. Si svolgerebbe, entro l'evento festival, il paradosso di una trasgressione consentita. Studiosi come Moulay Driss El Maarouf (2011, 2012, 2016), Sonja Hegasy (2007), Cristina Moreno Almeida (2013) e Kendra Renée Salois (2013) hanno messo l'accento sulle pratiche di negoziazione del potere intraprese dai giovani *festival agents*. Questi autori, in generale, suggeriscono che l'analisi dei processi di festivalizzazione “dall'alto” possa permetterci di cogliere le retoriche del discorso culturale egemonico in quanto schemi che i soggetti di volta in volta marginalizzati abitano in maniera non passiva. D'altra parte, le estetiche adoperate dai *festival practitioners* sono funzionali all'espressione e alla mediazione di nuove forme della cittadinanza e dell'appartenenza, in un contesto in cui la sempre più decisa affermazione del neoliberalismo rende in buona parte obsolete le vecchie forme della partecipazione politica.

Il movimento culturale Nayda sopramenzionato, nei cui valori si riconosce pressoché la totalità degli artisti rap e hip hop marocchini, si fa portavoce di una critica moderata, intrisa di patriottismo e di sufismo, che esorta i giovani a un'attiva partecipazione alla vita del Paese. Un'inchiesta condotta nel 2010 da Khalid Bekkaoui, Ricardo René Larémont e Sadik Rddad ha registrato una crescita significativa del numero di giovani affiliati ai gruppi sufi (Bekkaoui *et al.* 2011). Rddad e Larémont hanno messo in evidenza, tra l'altro, il ruolo di primo piano assunto dalla trasmissione alle giovani generazioni dei “moderati obiettivi del sufismo”. La rivitalizzazione strategica del sufismo, operata dallo Stato negli ultimi venticinque anni, è da intendersi in maniera complementare al tentativo di scongiurare l'arruolamento giovanile nei gruppi islamisti “radicali” (cfr. Bekkaoui, Larémont 2011). Moulay Driss El Maarouf ha sottolineato il ruolo svolto dai festival musicali marocchini comparsi in seguito agli attacchi terroristici avvenuti a Casablanca nel 2003 e nel 2007 nella lotta al terrorismo locale e nel contrasto all'ascesa del PJD, nonché nel processo di costruzione, orchestrato dallo Stato, di un senso di «togetherness and peace» (El Maarouf 2013: 69), prodotto di un'egemonia culturale statale.

In effetti, questi eventi pubblici vorrebbero giocare un ruolo cruciale nella lotta all'“islamismo radicale” ribattendo attraverso la divulgazione e la sponsorizzazione di messaggi di pace, di apertura, di tolleranza, volendo agire in quanto dispositivi di una politica della speranza [5]. Tali processi comportarono una certa istituzionalizzazione del “fenomeno sufi” che si esprime soprattutto tramite la nomina ministeriale di alcuni membri della *tariqa* Qadiriyya Boutshishiyya. Il sufismo fu, quindi, l'oggetto di una serie di strumentalizzazioni politiche e mediatiche che lo presentarono come il rimedio perfetto all'islamismo “radicale” o “*engagé*”. In questa auspicata configurazione politico-religiosa, il sufismo marabutico acquisì un posto di primo piano, in quanto contraltare a un rigorismo religioso riduzionistico promotore di un'esegesi “paralizzata” e incurvabile dei testi fondamentali. Nel quadro della stessa strategia politica, nel 2009, come hanno fatto notare Zakaria Rhani e Aziz Hlaoua, si tenne, al mausoleo di Sidi Chiker, la seconda edizione della Rencontre mondiale du soufisme, in occasione della quale si riaffermò in maniera ufficiale il ruolo di primissimo piano giocato dalle pratiche e dalle credenze sufi nel nuovo assetto religioso nazionale, al fine di contrastare le «tentazioni mondane e politiche dei cittadini» (Rhani, Hlaoua 2014:18). Nel suo discorso Mohammed VI enfatizzò l'importanza della trasmissione dei valori sufi alle nuove generazioni e sottolineò l'uguaglianza di tutti gli ordini sufi, riconoscendo loro un ruolo cruciale nel mantenimento dell'unità religiosa e nazionale marocchina; evidenziò tra l'altro la rilevanza delle specificità culturali marocchine, bisognose di protezione di fronte alle ingerenze culturali straniere.

Questo processo ha visto molti intellettuali, teorici e praticanti del pensiero mistico musulmano, schierarsi dalla parte della monarchia, consolidando, non ultimo attraverso l'istituzione di festival internazionali come il Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde, un rapporto di stretta collaborazione con le classi dirigenti. Non senza ragione, Abdellah Hammoudi si chiede, a questo proposito, se una tale alleanza non rischi di rendere lo stesso sufismo, a sua volta, una forma di Islam politico.

Performare il sacro nella sfera pubblica marocchina

Contemporaneamente, i processi di globalizzazione e di festivalizzazione del sufismo, di cui il Festival de Fès des Musiques Sacrées e il Festival de Fès de la Culture Soufie rappresentano le più importanti manifestazioni, hanno contribuito alla produzione di un “sufismo universalizzato”. Dall'11 settembre 2001 i processi di mediatizzazione e di fabbricazione di un «soufisme enchanté» (cfr. Amselle 2017) hanno avuto sia lo scopo di produrre una nuova forma di religione inclusiva, fondata sulla pace e sulla coesistenza interculturale, sia quello di modernizzare il fenomeno per una *audience* globale sempre più attirata dai mondi del turismo sacro e della mercificazione culturale e religiosa. Il progetto del Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde nacque nei primi anni Novanta del secolo scorso, all'indomani della Prima Guerra del Golfo. Il conflitto segnò la crisi definitiva del vecchio ordine mondiale bipolare e l'esigenza dell'affermazione di nuovi equilibri globali fondati sul diritto internazionale (cfr. Kabbaj 2011; Skali 2015).

Il Festival – la cui prima edizione fu celebrata nel 1994 sotto il patronato del Ministero degli Affari Culturali – ebbe origine dalla volontà degli organizzatori (l'Associazione Fès-Saïss e, a partire dal 2006, la Fondazione Esprit de Fès) di diffondere un messaggio di apertura e di tolleranza, da perseguire attraverso la realizzazione di una «reconnaissance mutuelle de la diversité des cultures et des spiritualités» (Skali 2015: 38). Dalla sua seconda edizione, l'evento si tiene sotto l'Alto Patronato del Re. Nel 2001 l'UNESCO (partner istituzionale dell'evento) definì il Festival di Fès una delle manifestazioni pubbliche che contribuisce maggiormente alla divulgazione della pace nel mondo. In seguito all'11 settembre 2001 e agli attentati avvenuti a Casablanca, il Festival assunse nuovi significati politici, nell'ottica della contrapposizione alle forme interne di estremismo religioso e della promozione di un volto moderato e tollerante dell'Islam (El Maarouf 2013; Eickelman, Anderson 1999).

Da quel momento «i festival marocchini cessarono di essere dei festival» (El Maarouf 2013: 74); essi si trasformarono in veri e propri «scenari contro-terroristici» (*ibidem*), esito della ricerca, intrapresa

dalle classi dirigenti, di nuove strategie di mantenimento della pace, dispositivi post-moderni di esercizio dell'egemonia statale e di domesticazione culturale. La musica, nel Festival di Fès, annoverato da El Maarouf tra i cosiddetti «counter-terror spectacles», si rivelò il tramite di un messaggio culturale e politico di riconciliazione, di una catarsi collettiva: «La musique», come scrive Faouzi Skali, in quanto «langage de l'âme [...] efface toute incompréhension, tout malentendu» (Skali 2015: 26). Inoltre, la pratica sufi del *sama*, metodo di disciplina spirituale che consiste nell'esercizio collettivo di un ascolto profondo, è intesa, nel quadro del Festival di Fès, come uno strumento attraverso cui raggiungere una conoscenza trans-temporale (Kapchan 2008).

Deborah Kapchan ritiene che le discrete tradizioni rappresentate al Festival di Fès siano gli oggetti di una continua e articolata dinamica di decontestualizzazione, che spesso si manifesta attraverso la mercificazione delle loro estetiche musicali sacre. Nel Festival di Fès, queste estetiche “decontestualizzate” vengono “ricontestualizzate” al fine di realizzare quella che Kapchan ha definito «una promessa di re-incanto» (*ivi*: 228). L'articolazione di tale “promessa” prevede il ricorso ai concetti di “patrimonio” (*turath*) e di “tradizione” (*taqalid*) e vuole aprire alla creazione di nuovi immaginari transnazionali e universali che possano arricchire la memoria culturale dell'umanità. Come ha suggerito Maria Curtis (2007), la performance del sacro realizzata dal Festival di Fès modifica e altera anche le concezioni locali della spiritualità. Infatti, il fenomeno dei festival internazionali (nell'ambito dei quali, tra l'altro, il tema della religione ha assunto un ruolo sempre più significativo) mette in evidenza il fatto che, in misura sempre maggiore, la produzione dei significati e la preservazione delle tradizioni “locali”, nonché la creazione delle “autenticità”, avvengono a un livello globale (Cfr. Taylor 1997).

Dale F. Eickelman e Armando Salvatore (2004) promossero, tra la fine degli anni Novanta e i primi anni Duemila, l'utilizzo di un approccio storico e antropologico allo studio dei processi di mediazione della religione nella sfera pubblica islamica. Birgit Meyer e Annelies Moors, a questo riguardo, proposero un'analisi della mediazione in quanto processo storico, focalizzandosi su «how the media operate as intermediaries in processes of communication, affirming existing links and creating new ones between people and expressive forms» (Meyer, Moors 2006: 7). Le tradizioni religiose necessitano di essere continuamente ri-trasmesse in forme rinnovate perché sopravvivano. La religione si rivela dunque una pratica di mediazione che non può essere compresa e analizzata se non all'interno delle forme e delle azioni comunicative entro cui si definisce. Il “sacro festivo” mediato dal Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde è pertanto un fenomeno transnazionale, non definibile al di fuori dei mondi del turismo sacro e dà luogo sia alla creazione di una comunità effimera sia a nuove estetiche e a nuove forme di mediazione transnazionale del sentimento religioso. Emilio Spadola (2014) ha descritto la politica religiosa inaugurata da Mohammed VI nei termini di una nazionalizzazione dell'Islam; tale processo ha provocato uno “spostamento” dei meccanismi di controllo delle differenze sociali. I processi di riproduzione tecnologica della *trance* sufi furono alla base della produzione di una cultura nazionale che consistette nella fabbricazione di nuove «audience reali»; tali processi ebbero (e tuttora hanno) come scopo principale quello di «call underclass and middle-class Moroccan Muslims to proper (sharifian Sufi) Islam and (mass) social order.» (*ivi*: 14). L'“alleanza” tra ordini sufi e monarchia nel Marocco contemporaneo si vorrebbe dunque funzionale al mantenimento dell'ordine politico e culturale nel quale è la monarchia che ha il controllo assoluto del campo religioso.

Il revivalismo sufi, che si esprime in particolare attraverso la sponsorizzazione di *media-events*, si rivela attualmente il tramite privilegiato della definizione di un campo del sacro per i marocchini. Dopo gli attacchi terroristici di Casablanca, la monarchia intraprese una duplice operazione, di annientamento delle tendenze salafite e di sostituzione di queste con un sufismo che si voleva innocuo e incapace di minacciare la sicurezza spirituale della nazione. La costruzione di una narrazione religiosa nazionale divenne, allora, uno strumento fondamentale per il mantenimento del monopolio identitario religioso statale. La musica degli Gnawa, forse in misura ancora più vistosa di quella degli Aïssawa, è stata, negli ultimi anni, oggetto di una potente incorporazione all'interno del mercato

musicale globale. Le modalità di circolazione delle performance sufi furono rigidamente definite dai media nazionali (in particolare dalla Société Nationale de Radiodiffusion et de Télévision).

Tali performance, come quelle dei berberi, furono catalogate sotto le etichette di “arti folkloriche”, di “danze folkloriche”, di “musica nazionale”, di “danze nazionali”, mentre, contemporaneamente, si procedette alla costruzione di un patrimonio musicale nazionale “aristocratico” di matrice arabo-andalusa (di cui il *melhoun* costituisce la più nota espressione). Se in un primo momento (fino all'incirca alla metà degli anni Ottanta) quest'ultimo repertorio fu oggetto di una più frequente trasmissione radiofonica e televisiva rispetto alle sue controparti “folkloriche”, a partire dal 1984 e con rafforzato vigore dagli anni Novanta, con la nascita dei festival “moderni”, la situazione conobbe una brusca inversione e dal 2001 le riproduzioni televisive del Festival de Fès de Musiques Sacrées du Monde, del Festival National des Arts Populaires e del Gnaoua World Music Festival divennero regolari. Tale dinamica va compresa all'interno del quadro sopra delineato di una reazione “moderna” alla barbarie del terrorismo. Il giornale *Maroc Hebdo International* descrisse la folla di visitatori al Festival Gnaoua nei termini di un'audience unificata in un rituale collettivo di *trance*. Come ha commentato Spadola: «Here and habitually journalists invoked “trance” and “ritual” not as particular underclass Sufi rites—no bloody sheep or howling lunatics, no thrashing bodies either. The terms rather suggested a unified and docile group [...] a national public formed in response to a state-sponsored, national call» (*ivi*: 100-101).

Attraverso l'utilizzo di specifiche strategie discorsive avvenne, dunque, lo spostamento semantico della *trance* da negazione a simbolo della modernità marocchina. Tali processi di razionalizzazione e di mass-mediazione della *trance* agirono principalmente all'interno di due logiche: quella della mercificazione culturale e religiosa, “domestica” e internazionale, e quella della ricostituzione dell'unità politica e sociale nazionale in un momento storico in cui le azioni dei movimenti islamisti rappresentarono, per lo Stato marocchino, una gravissima minaccia. I processi di nazionalizzazione della *trance* mirerebbero, dunque, al controllo dei gruppi sociali “marginali” e, più in generale, delle differenze sociali, alla formazione di un'identità nazionale e al reindirizzamento verso la venerazione di un «Monarca sufi» (*ivi*: 9), primo e ultimo fondamento dell'unità nazionale. Inoltre, il “richiamo” del sufismo “popolare” aspira al controllo dei mezzi che consentono la riproducibilità del rituale. Pertanto, la mediatizzazione tecnologica dei riti sufi concerne direttamente una serie di differenze interne all'ordine nazionale. Perdipiù, la “pubblicizzazione graduale della *trance*” costituisce un fenomeno paradigmatico di come le forme di mediazione artistica possano contribuire alla formazione di spazi di pubblicità e di condivisione, ovvero di una pluralità di “regimi di pubblicità” alternativi all'ideale europeo che vede la sfera pubblica esclusivamente come il campo di articolazione di un dibattito razionale (Zillinger 2017).

Tra l'altro, come ha affermato Giovanni Pizza in relazione allo studio dei processi di festivalizzazione del tarantismo salentino, simili indagini antropologiche mettono in risalto l'attitudine delle nostre discipline alla «convivenza con i processi politico-culturali di immaginazione del passato e di fabbricazione dell'identità» (Pizza 2015: 62). Lo studio delle performance culturali marocchine rivela la presenza di processi storici e culturali complessi, che interessano principalmente gli ambiti del politico e del religioso e che hanno, al loro centro, la costruzione culturale della “marocchinità”; questi si rivelano tecnologie globali complesse di produzione della cultura e della storia nazionali. Il carattere incorporato di queste manifestazioni e la capillarità delle norme che regolano l'ambito delle performance culturali marocchine, ci autorizzano, parzialmente, a parlare di modi governamentali biopolitici. Ciò ci consente di analizzare il fenomeno anche in termini di nessi tra tecnologie pratiche di governo e produzione di saperi, considerando la «dimensione microfisica dello Stato» e la «produzione corporea del senso comune che lo legittima» (*ivi*: 95). Mediante la *mise en festival* delle differenze culturali interne, lo Stato marocchino mira, dunque, alla creazione di un «contatto sentimentale e ideologico» con le masse.

È bene sottolineare, tuttavia, che studiare questi fenomeni significa condurre una forma molto peculiare di etnografia dello Stato-nazione, che richiede una lettura non oppositiva dei rapporti tra soggetti e strutture. Al contrario, è necessario esplorare «i molteplici microcosmi e i vari soggetti di

una nazione in movimento», per tentare di «comprendere quali siano i poteri e le resistenze che producono la nazione e i soggetti nazionali» (Abu-Lughod 2005: 26); lo Stato-nazione deve essere sempre inteso, dunque, come un artefatto culturale le cui tecnologie di produzione e di immaginazione, le pratiche e le rappresentazioni, possono essere oggetto dell'inchiesta etnografica che consiste, pertanto, nell'esplorazione di una serie di incontri tra una pluralità di soggetti performativi (Bhabha 1990). Alcuni studiosi sono tornati a sottolineare l'importanza del carattere liminale dei festival, che li rende spazi adatti all'articolazione delle politiche dell'identità e, in generale, alla sperimentazione culturale e sociale, proprio in risposta alla frammentazione culturale e all'incremento della mobilità. Questi eventi costituiscono inoltre istituzioni temporanee di socializzazione dello spazio e del tempo che danno vita a plurime forme di meta-apprendimento (cfr. Simonicca 2006).

Fare etnografia di questi eventi significa porsi in osservazione delle modalità specifiche di rielaborazione di norme e concetti propri di un sistema democratico in una società arabo-islamica contemporanea, di come la varietà delle pratiche politiche, sociali, religiose e culturali "islamiche" si concili con i principi di una sfera pubblica cosiddetta "moderna" (Salvatore 2005). Le strategie discorsive, tanto quelle dei movimenti sociali e intellettuali islamici quanto quelle della monarchia, richiedono l'elaborazione di rappresentazioni pubbliche della virtù (*ibidem*) al fine di esercitare la loro autorità sulla comunità di credenti/cittadini. Questo tipo di comunicazione è quindi funzionale al rafforzamento e alla promozione di determinati "processi di civilizzazione" che includono specifiche "discipline di appartenenza" alla nazione e alla comunità di credenti. Il principio della "cittadinanza democratica", centrale nei discorsi transitologici dello Stato marocchino odierno, ribadito e performato dai festival nazionali e internazionali, si fonda su un determinato ideale di "virtù pubblica" che definisce le traiettorie della «costruzione di un soggetto responsabile verso il bene comune» (*ibidem*).

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Il presente articolo vuole offrire al lettore un primo resoconto delle principali questioni esplorate nell'ambito del mio progetto di ricerca dottorale relativo ai rapporti tra performance culturali (*moussems* e festival) e politiche dell'identità nel Marocco contemporaneo, nonché ai processi di formazione e mediatizzazione di una sfera pubblica nazionale in una società a maggioranza musulmana. La ricerca sul campo ha avuto luogo, a più riprese, tra il 2019 e il 2022, a Fès e a Sefrou, nella regione di Fès-Meknès. Si è trattato di uno studio di tipo comparativo e processuale che, a partire dall'osservazione di specifiche performance culturali statali (il Festival des Cerises di Sefrou, il Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde e il Moussem di Moulay Idriss Al-Azhar di Fès), intese come complesse tecnologie globali di produzione e di immaginazione della cultura, della memoria e della storia nazionali in un contesto transnazionale, ha tentato di ricostruire alcune pratiche connesse all'organizzazione del campo politico, culturale e religioso marocchino.

Note

[1] In riferimento al tema della costruzione di una memoria culturale unitaria da parte degli Stati-nazione si veda, ad esempio, Dei 2018.

[2] In questo articolo non viene affrontata la complessa questione del patrimonio, pure centrale nell'impianto della mia tesi di dottorato; difatti, mi sono occupata di ricostruire un quadro dettagliato delle ambivalenze (politiche e poetiche) dei processi di patrimonializzazione della cultura immateriale marocchina, in particolare della festa rurale, analizzando le intricate vicende patrimoniali del Festival des Cerises di Sefrou, iscritto alla Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dal 2012, focalizzando l'attenzione sui processi di oggettivazione culturale, di produzione della località e di essenzializzazione identitaria attivati dal riconoscimento patrimoniale.

[3] Il termine francese "moussem" deriva dalla parola araba "mawsim" (al plurale *mawâsim*) che significa "stagione"; nell'Encyclopédie de l'Islam il termine compare tra i "racconti" del Profeta che regolano le attività che si svolgono nei mercati. Con questa espressione si è soliti designare una tipologia specifica di festa patronale stagionale marocchina. L'antropologa olandese Fenneke Reysoo, autrice di uno dei rarissimi studi

antropologici sul tema, ha definito il *moussem* «l'aboutissement spécifique de la conjugaison de rites agraires, de culte de saints, de mysticisme soufi et de foires periodiques» (Reysoo 1991:28).

[4] Nel 1956, presso lo stesso altopiano, infuocato qualche anno prima dalle rivolte guidate da Thami Glaoui, Mohammed V aveva condannato pubblicamente le politiche berbere e il decreto del 16 maggio del 1930, facendo leva sul profondo attaccamento all'Islam e sul sentimento di solidarietà nazionale.

[5] La politica dei festival marocchini agisce attraverso la trasfigurazione degli spazi cittadini in cui si mette in scena il rituale della coesistenza interculturale e interreligiosa (si vedano su questo tema Kapchan 2008 e Boum 2015). I festival urbani marocchini si rivelano, pertanto, spazi complessi di riconfigurazione delle relazioni Stato-città.

Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod L., *Dramas of Nationhood. The Politics of Television in Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

Almeida C. M., *Unravelling Distinct Voices in Moroccan Rap: Evading Control, Weaving Solidarities, and Building New Spaces for Self-expression*, «Journal of African Cultural Studies», vol. 25, n. 3, 2013: 319–332.

Amselle J. L., *Islams africains: la préférence soufie*, Lormont, Le bord de l'eau, 2017.

Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1992.

Bekkaoui K., Larémont R., *Moroccan Youth Go Sufi*, «The Journal of the Middle East and Africa», vol. 2, n. 1, 2011: 31-46.

Bekkaoui K., Larémont R.R., Rddad S., *Survey on Moroccan Youth: Perception and Participation in Sufi Orders/Evaluation and Interpretation*, «The Journal of the Middle East and Africa», vol. 2, n. 1, 2011: 47-63.

Benjelloun M. O., *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*, Casablanca, A. Retnani Editions Eddif, 2002.

Ben-Layashi S., “Feet on the Earth, Head in the Clouds. What do Moroccan Youths Dream of?”, in B. Maddy-Weitzman, D. Zisenwine (eds), *Contemporary Morocco. State, Politics and Society under Mohammed VI*, London and New York, Routledge, 2013: 147-160.

Bennett A., Taylor J., Woodward I. (eds), *The Festivalization of Culture*, Farnham, Ashgate, 2014.

Berriane M., Michon G., Aderghal M., “Des moussem aux fêtes et foires à thème: Image identitaire du territoire ou image de l'État?”, in M. Berriane, G. Michon (sous la direction de), *Les Terroirs au Sud, vers un nouveau modèle? Une expérience marocaine*, Marseille, IRD Éditions, Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Rabat, 2016: 291-309.

Bhabha H., “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, in H. Bhabha (ed), *Nation and Narration*, London, Routledge, 1990: 291-322.

Boum A., *Festivalizing Dissent in Morocco*, «Middle East Report», n. 263, The Art & Culture Of The Arab Revolts, 2012a: 22-25.

— ID., *Moroccan rappers and political descent in the age of the 'Arab Spring'*, «Ipris Maghreb Bulletin», n. 13, 2012b: 1-6.

— ID., ““Sacred Week”: Re-experiencing Jewish-Muslim Coexistence in Urban Moroccan Space”, in G. Bowman (ed), *Sharing the Sacra: The Politics and Pragmatics of Intercommunal Relations around Holy Places*, New York, Berghahn Books, 2015: 139-155.

Brenner N., *Open Questions on State Rescaling*, «Cambridge Journal of Regions, Economy and Society», vol. 2, n. 1, 2009: 123-139.

Connerton P., *How Societies Remember*, Farnborough, Cambridge University Press, 1989.

Curtis M. F., *Sound Faith: Nostalgia, Global Spirituality, and the Making of the Fes Festival of World Sacred Music*, Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of the University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, 2007.

Dei F., “Usi del passato e democratizzazione della memoria: il caso delle rievocazioni storiche”, in Iuso A. (a cura di), *Il senso della storia*, Roma, CISU, 2018: 15-36.

Dines N., *Moroccan City Festivals, Cultural Diplomacy and Urban Political Agency*, «International Journal of Politics, Culture, and Society», vol. 34, 2021: 471-485.

Douglas M., *How Institutions Think*, New York, Syracuse University Press, 1986.

Eickelman D. F., *The Middle East. An Anthropological Approach*, Second ed., New Jersey, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.

- Eickelman D. F., Anderson J. W. (eds), *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999.
- Eickelman D. F., Salvatore A. (eds), *Public Islam and the Common Good*, Leiden: Boston, Brill, 2004.
- El Maarouf M. D., *The Rise of the Underground. Moroccan Music Festivals between Laughter, Drunkenness, and Excre-Mentality*, «Academic Quarter», vol. 3, 2011: 32- 48.
- ID., *Undressing the System: The Rituals of Madness and Badness in Moroccan Music Festivals*, «United Academics Journal of Social Sciences», vol. 2, n. 2, 2012: 50-69.
- ID., “Local Arts versus Global Terrorism: the Manifestations of Trauma and Modes of Reconciliation in Moroccan Music Festivals”, in L. Bisschoff – Van De Peer S. (eds), *Art and trauma in Africa: Representations of Reconciliation in Music, Visual Arts, Literature and Film*, London, I.B. Tauris, 2013: 69-88.
- ID., *Po(o)pular Culture: Measuring the ‘shit’ in Moroccan Music Festivals*, «Journal of African Cultural Studies», vol. 28, n. 3, 2016: 327-342.
- Fabre D., (sous la direction de), *Domestiquer l’histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Ministère de la Culture, 2000.
- Geertz C., *Oltre i fatti. Due paesi, quattro decenni, un antropologo*, Bologna, il Mulino, 1995.
- Graiouid S., Belghazi T., *Cultural Production and Cultural Patronage in Morocco: the State, the Islamists, and the Field of Culture*, «Journal of African Cultural Studies», vol. 25, n. 3, 2013: 261-274.
- Halbwachs M., *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium libri, 1997.
- Hegasy S., *Young Authority: Quantitative and Qualitative Insights into Youth. Youth Culture, and State Power in Contemporary Morocco*, «The Journal of North African Studies», vol. 12, n. 1, 2007: 19-36.
- Iuso A., “Introduzione: Il senso della storia”, in A. Iuso (a cura di), *Il senso della storia*, Roma, CISU, 2018.
- Kabbaj M. (sous la direction de), *Le Festival de Fès des Musiques Sacrées du Monde. Un émerveillement*, Paris, L’Harmattan, 2011.
- Kapchan D., *The Promise of Sonic Translation: Performing the Festive Sacred in Morocco*, «American Anthropologist», vol. 110, n. 4, 2008: 467-483.
- Lust-Okar E., *Divided they Rule: the Management and Manipulation of Political Opposition*, «Comparative Politics», n. 36, 2004: 159-179.
- ID., *Structuring Conflicts in the Arab World. Incumbents, Opponents, and Institutions*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Meyer B., Moors A. (eds), *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006.
- Pizza G., *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*, Roma, Carocci, 2015.
- Reysoo F., *Pèlerinages au Maroc. Fête, politique et échange dans l’Islam populaire*, Neuchâtel, Paris, Editions de l’Institut d’ethnologie, Editions de la Maison des sciences de l’homme, 1991.
- Rhani Z., Hlaoua A., “Soufisme et culte des saints au Maroc”, in B. Maréchal, F. Dassetto (sous la direction de), *Hamadcha du Maroc. Rituels musicaux, mystiques et de possession*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014: 17-30.
- Salois K. R., *The Networked Self: Hip Hop Musicking and Muslim Identities in Neoliberal Morocco*, Berkeley, University of California, 2013.
- Salvatore A., *Movimenti islamici, sfera pubblica, e tessuto associativo*, «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 2005, <https://www.juragentium.org/topics/islam/it/salvator.htm>, consultato il 15/12/2022.
- Scott J., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Resistance*, New Haven, London, Yale University Press, 1985.
- Sefrioui A., *Le Festival De Marrakech*, s.l., Office national Marocain du tourisme, 1965.
- Sharma A., Gupta A. (eds), *The Anthropology of the State: A Reader*, Oxford, Blackwell, 2006.
- Skali F., *Esprit de Fès*, Casablanca, Langages du Sud, 2015.
- Spadola E., *The Calls of Islam. Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2014.
- Turner V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing, 1969.
- Valensi L., *Le roi chronophage. La construction d’une conscience historique dans le Maroc postcolonial*, «Cahiers d’études africaines», vol. 30, n. 119, 1990: 279-298.
- Wyrzten J., “National Resistance, Amazighite, and (Re-)Imagining the Nation in Morocco”, in D. Maghraoui (ed), *Revisiting the Colonial Past in Morocco*, London and New York, Routledge, 2013:184-204
- Zillinger M., *Graduated Publics: Mediating Trance in the Age of Technical Reproduction*, «Current Anthropology», vol. 58, sup. 15, 2017: S41-S55.

Michela Buonvino è attualmente assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi del Molise e si occupa di patrimoni bioculturali e di rigenerazione territoriale a partire dal lavoro a base culturale. È docente a contratto di antropologia del mondo globale contemporaneo presso l'Università Ca' Foscari di Venezia (SIE). 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.

Una laurea lunga una vita (e qualcosa in più)



Palermo, conferimento della *laurea honoris causa* a Mimmo Cuticchio

di Marina Castiglione

Il 10 luglio 2019 il Consiglio del Corso di Studi in Italianistica dell'Università degli Studi di Palermo votò all'unanimità la proposta di conferimento della Laurea *honoris causa* a Mimmo Cuticchio. Proponente ne fui io, dopo averne già discusso in precedenti sedute a partire dal 2018. Le motivazioni allegate alla delibera di quel Consiglio sono state lette dalla Coordinatrice del corso di Studi e Prorettrice alla Didattica dell'Ateneo, prof.ssa Luisa Amenta, in data 13 marzo 2024, giorno in cui, finalmente, Mimmo Cuticchio è stato insignito del titolo, nell'Aula Magna di Palazzo Steri, sede del Rettorato. Di seguito riporto la *laudatio* che ho pronunciato nell'occasione.

Quando nel dicembre del 2018 proposi al Consiglio di Corso di Studi di assegnare la *Laurea honoris causa* ad una figura ampiamente rappresentativa della cultura e dell'arte in tutte le sue sfaccettature, pensai che sarebbe sorta una domanda legittima sulla congruità dell'indirizzo e degli obiettivi del Corso e la personalità a cui stiamo oggi conferendo il titolo di Dottore che, come è noto, opera nel recupero e nella rielaborazione del teatro delle marionette e della tradizione del *cunto* siciliano. Andando a ritroso, però, non trovo alcun dubbio, alcuna perplessità, alcun distinguo mossi dai colleghi e dalle colleghe. Segno che l'ovvio non si spiega.

D'altra parte non c'era e non c'è bisogno di illustrare la biografia di Mimmo Cuticchio o di esporre cosa rappresenti per Palermo, per la Sicilia, per la cultura teatrale italiana e internazionale; le motivazioni testé lette garantiscono la necessità e l'orgoglio di trovarci qui oggi.

Una laurea in Italianistica, però, bisogna meritarsela; oggi siamo qui anche per verificare che ci siano i presupposti perché il titolo possa essere attribuito con pieno fondamento. Proverò, dunque, a percorrere le discipline del corso e a individuare, nella carriera del nostro laureando, i passaggi che ce ne consegnano manifesta prova di superamento.

Nella formazione di Mimmo Cuticchio trovano spazio, innanzitutto, la conoscenza della 'Letteratura italiana d'età medievale e di età rinascimentale'. Essa è stata verificata da questa Commissione a partire dai riferimenti che costituiscono il fondamento del repertorio dell'*Opra dei pupi*: alle *Chansons de geste*, alla *Chanson de Roland*, *La storia dei Reali di Francia* di Andrea da Barberino, sino ai poemi rinascimentali: del Boiardo (cioè l'*Orlando innamorato*), dell'Ariosto (*Orlando furioso*, in particolare gli episodi della *Pazzia di Orlando* e *Astolfo nell'isola di Alcina*) e del Tasso (*Gerusalemme liberata*, in particolare, l'episodio di *Tancredi e Clorinda* tratto dal *Consiglio di Goffredo di Buglione*). Di recente è stato portato in scena un prezioso ed eclettico percorso dantesco, corredato da mostre, laboratori e spettacoli, con il titolo *Sulle vie dell'Inferno* (2021). Siamo certi, quindi, che i primi crediti si possano dichiarare meritatamente conseguiti.

Il docente di 'Filologia romanza' potrebbe valutare positivamente la solerte applicazione alle trascrizioni dei 371 canovacci storici e alla integrazione di glosse e rimaneggiamenti – testimoni dell'adeguamento alla ricezione del pubblico nel trascorrere del tempo – oggi editi nel volume *Alle armi, cavalieri!* (Donzelli, 2017). La lunga esperienza in questa pratica è comprovata dal fatto che oltre al ciclo carolingio, Mimmo Cuticchio ha trascritto i copioni dell'ultimo dei *cuntisti* della tradizione ottocentesca, don Peppino Celano (1903-1973), copiati a loro volta da quelli di don Cecè Argento suo maestro (1873-1948). Tali materiali preziosi e unici avrebbero interessato anche il prof. Ettore Li Gotti, acuto filologo, tra i fondatori del Centro di studi filologici e linguistici siciliani, che nel 1956 se ne occupò nello studio dedicato a *Sopravvivenza delle leggende carolingie in Sicilia* [1].

Anche 'Lingua e letteratura latina' si può ritenere superata grazie alla rappresentazione di un melodramma seicentesco di Giovanni Maria Pagliardi, *Caligula delirante* (2011), in cui, all'ombra delle candele e al suono di violini barocchi, le marionette di legno incarnano una variegata gamma di sentimenti, tra cui la follia del potere del tiranno.

Una disciplina come 'Forme e gerarchie sociali XIII-XVII secolo' si può dichiarare sostenuta grazie alla scrittura di *Francesco e il Sultano* (con Salvo Licata, 1992): un'altra scelta non scontata e inedita per il teatro dei pupi, ma rivisitata alla luce di un continuo trasferimento tra cultura alta e bassa, colta e popolare, in cui Francesco si fa paladino di una cristianità alternativa e di una convivenza universale pacifica, sebbene raccontata in una Palermo della prima metà del XIII secolo, funestata da conflitti sociali e repressa dall'autoritarismo di Federico II.

Potremmo valutare che nel programma di 'Politiche e conflitti XVIII-XX secolo' rientrino numerosi testi inediti "presentati" dal candidato, che trasformano un processo di comunicazione artistica in una pratica di impegno civile: tra cui *Vita e morte del generale Carlo Alberto Dalla Chiesa* (1983), *L'infanzia di Emanuele Paolo Borsellino* (1994), *O a Palermo o all'inferno. Ovvero lo sbarco di Garibaldi in Sicilia* (2011). Persino le farse, che si inserivano in coda ad episodi particolarmente drammatici con la funzione di allentare la tensione attraverso il riso, andrebbero considerate come una polemica sociale attualizzata, che sottende il bisogno delle classi popolari di immaginare un diverso ordine della società.

'Storia delle Chiese e dei movimenti religiosi' è una disciplina i cui temi attraversano passaggi cronologicamente cadenzati della carriera di Mimmo Cuticchio: *Vita, morte e miracolo di Santa Rosalia* (1978), *La Passione di Cristo* (dai *Vangeli* e da testi apocrifi, 1980), il *Triunfo di Santa Rosalia* (1981), *Il Natale all'Olivella* (1992), sino al più recente *Vangelo – parte seconda* (2017).

Continuo con 'Metodi e temi della comparatistica letteraria': una disciplina che trova ampio riscontro con le rappresentazioni musicate de *La rotta di Moby-Dick* (2003), *El Retablo de Maese*

Pedro (2004), la trilogia su *Don Chisciotte: Il Risveglio di Don Chisciotte – Prime avventure – Duello Finale* (2005), nonché con le numerose riduzioni tratte dal teatro di Shakespeare, che appartengono anche ad una porzione della tradizione pupara che recupera la tragicità dell'esistenza alla base dell'opera del Bardo (forse anch'egli di origini siciliane...).

I docenti di 'Storia della lingua italiana', 'Dialectologia' e 'Lingue e società', impegnati da anni nello studio in diacronia e in sincronia del repertorio linguistico e testuale, in specie siciliano, non possono che trovare significativi riscontri della tradizione che si fa attualità nella lingua, scrittura teatrale e nell'espressione artistica di Mimmo Cuticchio. Dai primi copioni risalenti agli anni '70 – innanzitutto il primo testo originale della scrittura di Cuticchio, *Giuseppe Balsamo conte di Cagliostro* (1973), e di seguito *Genoveffa di Brabante, Skanderbeg, l'eroe degli albanesi* (1976) – emerge un nuovo modello di linguaggio artistico, che mentre si fa inventa e reinventa se stesso senza perdere la propria artigianalità e la coscienza del suo farsi sociale, mescidando con consapevolezza e magistero formale codici linguistici antichi e moderni e aprendosi ad una fruizione trasversale sia dal punto di vista culturale che generazionale. Sul palcoscenico si intrecciano quindi – in una partitura, a volte sommessa, talaltra marzionalmente ritmata dal clangore delle armi e dal battito dei piedi sul palco – registri linguistici che spaziano dall'uso massiccio di un palermitano verace sino a incursioni verso l'aulico e il lirico: manca il registro medio, sostanzialmente impoetico ai fini della rappresentazione. Arricchiscono il repertorio di Mimmo Cuticchio testi tragici e mitologici, cavallereschi ed epici, comici e improvvisati che si estendono dal registro eroico, carico di parole sonanti e arcaiche, a quello ordinario e persino disfemico del dialetto delle farse di *Nofriu* e *Virticchiu, vastasi* e popolani un po' macchiettistici, il cui orizzonte di vita sociale si riassume nella presa in giro dell'altro e nel piccolo espediente.

Persino le discipline legate alla didattica – novità delle più recenti offerte formative del corso in Italianistica – si possono considerare brillantemente superate, grazie a 'Tirocini' – se così possiamo definirli – svolti con e presso numerose scuole, palermitane e non, nonché con le edizioni del Festival "La macchina dei sogni" che quest'anno celebra i quarant'anni. Mimmo Cuticchio ha scelto i suoi maestri ma ha anche realizzato spazi, ossia la "Scuola per pupari e cuntisti", in cui coltivare la passione fisica e intellettuale, materiale e culturale in cui i giovani possano continuare l'arte dei maestri.

Consideriamo svolti anche quei crediti formativi che riguardano le cosiddette 'Esperienze extracurricolari': siamo certi di poter valutare tali, ad esempio, la *Visita guidata all'Opera dei pupi* (1989, con Salvo Licata), la partecipazione al progetto di valorizzazione dei pupi siciliani del museo etnografico Pitrè (2014), così come la passeggiata tra i vicoli, i personaggi e le storie nascoste di una Palermo postbellica, che non aveva ancora rinunciato alle ville Liberty né ai teatrini dei pupi [2], condotta con Simonetta Agnello Hornby (*Siamo Palermo*, Mondadori 2019), in una sorta di analisi esperienziale del naufragare di una società che smarrisce la propria identità e i propri valori, persino il proprio rapporto con il mare, a causa dell'accelerazione dovuta al boom economico, al consumismo e alla nascita della televisione.

È senz'altro valutabile come materia opzionale, tra quelle a scelta del curriculum, 'Antropologia della musica', con affondi in musiche classiche e/o originali, spesso ad opera del figlio Giacomo: *Il combattimento di Tancredi e Clorinda* (1990), *Tancredi di Rossini* per la Staatsoper di Berlino (1994), *Tosca* (1998), *Manon* (1999), *La terribile e spaventosa storia del Principe di Venosa e della bella Maria* (1999, con musiche di Salvatore Sciarrino), *Macbeth* (2001), *Don Giovanni all'Opera dei Pupi* (2002, con le musiche di Mozart), *Aladino di tutti i colori* (2007), *La Riscoperta di Troia* (2007), *Carlo Magno reale e immaginario* (2012), *Una corona sporca di sangue* (2015), ecc. Ma forse un'altra disciplina che potrebbe completare questo già ricco percorso magistrale sarebbe la 'Storia e critica del cinema', dal momento che Mimmo Cuticchio non solo ha portato in video il suo teatro, ma ha anche partecipato come attore a molti film (tra tutti, qui si citano *Cento giorni a Palermo* di Giuseppe Ferrara, *Il Padrino – Parte III* di Francis Ford Coppola, *Baaria* di Giuseppe Tornatore e *Terraferma* di Emanuele Crialese).

Con questo articolato elenco, gli aspetti accademici più formali si possono dire espletati.

Ma cosa rende questo pomeriggio qualcosa in più rispetto al conferimento di un titolo accademico? Io credo che Mimmo Cuticchio non avesse bisogno del nostro attestato; credo invece il contrario, ossia che, nelle politiche culturali di un Ateneo, il contatto con l'opera vivente e con un 'Tesoro umano vivente' (come è stato considerato ufficialmente Mimmo Cuticchio nel R.E.I.S.) coaguli un binomio che dà forza a piani multiprospettici di intervento e riflessione, su categorie come 'cultura' e 'trasmissione'.

Mi concentrerò brevemente su due ambiti di esplorazione e di applicazione del suo talento artistico e della sua maestria artigianale (dove l'uno e l'altra convivono in pari dignità ed equilibrio). Seguirò quindi il filo di due parole chiave: *opra* e *cunto*.

Étienne Souriau [3] afferma «siamo figli delle nostre opere». Questa prospettiva ribalta il senso del nostro esistere da esseri agenti e cogitanti ad esseri che si impregnano della stessa sostanza delle proprie azioni e delle proprie opere. Mimmo Cuticchio suole spesso ricordare che a casa sua «eravamo figli e pupi tutto insieme: un miscuglio tra la vita di tutti i giorni e quella avventurosa dei cavalieri che viaggiavano e che facevano le loro storie» [4]. La metafora si incarna nella testa del mago Demogene, da lui stesso ideata e costruita, che si moltiplica nei volti dei fratelli e delle sorelle Cuticchio, attorno al sole di cui essi sono una costellazione, ossia il padre Giacomo, e nel "ris-volto" della madre che controlla tutti stando alle spalle. In questo rispecchiamento forse lui stesso si è fatto figlio dei suoi pupi e da questi è pirandellianamente mosso e necessitato.

Se, infatti, all'alba della sua esperienza di figlio di puparo e *oprante*, per parte di padre, e di pittrice di cartelli e scene, per parte di madre, questi pupi erano attori di un teatro in cui pubblico e *opranti* costituivano un *unicum* in quanto ad omogeneità culturale, dopo quello che si può chiamare "lo scisma di Parigi" [5] del 1967, Cuticchio va alla ricerca di un suo pubblico, non quello dei turisti che cercano folklore a buon mercato e fuori contesto, che considerino le marionette un bene effimero di consumo, ma un pubblico nuovo, aperto alle contaminazioni e alla sperimentazione, alla ricerca di investimenti semantici che guardino all'Altro e all'Altrove. In questo nuovo corso non trova come alleato il padre e quindi deve imparare a farsi i pupi da sé, nel senso materiale del termine.

L'opera dei pupi è, infatti, testo che opera attraverso la materia fisica ed estetica del cosiddetto *mestiere*, ossia l'attrezzatura completa dell'*oprante*: pupi, armati e no; teste di ricambio; marionette di sirene, draghi, giganti; fondali; sipario, fondino e pannoni; pianino meccanico e altri strumenti sonori. Un teatro, infine. Uno spazio che sia casa per questa nuova famiglia e salotto per questo nuovo pubblico. Via Bara all'Olivella accoglie il nuovo teatro dei Fratelli d'arte Cuticchio [6] e il teatro popolare si fa «zattera che si muove» [7]. In questa traversata, però, Mimmo Cuticchio non vuole essere solo e partecipa alla breve stagione dell'Associazione teatro Stabile delle Marionette Città di Palermo degli anni '80, con Giuseppe Argento presidente. Una decina di anni dopo fonda – come già accennato – la prima "Scuola per pupari e cuntisti" (1997), creata con l'obiettivo di garantire un futuro al teatro dei pupi e al *cunto* attraverso la formazione di giovani, e sviluppa due progetti espositivi: "Un museo all'*Opra*", mostra permanente (inaugurata nel 2007) allestita nei locali antistanti al teatro di via Bara e dichiarata di interesse storico (decreto regionale n. 211/2013), e l'esposizione permanente della "Collezione di Pupi Siciliani di Giacomo Cuticchio" (inaugurata nel novembre del 2015) ubicata a Palazzo Branciforte (Palermo).

Pur innovando, Cuticchio mantiene lo stile classico dei temi standard, l'uso degli epiteti e delle formule, la dialettica caratterizzata dal tono agonistico che si sviluppa nella polarità biasimo/lode, la struttura costituita da una serie di unità stereotipe che Antonio Pasqualino divideva in micro e macro unità [8], come ad esempio il Consiglio, che può essere cristiano o pagano, o ancora, pubblico o privato; ma quando lo spettacolo lo richiede, rompe la quarta parete e mostra il "mestiere" e ogni altro armamentario senza la struttura del teatrino, senza le tele, a scena aperta e con la manovra a vista: un pupo tra i pupi – eroi, santi, sapienti, briganti, assassini – che oltre ad aver dato vita alla materia inerte del legno attraverso i fili e attraverso la voce, mostra nelle sue stesse espressioni mimiche la speranza e la paura, il coraggio e la vendetta, l'emarginazione degli "scalcagnati" e l'orgoglio.

L'*opra*/opera, dunque, si rinnova e inverte il suo stesso etimo, mettendo in moto i sensi ivi riposti ed evidentemente ancora tutti attivi nel teatro di Mimmo Cuticchio: la radice protoindoeuropea OP-

accende i significati di ‘lavoro’, ‘ricchezza’, ‘prodotto’, ma anche di ‘dovere’, ‘necessità’ (opus est). Ne derivano il lat. opus ‘lavoro/ ‘azione’/ ‘occupazione’, opulentus ‘ricco’, optimum ‘eccellente’, copia (cum ope) ‘insieme di ricchezze’, cornucopia come segno di fertilità, op(i)ficina da cui ‘officina’, op(i)ficium da cui ‘ufficio’ e ‘uffizio’. Ben strana coincidenza il fatto che nella Sala Magna dello Steri ove siamo riuniti, un tempo sede del Santo Uffizio, i pupari si ispirassero all’enciclopedia visuale delle figure di dame e cavalieri dipinte sul soffitto ligneo, per allestire la propria *opra* dei pupi...[9]. L’opus, dunque, come gioia e lieta necessità dell’agire, con il suo derivato ‘opera’/ *opra*, si contrappone all’idea del “lavoro-pena”, ben rappresentato dal gallicismo siciliano *travagliu* (da lat. *trepalium*, non a caso uno strumento di tortura).

Ma perché l’opera si faccia *opra* abbisogna da un lato dell’orbita figurativa delle marionette, di quel variegato sferragliare di spade e armature e volteggiare di stoffe, *giummi* e *pizzi*, per cui comunque serve «sudare la maglia»[10] e dall’altro della voce e delle voci che, modulandosi tra maschile e femminile, giovane e anziano, evocano passioni e imprimono ritmo alla narrazione. E quanto è maggiore la maestria del puparo nell’incarnare i moti dell’animo che sono i suoi e quelli di tutti, tanto maggiore è la partecipazione attiva del pubblico alle vicende rappresentate, che esplose in momenti metateatrali di confusione tra ciò che accade in scena e in platea.

«L’opera è tale quando opera, quando è operativa, performativa: non conta per quel che è, ma per quel che fa; [...] Il contagio, l’azione per contatto, fra un uomo e l’oggetto che provoca questo stato, fra un uomo e altri che hanno accolto quell’oggetto sono [...] il segno sicuro dell’arte» [11].

Andiamo al *cunto*. Forma orale per eccellenza, esso si situa all’interno della stratificazione sociale di società complesse, in ambienti che conoscono la scrittura ma che non vi ricorrono per costruire e determinare la propria identità sociale: nelle narrazioni orali – dagli aedi a Mimmo Cuticchio – si alternano moduli bilanciati, strutturati attraverso l’uso di ripetizioni ed antitesi, allitterazioni e assonanze, cerniere di *rime ntruccate*. La sintassi del periodo è caratterizzata più dalla paratassi che dall’ipotassi, e a dominare è più l’aspetto che procede per accumulazioni che non per approfondimenti. Questi elementi, ed altri che potremmo con Ong [12] definire “somatici” – come il processo respiratorio, i gesti e la simmetria bilaterale del corpo umano –, costituiscono l’asse attorno a cui ruota il processo mnemonico che è proprio delle narrazioni orali.

Tradizionalmente è il canto a dare forma ad una condizione incantatoria (*in-cantum*) quasi magico-religiosa, che produce manifestazioni fisiche di imbambolamento, assenza di sé, vaghezza incosciente. Eppure il *cuntu* tradizionale, orale e prevalentemente dialettale, assorbe una parte di questa affabulazione/affatturazione in virtù di una ritmica che non è *melos*, ma plastico corpo a corpo con una vicenda drammatica in cui atti locutivi come minacce, sortilegi, prescrizioni, preghiere, formule taumaturgiche, promesse e annunci si fanno sentiero per narrare la grande epopea dell’Uomo. Ad ogni passaggio di scena, la parola insieme all’affondo di un fendente di spada, squarcia una soglia il cui effetto di fascinazione non può che magnetizzare l’attenzione del pubblico: sembra di penetrare, attraverso il gesto e la voce tonante, in una memoria profonda che ratifica la coincidenza tra realtà e finzione, tra fatto etnografico e legame con l’identità stratificata di un popolo. Tutto ciò che nel *cunto* si fa atto locutorio e performativo non può che essere contemporaneamente atto di fede e di potenza etica, anticorpo di non dimenticanza. Tutt’altro che un universo di pura evasione. Paladini e personaggi leggendari oltrepassano l’orizzonte fantastico e vengono consegnati, in carne e sentimenti, alla storia e alla coscienza collettiva.

Ad ogni sillabazione sulla tonica si scandisce e si sancisce la dinamica dialogica tra il *cuntista* e la platea, tra il passato e il presente, tra la vita e la letteratura. Al posto dei colori sgargianti degli abiti e del luccichio delle armature, la voce si fa tavolozza di modulazioni espressive: il coinvolgimento avviene nell’irrequietezza del movimento, nella dimensione amplificata del gesto. E come ebbe ad avvertire Paolo Emiliani Giudici nella prima testimonianza scritta di un *cunto*, recitato a Mussomeli tra il 1822 e il 1833, il *cuntista* in quel rito sospeso nel tempo si trasforma nel «tiranno dei cuori di tutti» [13].

Però la ricezione ha (o meglio aveva) anche le sue regole. Si trattava di un pubblico molto esigente, che aveva dimestichezza e familiarità con le storie che si narravano. Per questo motivo non si perdona(va) al *cuntista* una pausa, una nuova digressione, una contorsione inopportuna della voce. Come ebbe a dire Giuseppe Pitrè «Cammini quanto e come vuole il mondo, il racconto di Rinaldo dev'esser recitato sempre a un modo, con le medesime pause, con la medesima cantilena, con una declamazione spesso concitata, più spesso affannosa, intenzionalmente oratoria; talora lenta, alcuna volta mutata d'improvviso in discorso familiare e rapido. Testa, braccia, gambe, tutto deve prender parte al racconto; la mimica essendo parte essenziale del lavoro del narratore» [14].

Oggi, che il mondo ha continuato a camminare, Mimmo Cuticchio ha intrapreso la faticosa strada di ricostruire codici e prassi che un tempo creavano un costume comune. Innanzitutto il *cunto* ha spesso dovuto trovarsi uno spazio chiuso, e ha trovato il teatro. In alcuni casi, però, l'azione è tornata laddove si svolse storicamente: nel 2018, accompagnato dal violoncello di Giovanni Sollima, Cuticchio ha portato a Roncisvalle il *cunto* della battaglia e, contemporaneamente, le parole di pace del poverello d'Assisi.

Inoltre, sebbene il pubblico di oggi sia occasionale e sempre diverso, è rimasto immutato l'effetto drammaturgico: nel corpo vibrante del *cunto* agiscono rallentamenti e precipizi, in un lavoro calibrato di forze opposte che focalizzano l'attenzione su una materia narrativa complessa, a incastro, che crea una nuova intimità e un confine dentro cui ci si sente misteriosamente attirati, come da un canto delle sirene.

Alla fine di questo breve e non esaustivo percorso, sono certa che questa Laurea verrà condivisa – almeno simbolicamente – anche con il padre Giacomo (1917-1985); con la famiglia Greco che, a partire da don Gaetano, ha avuto il merito di aver arricchito e contaminato il teatro dei Pupi studiando modifiche tecniche, strutturali e testuali necessarie a difendere sin da subito la vita di un genere che già a pochi anni dalla nascita rischiava di esser soffocato dalla sua stessa tradizione; ma soprattutto verrà condivisa con Peppino Celano (1903-1973) – maestro anche nell'arte dei pupi e ultimo *cuntista* “di tradizione” – un secondo padre per il nostro laureando, per il quale nel 1983, a dieci anni dalla morte del maestro, Mimmo Cuticchio realizza in pubblico il suo primo spettacolo sul *cunto*, *La Spada di Celano*. E verrà condivisa con la sua famiglia, con la moglie Elisa e i figli, che lo seguono e sostengono da sempre.

Forse Mimmo Cuticchio non è stato un camminante come il padre, però ha consentito alla tradizione dell'*opra dei pupi* e del *cunto* di camminare assai di più: li ha traghettati, novello Noè, nel Terzo millennio con volontà e ostinazione, a volte in solitudine e a volte con straordinari compagni di strada, recuperando testi e antiche pratiche, immaginando nuovi spazi e costruendo nuove storie, inseguendo un sogno alimentato dalla certezza profonda che, in fondo, la tradizione sia un'innovazione ben riuscita.

Chiuderei questa *laudatio* con il pupo che appare nel tondino, quello vestito in marsina e cappello, detto *Perdomàni*, che annuncia la fine di uno spettacolo e l'appuntamento al prossimo episodio, sulle note del pianino a cilindro, ma invece – come se apparisse nel fumo di un boccascena – passo la parola e il gesto a chi della parola e del gesto è maestro e focoso generatore.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Un'opera postuma uscì ad un anno dalla sua morte, segno dell'interesse del grande filologo, allievo del Cesareo: *Il teatro dei pupi*, Sansoni editore, Firenze 1957.

[2] «In questo butta-butta hanno buttato tutto l'antico scambiandolo per vecchio, e tra queste cose c'era mio padre con i suoi pupi», afferma Cuticchio in V. Venturini, a cura di, *Dal cunto all'Opera dei pupi. Il teatro di Cuticchio*, Dino Audino Editore, Roma 2003: 33.

[3] È. Souriau, *Les différents modes d'existence. Suivis de l'œuvre à faire*, Paris, PUF, 1943 (2^a ed. PUF 2009). Trad. it. a cura di F. Domenicali, Milano, Mimesis 2017: 116.

[4] Venturini cit.: 39.

[5] Sino al 1967 Mimmo Cuticchio lavora con il padre e lo segue nei suoi spettacoli itineranti tra i piccoli centri della Sicilia, dove l'Opera dei pupi interessava un pubblico di pescatori, contadini, artigiani, non ancora completamente avvezzo ai consumi televisivi e cinematografici.

[6] Giuseppe Pitrè contava 25 teatri con un'opera stabile in tutta l'isola (G. Pitrè, *Le tradizioni cavalleresche in Sicilia*, in *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. I, Palermo, Clausen 1889: 121-336). Già alla fine degli anni '50 soltanto in quattro restarono attivi (Sclafani, Cuticchio, Mancuso e Argento), mentre gli altri vendettero, o meglio svendettero, il proprio materiale di scena (A. Pasqualino, *L'opera dei pupi*, in «Nuove Effemeridi», 1996/I: 52-65).

[7] Venturini cit.: 43.

[8] «Le scene-tipo sono un numero limitato di schemi che determinano le musiche, i rumori, l'ingresso, l'uscita, le posizioni, i movimenti e una serie di frasi dei personaggi secondo la loro collocazione in una tipologia generale (amici/nemici; re/cavaliere/soldato/popolano; uomo/donna; vecchio/giovane; ecc.» (A. Pasqualino, *L'opera dei pupi*, introduzione di A. Buttitta, Sellerio editore, Palermo 1978: 89).

[9] A. Buttitta, *La dimensione antropologica: i "cavallier, l'arme, gli onori"*, in A. I. Lima, a cura di, *Lo Steri dei Chiaromonte a Palermo*, 2 voll., Plumelia edizioni, Palermo 2015: 135-144.

[10] Venturini cit.: 37.

[11] T. Migliore, *I sensi del visibile. Immagine, testo, opera*, Mimesis, Fano 2018: 104-105.

[12] W.J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Introduzione all'edizione italiana di R. Loretelli, il Mulino, Bologna 1986: 100.

[13] P. Emiliani Giudici, *Storia della letteratura italiana*, Le Monnier, Firenze 1855-1863: 397.

[14] Pitrè cit.: 178.

Marina Castiglione, professoressa ordinaria di Linguistica italiana e Coordinatrice del Dottorato di ricerca in Studi umanistici presso l'Università degli Studi di Palermo, ha svolto corsi di Filologia della letteratura italiana, Dialettologia, Storia della lingua, Pragmatica e testualità. Fa parte del Comitato scientifico del Bollettino del Centro di Studi Filologici e Siciliani e della Rivista di studi "Il nome nel testo". Curatrice della collana editoriale Diàlektos, Piccola Biblioteca per la scuola con Luisa Amenta e Iride Valenti, che si occupa della divulgazione del patrimonio linguistico regionale per la Legge 9/2011. Direttrice del progetto DASES (Dizionario Atlante dei soprannomi etnici in Sicilia) che compone la sezione onomastica dell'Atlante linguistico della Sicilia (ALS), è impegnata nella ricerca sui lessici settoriali, sulla onomastica letteraria, sulla linguistica testuale. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni tra cui: *L'incesto della parola. Lingua e scrittura in Silvana Grasso* (2009); *Parole e strumenti dei gessai in Sicilia. Lessico di un mestiere scomparso* (2012); *L'identità nel nome. Profili antroponimici in Sicilia* (2019). Nel 2020 è uscita la curatela, insieme ad Elena Riccio, del volume *Leonardo Sciascia (1821-1989). Letteratura, critica, militanza civile*, CSFLS e Dipartimento di Scienze umanistiche.

L'Impero Genovese nel “Tirant lo Blanc”



19 e 20 gennaio 2024
Genova, Palazzo Ducale

L'Impero di Genova

Dal Mar Nero all'Atlantico,
la grande espansione
nel Medioevo

Convegno internazionale di studi
Nell'ambito di IANUA. *Genova nel Medioevo*

www.palazzoducale.genova.it

di *Paolo A. Cherchi*

Il recente convegno su “L’Impero Genovese”, tenuto a Genova nel gennaio del 2024, ha avuto il merito grandissimo di richiamare l’attenzione sulla storia plurisecolare e gloriosa di una Repubblica marinara ingiustamente dimenticata rispetto a quella di Venezia, che viene studiata in maniera intensiva e costante. Il convegno spiega le ragioni di tale oblio riportandolo in buona parte alla diversa costituzione dei due imperi: quello ligure aveva un carattere “liquido” – come ricorda Alessandro Barbero nelle sue “conclusioni” – mentre quello veneziano, oltre alla fitta rete di rotte marittime, aveva basi territoriali estese. E sembra che la componente territoriale dei domini veneziani abbia determinato in buona parte la rispettiva fortuna nella memoria storica, in quanto i possedimenti coloniali possono scatenare delle guerre che sono sempre eventi storici sconvolgenti, mentre le reti

commerciali marittime, aventi caposaldi territoriali limitati soltanto a dei porti, scompaiono nei mari senza lasciare tracce visibili e memorabili.

In ogni modo, dal convegno è emerso il fatto che l'impero genovese non fu soltanto "liquido", ma ebbe anche delle componenti "concrete" o territoriali, come l'intera Corsica e una parte della Sardegna, oltre alla stessa Liguria. Comunque è anche vero che le vie del mare portarono Genova addirittura ad uscire dal Mediterraneo ed essere presenti anche nel Ponto, cioè nel Mar Nero, nella Crimea e nella Gazaria, nonché nell'Atlantico specialmente nelle Fiandre e anche in Inghilterra, in terre che non costituirono mai delle colonie genovesi, ma solo dei *partners* di intensi rapporti economici e finanziari. Insomma la presenza dell'Impero Genovese era alquanto diversificata, ché se nella Corsica e nella Sardegna si realizzò come dominio territoriale, nella Gazaria e nel Nord Africa si rafforzò in centri portuali, con fortificazioni e con l'insediamento in alcuni quartieri cittadini, ma senza spingersi mai in conquiste dell'entroterra. Il commercio fu il fulcro del successo genovese e a sostenerlo nacquero istituzioni bancarie come quella di San Giorgio che per vari secoli estese i suoi tentacoli e le sue filiali sul Mediterraneo e su gran parte del mondo allora conosciuto.

Il Convegno con le sue quindici relazioni ha toccato numerosi argomenti che, distribuiti su vari rami, hanno illustrato in modo egregio le dinamiche della formazione e del mantenimento di questo impero marittimo. I relatori erano tutti storici, quindi attenti agli aspetti commerciali, politici e amministrativi della Repubblica genovese, e nessuno di loro si impegnò a considerare l'aspetto letterario dove la presenza di Genova offre abbondanti materiali di interesse, e non ci riferiamo tanto alla produzione letteraria locale – fin dal Medioevo Genova ebbe dei trovatori quali Bonifacio Calvo e Luchetto Gattilusio, ma diede il suo meglio nel periodo del Cinque/Seicento con autori come Gaspare Murtola, Giovanni Vincenzo Imperiali, Anton Giulio Brignole Sale e vari altri, ed ebbe anche umanisti del livello di Nani Mirabelli – quanto alla letteratura che divulgò un'immagine non benevola dei genovesi. La nazione che sentì la loro presenza in maniera particolarmente intensa fu la Spagna che per lungo tempo dipese dai prestiti della Città Turruta, tanto che non è difficile ricavare un ricco *dossier* di allusioni alla ricchezza esosa dei banchieri genovesi.

Basti ricordare Francisco de Quevedo, il grande autore barocco spagnolo che scrisse ripetutamente sui genovesi e sul loro potere economico basato sul prestito e sull'usura. Ricordiamo, ad esempio, la sua satira intitolata *Poderoso Caballero es don Dinero* dove si legge che il danaro:

*Nace en las Indias honrado
donde el mundo le acompaña,
viene a morir en España
y es en Génova enterrado.*

[Il denaro nasce onorato nelle Indie (cioè nell'America spagnola) dove il mondo le fa compagnia, viene a morire in Spagna, e viene sepolto a Genova]

alludendo al fatto che l'oro spagnolo del Sud America arrivava in Spagna, ma poi finiva nei forzieri dei banchieri genovesi.

La ricchezza di Genova era proverbiale, e ricordiamo fra tante testimonianze un passo dal *Sitio de Breda* di Calderón de la Barca. Qui il Principe di Polonia, in procinto di incontrare il genovese Ambrogio Spinola, esclama:

*¡Felice patria aquella que ha tenido
siempre tan celebrado su trofeo!
¡Felice por sus hijos, su decoro!*

[Felice è quella patria che ha sempre celebrato in modo alto i suoi trofei! Felice per i suoi figli e per il suo decoro];

e un soldato, commentando questo elogio, sottovoce sussurra:

Y más feliz por su plata y oro

[E ancora più felice per il suo argento e per il suo oro].

Il tema è ben noto ed è stato ricostruito accuratamente e in modo esaustivo da un grande ispanista della scuola positivista in un intervento che risale ormai a più di cento anni fa. Mi riferisco a Eugenio Mele, *Los genoveses pintados por los españoles*, nelle pagine della «Revista Castellana» (2 (1916): 133-140).

In effetti, i legami economici tra la Spagna e Genova cominciarono quando i banchieri tedeschi Függer fallirono e i genovesi subentrarono al loro posto. Il loro predominio si fa risalire al 1528, quando Carlo V concesse ad Andrea Doria di occuparsi dei commerci nei domini spagnoli con titoli e diritti pari a quelli degli spagnoli stessi. Questa presenza negli affari spagnoli come finanziatori dello Stato durò fino alla bancarotta della Spagna del 1627.

Ma la consapevolezza della presenza di Genova nell'economia della penisola iberica era ben viva già nel Quattrocento che Eugenio Mele trascura perché la sua attenzione si appunta sugli autori del “Siglo de oro” e sul momento più intenso dei legami finanziari tra Genova e la Corona Spagnola. Nel Trecento e nel Quattrocento la realtà storica era diversa, ed era inevitabile che l'immagine di Genova si proiettasse sul regno aragonese che, come si ricorderà, faceva parte a se stesso prima dell'unificazione con il regno di Castiglia. Il regno d'Aragona, con le sue potenti città marittime di Valencia, Barcellona e le isole Baleari, era impegnato ad espandersi nel *Mare Nostrum*, in cui i genovesi, i veneziani, i catalani, i valenzani e i turchi si contendevano gli spazi e le rotte. Lo deduciamo dalla letteratura tre e quattrocentesca e in particolare da quella in catalano perché, appunto, rifletteva con maggior immediatezza la percezione e il sentimento nazionale nei riguardi della rivale repubblica genovese.

Il mondo aragonese per i suoi interessi marittimi e commerciali si scontrò spesso con la marina genovese, come prova *ad abundantiam* la *Crònica* di Ramón Muntaner, splendido resoconto delle imprese dei catalani nei mari greci e bizantini e del Nord Africa, quasi un preludio alla grande epopea marittima di cui la Spagna sarà protagonista qualche secolo dopo nel più ampio teatro degli oceani con le scoperte del nuovo mondo. La cronaca di Muntaner fu scritta nella prima metà del Trecento, quindi secoli prima del Siglo de oro. Sono molte le occasioni in cui Muntaner conosce da vicino i marinai liguri, e li combatte ed esperimenta la loro tenacia e abilità militari, anche se riesce sempre a vincerli. La *Crònica* non lascia dubbi sulle dimensioni della presenza genovese nel Mediterraneo e varrebbe la pena esaminare in dettaglio questi riferimenti perché vedremmo le origini del “mito” che lega i genovesi all'idea del danaro. Ma in quest'occasione ci limitiamo ad esaminare un testimone di tale mitologia, e non si tratta di un testimone qualsiasi, bensì del capolavoro della letteratura catalana del Quattrocento, ossia il romanzo *Tirant lo Blanch*. Tale scelta ha anche un risvolto pratico, cioè la possibilità di consultare il romanzo di Joanot Martorell in traduzione italiana da me curata per la collana “i Millenni” dell'editore Einaudi (Torino, 2013).

Premettiamo qualche ragguaglio sull'autore e sull'opera. Joanot Martorell, valenzano di nascita e di famiglia nobile, scrisse *Tirant lo Blanch* che terminò poco prima dell'anno della sua morte nel 1465, e il manoscritto fu custodito da un suo creditore, Martí Joan de Galba, il quale lo fece pubblicare molti anni dopo, nel 1490, forse dopo averlo ritoccato, e per questo molti editori pubblicano il romanzo usando il nome dei due supposti autori; ma questa duplice paternità è stata refutata dai più recenti editori, fra i quali primeggia Albert Hauf con la sua edizione (València, 2008).

Il romanzo è diviso in sei parti. La prima narra degli anni formativi del “cavaliere” Tirante. Nato nel Nord della Francia, egli si reca a Londra per partecipare alla giostra da cui esce vincitore dopo aver superato tanti combattimenti e dopo aver appreso l'arte della cavalleria. Nella seconda parte si racconta del suo viaggio alla volta di Rodi per difenderla dagli attacchi turchi. Dopo avere liberato l'isola dall'attacco degli “infedeli” assistiti da una flotta genovese, torna a casa, e sulla via del ritorno,

viene richiamato alla corte siciliana dove apprende che l'imperatore di Costantinopoli è assediato da regnanti musulmani e chiede aiuto ai cristiani occidentali. Comincia la terza parte con l'arrivo alla corte di Costantinopoli, dove Tirante si innamora della figlia dell'imperatore, Carmesina, e combatte per difendere l'imperatore e riscuote grandi successi militari. Ma, credendo d'essere tradito dall'amata, torna al campo di battaglia, e al momento di salpare scoppia una tempesta che lo porta in mezzo al mare e lo fa naufragare nelle coste d'Africa. Comincia la quarta parte in cui troviamo che Tirante vive per vari anni nel Nord dell'Africa dove riesce a diventare imperatore del continente africano e a convertire al Cristianesimo tutte le popolazioni indigene che sottomette. Nella quinta parte torna a Costantinopoli e compie molte spedizioni per liberare l'impero dai pericoli posti da nazioni circostanti. Nella capitale improvvisamente muore e quindi non sale al trono per il quale era designato. La finale parte sesta riguarda le sorti dell'impero di Costantinopoli dopo la morte del suo grande paladino, e narra del trasporto della sua salma in Inghilterra e dei suoi funerali.

Il romanzo è ricchissimo di avventure, di ambienti, di guerre, di amori segreti, di letture e di storia, e l'insieme crea un autentico capolavoro, tanto che nel celebre scrutinio dei libri posseduti da Don Quijote, *Tirant lo Blanc* viene risparmiato dalle fiamme perché, ovviamente, Cervantes lo vedeva come un'opera molto diversa dai libri di cavalleria che avevano fatto perdere la testa all'*hidalgo* Don Chisciotte. E in effetti il romanzo di Martorell ha molti elementi cavallereschi, ma sono assorbiti in un contesto che ha anche uno sfondo storico, è ricco di personaggi comuni, di storie non inverosimili... insomma è un romanzo che condivide molti tratti con la "novella sentimentale" tipica del Quattrocento europeo. E quando la voga di quel romanzo si spense, il *Tirant* fu alquanto dimenticato, e però ha avuto un rilancio straordinario negli ultimi decenni, grazie certamente al lavoro filologico di Martín de Riquer e specialmente dall'attenzione che gli ha dedicato Mario Vagas Llosa che lo ha definito come "un romanzo totale" nel senso che contiene in sé molte forme di romanzo. Questo successo è stato coronato da un film e da diversi convegni, traduzioni e numerosi studi critici. Tutto questo successo giova al nostro argomento perché ripropone con freschezza la fama di cui godevano i genovesi nell'immagine degli aragonesi. Nel *Tirante*, infatti, troviamo molte menzioni dei genovesi, e cercheremo di raccogliere in nuclei che servano a metterne in risalto varie qualità: ora l'avarizia, ora l'astuzia, ora l'interesse esclusivo al denaro; e siccome la maggior parte di questi accenni sono generici e si riducono dei veri "pregiudizi" e quindi a delle generalizzazioni dove le presenze "individuali" scompaiono, vedremo anche separatamente un episodio in cui appaiono individui genovesi, e in alcuni casi come alleati e in altri come nemici veri.

Basandoci sul sommario delle parti, è facile intuire che nella prima, tutta ambientata in Inghilterra, non troviamo flotte o marinai per cui mancheranno anche i genovesi, associati da sempre alla vita del mare e a quello della finanza. Eppure c'è almeno una menzione che è facile da capire, ma altrettanto difficile da valutare nel senso giusto. Nei preparativi di uno dei tanti duelli in cui Tirante si batte, vediamo che nel capitolo 65, trattando delle armi da combattimento, si allude ai "cultellines genovesques", cioè "ai coltelli genovesi", che erano pugnali a doppio taglio. L'espressione non ha alcun contesto che consenta di capire se intenda sottolineare la "perfidia" dei genovesi; e tuttavia essa prova che anche nella lontana Inghilterra il riferimento ai genovesi doveva avere una connotazione o almeno una sfumatura di perfidia. Gli inglesi avevano certamente un'idea della natura dei genovesi, perché questi, una volta aperto lo stretto di Gibilterra – cosa che accadde dopo la conquista cristiana di Siviglia –, si erano spinti nell'Atlantico e stabilirono alcuni capisaldi portuali nelle Fiandre, e trafficavano anche con l'Inghilterra. Non è improbabile che fossero proprio loro ad importare i "cultellines genovesques", anche se è imprudente assumere un dato letterario come documento storico: dopo tutto, ad immaginare e descrivere il duello era un valenzano e non un londinese, e tuttavia bisogna aggiungere che quell'autore valenzano, Joanot Martorell, aveva vissuto a Londra per qualche anno.

Fin dall'ingresso nel Mediterraneo, la nave di Tirante diretta a Rodi, viene in contatto con vascelli genovesi e ne nasce una scaramuccia in cui un brillante espediente bellico di un marinaio di Tirante riesce a sventare gli attacchi. Fino a questo punto è poco più di un accenno; ma quando, dopo la scaramuccia Tirante approda ad un'isoletta sulla costa della Berberia per riparare la nave e curarsi

delle ferite, il suo equipaggio viene costantemente insidiato da navi «di Genovesi e di Mori». Ancora niente che sia degno di tanta attenzione, però è un'altra indicazione, e questi ripetuti accenni lasciano capire che nel Mediterraneo c'è un pericolo, ed è appunto la presenza di imbarcazioni genovesi. E in effetti giunto a Rodi, dopo aver fatto rifornimento di viveri in Sicilia, trova che l'isola è accerchiata da navi genovesi che rinforzano la flotta dei Mori, ma Tirante riesce a cogliere di sorpresa gli assediatori e approda all'isola. Inizialmente viene osteggiato dai rodiesi, convinti che sia un genovese, ma poi, conosciuta la vera identità del nuovo arrivato, si mettono sotto la sua protezione. La prima azione memorabile del nuovo arrivato contro i Genovesi è l'incendio della loro nave ammiraglia. E questo è l'antefatto della storia: quando Tirante arrivato a Rodi trova la popolazione stremata e costretta dalla fame a mangiare i cavalli. È assediata dagli infedeli e da una flotta genovese. Un marinaio di Tirante suggerisce di bruciare la nave in cui sta l'ammiraglio genovese e propone di farlo con una sorta di inganno escogitato e messo in atto dallo stesso marinaio. Si tratta di un vero stratagemma: un sommozzatore deve attaccare alla nave nemica una gomina che ha una specie di "anima" come le micce e che, una volta appiccato l'incendio, si autodistrugge, per cui non rimangono tracce di come l'incendio sia cominciato. Lo stratagemma viene effettuato con la massima efficienza e la nave ammiraglia viene bruciata. Il mistero su come ciò sia avvenuto semina il terrore fra i capitani delle navi genovesi e i comandanti dell'esercito moro. La paura li fa scappare e l'assedio viene tolto. Il Sultano che capeggia l'esercito degli aggressori esprime chiaramente questo timore:

«Che diavolo di uomini son questi che non temono i pericoli della morte, che a gonfie vele sono entrati in mezzo a tante navi nel porto, e hanno soccorso la città? E poiché hanno cominciato a bruciare la nave del capitano, faranno così di tutte le altre, ché i marinai non possono sapere come ciò possa essere avvenuto. È cosa di grande ammirazione che nessuno possa saperlo!» (cap. CVI: 227).

L'aggressività dei nemici fa brillare l'ingegno dei cristiani. E in generale tutto il male che si dice degli avversari genovesi serve a celebrare le risorse dell'intelligenza tattica e militare dei Cristiani che difendono i loro correligionari contro le pressioni degli infedeli e dei loro alleati genovesi.

Questi ultimi non mancano certo d'ingegno: sarebbe infatti poca gloria battersi con un avversario di poco valore. Per questo nel romanzo non mancano episodi di individui genovesi che non vivono più fra i loro concittadini, e anche per questo è possibile apprezzarne il talento. Lo prova il caso di un certo Almedixier, un genovese, che era stato schiavo in una galea di Tirante. Era un «uomo acuto ed esperto in molte cose» (cap. CCCXXXIX: 810). Tirante si trova in difficoltà perché deve attaccare i mori, ma teme che i numerosi buoi presenti nel loro accampamento intralcino le operazioni degli attaccanti. L'astuto Almedixier sa come far scappare tutti i buoi e prevede che i mori li inseguiranno per catturarli, e in questo modo l'accampamento si vuoterà di uomini e avrà un numero minore di difensori. Il modo escogitato per creare questa fuga è ingegnoso: «prese molte barbe di caproni e sego di montone, li pestò molto bene e li mise dentro a delle padelle piatte. Erano una sessantina» (ivi: 811). Fatte bruciare quella mistura quando il vento soffiava verso l'accampamento avversario, generando una puzza così mefitica da costringere i buoi a scappare, grande fu lo scompiglio che Almedixier aveva previsto, tale da assicurare la vittoria della parte che deve sconfiggere gli infedeli. E per farlo è di grande sostegno l'astuzia — che ha sempre in sé un elemento di quella perfidia di cui è capace un genovese.

Ai Genovesi viene riconosciuto anche il titolo di essere i migliori nell'offrire servizi di noleggio e di trasporto:

«Non appena Tirante vinse la battaglia, fece armare una galea al porto di One [Orano?], e vi mise per capitano un cavaliere che si chiamava Spercio, originario di Tlemcen, buon cristiano, uomo molto diligente e ottimo affarista. A lui Tirante diede l'incarico di andare a Genova, a Venezia, a Pisa e a Maiorca (che in quel tempo era una capitale di affari) e noleggiare navi, galee e vascelli e imbarcazioni di vario genere capaci di trasportare molta gente» (cap. CCCXXXVIII: 890 e seg.).

Insomma, l'«Impero genovese» non è un avversario da trattare alla leggera poiché dà prove di pianificazioni intelligenti, di mosse commerciali spietate che persegue con fermezza, e sostiene con grande astuzia militare. All'astuzia di tali avversari bisogna rispondere con la stessa moneta, cioè usando la stessa arma e superandoli in qualità. Ne offriamo un esempio. Tirante deve affrontare la flotta genovese, ma lo rende riluttante la superiorità numerica e di mezzi che questi dimostrano, per cui decide di sentire il parere dei suoi marinai, i quali per la loro lunga carriera sono esperti di battaglie navali. E ottiene due risposte che vale la pena riportare perché offrono elementi importanti per capire i termini in cui si poneva il giudizio complessivo sui genovesi. Ecco la risposta del primo marinaio:

«È cosa risaputa, Signor Capitano, che i Turchi passano il mare su ventitre grosse navi dei Genovesi, i quali fanno pagare due ducati di nolo per ogni persona, e tre ducati per cavallo. E pur di non perdere questa entrata si lascerebbero tagliare a pezzi: è gente che non accetta mai cattivi affari. Trasportano tanta gente in numero così grande che dovrebbe venire mezza Cristianità in nostro aiuto per essere in grado di sconfiggerli e assoggettarli alla nostra volontà. Noi abbiamo dodici navi e tre galee, ed essi hanno ventitre navi grandi, le maggiori e le migliori di tutta Genova, e inoltre hanno quattro baleniere e due saettie. Per cui noi vi consigliamo di non voler battere la testa contro il muro, perché non si tratta di battaglie di terra, le quali non possono paragonarsi a quelle di mare: perché quando le tolde sono chiuse non c'è più modo per fuggire» (cap. CLXIV: 463).

Un altro marinaio osserva che è possibile battere le navi genovesi:

«Ascoltate il mio consiglio e vedete se vi piace, e se non vi piace potete sceglierne uno degli altri, perché tra due mali bisogna scegliere il minore. È certo dunque che essi hanno ventitre navi molto grosse e hanno circa trenta navi in tutto, e chi vorrà vincere e conquistarle tutte dovrà fare in questo modo, se vorrete attenervi al mio consiglio. Voi avete dodici navi e quattro galee: scaricate le vostre navi in modo che si muovano leggere; quelle nemiche andranno molto cariche e non potranno fare tanto sforzo di vela come fanno le vostre. Dipenderà dalla vostra volontà accettare la battaglia o abbandonarla. Sarà grande gloria per voi osare attaccare con dodici grosse navi l'intera flotta dei Genovesi e dei Turchi» (ivi: 464).

Come il lettore può prevedere, Tirante accoglie il consiglio e attacca assicurandosi una grande vittoria. La prima risposta non potrebbe essere più feroce nel descrivere l'avarizia genovese; la seconda asserisce l'importanza strategica ma anche il dovere morale di schiacciare avversari di tale genia. La spregiudicatezza dei genovesi nel perseguire i propri interessi economici emerge spesso nel *Tirante*, come nel caso seguente:

«Tuttavia, signore, la mia principale intenzione quando sono partito dalla mia terra, il mio proposito era di andare a Rodi per soccorrere quel santo ordine che era sul punto di essere completamente distrutto a causa dei crudeli Genovesi, ai quali piace solamente la gloria dei vinti e non dei vincitori, e i quali non hanno clemenza né pietà per il loro prossimo Cristiano, anzi chiaramente fanno partito con gli infedeli» (cap. CI: 211).

E i Cristiani non sono gli unici ad odiare i genovesi, ché contro di loro inveiscono gli stessi infedeli con in quali qualche volta si associano quando a loro convenga. Tale sentimento viene espresso chiaramente nel momento in cui il sultano sconfitto dai Cristiani viene condannato a morire, e una causa della sua condanna è proprio quella di essersi alleato con i Genovesi:

«Oh, cavaliere di poco valore! Con il tuo viso rivolto all'indietro hai signoreggiato dodici re coronati, i quali ti sono stati sempre obbedienti. Ti sei accordato con la mala intenzione dei tuoi parenti prossimi e Cristiani falsi, i Genovesi, che non hanno pietà per nessuno, che non sono né Mori né cristiani, solo perché tu sei nato in quella mala costa di Genova» (cap. CVII: 230).

Ora, con l'eccezione dell'episodio che ha per protagonista Almedixier, tutti i passi e gli episodi qui riportati presentano i genovesi come «gruppo», quindi sembra che manchino gli incontri «corpo a

corpo”, per così dire, in cui più evidente e reale appaia l’odio viscerale verso i grifagni pattugliatori del Mediterraneo. Ma c’è almeno un episodio che rende quest’odio palpabile e carnale. Ha luogo a Rodi, ma viene presentato a Tirante mentre si trova a Nantes: l’episodio è di grande importanza perché provoca l’assedio della capitale di Rodi da parte degli infedeli e dei Genovesi, ed è l’evento che stimola Tirante a muoversi per liberarla. Nel leggere questo racconto si tenga presente che l’“ordine” di cui si parla è quello di San Giovanni di Gerusalemme che nella sua chiesa custodisce delle reliquie molto preziose di cui i genovesi vorrebbero impossessarsi. Il modo in cui tramano di fare questo furto è detto nel brano che segue; e aggiungiamo, per precisare meglio, che il tutto si svolge nella settimana santa.

Gli uomini del Sultano arrivano al porto di Rodi la Domenica delle palme, e si incontrano con due frati Genovesi dell’ordine di San Giovanni, i quali hanno deciso di tradire gli abitanti dell’isola. Ciò che non vien detto nel brano che riportiamo è che lo scrivano di un comandante genovese ha informato una prostituta del piano del tradimento, e questa a sua volta lo confida ad un suo amante che è un frate dell’ordine. Da tutto questo intrigo nasce la difesa che leggeremo, e leggeremo anche della vittoria, che però costerà cara ai vincitori, in quanto costituirà la causa dell’assedio che Tirante riuscirà a rompere. La storia è avvincente e ne riportiamo per intero la parte del “corpo a corpo” che speravamo di trovare:

- «Ti prego, figliolo – disse il Maestro – di dirmi il modo come ciò dovrebbe avvenire, perché io ti prometto, a fede di religioso, che la pena che avresti dovuto avere si convertirà in grande aumento e innalzamento dell’onore tuo perché io ti farò, dopo di me, il maggiore di tutto il nostro ordine.

Il cavaliere si inginocchiò e gli baciò la mano. Poi disse:

— La signoria vostra deve sapere che due frati genovesi del nostro ordine ci hanno venduti, perché dietro il loro consiglio sono venute queste navi di questi malvagi genovesi con grande moltitudine di uomini e poco cargo. E questi traditori che abbiamo nel castello hanno commesso una grande malvagità ché nel deposito delle armi hanno tolto tutte le noci delle balestre e vi hanno messo del sapone bianco e del formaggio perché al momento del bisogno non possiamo servircene. E domani, che è venerdì della Passione, hanno scelto gli uomini più forti e decisi di tutte le navi per entrare nel castello, e ciascuno di loro porterà una balestra smontata che hanno appena inventato: non ha l’arco legato al fusto con un filo, come si usa nelle altre, ma con la staffa risulta abbastanza corta che con un piccolo perno si carica molto bene. E ciascuno porterà la spada e nasconderà l’armatura portandovi sopra una sottana nera lunga fino a terra. E perché nessuno se ne accorga, verranno a due a due dentro il castello con la scusa di adorare la Croce e di sentire gli uffici. E quando ci sarà molta gente al momento di celebrare i divini uffici, potranno uscire facilmente dalla chiesa, e con l’aiuto dei due frati, i quali avranno già presa la torre dell’omaggio, faranno entrare gli altri, e prenderanno tutte le altre torri che le stanno vicine. E prima che la Signoria Vostra ne abbia sentore, la metà del castello sarà già presa, e nessuno di noi insieme a voi scamperà dalla morte o dalla prigione.

— Poiché è così, andiamo segretamente alla camera delle armi, e vedremo prima di tutto se è vero quanto dite delle balestre.

E delle cinquecento e più balestre che c’erano ne trovarono solo tre che avevano la noce che non fosse di sapone e di formaggio. Il Maestro a quel punto rimase sbalordito e riconobbe che il cavaliere gli aveva detto la verità. Immediatamente fece convocare il consiglio dei cavalieri, e fece prendere i due frati genovesi. Il Maestro volle farli torturare, e loro confessarono circa la maniera in cui dovevano morire senza pietà alcuna il Maestro e tutto l’ordine. Li presero e li gettarono in un sottano della torre, in un posto dove c’erano molti serpenti e scorpioni e altri animali vili.

Per tutta la notte nessuno dormì, anzi segretamente raddoppiarono le guardie e scelsero cinquanta cavalieri giovani e disposti a ricevere quelli che sarebbero venuti. E tutti gli altri si armarono perché, nel caso fosse necessario un aiuto, potessero darlo. Al mattino, appena aprirono le porte, i genovesi cominciarono a venire a due a due, e venivano facendo finta di dire le Ore. Dovevano passare per tre porte. La prima era del tutto aperta, con due portinai che facevano la guardia. Alle altre porte non potevano entrare se non per il piccolo portoncino, e quando erano dentro il gran cortile davanti alla chiesa, ad aspettarli c’erano i cinquanta cavalieri ben armati che li prendevano e li disarmavano e senza far toccare loro i piedi per terra li lanciavano gli uni sopra gli altri in fosse profonde, e anche se gridavano non potevano sentirli da fuori. In questo modo morirono quel giorno mille trecento settanta cinque genovesi, e se di più ne fossero entrati, di più ne sarebbero stati uccisi. Il capitano, che stava fuori, vide tanti genovesi entrare e nessuno uscire, subito tornò alle navi. Il Maestro, vedendo che

non entrava più nessuno, fece uscire fuori dal castello la maggior parte dei cavalieri e comandò che prendessero quanti genovesi trovavano, e in quella giornata fu fatta di loro una grande strage.

Il capitano, non appena si trovò sulla nave, fece imbarcare tutta la sua gente e ordinò di fare vela alla volta di Beirut, perché sapeva che lì si trovava il Soldano. Il capitano andò davanti a lui e gli raccontò tutti i fatti che gli erano accaduti a Rodi. Tennero consiglio fra di loro a istanza e richiesta dei genovesi, e fu convenuto da tutti che il Sultano in persona passasse all'isola di Rodi con le maggiori forze possibili, e che con le loro navi potevano fare il passaggio in due o tre viaggi. Il Sultano fece mettere in ordine venticinque mila mammalucchi e li mandò nella detta isola» (cap. XCIX: 199-201).

I genovesi non potevano uscirne peggio: scornati e militarmente disfatti. La finzione letteraria offre il vantaggio di trovare forme di vittoria che appagano, almeno idealmente, la sete di vittoria e di rivalsa, e le soddisfazioni di tale origine sono tanto più intense quanto più rispondono alla realtà che le ispira. L'antipatia per la trionfante presenza di Genova era la matrice vera di racconti simili a quello appena letto. Non c'è dubbio che quel sentire avverso era diffusissimo, ed è quasi certo che un'esplorazione in altri autori vicini al mondo di Martorell produrrebbe un *dossier* di rivalse simili contro un avversario così invadente da spuntare in ogni angolo di quell'ampio scenario qual era il Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

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.

Logocentrismo critico



di *Fabio Dei*

Il recente libro di Pietro Meloni, *Cultura visiva e antropologia* (Roma, Carocci, 2023) si colloca in un robusto filone della produzione antropologica italiana – oltre che internazionale – degli ultimi vent’anni: la riflessione sulle immagini, intese nel duplice senso di fonti o risorse della ricerca e di suoi “oggetti”. Come altri contributi sul tema, anche quello di Meloni propone con lucidità la questione che mi preme di più discutere: la nostra disciplina è eccessivamente “logocentrica”? C’è una prevalenza del linguaggio rispetto alle immagini che ne impoverisce i risultati? C’è un autonomo potere conoscitivo delle immagini, una loro irriducibilità al linguaggio verbale, che andrebbe meglio riconosciuto e sfruttato?

Prima di arrivare a questo, dirò intanto che il punto di forza e di originalità del libro sta proprio nel tentativo di tenere insieme l’analisi delle immagini come strumenti della ricerca e lo studio del ruolo che le immagini giocano nella cultura contemporanea – due aspetti che troppo spesso sono trattati separatamente. Da un lato, quindi, l’opera ripercorre la storia delle metodologie visuali della ricerca etnografica, come le fotografie, il cinema, i disegni o i grafici: è una storia ormai abbastanza nota, a partire dai precursori come Haddon, Malinowski e Boas, a Flaherty (l’autore di quel *Nanook* che è considerato il primo film etnografico in senso stretto), per arrivare a Rouch, a Mead e Bateson, al Bourdieu delle foto algerine; giungendo poi (forse con un salto troppo improvviso) a esempi contemporanei di foto, documentaristica e *graphic novels* di taglio etnografico. A tutto questo l’autore aggiunge esemplificazioni tratte dai propri lavori nel campo dell’antropologia del patrimonio, in particolare l’allestimento di un ecomuseo in Toscana (un contesto discusso più in profondità nel precedente libro di Meloni, *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*, Milano, Meltemi, 2023).

Dall’altro lato, in un costante intreccio con le problematiche metodologiche, troviamo nel libro una sintesi concettualmente molto chiara di alcune tra le principali teorie sul significato culturale e sociale delle immagini. Ci incontriamo così con le analisi semiotiche, a partire da Barthes, e con le fin troppo abusate considerazioni di Benjamin sull’opera d’arte nell’epoca della sua riproduzione tecnica; con quelle etnografiche di Madianou e Miller sui polymedia, «media digitali che trasformano le relazioni interpersonali quotidiane»; con le teorizzazioni della *agency* delle immagini, culminanti con i lavori di Gell e Severi sui feticci, e con il concetto proposto da Bredekamp di “atto iconico” (i modi in cui le immagini agiscono nella realtà, non limitandosi a “rappresentarla”). E, ancora, non mancano le

riflessioni di Baudrillard sui “simulacri”, né (un po’ troppo palesemente in omaggio al mainstream foucaultiano dell’antropologia contemporanea) le varie considerazioni sulle immagini come “dispositivi” di controllo disciplinare o biopolitico, veicoli di orientalismo e razzismo etc.).

Come tenere insieme questo ventaglio così ampio (e per certi versi incoerente) di posizioni teoriche? Meloni sceglie di non affidarsi a un taglio cronologico (l’evoluzione nel tempo delle idee e dei concetti), e neppure alla focalizzazione di dibattiti specifici (come si potrebbe fare partendo dalle esplicite dispute teoriche o dalla contrapposizione fra opposte posizioni). Tenta piuttosto di aggregare la sua vasta bibliografia attorno ad alcune problematiche di ricerca. Oltre a quella del patrimonio culturale e degli ecomusei, già ricordata, vorrei citarne almeno due. La prima riguarda alcune esperienze etnografiche condotte dallo stesso autore e da Valentina Lusini sui visitatori di musei e mostre d’arte, quindi sulla “osservazione degli osservatori”: tema che si connette strettamente a quello della fruizione dell’arte contemporanea e del suo più ampio “significato” sociale. Il secondo campo di riflessione o ricerca su cui Meloni si concentra è quello della violenza. Il caso delle foto delle torture di Abu-Ghraib lo porta a ragionare sui modi in cui le immagini possono funzionare da “amplificazioni” della violenza, oltre che da costruzioni discriminatorie dell’alterità; il caso delle immagini del crollo delle Torri Gemelle è l’occasione per discutere della “viralità” di immagini che rappresentano distruzione e sofferenza.

Come in tutte le opere di sintesi, l’aspetto di maggior valore del libro sta nella capacità di costruire grandi panorami di idee, restituendo una visione d’insieme dei nodi teorici, metodologici, epistemologici che percorrono il campo di studi. Un limite, a mio parere, sta in un eccessivo ecumenismo: cioè, sono accostati punti di vista diversi e spesso incompatibili senza che questa incompatibilità sia messa a tema. Ad esempio, l’autore ha una chiara propensione (come dimostrano anche le sue opere precedenti, cfr. il volume *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*, Roma, Carocci, 2018) per le analisi della cultura di massa che insistono sul ruolo attivo dei consumatori – contro, per intenderci, le teorie apocalittiche che vedono il consumismo come l’unilaterale colonizzazione delle soggettività umane da parte di un onnipotente Leviatano economico-politico. E non ama certo le geremiadi sulle immagini che “invadono” la sfera della vita sostituendo il virtuale al reale, sulla tecnologia che “aliena” gli esseri umani e così via.

Ma nel libro questi due tipi di approccio sono spesso accostati l’uno all’altro senza che il contrasto risalti troppo. Così, ad esempio, colpisce trovare nelle stesse pagine (84-87) il concetto di “dispositivo” che Giorgio Agamben ricava da Foucault, allo scopo di interpretare le tecnologie che producono immagini come forme di “soggettivazione” e di “assoggettamento” al potere, e le etnografie di Daniel Miller sull’uso dei nuovi media nelle comunicazioni transnazionali. Mi pare un po’ difficile pensare queste posizioni come cumulative e non alternative: si può anche sostenere che sono in definitiva compatibili, ma bisognerebbe dimostrarlo. Allo stesso modo, mi chiedo che bisogno c’era di introdurre nella riflessione sull’11 settembre una nozione non irrinunciabile come quella di *biopicture*, coniata da tal Mitchell come calco di “biopotere”, per dimostrare come le immagini possano «ridurre i corpi a nuda vita» – asserzione persino più oscura di quelle “obbligatorie” di Žižek sul “deserto del reale”. È vero che il libro ha la natura di una rassegna e deve dar conto di tutti i punti di vista: ma è difficile costruire mappe concettuali senza prendere posizione, e senza distinguere i concetti profondi e illuminanti, e soprattutto chiari, da certe oscurità dogmatiche. Cosa che peraltro, beninteso, Pietro Meloni fa quasi sempre, rinunciando alla sua consueta lucidità solo quando si sente in dovere di citare alcuni *maître a penser* filosofici.

Ma il punto che vorrei qui soprattutto discutere, come detto, è un altro. Come in molti testi sul “visuale” o “visivo”, anche qui si rivendica per le immagini un ruolo cruciale nella produzione della conoscenza antropologica, denunciando le angustie di un certo “logocentrismo” che ha a lungo dominato la disciplina. A partire almeno da Margaret Mead, si è polemizzato con i metodi basati esclusivamente sulle parole, e si è rivendicata una “svolta visiva”, la «necessità di costruire percorsi scientifici fondati sull’uso delle immagini». Non si tratta solo del fatto, in sé ovvio, che le fonti fotografiche e filmiche hanno un inestimabile valore documentario, e una “oggettività” maggiore delle descrizioni meramente verbali (Per inciso: sì, lo sappiamo che non esiste oggettività assoluta e

che le fonti visive non sono meno autoriali di quelle verbali etc., che sono anch'esse rappresentazioni parziali dipendenti da una sintassi espressiva etc.; ma sono lo stesso più oggettive e più attendibili, e affermarlo è questione di buon senso e non di positivismo...). Ma, dicevo, non si tratta solo di un tipo particolare di fonti.

La “svolta visiva” riguarderebbe piuttosto le modalità della rappresentazione etnografica e quella della comprensione antropologica. Intenderebbe cioè andar oltre il motto di Geertz – «cosa fa l'etnografo? L'etnografo scrive» – che radica il sapere antropologico nel rapporto tra l'esperienza del mondo sociale e la parola che la rappresenta: rapporto influenzato dalle regole e dalle strategie della scrittura. Non ci si dimentica così che l'etnografo può anche filmare, costruire ipertesti, allestire mostre, cioè utilizzare codici espressivi che non sono soltanto scritti? Questa obiezione viene mossa da molti anche al movimento di *Writing Culture*, che fa poggiare l'autorità etnografica sulle strategie stilistiche e retoriche, e ne classifica le forme in riferimento ai generi della letteratura (realismo, dialogismo, multivocalità, stile diaristico o confessionale etc.): ignorando le peculiari forme di autorità che riguardano il linguaggio visivo (p. 51-2 del testo di Meloni; un punto su cui insisteva fin dal titolo il celebre contributo di Jay Ruby, *Picturing Culture. Explorations of Film and Anthropology*, Chicago 2000; analoga era la riflessione di un altro testo a suo tempo molto discusso, *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*, a cura di I. Karp e S. D. Lavine, Washington 1991, in relazione al lavoro sulla cultura materiale e alle esposizioni museali). Benissimo, tutto giusto. Ma, se usciamo dalla pura retorica rivendicativa (“Basta con il logocentrismo! Pensiamo per immagini!”), non possiamo non chiederci se le immagini possiedano davvero una loro autonomia epistemologica, e se siano sufficienti a produrre un tipo di comprensione antropologica alternativo a quello offerto dagli strumenti linguistici. In altre parole: è davvero possibile, per citare il titolo di un classico degli studi visuali, “visualizzare la teoria”? (L. Taylor, *Visualizing Theory*, London, 1994). A me pare ci sia da dubitarne. La gran parte delle forme di rappresentazione etnografica visuale che conosciamo, e che sono esaminate nel libro di Meloni, sono accompagnate da parole: e lo stesso Meloni sostiene il necessario costante rapporto tra il visivo e il linguistico. Le immagini hanno certo grande importanza descrittiva, e sono cruciali perché consentono agli spettatori di rappresentarsi in modo più “concreto” a realtà ambientali e antropiche magari molto diverse da quelle che sono loro più familiari. Così, ad esempio, le fotografie di Pinna, Zavattini e Gilardi, o i video di Carpitella e di Mingozzi, sono oggi indispensabili per la nostra possibilità di immaginare i contesti sociali e culturali studiati da De Martino nelle sue spedizioni etnografiche nel Mezzogiorno. Si potrebbe anzi dire che il nostro rapporto con quelle esperienze di ricerca è indissolubilmente legato a quelle immagini. Tuttavia, se le isolassimo dai testi demartiniani, o dalle parole che le accompagnano (ad esempio nel documentario “La taranta” di Mingozzi), resterebbero del tutto opache rispetto all'obiettivo della *comprensione* antropologica, quello cioè di intendere i significati dei fenomeni culturali. In realtà la stessa idea di “isolarle” è una impossibile petizione di principio: se guardiamo oggi quelle immagini da sole, esse risuoneranno comunque con le letture che abbiamo fatto in precedenza. Quindi le “parole” e i relativi concetti ci sono sempre, anche se a metterceli è lo spettatore.

Non sto negando il fatto che vi sia un “linguaggio” o una intelligenza visuale specifica, irriducibile sul piano cognitivo a quella del *logos*. Sul piano delle teorie della percezione estetica, questo è perfettamente plausibile – come mostra ad esempio l'esortazione di Wittgenstein a “osservare” piuttosto che “pensare” di fronte a un'opera d'arte. Il problema è se e in che modo una tale intelligenza visuale entra in rapporto con gli espliciti obiettivi delle scienze sociali, quelli appunto della “comprensione” (o della “spiegazione”, se si preferisce). Nel caso del tarantismo, pensiamo ad esempio al repertorio delle interpretazioni proposte da de Martino: i concetti di complesso mitico-rituale e di orizzonte “metastorico”, quelli di protezione e riscatto della “presenza”, quello di un inconscio nel quale “rimordono” conflitti inconsci che trovano configurazione nel simbolo della taranta, etc., sono tutti assolutamente logocentrici. Non c'è nulla nelle immagini in sé che possa suggerirli (anche se, una volta che li si è assimilati, le immagini possono – *post hoc* – sembrarne una conferma). Sono questi concetti che ci consentono di elucidare i possibili significati del tarantismo

(e, per quanto mi riguarda, che rendono così affascinante la lettura di *La terra del rimorso*): e non mi pare che essi si leghino in modo intrinseco alle immagini.

È vero che de Martino stesso racconta di essersi accostato al fenomeno a partire dalle suggestive fotografie di André Martin, e di esser stato spinto alla ricerca dal loro sapore di inquietante arcaismo; lo stesso che si coglie nell'apparato di immagini che accompagna *La Terra del rimorso*, e che del libro costituisce indubbiamente parte integrante ed essenziale. E tuttavia il loro ruolo resta occasionale, non si fonde realmente con l'impianto interpretativo che l'autore propone. Tutta la retorica sulle immagini che non dovrebbero essere puramente "illustrative" trova qui i suoi limiti. Le immagini sono in questo caso esattamente illustrative; esse restano esteriori rispetto ai concetti espressi verbalmente, attraverso i quali passa la nostra capacità di interpretare il tarantismo come fenomeno culturale. O restano esteriori alla teoria, se vogliamo: per cui lo slogan del "visualizzare la teoria", come nel titolo di Lucien Taylor sopra ricordato, appare al massimo come una provocazione senza un chiaro significato.

Quando facciamo antropologia, siamo dunque inevitabilmente logocentrici: possiamo al massimo praticare un "logocentrismo critico", consapevole cioè dei propri limiti e in costante dialogo con le immagini. Queste ultime sono anch'esse una forma di rappresentazione della vita e non la vita stessa, certo: eppure ci appaiono talvolta più vicine alla "cosa in sé", a quella realtà che i concetti inseguono senza poterla mai raggiungere. Per questo le consideriamo parte fondamentale della documentazione, e magari le inseriamo nelle rappresentazioni etnografiche perché in grado di veicolare aspetti che le parole non restituiscono con altrettanta efficacia. Un altro esempio tratto dal libro di Meloni: *Balinese Character* di Bateson e Mead è una tra le più famose opere di etnografia fotografica. I due autori si affidano alle immagini come forma di registrazione "oggettiva", capace di mostrare aspetti dell'*ethos* balinese che resterebbero opachi a una descrizione puramente verbale: la gestualità, le emozioni, gli usi del corpo, «modi di camminare, di esprimere approvazione o disapprovazione, la sofferenza e la gioia, la condivisione dello spazio pubblico, l'educazione dei bambini etc.» (ivi: 32). Indubbiamente, per i lettori non sarebbe possibile raffigurarsi con precisione ciò che gli etnologi intendono trasmettere senza le immagini, che consentono di portare in primo piano i corpi e la materialità della vita quotidiana balinese. Sono dunque fonti di importanza cruciale, tutt'altro che accessorie o decorative. Eppure sono sempre poste al servizio di un concetto, come quello di *ethos*, che conferisce loro un significato – che le fa partecipi, diciamo, di un processo ermeneutico che non sarebbe possibile senza la guida del piano discorsivo.

Siamo di fronte a un "dialogo" fra immagini e parole, come si esprime Meloni? Più precisamente, forse, a una strategia discorsiva o ermeneutica che inserisce le immagini (dense di possibilità interpretative, ma non di per sé produttrici di interpretazione) nel proprio percorso. Mi sembra invece sbagliato tirare in ballo (come fa ancora Mitchell, cit.: 44) il motto wittgensteiniano sul «mostrare quello che non si può dire» come emblematico dei problemi dell'antropologia visiva. È appena il caso di ricordare che il filosofo austriaco intendeva con ciò l'impossibilità di giustificare i fondamenti del linguaggio, di spiegare la natura della relazione tra una parola e la "realtà" che essa rappresenta: quella relazione può essere solo mostrata non certo nel senso di un'immagine, ma descrivendo gli usi del linguaggio (la logica matematica nel Wittgenstein del *Tractatus*, i giochi linguistici in quello delle *Ricerche filosofiche*). Niente a che fare, dunque, col rapporto tra parole e immagini: né, a maggior ragione, con l'uso di grafici, diagrammi etc. nella scrittura etnografica (ad esempio la rappresentazione grafica del sistema segmentario nei *Nuer* di Evans-Prichard, o i sociogrammi in *La distinzione* di Bourdieu), citati come esempi di ciò che non può esser detto ma solo mostrato: questi grafici non sono "immagini" ma spazializzazioni di concetti, che servono a renderli più chiari, a "dirli" meglio, non certo a evocare intuizioni che si sottrarrebbero alla presa della linguistica e della logica.

L' "indicibilità" è semmai pertinente alle riflessioni di Wittgenstein sulla percezione estetica e dunque sull'arte. Non si può mai "spiegare" perché un'opera d'arte ci appaia bella o brutta, perfetta o imperfetta, inquietante o banale: o meglio, lo si fa sempre nel discorso della critica d'arte, ma si tratta di riflessioni *post hoc*, non di spiegazioni di una reazione estetica che è invece "primitiva",

immediata, non filtrata dalla consapevolezza discorsiva (da qui l'osservazione sui turisti che di fronte a una cattedrale si mettono a leggere nella guida le notizie sulla sua costruzione, e così non la "vedono"; L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano 1980: 83). Insomma, la percezione estetica è in quest'ottica irriducibile alla razionalità discorsiva – anche se nelle pratiche artistiche concrete i due piani si intrecciano di sovente, e non solo nell'arte che si definisce esplicitamente concettuale.

Il punto allora è il seguente: nelle scienze sociali gioca un qualche ruolo una dimensione estetico-artistica, non riconducibile alla razionalità discorsiva attorno alla quale esse si sono edificate? Non lo si può escludere, anche se i tentativi di inserire nella produzione antropologica elementi di evocazione artistica (la poesia, ad esempio, in alcuni dei più radicali seguaci di *Writing culture*) non hanno – mi sembra – prodotto grandi risultati). È un problema da approfondire, e certamente il libro di Pietro Meloni offre una mappa articolata e profonda per farlo. Ma è diverso dal pensare che l'uso di strumenti di riproduzione visuale metta di per sé in discussione il "logocentrismo", o configuri una radicale "svolta" epistemologica per l'antropologia. Di presunte "svolte" ne abbiamo avute anche troppe in anni recenti, è bene andarci piano...

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

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

Linee per una futura agenda di riforma delle politiche migratorie nazionali



da Openpolis

di Luca Di Sciullo

Breve ricognizione degli effetti dell'attuale gestione delle migrazioni in Italia e in Unione europea

Ripercorrendo a ritroso i 50 anni di storia dell'immigrazione in Italia (è nel 1973 che il numero di immigrati che si sono fermati stabilmente nel Paese ha superato, per la prima volta, quello degli emigrati italiani che nello stesso anno si sono trasferiti all'estero, né la situazione si è mai più rovesciata da allora), colpisce che, a dispetto di ben 9 regolarizzazioni varate in 38 anni [1] di legiferazione in materia, la sacca di non comunitari in condizione di irregolarità giuridica consti di poco meno di mezzo milione di persone: fino al 2021 sono stati, per lungo tempo, oltre 500mila (506 mila ancora nel 2021) e solo nel 2022 sono scesi al numero sopra indicato grazie agli effetti di riassorbimento – piuttosto tenui – della regolarizzazione del 2020 [2], proceduta con stucchevole lentezza e non ancora portata a compimento (delle 207 mila domande presentate da datori di lavoro, a maggio 2023 soltanto 65 mila, il 31%, avevano terminato l'iter con un esito positivo – il rilascio di un permesso di soggiorno per lavoro – mentre un altro 15% ha conosciuto un definitivo rigetto). Se si considera che dopo tre anni dal suo varo i regolarizzati sono stati appunto 65 mila e che nella regolarizzazione del 2002 questi ultimi furono circa 650 mila, si può concludere che, se quest'ultima fosse proceduta con gli stessi ritmi di quella del 2020, avrebbe impiegato 30 anni per giungere a termine; e oggi ne mancherebbero ancora 8. Ad ogni modo, il rapporto tra il numero dei non comunitari irregolarmente presenti e quelli regolarmente soggiornanti resta pressoché invariato a circa 1 ogni 7.

Quanto impedisce strutturalmente il prosciugamento definitivo di questo bacino fisso di irregolari è sia l'inefficacia delle regolarizzazioni di massa *una tantum* (se non supportate da contratti di medio-lungo periodo e da solide tutele e condizioni di impiego, le emersioni restano labili e di breve durata:

i titolari ricadono nel sommerso già alla prima scadenza del nuovo permesso di soggiorno, essendo nel frattempo decaduto il rapporto di lavoro regolarizzato), sia l'estrema volatilità dei permessi di soggiorno "a termine", legati a uno specifico motivo della presenza e soggetti a periodico rinnovo, a causa dei rigidi requisiti necessari per quest'ultimo (in particolare, nel caso dei soggiornanti per lavoro, l'esibizione – a ogni scadenza del permesso – di un regolare contratto di lavoro in essere, il che presuppone una continuità occupazionale che, dopo le crisi globali del millennio che hanno precarizzato l'occupazione per gli stessi italiani, è una condizione difficile da rinvenire perfino tra questi ultimi).

Ciononostante, proprio i titolari di questi permessi "a termine" sono recentemente aumentati in misura più consistente (+267 mila nel 2022, per un totale di 1.486.000, il 39,9% di tutti i soggiornanti nonUe). Di contro, a fine 2022 i titolari di permessi di soggiorno di "lunga durata" (non soggetti a scadenza né dunque a rinnovo) sono 2.241.000: diminuiti di 101.000 rispetto al 2021, anche a seguito dell'avvenuta acquisizione di cittadinanza italiana nel corso dell'anno (in totale, nel corso il 2022, le naturalizzazioni sono state 214 mila, ma sarebbero oltre 1 milione gli stranieri nati in Italia che potrebbero acquisire la cittadinanza se vigesse lo *ius soli* e circa 900 mila quelli che, avendo terminato anche un ciclo quinquennale di formazione scolastica, ne avrebbero accesso se vigesse lo *ius culturae* o *scholae*).

Tra i soggiornanti "a termine" spicca il notevole aumento annuo, nel 2022, di quelli per protezione (richiesta di asilo, protezione internazionale e "speciale", protezione temporanea): ben 353 mila (+172 mila rispetto al 2021), pari a un quarto del totale (23,7%), per oltre i due quinti (41,5%) costituiti proprio da titolari della protezione temporanea riservata ai profughi in fuga dalla guerra in Ucraina (circa 146.400).

Benché aumentati di numero, a causa dello straordinario afflusso di profughi provenienti dal Paese invaso dalla Russia, i 353mila richiedenti asilo e titolari di protezione presenti in Italia rappresentano – contro ogni distorta rappresentazione che dipinge il Paese come "il campo profughi dell'Europa" – appena lo 0,7% della popolazione totale in Italia: una percentuale pari a meno della metà di quella media rilevata in Ue, dove i 7,5 milioni di richiedenti asilo e rifugiati incidono per l'1,7% sulla popolazione complessiva, con punte – tra i soli Paesi con almeno 10 milioni di abitanti – del 4,0% in Repubblica Ceca, del 2,8% in Germania e in Svezia e del 2,7% in Polonia.

Del resto le ininterrotte politiche di chiusura, espulsione e respingimento dei migranti, perseguite dall'Ue e dall'Italia anche mediante l'onerosa strategia della "esternalizzazione delle frontiere" (cioè tramite accordi di finanziamento a Paesi terzi di transito affinché blocchino e/o riportino con la forza al proprio interno, in campi di detenzione dalle condizioni di vita disumane, i flussi di migranti diretti verso le frontiere europee), non sono in grado, come tali, di annullare la pressione migratoria verso il Vecchio Continente, sebbene siano state codificate in maniera ufficiale dal recente varo definitivo del *Patto su migrazione e asilo* dell'Ue.

Nonostante i respingimenti illegali attuati, anche con metodi brutali (percosse, denudamenti, bruciature, bastonate, docce gelide, torture ecc.), da diverse polizie nazionali lungo le varie rotte dirette verso l'Unione o interne ad essa (oltre 25mila tra il 2017 e il 2022, secondo il *Black book of pushbacks 2022*); e a dispetto dei *Memorandum d'intesa* sottoscritti con Paesi come la Turchia (cui l'Ue, dal 2016, ha elargito 9,5 miliardi di euro), la Libia (che solo dall'Italia ha ricevuto ininterrottamente, dal 2017, almeno 1 miliardo di euro, oltre a mezzi navali, equipaggiamenti e addestramenti diretti, e il cui accordo nel 2022 il Parlamento italiano ha rinnovato per il sesto anno consecutivo, per ulteriori 3 anni), la Tunisia (firmato con l'Ue nel luglio del 2023) e quello simile in preparazione con l'Egitto; e, ancora, nonostante analoghi accordi di contrasto alle migrazioni stipulati con il Niger (sempre Ue e Italia congiuntamente), la Bosnia ecc., nel 2022 sono stati oltre 331.400 gli ingressi irregolari nell'Unione europea (contro i 199.900 del 2021 e i 126.300 del 2020). In particolare, 105.600 sono avvenuti lungo la rotta del Mediterraneo centrale (erano stati 67.700 nel 2021 e 35.700 nel 2020, mentre nei primi 9 mesi del 2023 si era già a 127mila), ancora la più letale al mondo tra quelle marittime [3]; quindi, 144.100 lungo la rotta dei Balcani occidentali (contro i 61.600 del 2021 e i 26.900 del 2020, ma con 70.500 già nei primi 9 mesi del 2023), dove continuano

i violenti respingimenti “a catena” verso sud e i sempre nuovi risalimenti verso nord, in quel surreale “gioco” (“*the game*”, come lo chiamano i migranti stessi) in cui si è ininterrottamente riportati al punto di partenza e di lì occorre sempre di nuovo rincamminarsi [4]; e circa 81.800 lungo le altre rotte.

L'Italia assorbe la quasi totalità dei flussi della rotta del Mediterraneo centrale (105.100 nel 2022, di cui il 13,4% minori non accompagnati, per un incremento del 55,9% rispetto ai 67.000 del 2021 e contro i 35.200 del 2020 e gli 11.500 del 2019) e una parte consistente di quelli provenienti dalla rotta balcanica (13.000 nel 2022).

A tale incremento degli arrivi (ma ancora contenuto rispetto al picco dei 181 mila del 2016 e, in generale, ai livelli di punta del periodo 2014-2017) ne è corrisposto uno similare sia delle domande di protezione presentate (in Ue 966 mila, +52,7% rispetto al 2021, di cui ben 240.200 riguardanti minori e in particolare 39.500 minori non accompagnati; in Italia 77.200, l'8,7% del totale Ue, a fronte delle 54.000 del 2021), sia dei richiedenti asilo e titolari di protezione ospitati nel sistema nazionale di accoglienza.

Nel frattempo, i richiedenti asilo sono tornati ad essere relegati, su disposizione del “Decreto Cutro” (D.l. 20/2023 convertito in legge 50/2023), nei Centri di accoglienza straordinaria (Cas), che – a dispetto della denominazione e dell'originaria ipotesi di destinarli a situazioni emergenziali – sono da subito diventati più che “ordinari”, dal momento che ancora a fine 2022 accoglievano i due terzi (66,8%, pari a 71.882 persone) di tutti i migranti ospitati nel sistema nazionale di accoglienza (108 mila). Si tratta di strutture per le quali lo stesso Decreto ha tagliato servizi fondamentali come l'assistenza psicologica, l'orientamento legale, l'insegnamento della lingua italiana L2, facendone delle mere “sale d'attesa” in cui i richiedenti asilo aspettano inerti, spesso anche per molto più di un anno, l'esito delle loro domande, alla mercè di reclutatori di manovalanza in precaria condizione giuridica (e quindi con diritti e tutele limitati) da sfruttare illegalmente, sotto caporalato o per attività illecite.

Nel 2022, delle 53 mila domande di protezione esaminate in Italia dalle relative Commissioni territoriali, ha ricevuto esito positivo in primo grado solo il 48,4% (quota in linea con la media Ue, dove nello stesso anno solo il 49,1% delle 632.400 domande prese in carico è sfociato nel riconoscimento di una forma di protezione). In particolare, in 7.610 casi è stato ottenuto lo *status* di rifugiato, in 7.200 la protezione sussidiaria (le due tipologie di protezione internazionale) e in quasi 10.900 casi la protezione nazionale denominata “speciale” (sostitutiva, dal 2018 della vecchia “umanitaria”), secondo l'estensione dei criteri di fruizione stabiliti nel 2020 dal Decreto Lamorgese e tuttavia di nuovo drasticamente contratti dal “Decreto Cutro”, per cui si prevede che il tasso di riconoscimento della protezione “speciale” – e, di conseguenza, complessivo – in Italia subirà una sensibile riduzione.

Dal momento che tutti i richiedenti cui non viene riconosciuta una protezione trapassano automaticamente nella cerchia dei migranti irregolari e diventano quindi passibili di espulsione (peraltro aggravata da un divieto di rientrare in Italia per un certo periodo di anni), il che sancisce il fallimento del loro intero percorso migratorio, quel che solitamente accade è che i diniegati, pur di non tornare indietro, si rendono irreperibili, disperdendosi sul territorio.

È significativo che, a fronte di una sacca di irregolari stimata in 458 mila persone (continuamente riprodotta anche da simili meccanismi), nel 2022 quelli intercettati e raggiunti da un provvedimento di espulsione siano stati appena 36.770, di cui solo l'11,7% è stato effettivamente rimpatriato (4.304 immigrati), a fronte del 15,1% nel 2021 e del 13,7% del 2020. D'altra parte dei migranti transitati, lungo il 2022, in uno dei Centri di permanenza per il rimpatrio (Cpr) sparsi sul territorio nazionale (6.383: +68,7% rispetto ai 4.387 del 2021), ad essere rimpatriati sono stati solo il 49,1%. A tutti gli altri, scaduti i termini di reclusione amministrativa nei Cpr, viene consegnato il cosiddetto “foglio di via” con il quale si intima loro di effettuare, a proprie spese, ciò che, in mesi di arresto forzato, lo Stato non è stato in grado di realizzare (soprattutto a causa di un numero alquanto ridotto di “accordi di riammissione” con i Paesi d'origine): il loro rimpatrio, appunto.

Ma l'esito, anche in questo caso, è che essi tornano a spargersi da "invisibili" per l'Italia, disattendendo (per mancanza di volontà e/o di risorse personali sufficienti) l'intimazione ricevuta. A nulla sono valsi i periodici allungamenti "a fisarmonica" dei tempi di permanenza (passati, a fasi alterne, da un minimo di 30 giorni a un massimo di 18 mesi, come attualmente ristabilito dall'attuale governo): il tasso di rimpatrio è comunque rimasto costante (era ancora del 48,5% nel 2019 e del 50,8% nel 2020, quando la reclusione era di 6 mesi).

Ebbene, pur a fronte di una simile inefficacia del sistema di espulsione e rimpatrio, il quale alimenta – invece di ridurre – la sacca di irregolarità e rende largamente inutile la pur onerosa detenzione amministrativa nei Cpr (solo tra il 2021 e il 2023 sono stati spesi ben 56 milioni di euro per affidare la gestione di tali strutture, esclusi i costi di polizia e di manutenzione, mentre per il triennio 2023-2025 altri 42,5 milioni sono stati stanziati per ampliarne e rafforzarne la rete); e pur a fronte delle condizioni di vita disumane che i trattenuti sono costretti a subirvi, senza controlli sufficienti e senza presidi legali e sanitari (cibi avariati, condizioni igieniche gravemente compromesse, abusi, violenze ecc.), come da anni attestano i Rapporti del Garante nazionale dei diritti delle persone private della libertà personale, nondimeno le recenti politiche governative perseguono l'intenzione di aumentare il numero dei Cpr, auspicando espressamente di istituirne almeno uno per regione italiana (nel 2016-2017 si era già arrivati a 14, per un totale di 1.400 posti).

E, per rimediare agli effetti strutturalmente disfunzionali di questi Centri (la reimmissione di migranti irregolari sul territorio italiano), lo stesso governo:

- da una parte, ha ideato di costruirne anche alla frontiera, dove trattenere i richiedenti asilo provenienti da Paesi terzi considerati "sicuri" o che abbiano provato a fare ingresso illegalmente in Italia (senza quindi farli entrare nel Paese, a dispetto di quanto prescrive il diritto internazionale), per tutto il tempo necessario a vagliare la loro domanda mediante "procedura accelerata" (una nuova modalità anch'essa introdotta dal "Decreto Cutro"), così che, in caso di probabile diniego, possano essere espulsi senza neanche aver mai fatto ingresso nel Paese (ed è preoccupante che anche una simile misura sia stata ufficialmente promossa a procedura ordinaria nell'Ue dal *Patto su migrazione e asilo* definitivamente approvato);

- dall'altra parte, ha inaugurato un sistema di vaglio extraterritoriale delle domande di protezione, attraverso la previsione di costruire 2 hotspot e un Cpr in Albania (sulla base di un apposito accordo sottoscritto con il corrispettivo governo), nei quali dirottare i richiedenti asilo, maschi e adulti (eventualmente separati dal resto della famiglia), intercettati in mare dalla Guardia costiera italiana, anche in questo caso per poterli respingere – in caso di diniego – senza che essi abbiano prima mai messo piede in Italia, scongiurandone così la dispersione sul territorio da irregolari.

Problematico, poi, è anche il modello di segregazione occupazionale degli immigrati che, complice un impianto normativo intenzionalmente vessatorio quanto ai meccanismi di ingresso e alle modalità di gestione dei migranti economici, si è venuto consolidando e cronicizzando lungo gli ultimi decenni.

L'assurdo meccanismo della chiamata nominativa dall'estero da effettuare "al buio" (cioè senza aver mai incontrato di persona il lavoratore straniero che pure si deve espressamente attestare di voler assumere, per autorizzarne l'arrivo in Italia ai fini della contrattualizzazione), cui la cosiddetta legge "Bossi-Fini" del 2002 ha aggiunto sia la rigida saldatura del permesso di soggiorno per lavoro alla vigenza di contratto di lavoro, quale *conditio sine qua non* tanto per il suo rilascio (che può avvenire solo previa sottoscrizione del contratto tra le parti convocate in Prefettura) quanto per il suo rinnovo, sia l'abolizione della possibilità di entrare in Italia qualora vi si intenda cercare un'occupazione direttamente (avendo soppresso il permesso annuale di ingresso per ricerca lavoro "sotto sponsor", ovvero a fronte di soggetti o enti che per un anno avrebbero coperto i costi di permanenza e di eventuale rimpatrio del titolare), sono tutte misure che da circa un quarto di secolo pongono il lavoratore straniero in una posizione di debolezza rispetto al datore di lavoro e conferiscono a quest'ultimo un potere di ricatto (giacché dalla sua intenzione di avviare o rinnovare il contratto dipende la permanenza regolare del lavoratore sul territorio e la sua non espellibilità), il che ha favorito abusi, sfruttamento e blocco della mobilità occupazionale e sociale dei migranti.

I quali, non a caso, sono rimasti da decenni schiacciati sui gradini più bassi delle professioni, in quel cosiddetto “mercato secondario” costituito dalle occupazioni più precarie, faticose, sottopagate, dequalificate ed esposte al lavoro nero, in cui i lavoratori italiani hanno costantemente rifiutato di venire impiegati anche in anni di crisi (a dispetto della retorica che vorrebbe italiani e stranieri in competizione nel mercato occupazionale, con questi ultimi che “ruberebbero” il lavoro ai primi).

Proposte per una riforma innovativa delle politiche migratorie nazionali

Proprio alla luce delle concrete criticità fin qui richiamate e statisticamente documentate, cercheremo di enucleare, sia pure in maniera sintetica, alcune più rilevanti proposte di revisione e riforma delle politiche migratorie nazionali, che dovrebbero auspicabilmente entrare nell’agenda di decisori politici che abbiano eventualmente a cuore il futuro di una Italia già da ora multiculturale.

1) Inteso che lo stato di irregolarità giuridica di un immigrato non solo penalizza gravemente l’interessato, giacché lo rende privo di diritti, di tutele e di potere contrattuale, impiegabile esclusivamente in nero e quindi – in quanto automaticamente passibile di espulsione – ricattabile e sfruttabile da organizzazioni criminali o da datori di lavoro senza scrupoli, ma – a dispetto della retorica politica che giustifica con argomenti securitari le norme restrittive a causa delle quali l’irregolarità si riproduce – aumenta anche l’insicurezza all’interno del Paese (dal momento che il “sommerso” cui l’attuale impianto normativo destina queste persone, congiunto all’inefficacia dei rimpatri, le rende irrintracciabili, irreperibili, sottratte al controllo); e inteso che l’irregolarità del soggiorno danneggia l’economia italiana perché, impedendo strutturalmente l’accesso al lavoro regolare, concorre ad alimentare l’evasione fiscale (e quindi l’economia illegale) da parte sia del lavoratore straniero sia del suo datore di lavoro, il primo pacchetto di riforme risponde all’esigenza di *abolire definitivamente lo status di irregolarità degli stranieri non comunitari*.

Una misura, questa, che farebbe automaticamente *decadere il connesso “reato di clandestinità”*, con conseguente *abrogazione sia del provvedimento dell’espulsione dall’Italia*, nei casi in cui il soggiornante non possa rinnovare il titolo di soggiorno per la perdita dei requisiti necessari, *sia dell’istituto della detenzione amministrativa*. Ne deriverebbe, a cascata, la *definitiva chiusura e abolizione dei Centri di permanenza per il rimpatrio*.

Funzionali all’implementazione di questo primo pacchetto di riforme sarebbe:

- *l’estensione fino a 5 anni della durata dei permessi di soggiorno per lavoro (subordinato e autonomo) e per famiglia*, in quanto motivi che denotano l’intenzione di un radicamento duraturo in Italia. Terminato il periodo quinquennale di vigenza, per quanti intenderanno restare nel Paese sarà possibile o *accedere al permesso di soggiorno Ue per lungo-soggiornanti*, non più soggetto ad alcuna scadenza, oppure (dopo un eventuale esame sulla conoscenza generale della lingua, della cultura, dell’ordinamento civile e della Costituzione italiani) *acquisire per naturalizzazione la cittadinanza italiana*.

- *Istituire un permesso annuale di (re)inserimento socio-occupazionale*, da rilasciare ai soggiornanti per studio, residenza elettiva, ricerca lavoro il cui relativo titolo di soggiorno non si sia potuto rinnovare, alla scadenza, per la perdita dei requisiti necessari, come pure ai richiedenti asilo e ai titolari di protezione accolti nel sistema di accoglienza. Permesso che implicherebbe, per il titolare, il contestuale ingresso in programmi di (re)integrazione sociale e lavorativa mirati, a seconda dei casi, a recuperare i requisiti utili a rinnovare il titolo di soggiorno originario o ad acquisire un permesso di soggiorno per lavoro o famiglia, valorizzando, nell’implementazione di tali programmi, l’apporto del Terzo settore. Il (re)ingresso nel mercato del lavoro di quanti avranno terminato tali programmi avverrebbe attraverso apposite sotto-quote, da inserire nei Decreti flussi annuali.

- *Mettere in atto un piano triennale di completo riassorbimento della sacca di immigrati non comunitari in condizione di irregolarità giuridica*, sempre mediante rilascio di un permesso annuale di reinserimento socio-occupazionale, ingresso in programmi di reintegrazione sociale e lavorativa, reingresso regolare nel mondo del lavoro attraverso apposite sotto-quote previste nei Decreti flussi annuali.

2) Il secondo ambito di riforme riguarda *la revisione dei meccanismi di ingresso e soggiorno in Italia per motivi di lavoro*. Il punto di partenza consisterà nel *ripristinare* in maniera ordinaria e senza soluzione di continuità *la programmazione triennale delle quote di ingresso di lavoratori stranieri dall'estero*, basandola sull'intera stima del fabbisogno di manodopera aggiuntiva del mercato del lavoro italiano e non su un numero sottodimensionato rispetto al fabbisogno rilevato (come è ancora accaduto nel pur apprezzabile riavvio, dopo circa 20 anni di assenza, della programmazione triennale per il 2023-2025).

In funzione dell'implementazione di questo secondo tema di riforme, gli auspicabili interventi sono:

- *ripristinare il permesso di soggiorno di ingresso per ricerca di lavoro sotto sponsor* per un anno, sia pure secondo criteri e meccanismi di attuazione riveduti, in grado di impedire gli abusi che, in qualche caso, ne avevano caratterizzato l'avvio. In conseguenza del ripristino di questo permesso, *la procedura di chiamata nominativa dall'estero potrebbe venire limitata alle sole aziende (medio-grandi) che abbiano previamente attivato corsi di formazione professionale pre-partenza nei Paesi di origine o di transito degli aspiranti lavoratori non comunitari*. Così vincolata a corsi pre-partenza, la chiamata nominativa dismetterebbe la connotazione di "pescaggio al buio" del lavoratore dall'estero e si baserebbe su una previa conoscenza *on the field* del lavoratore, maturata durante il percorso di formazione previo.

- *ripartire, all'interno dei Decreti flussi annuali, le quote di ingresso di lavoratori stranieri in quattro specifiche sotto-quote*, sulla base delle ipotesi di riforma illustrate nei punti precedenti e – riguardo alla quarta sotto-quota – che saranno illustrate di seguito: I) una riservata agli ingressi su chiamata nominativa da parte delle imprese medio-grandi; II) una riservata agli ingressi per ricerca di lavoro sotto sponsor da parte delle piccole imprese (che non possono promuovere corsi di formazione pre-partenza all'estero) e delle famiglie; III) una per gli immigrati già presenti che abbiano seguito corsi di reinserimento socio-occupazionale finalizzati al riacquisto dei requisiti di soggiorno; IV) e, infine, una riservata ai richiedenti asilo e ai titolari di protezione inseriti in "terza accoglienza".

3) *Varare una legge-quadro nazionale sull'integrazione* che funga da riferimento unitario per le politiche regionali e locali, al fine di renderle coerenti tra loro e rispetto alle opzioni fondamentali e agli obiettivi generali stabiliti, in tale legge-quadro, a livello nazionale. In particolare, in quest'ultima sarebbe auspicabile:

- a. nell'ambito dell'inserimento sociale, contrastare i modelli dominanti di subalternità dei migranti, promuovendone la partecipazione attiva alla vita collettiva e rimuovendone le forme di discriminazione istituzionale e burocratica nell'accesso alle misure di sostegno al reddito e ai beni e servizi fondamentali di *welfare*;

- b. nell'ambito dell'inserimento occupazionale, contrastare i modelli dominanti di segregazione dei lavoratori stranieri (es. sbloccare la mobilità occupazionale degli stranieri anche riformando i criteri e le procedure di riconoscimento dei titoli di studio e formazione acquisiti all'estero, per una loro maggiore valorizzazione nel mercato del lavoro);

- c. nell'ambito dell'inserimento culturale, istituire e *regolamentare un albo nazionale dei mediatori culturali*, da impiegare in maniera continuativa negli uffici pubblici, presso gli sportelli dei servizi fondamentali, nelle scuole, ecc.; disegnare le linee di un "modello" di integrazione italiano basato sullo scambio e il dialogo interculturale, a spiccata connotazione territoriale e a strutturale coinvolgimento delle collettività straniere.

4) *Riformare la legge sulla cittadinanza*. Inteso che la cittadinanza abilita la persona che la possiede ad esercitare quella gamma di diritti e di doveri che rendono possibile e sostanziano la piena partecipazione e corresponsabilità alla vita collettiva del Paese di cui si è cittadini, e quindi la piena integrazione al contesto sociale, civile e politico di tale Paese; e inteso che il processo di integrazione ha l'effettiva possibilità di prendere avvio, svilupparsi e compiersi solo nella misura in cui si è previamente abilitati a esercitare, nel contesto in cui ci si trova a vivere, quel "pacchetto" di diritti e doveri che la cittadinanza dischiude, mentre chiunque abbia preclusa la possibilità di esercitare tali diritti e doveri non potrà mai, per ciò stesso, partecipare pienamente alla vita della collettività, appartenervi effettivamente e quindi risultare ed essere considerato propriamente integrato, ecco che,

nel quadro e in funzione dell'integrazione, diventa evidente che la cittadinanza non può essere "concessa" alla fine del processo di integrazione stessa, come fosse un premio finale da conferire dopo un percorso la cui fatica e responsabilità sia stata lasciata, fino a quel momento, esclusivamente sulle spalle dell'immigrato (o, peggio ancora, solo dopo che questi abbia eventualmente compiuto azioni civili "meritevoli"); ma, lungi da una simile ottica premiale, esige di essere piuttosto "riconosciuta" all'inizio di tale processo e percorso, come una necessaria preconditione di possibilità per il suo realizzarsi e compiersi con successo.

Del resto, la validità di una simile considerazione è confermata anche dal fatto che la responsabilità verso il territorio in cui si vive e verso la comunità che lo co-abita viene agita, volenti o nolenti e che se ne sia consapevoli o meno, dal momento stesso in cui si inizia *de facto* a interagire con essi, partecipando alla vita di entrambi; quindi: inteso che è sufficiente il solo trovarsi calato a vivere in un contesto territoriale e collettivo per rendere l'individuo, con tutto ciò che sceglie di farvi e non farvi, immediatamente corresponsabile di quanto vi accade; e inteso che è esattamente sulla base di questa immediata corresponsabilità *de facto*, di questa inevitabile coimplicazione alla vita e alle sorti di tale contesto, che ogni persona si trova già da subito calata in una condizione di "cittadinanza" effettiva, quest'ultima esige e merita di essere riconosciuta sin da subito.

È, dunque, alla luce e in coerenza con questi presupposti che la riforma della legge sulla cittadinanza potrebbe realizzarsi – anche in maniera innovativa rispetto alle proposte finora discusse nel dibattito pubblico e politico – da una parte riconoscendo ai non comunitari maggiorenni il diritto di acquisirla per naturalizzazione dopo 5 anni di soggiorno regolare, previo superamento di un apposito "esame di cittadinanza", e d'altra parte, ai minorenni, riconoscerla direttamente alla nascita o all'arrivo in Italia, come seconda nazionalità insieme a quella (già ricevuta per trasmissione) dei genitori, con il diritto di scegliere se mantenere la cittadinanza italiana o rinunciarvi quando abbiano compiuto la maggiore età (il che è esattamente l'opposto di quanto accade attualmente per tutti i giovani stranieri nati in Italia, i quali solo quando diventano maggiorenni possono far richiesta di acquisizione della cittadinanza italiana, in aggiunta o in sostituzione di quella dei genitori).

5) *revocare unilateralmente sia i Memorandum d'intesa con Libia e Tunisia, sia gli accordi con il Niger per il blocco delle rotte terrestri, sia il protocollo con l'Albania per il confinamento dei profughi diretti in Italia durante l'esame accelerato, con procedura esternalizzata, delle loro domande d'asilo, sia l'accordo con la Slovenia per la "riammissione" dei profughi respinti dall'Italia, sia – in generale – dell'intera strategia di esternalizzazione delle frontiere che è sottesa a tutti questi accordi bilaterali, insieme alla pratica dei respingimenti che vi è strutturalmente connessa.*

In sostituzione di tutto ciò, occorrerebbe piuttosto *stipulare, con i Paesi terzi di origine e di transito, accordi finalizzati a istituire e avviare, al loro interno, corsi e percorsi di formazione pre-partenza, sostenuti dallo Stato italiano e realizzati – in collaborazione con altre strutture pubbliche e private – da aziende medio-grandi italiane, interessate all'assunzione di lavoratori non comunitari da far rientrare nelle sotto-quote d'ingresso appositamente dedicate nei Decreti flussi annuali.*

6) *Trasformare l'ormai consolidata buona prassi dei corridoi umanitari in policy ordinaria, da implementare lungo le principali rotte marittime e terrestri dei migranti diretti in Italia, al fine di garantire loro viaggi in sicurezza e combattere in maniera efficace e definitiva le organizzazioni criminali di trafficanti.*

Infine, quanto alle politiche sui profughi e i richiedenti asilo:

7) *Abrogare la procedura accelerata di domanda di protezione alla frontiera, prevedendo per tutti una procedura unica di presentazione, da effettuarsi – secondo le norme e le garanzie previste dal diritto internazionale – in presenza fisica sul suolo italiano, con diritto di permanervi fino all'esame della domanda e al suo esito definitivo, anche dopo eventuale ricorso.*

8) *Ripristinare i criteri di riconoscimento della protezione speciale (ex umanitaria), quale forma di protezione nazionale da affiancare, in ottemperanza dell'art. 10 della Costituzione, a quelle internazionali di asilo e di protezione sussidiaria, così come erano stati previsti nel 2020 dal cosiddetto "Decreto Lamorgese"; criteri che tenevano conto, in fase di valutazione della richiesta, di fattori legati*

alla situazione specifica del richiedente, quali la durata della sua permanenza in Italia, l'effettivo grado di integrazione raggiunta e i suoi legami familiari.

9) *Adottare in maniera ordinaria, per la totalità dei migranti forzati, il sistema di accoglienza implementato per i profughi ucraini a partire dal 2022* (in forza della Direttiva Ue 55/2001), la cui sperimentazione ha dato prova di assai migliore efficacia rispetto al sistema “ordinario”.

In particolare, ai profughi dall'Ucraina è stato immediatamente riconosciuto il diritto di scegliere la città (o il Paese Ue) in cui stabilirsi, cercare un lavoro, affittare un alloggio, iscrivere i figli a scuola, accedere al Sistema sanitario nazionale e ricevere cure e vaccinazioni. Inoltre per la prima volta sia la “accoglienza diffusa” è stata adottata come politica alloggiativa ordinaria per i profughi (articolata in accoglienza in famiglia o “domestica”, in alloggi messi a disposizione da Enti del terzo settore in accordo con i Comuni e, come ultima istanza, in strutture alberghiere), sia è stata data la possibilità ai profughi di reperire da sé, in maniera autonoma, un alloggio, sulla base di un sostegno economico minimo iniziale, facendo leva sulla rete dei connazionali già presenti in Italia.

10) *abolire i Centri di accoglienza straordinari (Cas)*, lasciando, come sistema unico di “seconda accoglienza” per richiedenti asilo e per titolari di protezione (dopo la “prima accoglienza” avvenuta negli hotspots) la rete dei centri Sai. Centri nei quali, perciò, occorre *garantire a tutti i corsi e i percorsi di sostegno all'integrazione* (ricostruzione dei curricula, formazione professionale e civica, assistenza psicologica, orientamento legale, insegnamento della lingua italiana, ecc.) e, usciti dai quali, prevedere come “terza accoglienza” – che prevenga e impedisca la marginalizzazione in ghetti, baraccopoli e insediamenti informali – la stessa politica alloggiativa di accoglienza diffusa sperimentata con i profughi dall'Ucraina, tanto nelle famiglie (da mettere in rete a livello locale e nazionale) quanto nelle abitazioni dismesse rese disponibili dei Comuni in collaborazione con il Terzo settore (adottando in quest'ultimo caso il “modello Riace”, anche in funzione della riqualificazione e il ripopolamento delle aree interne del Paese).

Sulla base di una simile agenda politica di riforma delle *policy* e della *governance* delle migrazioni, la quale contiene anche qualche spunto innovativo rispetto alle varie e pur valide proposte che già circolano nel dibattito politico, sarebbe auspicabile costruire urgentemente, anche con eventuali migliorativi, un consenso quanto più ampio, al fine di contrastare operativamente l'attuale oscillazione tra immobilismo e coazione a ripetere che tiene impantanate le politiche in materia, in nome di una ideologizzazione tanto sterile quanto dannosa per l'intero sistema Paese.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Alle note regolarizzazioni che, quasi sempre, hanno accompagnato gli interventi normativi, con una media quasi cronometrica di una ogni 4 anni (1986 in occasione del varo della legge Foschi, la prima sull'immigrazione in Italia; 1990 in occasione della legge Martelli; 1995 in occasione del Decreto Dini, poi bocciato dalla Lega al momento di convertirlo in legge; 1998, in occasione del varo del Testo unico; 2002, in occasione della cosiddetta “legge Bossi-Fini”; 2009, appena successiva al Decreto Maroni (cosiddetto “pacchetto sicurezza”) del 2008; 2013; 2020, stesso anno del varo del Decreto Lamorgese), se ne aggiunge una primissima, nel 2002, promossa dall'Inps per ragioni prettamente amministrative.

[2] Cfr. Fondazione Ismu Ets, *XXIX Rapporto sulle migrazioni 2023*, Franco Angeli, Milano, 2024.

[3] In tutto il Mediterraneo, tra il 2014 e agosto 2023, i morti e i dispersi accertati sono stati circa 28.000, di cui 2.411 nel solo 2022 – in 3 casi su 5 proprio lungo la rotta centrale – e 2.324 nei primi 8 mesi del 2023.

[4] Uno dei terminali di questa rotta è l'Italia, che nel 2022 ha ripreso a effettuare le “riammissioni” dei profughi in Slovenia, nonostante la pronuncia di illegittimità da parte del Tribunale di Roma (2021) e il fatto che, con ciò, essi subiscano – come recita la stessa sentenza – “trattamenti inumani e degradanti”.

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

Dai protocolli al campo. La sfida interculturale della scuola italiana



Alunni e alunne della scuola primaria dell'Istituto di Pioltello alla fine delle lezioni 18 marzo 2024
(Ansa/Andrea Canali)

di *Dario Inglese*

Introduzione

Se si analizzano con spirito critico e un minimo di onestà intellettuale (per non dire buon senso) certe retoriche securitarie in materia di integrazione della popolazione straniera in Italia, non si può non notare la tendenza a investire la scuola di un ruolo particolare e all'improvviso centrale all'interno dello spazio pubblico: quotidianamente svilita, delegittimata e privata di risorse adeguate allo svolgimento della propria funzione primaria, quella educativa e formativa, essa viene magicamente trasformata in una roccaforte contro il caos indistinto della diversità culturale che bussa alle nostre porte; un bastione di frontiera ciclicamente alle prese con *orde di barbari* che tentano di entrare o che, oltrepassato il *limes*, cercano di minare alla radice i fondamenti della nostra identità nazionale. La scuola, in quanto spazio di primo contatto con tale anarchica alterità, ritorna così al centro dei discorsi populistici e sovranistici come argine simbolico contro l'*invasione*. Almeno fino alla prossima emergenza.

Si prenda il recente caso che ha visto protagonista l'Istituto Comprensivo Iqbal Masih di Pioltello (MI), area della provincia milanese ad alto tasso di immigrazione (soprattutto maghrebina ed egiziana), il cui Consiglio d'Istituto ha deliberato la sospensione delle lezioni per l'*Īd al-fiṭr* (la festa di fine Ramadan tra il 9 e il 10 aprile 2024) suscitando le reazioni scomposte di tanti autoproclamatisi difensori dell'*italianità* dallo spettro della sostituzione etnica e della resa al politicamente corretto. Com'era prevedibile, infatti, la notizia della "chiusura per il Ramadan", gonfiata ad arte e disancorata dal contesto locale per essere tralata sul terreno astratto dei dibattiti valoriali, ha fatto da megafono a tante rivendicazioni identitarie atte a presidiare il discorso pubblico e orientarlo in senso conservatore. Essa ha così mostrato, una volta di più, quanto sia difficile per certi commentatori sottrarsi alla logica dello scontro quando si parla di simboli e dinamiche culturali e, cosa se possibile ancor più grave, quanta poca familiarità con la normativa scolastica e le disposizioni in materia di diritto allo studio abbiano molti rappresentanti istituzionali.

Che serva tanta antropologia nel discorso politico e pubblico è qualcosa che sosteniamo da anni, anche su questa rivista. Tuttavia, almeno in questo caso, una semplice competenza di massima sui pronunciamenti ufficiali degli organi dello Stato avrebbe potuto chiudere immediatamente la faccenda senza trasformarla nell'ennesima polemica fine a sé stessa. Ecco perché, tralasciando per motivi di spazio i riferimenti puntuali alle disposizioni legislative generali [1], di seguito mi soffermerò sull'analisi dei protocolli ministeriali in materia di integrazione scolastica con l'obiettivo di osservare da vicino l'evoluzione dell'approccio italiano al tema e la progressiva (e faticosa) costruzione di una "prospettiva interculturale" di matrice antropologica. Partirò dalle *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri* approntate dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca nel 2006 e nel 2014; quindi proseguirò con due testi redatti dall'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale: *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri* (2007) e *Orientamenti interculturali. Idee e proposte per l'integrazione di alunni e alunne provenienti da contesti migratori* (2022) [2]. Un tale lavoro di analisi, per quanto rapido, trova la sua ragione d'essere nella necessità di mettere un po' d'ordine in un dibattito, sostenuto da politici in perenne campagna elettorale e giornalisti/opinionisti in cerca di scandali, incapace di affrontare adeguatamente il fenomeno migratorio e, soprattutto, pericolosamente ancorato a un'idea muscolare – Noi Vs Loro – delle identità in gioco. Ha inoltre l'obiettivo di riconoscere alla scuola l'attenzione che merita evidenziando la sua funzione precipua: quella di ponte e non certo di argine.

Prima di cominciare, tuttavia, sarà meglio anticipare una probabile obiezione: il "caso Pioltello", si potrebbe infatti argomentare, non ha certo messo in discussione il diritto all'istruzione degli alunni di origine straniera della cittadina lombarda, bensì la decisione di sospendere le lezioni per una festività religiosa non ufficialmente riconosciuta. Vero, ma non si possono non considerare almeno due aspetti: 1) in accordo col principio di autonomia (D.P.R. 8 marzo 1999, n. 275), le singole scuole possono stabilire, senza intromissioni terze, i giorni di chiusura annuali sulla base di comprovate esigenze didattiche legate anche alla specificità del territorio: nel caso in questione, come l'esperienza degli anni precedenti ha insegnato, la praticamente certa defezione di gran parte degli studenti il 10 aprile 2024; 2) al di là del linguaggio tecnico-burocratico usato dal Ministro dell'Istruzione e del Merito per stigmatizzare la scelta della scuola di Pioltello, il dibattito ha immediatamente assunto toni censori nei confronti del Dirigente Scolastico dell'IC Iqbal Masih e accenti allarmistici rispetto al pericolo della perdita delle radici che obbiettivamente poco hanno a vedere con la vicenda specifica.

Ricordare i pronunciamenti ufficiali degli organi dello Stato, allora, potrebbe rivelarsi uno sforzo utile a smascherare la strumentalità politico-ideologica di certe posture e a evidenziare che il "problema integrazione" non riguarda le sole minoranze alloctone, bensì l'intero corpo nazionale, società accogliente *in primis*; che i confini tra *Noi* e *Loro* non sono mai netti e dati una volta per tutti; che la validità delle pratiche di accoglienza e integrazione non va mai giudicata in astratto perché la sua tenuta si misura in riferimento ai casi concreti, soprattutto quando qualcosa arriva a perturbare l'*ordine culturale immutabile* che ci illudiamo governi le nostre società da sempre e per sempre.

Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri (2006)

Le *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri* pubblicate nel 2006 hanno l'obiettivo di indicare le azioni amministrative e didattiche a sostegno dell'inserimento dei minori privi di cittadinanza nel sistema scolastico italiano.

La prima sezione del documento (MIUR, 2006: 1-5) riconosce nel fenomeno migratorio un «elemento costitutivo delle nostre società nelle quali sono sempre più numerosi gli individui appartenenti a diverse culture» (*Ivi*: 1) e nella scuola l'istituzione incaricata di guidare il processo di piena integrazione della popolazione immigrata grazie alle misure di sostegno da essa implementate (*Ibidem*). L'Italia, continua il testo, fa sue la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani* (1948) e la *Convenzione sui diritti dell'infanzia* (1989) e, pur a fronte di una presenza straniera nelle scuole del territorio nazionale ancora disomogenea (*Ivi*: 2), riconosce i cambiamenti in corso e prende atto

della natura strutturale del fenomeno migratorio (*Ivi*: 3). La scuola italiana opta allora per una nuova educazione alla cittadinanza ben salda nello spazio comune europeo: una formazione «radicata nell'identità nazionale, capace di valorizzare le tante identità locali e, nel contempo, di far dialogare la molteplicità delle culture entro una cornice di valori condivisi» (*Ibidem*). Rifiuta, infine, tanto gli approcci assimilazionisti, quanto «la costruzione ed il rafforzamento di comunità etniche chiuse» (*Ivi*: 4).

La seconda sezione (*Ivi*: 6-18), cui si aggancia un'appendice con la normativa di riferimento e una nota di approfondimento, sviluppa le indicazioni programmatiche presentate in precedenza e propone un elenco di istruzioni che hanno l'ambizione di guidare sul campo l'azione di Dirigenti scolastici, docenti, personale ATA, mediatori culturali, facilitatori linguistici, famiglie e alunni [3].

Una lettura attenta trasmette la sensazione che il documento sia stato redatto sull'onda del disorientamento provocato dal mutamento sociodemografico in atto in Italia negli ultimi decenni. Da questa prospettiva, le *Linee guida* non sembrano andare molto oltre un generico riconoscimento della società multiculturale e vaghe indicazioni a favore di una pedagogia aperta. A supporto di questa affermazione si potrebbero citare (almeno) due elementi:

1) Nonostante sia investita di una strategica importanza, la formazione interculturale del personale scolastico è poco più che una mera dichiarazione d'intenti. Il testo auspica l'attivazione di percorsi accademici abilitanti per gli insegnanti, lo sviluppo di competenze nella didattica dell'italiano come lingua seconda e l'avvio di rapporti tra scuole, enti territoriali e Università, ma non fornisce dettagli o istruzioni dettagliate in tal senso;

2) La figura del mediatore culturale, già tratteggiata dalle precedenti norme generali sull'immigrazione (Legge n. 40 del 6 marzo 1998 e n. 189 del 30 luglio 2002), è vista come un tramite tra culture differenti e ben definite (*Ivi*: 15). Il testo (paragrafo 6) si risolve in una lunga lista di compiti che tale figura potrebbe svolgere a scuola (accoglienza e tutoraggio; interpretariato e traduzione; ideazione di percorsi didattici interculturali; conoscenza e valorizzazione di paesi, lingue e culture altre, *etc.*); compiti in certi casi involontariamente tautologici: i mediatori, si legge a un certo punto, sono chiamati a svolgere «compiti di mediazione nei confronti degli insegnanti» (*Ivi*: 13). Non è dato sapere, però, chi sia effettivamente un mediatore, come selezionare una tale figura e, soprattutto, come inserirla in classe o metterla in contatto con le famiglie. Parimenti indiscussi, inoltre, sono i presupposti epistemologici che sembrano legittimare l'azione di questa figura: l'idea, cioè, che un singolo individuo possa essere un portavoce di una cultura vista come un *tutto* internamente coerente e omogeneo. La glossa finale – «Resta fermo che la funzione di mediazione, nel suo insieme, è compito generale e prioritario della scuola stessa, quale istituzione preposta alla formazione culturale della totalità degli allievi nel contesto di territorio» (*Ivi*: 15) – introduce un elemento interessante in modo fin troppo sbrigativo.

All'interno di una siffatta cornice, la migrazione emerge come un fenomeno eccezionale, straordinario, da affrontare secondo una logica emergenziale e settoriale: il comparto scuola, che sembra assumere un atteggiamento difensivo, è chiamato a organizzarsi in una condizione di isolamento rispetto alla società nel suo complesso. Da una tale impostazione deriva un corollario: mentre le azioni di integrazione sono pensate per i soli immigrati, il tessuto scolastico, al di là della necessità di adattare le proprie pratiche educative alla mutata realtà, si limita ad erogare servizi senza mettere veramente in discussione il proprio funzionamento e la propria idea di società e comunità.

Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri (2014)

Il protocollo del 2014 è diviso in due sezioni che ricalcano la struttura del documento del 2006: nella prima parte si analizza il contesto nazionale e internazionale in cui si collocano le politiche scolastiche interculturali; nella seconda, invece, si forniscono istruzioni per l'accoglienza degli alunni stranieri in Italia e la formazione del personale scolastico. Tra i due contributi, tuttavia, si colloca *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, testo redatto nel 2007 dall'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale

che analizzerò successivamente e che, lo anticipo, sembra responsabile del cambio di rotta intrapreso dal MIUR con le *Linee guida* del 2014.

Il presente documento (2014) supera il rigido schematico del suo predecessore – l’approccio *Noi/Loro* – e apre l’argomentazione con una domanda dal sapore programmatico: «Scuola multiculturale o scuola internazionale?» (*Ivi*: 3). Tale quesito sembra riconoscere i limiti di un approccio multiculturalista per sostenere che «l’educazione interculturale costituisce lo sfondo da cui prende avvio la specificità dei percorsi formativi rivolti ad alunni stranieri, nel contesto di attività che devono connotare l’azione educativa nei confronti di tutti» (*Ivi*: 4). Esso, soprattutto, attenua la distinzione rigida tra cittadini e immigrati che scorreva sottotraccia nel testo del 2006:

«La scuola [...] è un luogo centrale per la costruzione e condivisione di regole comuni, in quanto può agire attivando una pratica di vita quotidiana che si richiami al rispetto delle forme democratiche di convivenza e, soprattutto, può trasmettere i saperi indispensabili alla formazione della cittadinanza attiva. Infatti, l’educazione interculturale rifiuta sia la logica dell’assimilazione, sia quella di una convivenza tra comunità etniche chiuse ed è orientata a favorire il confronto, il reciproco riconoscimento e arricchimento delle persone nel rispetto delle diverse identità e appartenenze e delle pluralità di esperienze spesso multidimensionali di ciascuno, italiano e non» (*Ibidem*).

La discussione continua poi con la definizione delle tipologie di alunni di origine straniera e auspica lo sviluppo di percorsi di accoglienza mirati e il più possibile personalizzati: l’esperienza di uno studente straniero scolarizzato in istituti italiani, infatti, è completamente diversa da quella di un giovane appena arrivato nel nostro Paese. A tal proposito, il testo introduce la distinzione tra «alunni con cittadinanza non italiana», «alunni con ambiente familiare non italiano», «minori non accompagnati», «alunni figli di coppie miste», «alunni arrivati per adozione internazionale», «alunni rom, sinti e caminanti», «studenti universitari con cittadinanza straniera» (*Ivi*: 4-7). Rispetto al documento del 2006, inoltre, le nuove *Linee guida* prestano maggiore attenzione ai cicli di istruzione più avanzati (in particolare agli istituti secondari di secondo grado) e universitari (*Ivi*: 7) e alla formazione rivolta agli adulti: segno inequivocabile che la presenza straniera in Italia si è nel frattempo consolidata e non ha più, ammesso l’abbia mai avuto, carattere d’emergenza (*Ivi*: 22-24). Oltre a quanto già indicato, il nuovo testo presenta alcuni dettagli particolarmente interessanti per il nostro discorso: tra questi, degni di particolare attenzione sono quelli relativi all’orientamento e al dialogo tra istituzioni e famiglie al fine di prevenire insuccesso, ritardo e dispersione scolastica tra gli adolescenti e quelli relativi all’importanza del plurilinguismo.

Il ragionamento sull’importanza di un corretto orientamento parte da alcune evidenze statistiche: a) il rapporto tra stranieri nati in Italia e all’estero è sbilanciato sui secondi nella scuola secondaria di secondo grado (*Ivi*: 7); b) al momento dell’iscrizione al secondo ciclo di istruzione, la maggior parte degli alunni stranieri sceglie, o viene indotta a scegliere, istituti tecnico-professionali (in particolare corsi regionali di durata triennale) o sedi scolastiche vicine all’indirizzo di residenza (*Ivi*: 14). Questi dati, proseguono gli estensori del documento, suscitano preoccupazione perché pregiudicano tanto la concreta applicazione della normativa sul diritto a pari opportunità educative, quanto un sano inserimento degli alunni privi di cittadinanza nel tessuto socioeconomico nazionale a causa di quella che molti studiosi definiscono «segregazione formativa» o «segregazione scolastica»: la tendenza, alimentata dai pregiudizi dei diversi attori sociali (preconcetti sovente introiettati dagli stessi immigrati), a spingere l’utenza straniera verso percorsi di studio professionalizzanti apparentemente più *naturali* o adatti ad essa (*Ivi*: 14-15). È quantomai necessario, pertanto, promuovere attività di orientamento in cui «le scuole e gli insegnanti curino con grande attenzione l’informazione delle famiglie straniere sulle diverse opzioni e opportunità formative, [...] incoraggiando sempre scelte coerenti con le capacità e le vocazioni effettive dei ragazzi» (*Ivi*: 15).

Il testo non va oltre, ma la sensazione è che nello sviluppo di una tale impostazione abbiano giocato un ruolo decisivo alcune considerazioni di ordine antropologico sui pericoli del determinismo culturale (che rivedremo nel già citato *La via italiana per la scuola interculturale e l’integrazione*

degli alunni stranieri del 2007): l'atteggiamento, cioè, che tende ad attribuire meccanicamente le scelte degli individui, specialmente delle persone che arrivano da contesti non occidentali, alla loro appartenenza etnico-culturale e che si può riassumere nella formula apparentemente innocua "loro si comportano così a causa della loro cultura". Un modo, insomma, per marginalizzare l'altro attribuendogli un'identità chiusa e lontana dalla nostra mentalità e per misconoscere il peso che le condizioni politiche, economiche, sociale e culturali del Paese accogliente rivestono all'interno delle scelte e dei percorsi di vita della popolazione straniera. Un modo, infine, per inibire una reale conoscenza dell'altro.

La riflessione sui vantaggi del plurilinguismo, invece, origina dalla necessità di mettere in risalto le competenze di partenza degli studenti dando visibilità alle loro lingue d'origine anche negli spazi della scuola e di valorizzarne la ricchezza nell'ottica di un confronto il più possibile paritario (*Ivi*: 18-19). Interessante notare, oltre all'elenco di indicazioni pratiche per il potenziamento dei vari repertori linguistici, un dettaglio non secondario: il paragrafo (6.3) abbandona la dicitura «alunni stranieri» per un più neutro e generico «alunni» (*Ivi*: 18). Anche in questo caso il documento non va oltre, e anzi nelle righe seguenti torna a suggerire inconsciamente che il plurilinguismo/bilinguismo riguardi anzitutto le persone di origine straniera (*Ivi*: 18-19), ma sembra evidente il raggiungimento di una nuova consapevolezza: l'educazione interculturale e interlinguistica riguarda tanto gli italiani quanto gli stranieri.

La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri (2007)

Nel paragrafo precedente ho fatto riferimento a un documento del 2007, *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*, redatto dall'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale facente capo all'allora Ministero della Pubblica Istruzione (oggi Ministero dell'Istruzione e del Merito). Questo testo, come già evidenziato, è stata una importante fonte di ispirazione per la stesura delle *Linee guida* del 2014: di seguito cercherò di metterne in evidenza i passaggi più importanti e il modo in cui ha contribuito a modificare il linguaggio istituzionale italiano anche grazie al ricorso a molte suggestioni proprie delle scienze umane [4].

Tralasciando, per evitare ripetizioni, la discussione degli aspetti tecnico-operativi (ruolo e funzione degli attori sociali all'interno dello spazio scolastico, riferimenti normativi, aspetti conoscitivi, amministrativi, relazionali, pedagogico-didattici e organizzativi dell'istituzione scolastica, *etc.*), degni di menzione sono l'impianto teorico generale e l'uso delle "categorie antropologiche" da parte del documento in questione.

Il primo elemento che salta all'occhio è il riconoscimento del carattere necessario dell'approccio interculturale all'istruzione e alla costruzione della vita sociale. Gli estensori del testo, infatti, avvertono che non è più tempo di considerare le politiche di integrazione alla stregua di provvedimenti *ad hoc* per la sola popolazione immigrata: esse, al contrario, riguardano tutta la società. Il filo rosso che lega la pedagogia al fenomeno migratorio riposa nella consapevolezza che «l'integrazione scolastica è una parte – importante, ma non esaustiva – dell'integrazione complessiva» (*Ivi*: 20). La scuola, insomma, fa parte di una rete più ampia i cui nodi devono mantenere un dialogo costante per la buona riuscita della relazione educativa e, in prospettiva, per la formazione di cittadini consapevoli: da questo punto vista, «la presenza dei minori stranieri funziona [...] da evidenziatore di sfide che comunque la scuola italiana dovrebbe affrontare anche in assenza di stranieri» (*Ivi*: 6).

Un altro elemento degno di nota è rappresentato dall'attenzione con cui il *Memorandum* riflette sul concetto di cultura. Partendo dal presupposto che un autentico approccio interculturale debba fondarsi «su una concezione dinamica della cultura» (*Ivi*: 14), esso denuncia i limiti e i pericoli delle posture relativiste (deterministe e multiculturaliste): queste, sopravvalutando il peso delle appartenenze, presuppongono l'incontro/scontro tra soggetti portatori di *culture abnormi* e chiuse in sé stesse. Il relativismo (multi)culturalista esasperato, infatti, dietro la scusa del rispetto di una diversità più

inventata che sperimentata, erige muri di incomunicabilità imprigionando le persone in «gabbie etnico/etno-culturali» che predeterminerebbero senza appello i loro comportamenti e le loro scelte (Ivi: 15). Un tale punto di vista rinvia ad un assunto ormai assodato in antropologia: l'idea che un atteggiamento determinista sia un modo subdolo di legittimare posizioni di chiusura surrettiziamente etnocentriche – se le culture sono radicalmente differenti e sostanzialmente in traducibili, tanto vale rimanere ancorati alla propria chiudendosi all'alterità.

A un simile modo di fare e pensare, argomenta il testo, va contrapposta una concezione aperta e personalista della cultura che valorizzi gli individui nella loro singolarità (*Ibidem*) e in cui l'identità non sia vista come una granitica entità data *a priori*, ma come una costruzione continuamente prodotta *dalla* relazione e *nella* relazione. In altre parole, una concezione che rifiuti il multiculturalismo (incontro/scontro di universi culturali chiusi e immobili) a favore dell'interculturalità (incontro tra interpreti originali delle proprie culture che producono continuamente, non senza conflittualità, sintesi nuove).

Quando allora l'Osservatorio invita a non ipostatizzare le differenze finendo con l'*eticizzare* o con il *folklorizzare* gli alunni stranieri intrappolandoli in una diversità irriducibile che li allontana dal tessuto sociale autoctono, esso trasforma l'aula scolastica in una «zona di mediazione tra le culture, il contesto comune in cui si rende possibile il dialogo» (Ivi: 16). In questo processo, la classe interculturale si presenta come «un luogo di scambio con l'esterno, uno spazio di costruzione identitaria di tutti gli alunni [...], dove il compito dell'insegnante sarà quello di favorire l'ascolto, il dialogo, la comprensione nel senso più profondo del termine» (*Ibidem*). Uno spazio, cioè, in cui, anche grazie al contributo dell'antropologia culturale, si rifletta sui pericoli dell'etnocentrismo e si smontino, fino a farli cadere, gli stereotipi che alimentano le retoriche e le pratiche razziste e xenofobe (Ivi: 16-17).

Orientamenti interculturali. Idee e proposte per l'integrazione di alunni e alunne provenienti da contesti migratori (2022)

Nel 2022 l'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale pubblica un nuovo *Memorandum* dall'intento programmatico: *Orientamenti interculturali. Idee e proposte per l'integrazione di alunni e alunne provenienti da contesti migratori*. A colpire, in prima battuta, è la precisa scelta terminologica: l'espressione «orientamenti interculturali» funge da biglietto da visita e traccia idealmente la rotta; il tradizionale maschile sovraesteso viene sostituito da un più inclusivo «alunni e alunne» (anche se nel corso della discussione seguente questa scelta non verrà sistematicamente seguita); soprattutto, uomini e donne di nazionalità straniera presenti in Italia vengono indicati con l'espressione «persone provenienti da contesti migratori». Il favore accordato a una siffatta terminologia [5] è spiegato in un apposito paragrafo (1.3) presente nella sezione *Prima parte: il contesto e i riferimenti*: rispetto a consolidate formulazioni giuridiche (“alunni stranieri”, “alunni di cittadinanza non italiana”) che non riescono più a cogliere la complessa storia migratoria delle generazioni giovani (figli di coppie miste, adottati, recentemente approdati alla cittadinanza italiana, *etc.*), il nuovo documento sceglie consapevolmente di ricorrere all'espressione «alunni provenienti da contesti migratori» per sottolineare la natura dinamica di questo fenomeno (Ivi: 15). Analogamente, sceglie di denominare “scuole internazionali” «gli istituti fortemente connotati da multiculturalità e multilinguismo» per evidenziare l'implementazione di prospettive e strategie più adatte ai tempi (*Ibidem*).

Il testo è articolato in tre segmenti: nel primo si presentano i contesti italiano e internazionale e i riferimenti normativi; nel secondo si traccia un profilo dei soggetti destinatari delle azioni di accoglienza/integrazione (alunni neoarrivati, bambini e bambine 0/6 anni, la nuova generazione di italiani, i minori stranieri non accompagnati, i giovani adulti, le famiglie); nel terzo, infine, si discutono ruolo e funzione degli attori sociali istituzionali (Uffici scolastici regionali, Scuole, CPIA, Dirigenti scolastici, personale docente e non docente) e si declinano istruzioni e proposte.

In generale, il documento del 2022 è una sintesi dei testi precedenti: assume le migrazioni come un fenomeno strutturale del nostro tempo e lavora per fornire strumenti in grado di interpretare adeguatamente le dinamiche socioculturali della contemporaneità e le nuove idee di comunità e appartenenza che ne derivano. I giovani (tutti: “italiani” e “provenienti da contesti migratori”) vengono definiti «*mediatori culturali naturali*» (*Ivi*: 22): essi nascono e crescono in ambienti aperti e plurali e sono «allenati a stare in equilibrio tra lingue e culture» (*Ibidem*). Lo stesso concetto di cittadinanza viene impattato da questa nuova realtà e va riformulato in chiave più dinamica e aperta. Esso non indica più solo lo status formale di cittadino,

«ma [...] la capacità di sentirsi cittadini attivi, in grado di esercitare i diritti e di rispettare i doveri della società di cui si fa parte. In questa prospettiva lo studio della Costituzione fornisce a tutti, italiani e nuovi italiani [6], una mappa dei valori necessari per esercitare la cittadinanza» (*Ivi*: 23).

La scuola è allora individuata come «il primo luogo di cittadinanza appresa e vissuta, [...] «il “teatro” dell’acquisto della cittadinanza anche formale per gli alunni provenienti da contesti migratori che frequentino continuamente la scuola» (*Ibidem*). Posizioni di questo tipo, evidentemente alimentate da un concetto di “cultura” pienamente antropologico, si soffermano sui rischi dell’assimilazionismo e, all’opposto, sui pericoli di una acritica esaltazione delle diversità:

«Troppo spesso, infatti, una malintesa educazione interculturale è condizionata da una visione folklorica, essenzialistica e relativistica di esaltazione della differenza culturale in quanto tale, anziché da una visione costruttivista della diversità: la diversità culturale può essere concepita solo in termini di identità (ibride e mutevoli) costruite socialmente attraverso l’interazione sociale e non in quanto naturalmente inerenti (inevitabili e immutabili) ad una persona o ad un gruppo» (*Ivi*: 36).

A fronte di queste interessanti acquisizioni, si nota però un’oscillazione semantica che veicola non poche ambiguità, nonché la difficoltà ad abbandonare certi modelli di lettura della realtà. In particolare, si riscontra la tendenza a caricare i termini “multiculturalità” e “multiculturalismo” di valenze ora positive (*qualcosa* cui tendere per la creazione di una società sempre più aperta e partecipata), ora negative (*qualcosa* di ambiguo da allontanare in favore di un “approccio interculturale”). Il paragrafo 3.6 (*Educazione interculturale*) da questo punto di vista è emblematico: dopo aver più volte riconosciuto il carattere “multiculturale” della nostra scuola e della nostra società, gli estensori del testo affermano la necessità di «facilitare il passaggio da una situazione di multiculturalità, con la semplice convivenza fra diverse culture, ad un’autentica situazione di interazione, accettazione e scambio» (*Ibidem*). In altri passaggi, invece, il documento tende a usare i suddetti concetti – “multiculturalità” e “multiculturalismo” – come sinonimi di “interculturalità”.

A pensarci bene, infine, anche la metafora prima riportata – quella dei giovani «mediatori culturali naturali» in bilico tra lingue e culture – è meno trasparente e neutra di quanto possa sembrare a tutta prima. Essa, infatti, indugia su un’immagine piuttosto rigida della vita sociale, come se le identità fossero tanti abiti da indossare e utilizzare secondo il bisogno, ma sostanzialmente ben separati. Una tale concezione, se mal interpretata o, peggio, estremizzata ad arte, anziché favorire il dialogo e l’incontro può inibirlo, con tutte le conseguenze del caso.

Conclusioni aperte e parziali

Il 10 aprile 2024, Ibrahim, Emad e Amir, dopo un mese molto difficile dal punto di vista fisico, si sono assentati. Me l’avevano già comunicato una settimana prima col sorriso sulle labbra (motivo per cui avevo deciso di posticipare una verifica inizialmente programmata per quella data): “Prof., il 10 facciamo festa, stiamo a casa!”. Il giorno successivo, al loro rientro, hanno portato in classe i dolci tipici dell’*Īd al-fitr*, li hanno presentati con una punta di orgoglio (“li hanno preparati le nostre madri”) e li hanno offerti a me e agli altri compagni. Il clima di convivialità ha investito tutti: mangiare con

gusto, sentire gli studenti direttamente coinvolti parlare del Ramadan, ascoltare gli altri ricordare tradizioni di famiglia, discutere degli intrighi della dinastia Giulio-Claudia nella prima Roma imperiale con la bocca piena, vedere colleghe e colleghi arrivare in classe per reclamare un dolcetto e chiedere la ricetta è stato un modo inaspettato di *fare comunità*.

All'uscita, lungo il tragitto verso la metropolitana, ho ripensato ai quattro documenti sopra presentati. Redatti nell'arco di appena tre lustri, essi mostrano con discreta chiarezza l'evoluzione del discorso pubblico italiano su accoglienza e integrazione a scuola. Rivelano, altresì, quanto profondi siano i cambiamenti cui sta andando incontro la nostra società e, soprattutto, quanto lavoro ci sia ancora da fare per leggerne le dinamiche e approntare politiche adeguate. Ovviamente non è dato conoscere quel che succederà nel prossimo futuro, tuttavia è evidente che, con la sensibilità interculturale che si sforzano di promuovere e l'accoglimento di molte suggestioni antropologiche, documenti di tal fatta possono aiutare a tracciare un percorso aperto e condiviso.

Subito dopo ho ripensato alle polemiche politiche sulla scuola di Pioltello (alla "chiusura per Ramadan" e ai timori sull'italianità in pericolo) e ho realizzato che, al di là dei protocolli istituzionali, ciò che davvero manca a gran parte dell'opinione pubblica è una conoscenza di prima mano dell'alterità – una *sensibilità antropologico-etnografica* la definirei. La diversità immaginata, infatti, appare molto più misteriosa di quanto in realtà non sia quando viene vista da vicino; e per quanto possa anche restare *altra*, o comunque difficilmente traducibile nei nostri termini, cionondimeno anch'essa concorre, con le identità di ciascuno, a creare un ambiente autenticamente aperto e plurale. In una parola: vivo. Il punto, allora, non è fissare con pedante zelo burocratico la percentuale di stranieri per classe (eliminando dall'equazione le condizioni strutturali del più ampio contesto sociale in cui le famiglie, italiane e non, si trovano a vivere) per evitare che si ripropongano altri "casi Pioltello", né pensare che aggiungere festività al novero di quelle già previste dal calendario possa risolvere magicamente tutti i problemi posti dalla convivenza. Si tratta invece, *semplicemente*, di riconoscere che cittadini *vecchi e nuovi* e stranieri costruiscono ogni giorno la comunità che abitiamo (e, con essa, la stessa idea di italianità) e che ragionare secondo schemi rigidi è solo un modo per non far nulla o, peggio, alimentare un clima di conflittualità. Si tratta, in ultima analisi, di accettare la *sfida antropologica e didattica* che la scuola di Pioltello ha posto: stare pienamente nella relazione mettendo in discussione non soltanto gli *altri*, ma prima di tutto *noi* stessi e non rifiutare a priori l'eventualità che ciò possa cambiare tutte le parti coinvolte – cosa che col tempo accade comunque, anche se fingiamo di non vederlo.

Certo, come l'antropologia ha mostrato fin troppo bene, c'è qualcosa di "paradossale" nell'interculturalità: benché ogni cultura sia di fatto interculturale (ambiente comunicativo aperto al costante afflusso di apporti esterni e continuamente generantesi nella dialettica tra identità e alterità), tale realtà si nasconde alla percezione consapevole e va (ri)portata alla luce grazie all'educazione alla differenza. Ecco perché la scuola può rivestire oggi un ruolo decisivo: essa è confluenza e punto d'incontro di molteplici appartenenze; è un iper-luogo impattato in maniera evidente dai processi innescati dalla globalizzazione e dalla transizione dell'Italia da Paese di emigrazione a Paese di immigrazione; è uno spazio in cui le identità individuali e collettive s'incontrano ridefinendosi e trasformandosi continuamente (e inconsapevolmente); è uno spaccato del più ampio tessuto sociale alle prese con i temi dell'accoglienza e dell'integrazione; è un laboratorio in cui le persone, di qualunque estrazione sociale e provenienza geografica, mettono in gioco idee e visioni del mondo differenti incontrandosi, scontrandosi, producendo sintesi inedite.

La scuola, d'altra parte, ha sempre fatto i conti con l'alterità culturale e, per riprendere l'immagine usata in avvio, più che bastione a difesa del *limes* deve semmai farsi avanguardia per la costruzione di ponti e nuove forme di socialità. Essa ha sempre incluso al suo interno differenze sociolinguistiche, di genere e di classe sociale e si è nutrita di diversità fin dalla sua origine. Il "problema della differenza" non ha certo fatto irruzione con l'arrivo dei migranti e l'idea di «una felice scuola monoculturale, espressione di una comunità compatta, che a un certo punto viene "invasa" da soggetti esterni e in qualche modo meno "civilizzati" che [...] dovrebbero essere "normalizzati"» (Dei,

2018:12) è solo un mito cui va sostituito un racconto nuovo da costruire e ricostruire giorno dopo giorno.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Si considerino almeno l'articolo 34 della Costituzione (universalità del diritto allo studio), gli articoli 6 e 38 del *Testo Unico sull'Immigrazione* (D.lgs. n. 286/1998 – obbligo di istruzione anche per i minori non in possesso di regolare permesso di soggiorno), l'articolo 45 del *Regolamento di attuazione delle norme del Testo Unico* (DPR n. 394/99 e successive modifiche – modalità di iscrizione dei minori stranieri appena arrivati in Italia) e l'articolo 731 del *Codice penale* (sanzioni in caso di inadempienza dell'obbligo scolastico).

[2] Ovviamente la scelta di concentrarsi sui pronunciamenti dell'ultimo quindicennio non deve far dimenticare quel che è avvenuto prima e che è opportuno richiamare velocemente. L'Italia “scopre” di essere interessata da flussi migratori in entrata a partire dagli anni Settanta del XX secolo, periodo in cui le statistiche iniziano a registrare il fenomeno; mentre “si scopre” paese d'immigrazione all'inizio degli anni Ottanta, quando il *XII Censimento generale della popolazione* (1981) certifica una tendenza ormai incontrovertibile (Pugliese, 2002: 72). L'ingresso di popolazione straniera nelle maglie dell'istruzione nazionale coglie di sorpresa le istituzioni e la prima circolare ministeriale espressamente dedicata al tema (*La scuola dell'obbligo e gli alunni stranieri – L'educazione interculturale*) viene emanata solo il 26 luglio 1990 (Zinant, 2017: 42). Dopo questa data, gli interventi legislativi si susseguono a un ritmo più sostenuto: il 2 marzo 1994 viene pubblicata la circolare n. 73, denominata *Dialogo interculturale e convivenza democratica: l'impegno progettuale della scuola*; nel 1995, invece, negli *Annali della Pubblica Istruzione* appare lo studio *L'educazione interculturale nei programmi scolastici*; nel 2000, infine, la Commissione nazionale per l'educazione interculturale afferente al Ministero della Pubblica Istruzione redige il documento *Educazione interculturale per la scuola dell'autonomia* (*Ivi*: 43).

[3] Ecco una veloce panoramica dei temi trattati: contrasto alla concentrazione di studenti stranieri nei medesimi istituti e nelle medesime classi e promozione di politiche tese a un'equa distribuzione degli stessi attraverso protocolli di intesa tra scuole ed enti locali; modalità di accoglienza amministrativa degli alunni stranieri (regolari e irregolari) in accordo con la normativa nazionale; modalità di accoglienza comunicativo-relazionale (formazione del personale scolastico e relazione con le famiglie immigrate); modalità di accoglienza educativo-didattica (accertamento dei livelli di competenze e abilità degli alunni e criteri per l'assegnazione alle classi con riferimento all' art. 45 del D.P.R. 394/99); ruolo e funzione dei mediatori linguistici e culturali all'interno dell'istituzione scolastica; lotta alla dispersione, orientamento e percorsi per il conseguimento dei titoli conclusivi; azioni per l'acquisizione di una buona competenza linguistica; Criteri di valutazione degli alunni stranieri; adozione di libri di testo e materiali didattici «incentrati sui temi del pluralismo culturale» (MIUR, 2006: 17) e potenziamento delle biblioteche «nella dimensione multilingue e pluriculturale [...]» (*Ibidem*).

[4] Alla redazione del documento hanno direttamente contribuito, in qualità di membri del Comitato Scientifico dell'Osservatorio, due antropologi: Paola Falteri e Leonardo Piasere.

[5] Tale scelta lessicale era già stata adottata dall'Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale nella redazione del documento *Diversi da chi?* (2015), un breve *vademecum* sulla promozione dell'educazione al plurilinguismo.

[6] È interessante notare a margine che nel presente documento la dicitura *nuovi italiani* non è mai posta tra virgolette, come invece avveniva prudentemente nel già citato *vademecum 'Diversi da chi?'* del 2015.

Riferimenti biografici

Dei F. (2018), “Cultura, scuola, educazione. A cosa serve un approccio antropologico?”, in Dei F., a cura di, (2018), *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica*, Pisa, Pacini Editore: 9-39.

MIUR (2006), *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri*.

MIUR (2014), *Linee guida per l'accoglienza e l'integrazione degli alunni stranieri*.

Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale (2007), *La via italiana per la scuola interculturale e l'integrazione degli alunni stranieri*.

Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale (2015), *Diversi da chi?*.

Osservatorio nazionale per l'integrazione degli alunni stranieri e per l'educazione interculturale (2022), *Orientamenti interculturali. Idee e proposte per l'integrazione di alunni e alunne provenienti da contesti migratori*.

Pugliese E. (2002), *L'Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, Il Mulino.

Zinant L. (2017), "Tra diffidenza e accoglienza: le frontiere della scuola contemporanea", in *Cqia-rivista*, VII, n. 22: 40-53.

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*. Ha recentemente pubblicato presso le Edizioni del Museo Pasqualino nella collana "Dialoghi" il volume *Antropologia a tutto campo. Discorsi sulla contemporaneità*.

Il teatro evangelizzatore dei Francescani nella Nueva España



Protomartiri Francescani nella chiesa di Coimbra

di *Giovanni Isgrò*

Il 1523 è l'anno dell'approdo dei primi 12 frati francescani in México, con licenza dell'imperatore Carlo V, cui seguiranno altri in osservanza della Bolla Pontificia di Adriano VI. Il fenomeno missionario francescano fu motivato dalla necessità di una cristianizzazione globale di fronte alla paura dell'approssimarsi della fine del mondo diffusa nel Medioevo nell'Europa occidentale. In questo scenario apocalittico gli indios furono considerati gli ultimi pagani da redimere e da chiamare alla conversione e alla penitenza salvifiche. Dal canto suo il re di Spagna, estendendo anche al mondo americano la promozione dell'opera di divulgazione del cristianesimo già avviata nella penisola iberica nei confronti delle comunità islamiche, puntava a garantire legittimità alla conquista attraverso l'azione moralizzatrice ed evangelizzatrice messa in atto dalla Chiesa.

In questo ambiguo sovrapporsi di strategia politica ed azione edificante, nel quale si inserirono fenomeni di sfruttamento e di nuova gerarchizzazione in un continuo intrecciarsi di interessi di indios integrati nel sistema coloniale e di comenderos senza scrupoli, c'è il grande lavoro di comunicazione messo in atto dai missionari. Un percorso, questo, segnato dalla preoccupazione costante di recuperare il mondo culturale indigeno, per effettuare il quale fu cura degli evangelizzatori, laddove necessario, separare gli indios dagli spagnoli, la cui influenza poteva risultare nociva ad una vera conversione ^[1].

Per costruire i pilastri della fede cristiana bisognava al tempo stesso estirpare alcune consuetudini fondamentali nella religione preispanica. Fra queste, l'idolatria e la poligamia, alle quali si aggiungeva il grave peso dell'alcolismo e dell'abuso sessuale. Insieme alla necessità di apprendere le lingue locali ^[2], i missionari si resero conto che per far sentire il peso della minaccia delle pene eterne

come deterrente dai peccaminosi retaggi della cultura autoctona, bisognava puntare sul visivo. Le arti figurative, dunque, come il teatro, divennero in questo modo strumenti funzionali al raggiungimento di un obiettivo storico-sociale oltre che religioso. Fu proprio questa forma di militanza teatrale con le sue articolazioni creative a segnare profondamente il solco rispetto alle forme coeve della cultura occidentale, essendo l'actio preteatrale e quella teatrale tout court spesso collegate alla liturgia e animate da tecniche di persuasione basate in parte sul doppio del meraviglioso di ispirazione miracolistica, in parte sul metodo del sincretismo. Quest'ultimo, in particolare, consentì di utilizzare al meglio quanto preesisteva sul piano della cultura della spettacolarità urbana, sia nel senso della concezione dello spazio scenico che delle forme della messinscena e degli apparati festivi. Al tempo stesso, permise di mettere in atto una sorta metamorfosi in grado di restituire alle masse, anche con la sovrapposizione e l'adattamento di alcuni elementi importati dalla cultura occidentale e con la costante presenza della simbologia cristiana, il messaggio salvifico legato alla figura di Cristo Redentore.

In questo senso l'eliminazione delle scene cruenti dei sacrifici umani e la sostituzione dei simulacri e dei simboli delle divinità autoctone con le immagini della Madonna e dei santi, e soprattutto l'immagine luminosa e solare del SS. Sacramento, furono le componenti fondamentali di un impianto drammaturgico assolutamente originale che mise in atto una nuova idea di teatro, come del resto suggeriva l'ambiente del Nuovo Mondo. Fu così che mentre coevamente nell'Occidente europeo ci si orientava verso la separatezza della scena, fosse essa legata all'ideologia della corte e delle accademie o, da lì a poco, al profitto dei comici dell'arte, mentre le atmosfere tardomedievali delle pratiche confraternali sfioravano nelle esibizioni quartierali delle corporazioni di commercianti e artigiani fra invenzioni e ingegni come testimonianza dell'evoluzione delle artes mechanicae, il teatro degli evangelizzatori metteva in atto un processo inedito di conversione "a vista" di intere città.

Questo fu appunto il senso dell'applicazione di una tecnica unita ad una ideologia. Ci si può chiedere come fosse possibile che tutto questo potesse nascere e realizzarsi nello spazio di pochi decenni, peraltro in un territorio sconfinato e sconosciuto ai nostri monaci. La risposta riguarda due dimensioni tra loro interrelate che hanno come ispirazione comune il concetto di liturgia, sia nel senso della simbologia dello spazio che in quello dell'azione intesa come rito/relazione e non come rappresentazione e basata sull'interpretazione tout court.

Al tempo stesso bisogna tener conto di una sorta di predisposizione per così dire "spirituale" del popolo indigeno, dovuta ad una cultura particolarmente incline all'idea del sovranaturale accompagnata dal sentimento della dilatazione dello spazio e dell'immanenza divina. In questo senso la festa religiosa preispanica non era riflesso della vita, ma la vita stessa. Su questa convergenza di base con la cultura cristiana gli evangelizzatori misero in atto la loro opera a partire dalla sacralizzazione del territorio nel quale si trovarono ad operare. Al di là degli edifici del culto cristiano sorti in sostituzione dei templi dell'idolatria e indicati come riferimento e rifugio salvifico, lo spazio della comunicazione con le masse e della persuasione collettiva quotidiana non poté non trasferirsi all'esterno. Qui il popolo si trovò immerso in un sistema fisso di percorsi e indicatori sacri che riproposero l'immanenza dei simboli cristiani. Proprio da essa derivò l'idea dei primi evangelizzatori, ripresa da quelli successivi, di attuare nello spazio urbano la convocazione del nuovo popolo di Dio come in una vera e propria liturgia.

La chiamata collettiva della comunità fu così l'attuazione di una varietà di actiones che riattualizzavano, come all'interno del tempio, l'efficacia degli eventi cardini della fede cristiana. Da qui, come meglio si vedrà più avanti, la contiguità del cortile antistante la facciata della chiesa con la piazza maggiore e la funzione della capilla apierta: una sorta di grande nicchia realizzata sulla parete del frontespizio stesso della chiesa a mo' di "teatrino", su una quota superiore a quella occupata dal popolo accorso ad assistere alla sacra celebrazione.

Bisogna riconoscere, d'altro canto, che certe somiglianze delle consuetudini culturali indigene con alcuni sacramenti cristiani ne favorivano la divulgazione, determinando di fatto una sorta di relazione massiva col gesto sacramentale del sacerdote. La confessione indigena differiva da quella cristiana perché si realizzava una sola volta nella vita e ci si confessava per non ricevere la pena della morte.

Inoltre una forma di battesimo si faceva in epoca preispanica bagnando il bambino in presenza del fuoco. I neonati di sesso maschile in quella occasione tenevano una piccola rotella nella mano sinistra e una freccia nella mano destra; mentre alle bambine si dava una scopa. Tutto ciò al fine di cacciare i nemici dell'anima ^[3]. Analogie si evidenziano inoltre tra l'Eucarestia e la cerimonia indigena in onore di Hcutzlopochtili nella festa chiamata "Panquetzaliztli", che consisteva nel disfare una massa di bietole le cui parti si credeva fossero corpo del Dio. Il Dio principale della regione Na-huatl, Titlacahuan, del resto, presentava caratteristiche che agli occhi degli indigeni sembravano accostabili a quelle del Dio cristiano. Era considerato creatore del cielo e della terra ed era ritenuto invisibile.

Se da un lato i padri evangelizzatori poggiarono su queste analogie percorsi di trasformazione e di adattamento che portassero alla progressiva conversione, dall'altro affrontarono con decisione il problema delle diversità profonde. Una differenza sostanziale che risultò argomento efficace di conversione fu l'interpretazione del ruolo dei demoni. Rispetto alla cultura preispanica, per la quale erano semplicemente entità divine non maligne, l'identificazione cristiana del demonio con il male fece sì che i missionari francescani proponessero una configurazione del peccato attraverso una rappresentazione visiva molto spettacolare. Su un altro piano, l'abolizione di sacrifici cruenti in un'ambientazione orrida e putrida propria dei culti autoctoni a favore della solare luminosità dell'ostensorio condotto processionalmente nella festa del Corpus Christi riscosse notevole favore presso gli indigeni, mentre la croce, espressione massima della presenza divina purificatrice attraverso la sofferenza e simbolo onnipresente nelle strade, negli slarghi, nelle piazze dell'urbe, segnò inequivocabilmente la sacralità dello spazio della vita terrena, trasformando l'intero impianto urbanistico-architettonico in un grande luogo scenico della fede collettiva.

L'effimero della festa urbana corrispose così, come si diceva all'inizio, all'esaltazione della natura, ossia del Creato. Il godimento e la meraviglia degli occhi non furono fini a sé stessi, ma realtà viva. Gli stessi archi trionfali introdotti dai conquistadores per sottolineare il senso della gerarchia secondo il concetto del trionfo (laico) della tradizione europea furono adattati all'idea dello spazio totale con l'impressionante loro moltiplicarsi nelle strade e nelle piazze.

Sulla verticale che va dalla soglia più alta della festa determinata dalla presenza dell'Eucarestia a quella del dramma apocalittico del Giudizio Universale si misura tutto il senso del teatro messo in atto dai padri evangelizzatori; un teatro che nacque nel contesto stesso della festa e che fece parte, sotto la forma degli autos, della celebrazione devota. Il teatro evangelizzatore, in quanto promotore di fede ed elemento centrale dell'esistenza, fu riportato così alla sua ragione primordiale di espressione rituale. E proprio per la sua contiguità con la liturgia fino alla soglia della compresenza con l'amministrazione del sacramento del battesimo, si misura la sua diversità rispetto ai codici europei.

La festa del 1525 organizzata nella chiesa di San Francisco in México per l'introduzione del sacramento dell'Eucarestia come occasione di conversione fu il primo stadio di festa ancora senza teatro, nel corso della quale si registrò una richiesta massiva di battesimo ^[4]. In quella circostanza, descrive Jerónimo de Mendieta, si visse il senso edificante dell'evento sostenuto da musiche, danze, invenciones e perfino dalla presenza dei primi archi trionfali ^[5]. Progressivamente i padri francescani, pur non respingendo i gesti spontanei di devozione degli indios via via convertiti, come avveniva per l'accoglienza dei doni offerti nel giorno di Pasqua, affidavano alla rappresentazione visiva la catechesi cristiana. Fu così che all'interno delle chiese, oltre a retabli, sculture e tele dipinte, grandi affreschi come giganteschi fondali scenici meravigliavano gli indios con raffigurazioni di Cristo, della Vergine, dei santi, oltre che con catturanti scene bibliche e narrazioni della storia dell'ordine francescano. Il *Theatrum Ecclesiae* offriva in questo modo in forma statica ciò che nel corso degli anni Trenta sarebbe stato rappresentato all'esterno.

Iniziatore di questa forma di pittura e maestro di tanti altri frati scenografi del sacro fu frate Pedro de Gante, uno dei primi francescani sbarcati nella Nueva España. Molti di essi ricorsero a lenzuoli che venivano srotolati manualmente a vista dei devoti durante i sermoni. Apparivano in questo modo davanti agli occhi degli indios i santi sacramenti, il paradiso, il purgatorio, l'inferno, ecc. ^[6]. Nel 1529 fra Jacobo de Tastera, appena giunto in México, non conoscendo ancora la lingua locale, utilizzava

lienzos pintados in cui erano raffigurati «todos los misterios de nuestra santa fè catolica». Si serviva di una sorta di interprete locale, «un indio hábil que en su lengua les declarava a los de más todo lo que el siervo de Dios decía»^[7]. Per essere più sicuro di trasmettere il proprio pensiero, su altri lenzuoli padre Jacobo riproduceva un sistema grafico, «mnemonicos iconograficos», già in uso nella cultura indigena. Come i nostri cantastorie, alcuni frati ricorrevano a diversi lenzuoli, su ciascuno dei quali erano raffigurati rispettivamente i principi della fede, i 10 comandamenti, i 7 sacramenti, ecc.; sicché di volta in volta con una canna venivano indicate le immagini che si riferivano all'argomento della predicazione ^[8].

Padre Luis Caldera, noto predicatore nella provincia di Jalisco, integrò la tecnica dei lenzuoli dipinti con altre invenzioni, spesso improvvisate alla buona, di chiara ispirazione teatrale. Per rappresentare le pene infernali realizzò nel patio della chiesa una buca simile ad un forno che usciva dal pavimento. All'interno di essa sistemò cani, gatti e altri animali che al contatto col fuoco alimentato all'interno della buca emettevano spaventosi lamenti simili ad ululati che intimorivano gli indios, al fine di convincerli ad evitare le offese a Dio Padre ^[9]. Gli esperimenti catechetici dei padri missionari a poco a poco portarono all'attuazione di una vera e propria pratica scenica a carattere didattico che nei primi anni si ispirò alla cultura medievale della messinscena di provenienza europea, destinata, come si vedrà fra poco, ad intrecciarsi con gli elementi della cultura indigena, al punto che questi ultimi finirono per avere un ruolo primario sul piano della spettacolarità adattata all'argomento cristiano. Testimonianza esemplare di questa prima fase del teatro evangelizzatore fu la rappresentazione de El juicio final di padre Andrés de Olmos, avvenuta nel 1533 in lingua na-huatl ^[10].

L'opera, come racconta fra Jerónimo de Mendieta, fu rappresentata a Tlatelolco nel territorio di Città di México presso il convento di San Francisco, luogo di raccolta di caciques di Texococo, Huejotzingo, Clatelolco, Chalco e di altre regioni circostanti, e sede di una scuola diretta da fra Pedro de Gante. Spazio scenico fu il grande patio del convento. Dovette trattarsi pertanto di una dimostrazione catechetica in un contesto ufficiale che ebbe luogo presso la Capilla (apierta) di San José ^[11]. Argomento centrale dell'opera, il cui tema è tratto dai Vangeli che si leggono nell'ultima domenica di Pentecoste (Lc 21, 25-33) e nella prima di Avvento (Mt 25, 31-46), fu la rilevanza della punizione e l'intransigenza di Cristo nei confronti del peccatore con diretto riferimento al problema della bigamia, assai diffuso, come si è detto, presso quella popolazione. Per mettere in atto in maniera diretta e inequivocabile la narrazione della terribile sorte spettante a coloro che disobbediscono al volere di nostro Signore, i frati francescani ricorsero ad una serie di brevi quadri che si susseguivano in ordine logico ^[12]. Non si trattava di un modello drammatico, bensì di un testo religioso; una sorta di sermone dialogato, proiezione scenica di alcuni passi della dottrina cristiana che si insegnava nei conventi.

I missionari in grado di recitare in lingua indigena ricoprirono così i ruoli più impegnativi sia sotto il profilo catechetico, in particolare le personificazioni di idee e qualità astratte come il Tempo, la Penitenza, la Chiesa, la Morte, peraltro assolutamente estranei al preesistente teatro na-huatl, sia dal punto di vista interpretativo, come fu per la scena della confessione di Lucia al sacerdote, vera e propria trasposizione dal vero; exemplum diretto della pratica ecclesiale. In questo caso, infatti, la marcata, spaventevole rilevanza del peccato richiedeva particolari doti drammatiche che in quei primi anni i frati stessi preferirono non affidare agli indios, soprattutto perché non ancora pienamente consapevoli del messaggio salvifico che si voleva dare. Agli indios furono invece attribuiti ruoli figuranti (i vivi, i demoni) che, secondo Las Casas, che giudicò l'evento come «cosa jamás vista», raggiunsero il numero di 800 unità ^[13]. È probabile che anche ad un indio fosse attribuito il ruolo di san Michele, certamente non impegnativo sul piano dell'interpretazione evangelizzatrice, ma al quale si richiedeva prestantza di immagine e capacità di suonare la tromba.

L'impatto visivo era affidato ad una messinscena schematica, essendo lo scenario tripartito con la configurazione del cielo, della terra e dell'inferno disposti su tre piani sovrapposti. L'assetto "primitivo" dell'impianto scenotecnico affidato al gigantismo della struttura, assolutamente priva di ingegni propri delle artes mechanicae (argani, carrucole, botole, ingranaggi diversi) già in uso nel continente europeo, era caratterizzato da semplici scale attraverso le quali avvenivano l'ascesa e la

discesa dei personaggi così distribuiti: Cristo e san Michele, in cielo; Lucia, il confessore, l'Anticristo, i vivi e i morti, in terra; i demoni e gli altri condannati, nell'inferno. Cortine e siparietti consentivano le apparizioni/sparizioni (se abrirá el ciel – I e V quadro; aparecerán los vivos – IV quadro; se cerrerán el cielo, la tierra y el infierno – VI quadro), mentre sicura presa spettacolare avevano gli scoppi dei fuochi artificiali (tronerá la polvara) che rafforzavano le sequenze più importanti, come l'apparizione di Gesù Cristo, la cacciata dei peccatori nell'inferno, la punizione di Lucia. Né mancavano gli strumenti "terribili" (corda e asta con spine di metallo infuocato) che dovevano essere adoperati dai demoni per la preparazione del castigo, provocando angoscia tra gli spettatori.

La parola espressa dai demoni ora con toni minacciosi e inquietanti negli ordini per l'esecuzione della pena e nella descrizione di quanto di terribile stava per accadere o che era già accaduto fuori scena, ora ferma e inappellabile nella formulazione dei giudizi di Gesù Cristo, ma anche accesa dal fuoco della fede che induce alla preghiera e al pentimento, fu essa stessa strumento fondamentale del teatro evangelizzatore, direttamente proveniente dalla tecnica della predicazione e ben al di fuori dal mestiere attoriale. E perché non rimanessero dubbi sulle motivazioni edificanti e non teatrali tout court dell'evento, a conclusione della rappresentazione un sacerdote entrava in scena rivolgendosi agli spettatori dicendo loro che tutto quello che di spaventoso avevano visto rispondeva a verità, perché era scritto nei libri sacri. Li invitava pertanto ad evitare di subire la medesima sorte.

Se la pittura costituì, insieme al teatro, lo strumento centrale del processo di conversione, la musica, ma anche la danza, furono componenti spettacolari che favorirono fortemente il processo di mediazione fra cultura e attitudini preesistenti nel mondo degli indios e la sovrapposizione di quella di provenienza occidentale; e anche in questo caso l'espressione musicale o/e coreutica, subito inserita negli spettacoli delle feste devozionali e più direttamente nel teatro degli autos, si coniugò con la celebrazione liturgica. La danza, a sua volta, strettamente legata alla musica, partecipava al processo di adattamento della cultura preispanica all'ambito della festa cristiana. Riferendosi alle celebrazioni della Pasqua, notava ancora padre Motolinía che esponenti autorevoli della comunità degli indios nella notte precedente la Pasqua di resurrezione danzavano e cantavano canti che i frati avevano prodotto nella loro lingua; mentre lo stesso giorno di Pasqua Motolinía registrava «mucho regocijo de danzas y bailes» ^[14]. Il bisogno da parte degli indios di partecipare attivamente al rito costituisce la condizione di base per l'attuazione di una teatralità su scala urbana che va ben oltre gli ambiti architettonici della chiesa. Lo testimonia il fatto che «los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por eso tienen su capilla fuera en los patios, porque todos oigan misa todos los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana» ^[15].

La spettacolarità visiva corredata da musiche e danze delle feste di Pasqua del 1536 annunciò il grande evento della festa del Corpus Christi del 1538; testimonianza esemplare del teatro e dello spettacolo evangelizzatore della prima stagione cristiana nel Nuovo Mondo, nel quale la dominante medievale occidentale registrata nell'esperimento teatrale del *Judicio final* del 1533 fu superata dalla pratica scenografica indigena come elemento fondante di una nuova forma di espressione teatrale. La peculiarità innovativa di questo evento festivo consistette nella complessa integrazione di elementi autoctoni con simboli e apparati della cultura festiva ispanica, oltre che dall'inserimento di rappresentazioni teatrali nel tempo stesso della festa. Si giunse così alla realizzazione di uno scenario urbano a spazio totale nel quale il fenomeno del sincretismo supportò il processo di metamorfosi espressiva legato alla missione catechetica dei frati francescani. Spontaneamente il popolo indigeno tutto, con centinaia di croci fissate in forma apotropaica e penitenziale al tempo stesso, vessilli e tele dipinte e migliaia di candele, esprimeva la nuova anima cristiana col proprio habitus festivo depurato da eccessi incompatibili con la morale della nuova religione, mentre venivano accolti elementi tipici della festa urbana occidentale a loro volta modificati o/e adattati al contesto culturale autoctono.

Significativo in questo senso fu, ad esempio, l'uso di elementi naturali (piante, fiori, animali) e di piumaggi al posto di stoffe damascate e broccati o di macchine festive riproduttori "al vero" pezzi di paesaggio al posto di invenzioni scenotecniche in uso nelle feste ispaniche; mentre l'elemento centrale della festa urbana europea, ossia l'arco trionfale, evidentemente accolto con favore dal gusto locale al punto da essere proposto in un numero straordinario di esemplari, fu trasformato da simbolo

della gloria imperiale di memoria classico-romana in elemento di festosità americana e dalle misure gigantesche, proporzionali all'ampiezza delle piazze e delle strade delle città del Nuovo Mondo.

Poste queste componenti della festa devota, ciò che più di ogni altra fece la differenza rispetto alla cultura europea fu la piantazione scenica dell'urbe. Essa fu concepita infatti in modo che gli assi viari deputati all'evolvere della processione fossero attrezzati, così da apparire come interminabili percorsi di una ideale chiesa a tre navate en plein air. Dieci giganteschi archi presentavano un arco al centro di circa 20 piedi, sotto il quale passavano il SS. Sacramento, i ministri e i rappresentanti dell'apparato istituzionale, mentre sotto gli archi minori laterali procedeva la massa dei devoti. Altri 1068 archi ad un solo fornice erano distribuiti inoltre lungo tutto l'itinerario del corteo. Interamente coperti di rose e fiori intrecciati in elaborate composizioni riproponevano, in assetto scenografico, la lussureggiante natura locale e al tempo stesso l'abilità decorativa degli indios destinata ad esaltare la liturgia dell'adorazione del Santissimo in un mélange di sensorialità visiva e olfattiva che comunicava agli astanti la prossima apparizione di Gesù Salvatore attraverso il passaggio dell'ostia consacrata, intanto che «muchas maneras de danzas» traducevano a loro volta in giubilo devozionale attitudini e costumanze provenienti da ritualità preispaniche.

Le vare recanti i santi che sfilavano in processione erano adornate di piumaggi e lamelle d'oro. Nel loro andamento ritmico cadenzato dalle musiche e dalle danze si collocavano all'interno dell'azione itinerante come una sorta di teatro di figura. Il piazzato scenico urbano era completato da cappelle provvisorie con altari e retablos da dove uscivano, al passaggio del Sacramento, «muchos cantores cantando y bailando» e da macchine fisse distribuite lungo il percorso. Veri e propri paesaggi naturali al vivo, trasformavano lo spazio urbano in pezzi di montagne e di boschi animati da uccelli di vario colore che svolazzavano da un punto all'altro del dispositivo scenico, mentre personaggi nel ruolo di cacciatori mimavano l'azione della caccia.

Fra Motolinía, in quegli anni guardiano del convento di Tlaxcala, coordinò tutto lo scenario della festa per il quale gli indios dimostrarono grande capacità ed esperienza legate alla loro antica tradizione festiva. Strettamente collegata all'atmosfera della festa del Corpus Christi, quella immediatamente successiva dedicata alla celebrazione della nascita di san Giovanni diede spazio ad un vero e proprio esperimento teatrale. Il venerdì 21 giugno, il giorno dopo le celebrazioni del Corpus, e in attesa di quelle di San Giovanni del 24 giugno, furono inscenati su quattro palcoscenici diversi alzati nel patio della cattedrale, rispettivamente: la Anunciación del nacimiento del Bautista, la Anunciación a la Virgen, la Visitación (a santa Elisabetta), quest'ultimo recitato prima della santa messa, e infine, dopo la cerimonia, il Nacimiento del precursor. Tutti, della durata di un'ora, terminavano con un canto. Si trattò di un innesto "teatrale" che non lasciò intravedere soluzione di continuità con la liturgia riguardante la celebrazione della vita del Santo, al punto che al posto della sequenza "scenica" della circoncisione, nell'auto della Natività fu celebrato il battesimo di un bambino indigeno come se si fosse in chiesa ^[16].

La tecnica medievale del sacro rappresentare di provenienza ispanica proposta a Tlaxcala dai padri francescani con i diversi luoghi deputati distribuiti nello spazio del patio non tardò ad essere a sua volta assorbita e metabolizzata dalla cultura indigena. La tappa intermedia di questo percorso fu la rappresentazione di un'auto dal titolo *El misterio religioso de la Asunción* messo in scena dai frati francescani il 15 agosto di quello stesso anno alla presenza del padre generale del loro Ordine, fra Alonso Ponce. In quella occasione si registrò la partecipazione attiva di numerosi indigeni. Come testimonia il padre domenicano Las Casas, che ebbe modo di assistere alla rappresentazione, i ruoli degli apostoli e della Vergine furono interpretati con grande maestria e devozione da indios. Notevole fu anche il contributo indigeno nel canto (tre cappelle di cantori) e nella musica (soprattutto flauti), mentre una folla oceanica di 80 mila spettatori riempiva uno dei più grandi patii di Tlaxcala. Fu un vero e proprio spettacolo di relazione basato sulla condivisione comune del messaggio cristiano, ma anche sul riconoscimento dell'importanza della partecipazione artistica degli indios nei confronti della quale la massa devota adesso poteva rispecchiarsi ^[17]. Emblematico in questo senso fu il successo riscontrato presso gli indios dalla rappresentazione dell'adorazione dei Re Magi, in quanto,

come testimonia Motolinía, «la fiesta de los reyes la recocijan mucho, porque les parece propia fiesta suya».

Sul piano della messinscena, l'introduzione di elementi tipici della tradizione messicana nel teatro degli autos si verificò appena un anno dopo, il mercoledì di Pasqua del 1539, quando nella stessa Tlaxcala presso la piazza in prossimità della porta dell'ospedale si rappresentò l'auto Adan y Eva. Secondo la descrizione di Motolinía^[18], in uno dei due giganteschi palchi alzati per l'occasione la messinscena del paradiso terrestre fu una vera e propria mostra delle bellezze naturali del México integrata da elementi artificiali secondo tecniche costruttive e di animazione tipiche del teatro nahuatl. Insieme ad alberi da frutta e fiori veri se ne ammiravano altri finti, realizzati con piume e lamelle d'oro. Sugli alberi stazionavano inoltre diverse varietà di uccelli (soprattutto pappagalli), parte dei quali anch'essi artificiali. Allo stesso modo, insieme a conigli e lepri, si muovevano nello spazio scenico giovani perfomer indios che, indossando pelli di altri animali, giocavano e burlavano Adamo ed Eva. Particolarmente curato era anche il funzionamento meccanico di quattro fiumi biblici, ciascuno dei quali era contrassegnato da cartelli riproducenti i loro nomi: Phiron, Gheron, Tigris ed Euphrates. Al centro era alzato l'albero della Vita, oltre a quelli del Bene, del Male e della Scienza. Attorno al paradiso, muovendosi su tre grandi rocce, un giovane indio travestito da leone fingeva di sbranare un cervo vero, riscuotendo grande successo presso il pubblico per questa performance. E non mancavano una grande sierra e poi galli e galline grandi come i pavoni di Castiglia.

Stante l'esuberante bellezza di questa sorta di installazione "paradisiaca", con tutte le perduranze interpretative e costruttive degli indios legate al culto delle divinità del mondo preispanico, i francescani innestarono le sequenze della "tentazione" e del peccato che furono interpretate non appena la processione del Corpus Christi giunse in prossimità del luogo scenico. L'arrivo della corte celeste con Dio Padre accompagnato da molti angeli si ispirava alla maestosità cerimoniale della cultura occidentale. I due aspetti edificanti, quello penitenziale dei due peccatori e quello solare di Dio Padre sommo giudice, ben si coniugarono con il lavoro inscenatore e performativo degli indios, anche per quanto riguarda l'allestimento del secondo luogo deputato, quello raffigurante il "mondo" contrapposto al paradiso terrestre. Esso appariva pieno di cardi, spine e serpi. Giunti lì, gli angeli mostrarono ad Adamo come lavorare e coltivare la terra e ad Eva come filare e cucire le vesti per marito e figli. L'uso della lingua indigena, l'interpretazione degli indios e il canto accompagnato dall'organo suscitarono molta emozione fra il popolo spettatore; in particolare la punizione di Adamo ed Eva e il trasferimento fra le brutture del mondo anche in questo caso furono elementi fondamentali del processo di evangelizzazione.

Bisogna riconoscere, tuttavia, che a questa cultura festiva si agganciavano interessi del potere laico, fosse esso quello della monarchia ispanica rappresentato dai suoi vicerè, fosse quello della classe dominante costituito dai colonizzatori e dai loro discendenti: ma anche dagli amerindi della nobiltà locale, il cui consenso veniva catturato dall'essere essi onorati nella qualità di vassalli di prestigio dell'imperatore di tutte le Spagne. In quanto tali, del resto, i fanciulli di questa sfera sociale venivano ammessi nelle scuole superiori per apprendere le forme d'arte collegate alla cultura occidentale ed eventualmente per formarsi al sacerdozio. Al tempo stesso, il popolo chiamato ad essere collaboratore attivo del processo evangelizzatore doveva riconoscere il ruolo dei colonizzatori come strumento necessario per l'attuazione della nuova evangelizzazione e del loro riscatto dal peccato e dagli errori della preesistente religione. Su questa ambiguità fra senso spirituale della missione cristiana e interessi materiali dei colonizzatori e del riassetto della classe dominante, maturarono i processi della nuova era del mondo americano ispanizzato, che risultano particolarmente evidenti laddove i fenomeni celebrativi assunsero proporzioni vastissime, ossia nelle grandi città. Qui l'idea della festa cristiana non mancò di determinare forme di teatro urbano di estensione inimmaginabile per la sfera europea, almeno fino a quando la storia del vecchio continente non venne travolta da eventi di grande coinvolgimento di massa, come fu per la rivoluzione francese o per la rivoluzione sovietica^[19].

Fu così che le due maggiori città della Nueva España, México e Tlaxcala, già nel 1539 diventarono scenari esemplari di teatro festivo urbano con le spettacolari rappresentazioni de La conquista de Rodas e de La conquista de Jerusalén. Per quest'ultima opera l'occasione celebrativa dei

festeggiamenti per la pace fra l'imperatore Carlo V e il re di Francia si intrecciò con la festa del Corpus Christi, al punto da contestualizzarsi in essa; e si legarono al tempo stesso alla rinascenza urbanistico-architettonica di Tlaxcala destinata a diventare città di rappresentanza del potere ispanico in competizione con la Città di México. Avvenne in questo modo che la costruzione della struttura effimera raffigurante Gerusalemme si sovrappose alla edificazione in corso dei grandi edifici contigui al palazzo municipale, prospiciente la grandiosa plaza mayor, integrata da cinque alte torri riccamente adornate di fiori, offrendo alle migliaia di spettatori lo spettacolo straordinario di un impianto scenico provvisorio inusuale per la cultura indigena che fu concepito in concorrenza con quello realizzato mesi prima nella Città di México per La conquista de Rodas.

Ciò che maggiormente fece la differenza rispetto alle consuetudini festive della popolazione locale fu la "regia" e la gestione politica dello spettacolo, per il quale furono impegnati migliaia di figuranti distribuiti nei diversi schieramenti: esercito spagnolo, esercito delle province della Nuova Spagna, mori di Tunisi con gli eserciti alleati della Galilea, della Giudea, della Samaria, di Damasco e della Siria. Si trattava di una vera e propria panoramica dei territori del dominio ispanico. Per l'Europa sfilavano per la battaglia: Castiglia, Leon, Toledo, Galizia, Granada, Navarra, e poi Germania, Roma, Italia. Per la Nueva España entrarono in campo con gli stendardi reali e le armi del vicere Don Antonio Mendoza: Huastecas, Zampaltecas, Mixtecas, Colhuaques, e le Capitanie del Perù, di Santo Domingo e di Cuba; e ancora Tarascas e Cuauhtemaltecas.

L'esercito della Nuova Spagna, vestito alla spagnola con tamburi e pifari in assoluto ordine secondo la disciplina militare europea era preceduto da uomini di rango chiamati "Teuhpiltin", vestiti di ricchi piumaggi. Nell'insieme lo spettacolo aveva pertanto le caratteristiche di una parata dimostrativa della potenza spagnola, fatta di cortei paratattici che entravano nella plaza mayor disponendosi negli spazi loro destinati ai due lati di "Gerusalemme", all'interno della quale erano schierati ben visibili i mori "infedeli". La visione statica frontale degli eserciti e dei loro condottieri pronti per la battaglia veniva integrata dalla struttura raffigurante la "Santa Fe" posta al centro della piazza e dal grandioso palco addobbato all'europea, sul quale prendevano posto le massime autorità della Chiesa presenti in México.

La sede imperiale era collocata invece al di fuori della piazza, mentre, una volta fatto l'ingresso trionfale con grande pompa nella piazza grande insieme al re di Francia e al re d'Inghilterra, Carlo V prendeva posto accanto alla Santa Fede. Iniziava quindi l'azione muta, articolata in sei scontri fra cristiani e mori intervallati da dispacci doppi (comunicazione e risposta) che venivano letti al pubblico, attraverso i quali i personaggi principali dialogavano fra loro (ad esempio il Capitano Generale con l'Imperatore, l'Imperatore con il Papa, ecc., fino ai dispacci fra il Sultano e l'Imperatore).

Nell'ultima parte dell'azione entravano in campo Santiago (patrono della Spagna) su un cavallo bianco e sant'Ippolito (patrono della Nuova Spagna) su un cavallo nero a difesa dei cristiani, mentre l'apparizione dell'arcangelo Michele poneva fine al conflitto convincendo il Sultano a rivolgere segnali di pace verso l'Imperatore. A questo punto l'Imperatore si avviava verso la porta di Gerusalemme dove stava ad attenderlo il Sultano. Giunti davanti al simbolo del SS. Sacramento della festa del Corpus Christi in corso, i due capi, del mondo cristiano e di quello musulmano, venivano accolti dal "Papa", intanto che molti adulti chiedevano di essere battezzati.

La regolarità dell'evoluzione delle diverse fasi dell'azione, nonostante qualche incertezza iniziale dovuta alla difficoltà incontrata dagli eserciti a farsi largo nella piazza gremita da una folla immensa, prima di prendere posto nei loro luoghi deputati opportunamente protetti da steccati dipinti, testimoniò l'esperienza organizzativa di Motolinía che curò tutta la messinscena, e le capacità "registiche" di un anonimo francescano, nel ruolo anche di direttore delle comparse, che dovette avvalersi della collaborazione del comando militare spagnolo. Dalle truppe iberiche di stanza in quel vicereame, oltre agli indios locali fu prelevata del resto parte dei figuranti che parteciparono ai cortei militari e agli scontri scenici, nei quali proprio gli indios si distinsero per efficacia interpretativa (ai frati spettò invece il ruolo figurante dei personaggi della Chiesa), e fu la stessa tecnica militare della comunicazione a distanza attraverso i dispacci a rispondere all'esigenza di informare il pubblico

sull'evoluzione dell'azione. E non si risparmiarono gli spari di batterie, anch'esse a dimostrazione della potenza di fuoco dell'esercito conquistatore, mentre ad un certo punto dell'azione l'incendio di una casa di paglia alzata fra le torri arricchì le suggestioni di una sorta di set cinematografico en plein air.

Nel complesso l'evento in sé, pertanto, rispose allo stile europeo di una messinscena regolata dai meccanismi di potere della monarchia dominante. Anche in questo caso, tuttavia, tale forma di teatro, amplificata su scala urbana al di sopra degli standard del vecchio continente, non poté non integrarsi nel sistema della grande festa religiosa. Particolarmente curati furono gli addobbi urbani. Lungo le strade si ripeté la combinazione dei grandi archi trionfali (in numero di dieci) e degli archi a tre ordini (1.400) cui si aggiunsero cappelle con altari e retablos. La novità, invece, consistette nella funzione assunta da tre imponenti montagne effimere raffigurate al naturale che, al di là dell'impatto visivo, furono attrezzate e articolate per consentire le diverse azioni dei rispettivi autos. Anche in questo caso le grandi piazze della città garantirono particolare risalto agli scenari edificanti e alle proporzioni "gigantesche" delle montagne di scena. La dimensione della struttura montuosa consentiva di rafforzare così l'effetto scenico di Lucifero che compariva dall'alto. Al tempo stesso, l'argomento della tentazione era un efficace adattamento alla realtà paesaggistica ed economica di quel territorio, consistendo esso nel mostrare a Gesù le bellezze e le ricchezze della Nuova Spagna, ma anche la potenza militare della Castiglia dominante, la ricchezza delle mercanzie di provenienza ispanica e la vastità dei domini imperiali insieme ai luoghi più significativi del mondo conosciuto, da Roma a Gerusalemme. Pur di fronte al riconoscimento del valore di quel territorio, e della potenza della monarchia conquistatrice, tuttavia, la spettacolare caduta del demonio di fronte al diniego di Gesù Cristo e il canto di un nutrito coro di angeli non dovevano lasciare dubbi sulla grandezza di Gesù, vero riferimento e certezza per gli uomini del mondo.

Il secondo atto confermò la tecnica dell'adattamento alla realtà topica sul piano dei contenuti oltre che dell'azione. L'opera, che doveva rappresentare, anch'essa su un monte, san Francesco che parla agli uccelli, da un lato mostrava la straordinaria varietà di volatili di quel territorio che sembravano chiedere la benedizione del santo, dall'altro metteva in scena una bestia feroce, evidentemente finta, che attraverso l'interpretazione mimica del figurante che ne indossava la pelle mostrava di accogliere il rimprovero di san Francesco per il suo violento operato e la conseguente obbedienza esemplare per tutti gli uomini, e in particolare per gli spettatori di quel momento.

Da questo punto di vista l'azione fu accompagnata da veri e propri sermoni diretti dal frate francescano che interpretava Francesco d'Assisi e che si estese ad una plateale condanna dei vizi di quegli indigeni, in particolare quello dell'incontinenza nel bere. Fu così che san Francesco, di fronte al persistere dell'atteggiamento sconsiderato di un ubriaco, chiamò i demoni dello "spaventoso inferno" che stava vicino a lui. L'azione a quel punto divenne spettacolarmente terribile, con l'uscita di numerosi diavoli che trascinarono nella bocca dell'inferno stesso i renitenti tra effetti di fuoco, voci e grida di peccatori, intanto che san Francesco continuava il suo sermone. A conclusione di esso, la processione del SS. Sacramento riprendeva il suo percorso fino al luogo dove avveniva la breve rappresentazione del terzo atto, El Sacrificio de Abrahan, prima del rientro in chiesa.

L'articolazione della festa del Corpus Christi a Tlaxcala, con l'inglobamento dello spettacolo celebrativo della pace fra l'imperatore Carlo e il re di Francia, fu la testimonianza più alta del livello raggiunto dallo spettacolo di ispirazione devozionale, nonostante la presenza della componente politica legata agli interessi della monarchia dominante. Bisogna però precisare che l'attuazione di questo inglobamento fu preceduta da una fiesta de alegrias avvenuta alcuni mesi prima (febbraio 1539), anch'essa riguardante i festeggiamenti per la pace di Nizza del 1538, per la quale le due componenti, quella precolombiana e quella europea, si intrecciarono dando vita ad una forma di spettacolo originale che sembrò annunciare interessanti sviluppi che avrebbero portato al cosiddetto barocco americano.

La differenza fra l'idea di spettacolo legata all'identità spirituale e alla storia degli indios, nonostante l'inglobamento in una sfera celebrativa "alta", e l'idea di una rappresentazione artatamente costruita secondo tecniche importate dall'Europa come proiezione della propaganda politica promossa dalla

monarchia dominante, fu evidente rispetto alla rappresentazione de La Conquista de Rodas, messa in scena il secondo giorno dei festeggiamenti. Per l'occasione l'immagine ideale della città di Rodi, come testimonia Díaz de Castillo ^[20], presentava edifici e torri alti quanto le architetture della plaza mayor, mentre sulla quota terra quattro grandi macchine mobili in forma di navi a vela navigavano come se fossero nell'acqua. La scena si animava con gli spari di artiglieria e con gli attacchi sferrati dagli spagnoli a cavallo e a piedi contro i turchi.

Questa forma di messinscena, oltre ad ispirare, come abbiamo detto, la rappresentazione della conquista di Gerusalemme dello stesso anno a Tlaxcala, pur senza la presenza delle navi, dovette costituire una sorta di exemplum per la rappresentazione kolossal La Batalla de Lepanto che ebbe luogo nel 1572 ^[21]. Per l'occasione fu alzato un gigantesco edificio in legno protetto da una muraglia rettangolare dotata di quattro alte torri. L'azione aveva inizio con l'avanzata delle navi che davano luogo alla battaglia prima dell'assalto dei cavalieri e dei fanti. E anche in questo caso non mancò l'aggancio all'evento religioso. Nonostante la notizia della vittoria di Lepanto fosse giunta in México all'inizio del 1572, si attese la festa in onore di Santiago, il 25 luglio, per mettere in scena questo grande spettacolo urbano.

Anche per la messinscena de La Batalla de Lepanto, come era accaduto per le rappresentazioni ispirate alla presa di Rodi e alla conquista di Gerusalemme, si trattò di eventi dimostrativi della potenza delle armate della monarchia dominante contro il nemico "infedele" e della legittimità del dominio coloniale. Il successo dei cristiani nella battaglia di Lepanto, in particolare, per la vasta risonanza che ebbe e per la spettacolarità che derivava dalla rappresentazione di quell'evento, non mancò di stimolare imponenti festeggiamenti anche in altre città del continente americano ispanizzato, come avvenne a Cuzco dove si inscenò un vero e proprio «combate de galeras de fuego», mentre si ripeté la tecnica di alzare da un lato della plaza mayor «un castillo de nuevo canteado y almenado» ^[22]. In quella occasione lo spettacolare evento servì ad esaltare le caratteristiche della plaza mayor che, già concepita in età precoloniale come luogo di incontro della collettività del territorio, era stata adeguata all'idea della spazialità scenica urbana della monarchia ispanica.

In un clima di progressiva assunzione di ruoli di responsabilità da parte della società locale laica, comunque concordati con gli evangelizzatori, va inquadrato l'inserimento dell'autorità comunale nella organizzazione della festa devota, in particolare di quella del Corpus Christi. È quanto si rileva dagli Atti del Cabildo nel periodo compreso fra il 1547 e il 1567 ^[23]. Da essi si evince che sotto il coordinamento di Diego Ramirez, corregidor per sua maestà nella provincia di Tlaxcala, il Cabildo della città nel 1550 si occupava di addobbi urbani, balli e pantomime ^[24], mentre nel 1555 si faceva carico anche dei costumi e delle maschere per la messinscena di una rappresentazione teatrale, verisimilmente sul tema del Giudizio Universale, in cui comparivano angeli e demoni ^[25].

Su un altro piano l'azione evangelizzatrice sviluppatasi nelle città più importanti del México ad opera dei francescani non poté non stimolare sentimenti di emulazione da parte degli abitanti dei centri minori, dove pure i francescani estesero la loro opera missionaria. Fu così che l'espansione macroterritoriale dell'azione evangelizzatrice finì per determinare una sorta di assorbimento del messaggio salvifico nato in area europea, fino a determinare le condizioni per una naturale simbiosi fra la spiritualità cristiana e il mondo indigeno che ne divenne nuovo, originale interprete.

Sembrò in questo modo che una forma di teatro con una modalità totalmente estranea alla cultura scenica consolidata in Europa, individualista e accademica, fosse possibile; ossia quella di una effettiva, totale e autentica "popolarizzazione" della scena fatta di identità di massa, dove l'attore, il danzatore, il musicista, o più in generale il performer, piuttosto che vivere di vita professionistica autonoma, entravano a far parte di un unico tessuto antropologicamente individuabile, che sembrava potersi congiungere con la tensione evangelizzatrice promossa dai missionari. Senonché questa prospettiva ideale fu spesso distorta nella concretezza da libere interpretazioni ed eccessi ai quali si abbandonarono gli indios, affrancati dal rigore di regole individuabili nelle realtà conventuali dei centri maggiori.

È quanto poté constatare personalmente fra Alonso Ponce quando nella seconda metà degli anni Ottanta del Cinquecento, ebbe modo di visitare numerosi centri minori della sua giurisdizione. Ad

Acamabaro il 15 ottobre 1586 assistette alla rappresentazione di alcuni autos in forma di quadri della vita reale: una sorta di teatralizzazione dei mestieri con gli artigiani veri in scena. Come dire: una anticipazione plurisecolare dell'utopia teatrale di Mejerchol'd. Fu così che scene mute con suoni di martelli (di falegnami, di fabbri, ecc.) e di altri strumenti di lavoro legati all'economia locale espressi ad arte al ritmo della musica si avvicendavano accompagnati da balli e canti, mentre il popolo, vestito a festa, si univa a questa esibizione nel patio del convento addobbato con venti grandi archi infiorati, sotto ciascuno dei quali era alzato un altare ^[26].

Meno di un mese dopo, il 9 novembre 1586, il popolo di San Jerónimo partecipò ad un'altra invenzione scenica legata a tradizioni popolari preispaniche inserite nella rappresentazione dedicata a san Pietro. In occasione dell'arrivo di padre Ponce ci fu l'intervento di un indio in veste di buffone (recuperato dalla tradizione teatrale na-huatl) che dialogava con il pubblico, seguito da danze, in una delle quali si esibì un indio raffigurante la Morte, e ancora un nero dal parlare sciocco, mentre in un luogo a sé deputato adorno di rami un vecchio indio interpretò il ruolo di san Pietro con una grande chiave in una mano e una rete nell'altra; né mancarono in un altro sito addobbato al naturale le statue di san Pietro e di sant'Andrea e l'effetto spettacolare dei pesci pescati nelle acque della laguna: tutte invenzioni del popolo indigeno realizzate d'intesa con i frati francescani.

Nel complesso si può dire che gli indios dei centri minori, meno acculturati alla dominante colonizzatrice, interpretarono il senso della festa devota come evento nel quale poter trasferire la propria cultura e la propria identità. Per questa ragione sembrò che la tensione edificante e moralizzatrice della prima stagione evangelizzatrice rischiasse di venire adulterata dallo straripare della fantasia espressiva delle tradizioni indigene. A favorire il declino del teatro degli evangelizzatori francescani contribuiva intanto XVI l'azione del Santo Uffizio che, soprattutto sul finire del secolo, si produsse in una vera persecuzione censoria nei confronti dei comediantes, riservandosi «el conocimiento y castigo de los excesos que se cometieren».

Esiste d'altro canto un'altra causa di debolezza che giocava a sfavore degli Ordini mendicanti rispetto alla stagione eroica degli anni Trenta e Quaranta del Cinquecento. Essa era dovuta, oltre che al ricambio generazionale degli indigeni rispetto al primo Cinquecento che avevano vissuto positivamente l'ondata della novità evangelizzatrice, anche alle terribili epidemie, soprattutto di peste, che devastarono le popolazioni degli indios, seminando pessimismo e malcontento. Inoltre, alla fine del Cinquecento, era aumentato il numero degli spagnoli, dei creoli, dei meticci, dei neri e dei mulatti: tutti gruppi di diversa provenienza non legati, come ha già notato Horcasitas, all'opera dei missionari ^[27].

In questo contesto di generale decadenza si videro le cerimonie nei patii e nelle chiese non più affollate come in passato, mentre le capillas apiertas cadevano in disuso. Le scuole di pittura murale cessavano di esistere o si ridussero fino a scomparire quasi del tutto; come pure l'attività intellettuale di cronisti e letterati sia missionari che indigeni. Si spense l'entusiasmo e l'attività febbrile di studenti Nahuas, che tanto avevano contribuito all'opera di traduzione di testi spagnoli e latini e che si erano cimentati nella scrittura di nuovi testi teatrali nella lingua indigena. E c'è un altro aspetto non secondario che spinse Filippo II a contrastare il perdurare della totale integrazione del sentimento ritualista indigeno con il cerimonialismo della fede cattolica. Esso consisteva proprio nello straordinario impegno ed entusiasmo preparatorio dei grandi spettacoli urbani, sia nel campo della messinscena che dell'apprendimento dei testi e delle musiche, oltre che delle danze e di tutta l'orchestrazione della rappresentazione, che secondo il monarca sottraeva per parecchi giorni gli indios alle occupazioni produttive.

Giudicati responsabili di questo manque lavorativo, gli Ordini mendicanti videro così venir meno la possibilità di dar vita a rappresentazioni drammatiche, e con essa quella di garantire un'evoluzione al teatro religioso e popolare indoispanico legato alle origini primitive della cultura na-huatl. Da qui semmai prese avvio, secondo alcuni studiosi, una sorta di involuzione verso il folklorismo ^[28]. Di questo furono consapevoli gli stessi francescani; e questa fu la critica rivolta dall'ordine dei gesuiti che subentrarono ai francescani, realizzando nel proseguito il teatro di evangelizzazione.

Note

[1] La difesa dei valori positivi dell'identità indigena non in contrasto con la morale cristiana fu uno dei punti di attrito con i principi della monarchia dominante, orientata peraltro ad imporre anche nelle rappresentazioni del teatro sacro l'uso della lingua castigliana. Allo stesso modo i francescani, sin dal loro arrivo nel Nuovo Continente, si impegnarono a contrastare sfruttamento e violenze perpetrate nei confronti degli indios da parte di comenderos senza scrupoli.

[2] La lingua ufficiale dell'impero Azteco era il na-huatl. In questa lingua i missionari scrissero numerose opere drammatiche. Idiomi minori erano, fra gli altri, il huasteco e il totonaco. Sulla costa del Golfo si parlava l'otomí; nel Centro-Sud il mixteco e lo zapoteco; nell'Est il tarasco.

[3] Toribio de Benavente Motolinía (da ora Motolinía), *Historia de los Indios de la Nueva España*, Barcelona, Linkgua, 2012, II, cap. III: 105-106.

[4] J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Antigua Librería, 1870, III, cap. 18: 222-223.

[5] Ivi: 223.

[6] Fra Agustín Dávila Palilla, cronista dell'Ordine domenicano, ci ha lasciato testimonianza di un telone che fu utilizzato per l'illustrazione dell'inferno. In esso era raffigurata una grande massa d'acqua che rappresentava l'instabilità della vita terrena. Sulle acque navigavano due grandi imbarcazioni che trasportavano indios con rosari in mano. Alcuni angeli porgevano loro rosari invitandoli a remare per raggiungere la "gloria". Demoni, a loro volta, anch'essi seduti su quelle imbarcazioni, facevano in modo che esse non avanzassero. Angeli e indios però riuscivano a neutralizzare il tentativo dei demoni. Su un'altra barca invece una allegra compagnia di indios si ubriacava di vino e si abbandonava ad atteggiamenti lascivi. Su di essa volavano angeli che porgevano rosari agli indigeni intanto che i demoni remavano per condurre velocemente i naviganti verso l'inferno che appariva raffigurato nella parte bassa della tela (A. Dávila Palilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*, Madrid, Editorial Academico, 1955: 257-258).

[7] J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, cit., V, cap. 42: 666.

[8] Cfr. in proposito le testimonianze riportate da J. de Mendieta, ivi, III, cap. 29: 249-250; J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 1969, fIV, cap. 25, v. 5: 112; D. Valadés, *Retorica cristiana*, Perugia, 1579, IV, cap. 23: 477-481.

[9] E.I.E. de Gerlero, La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés, in *Iconología y Sociedad. Arte colonial hispanoamericano*, México, Unam, 1987: 82.

[10] Il manoscritto, dal titolo *Nexcuitilmachiotl Motenehua*, copia tarda (1678) dell'originale, è conservato presso la Biblioteca del Congresso di Washington, AC. 1139. Cfr. in proposito F. Horcasitas, *Teatro na-huatl*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974: 564.

[11] Oltre che da fra Jerónimo de Mendieta, l'evento è testimoniato da fra Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid, ed. Serrano y Lang, 1909.

[12] I primi due quadri si riferivano ad un luogo indeterminato dell'ultimo giorno. In esso san Michele, la Penitenza, il Tempo, la Santa Chiesa e la Morte esortano l'umanità a vivere una vita morale e annunciano la fine del mondo. Nel terzo quadro la peccatrice Lucia decide di confessarsi. Nel quarto quadro l'Anticristo cerca di sedurre l'Umanità, ma non riesce a convincere i buoni. Il quinto e il sesto quadro si svolgono in cielo. Cristo ordina a san Michele che si prepari per il giudizio finale. San Michele suona la tromba e resuscita i morti. Nel settimo appare brevemente l'Anticristo. Nei due quadri successivi viene giudicata l'Umanità e Lucia viene condannata all'inferno. Nell'ultimo quadro compare un sacerdote davanti agli spettatori e li esorta a stare sempre preparati per il giudizio.

[13] Fra B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, Unam, 1967, I: 334.

[14] Ivi: 71.

[15] Ibid.

[16] Tra i frati francescani autori di sacre rappresentazioni, oltre a fra Andrés de Olmos, autore del Juicio final, un ruolo di primo piano va riconosciuto a fra Motolinía, al quale vanno attribuiti almeno buona parte degli autos rappresentati a Tlaxcala negli anni 1538-1539. Oltre agli autos legati alla festa di San Giovanni del 1538, ad eccezione probabilmente dell'auto *La Anunciación a la Virgen*, è molto probabile che egli sia stato l'autore dell'auto *La Caida de Adán y Eva* rappresentato nel 1539, di cui si parlerà più avanti. Allo stesso modo è verosimile che Motolinía abbia scritto anche l'auto intitolato *La conquista de Jerusalem*. È questa l'ipotesi di M. Antonio Arango (*El teatro religioso colonial en la América Hispana*, Barcelona, Puvill, 1997). Arango rileva che in quella messinscena il ruolo del capitano generale degli eserciti spagnoli fu sostenuto da Don Antonio Pimental, conte di Benavente, signore dello stesso territorio di provenienza di Motolinía. Del resto il

conte di Benavente fu sempre protettore della provincia francescana di Santiago retta da Motolinía, il quale proprio a Don Antonio Pimental rivolse il prologo della sua (citata) *Historia de las Indias*. Altro autore di autos dovette essere fra Juan de Ribas, del quale padre Agustín de Vetancurt dice: «Este fue el primero que conociendo el material genio de los indios, y que mejor que por los oídos les mitraría la Fe por los ojos, hizo y ordenó representaciones de los misterios de ella, para que vieran y más fácil percivieran lo que en la continua tarea de su predicación les explicaba, y aún con las más expresabas voces de su idioma se les hazía duro de entender el sermón». – Tra gli altri frati autori di teatro sacro si ricordano fra Juan de Gaona, fra Francisco de Gamboa, fra Bautista, fra Jacobo de Testera dei quali ci danno notizia in particolare p. Jerónimo de Mendieta (*Historia eclesiástica indiana*, cit., IV) e padre Torquemada (*Monarquía indiana*, cit., III). Quest'ultimo scrive: «También se reconoce por autor de comedias el padre Juan de Gaona, teólogo parisense, quien vino procedente de la Provincia de Burgos, llegó a Méjico en 1538 como misionero. Escribió obras importantes de teatro». Secondo fra Jerónimo de Mendieta padre Gaona scrisse «unos diálogos o coloquios que andan impresos, de la lengua más pura y elegante que hasta ahora se ha visto.» Mendieta riferendosi all'opera di fra Jacobo de Testera, inviato in México nel 1529 o 1530, dice: «hizo grandísimo provecho a los naturales, y también con representaciones, de que mucho usuaba». Di fra Francisco de Gamboa p. Torquemada ci dice che «ordenó la estación de los viernes a los naturales, haciendo la representación de un Paso de la Pasión de Christo Nuestro Señor, en un discurso del sermón que se predicaba. Y en su tiempo se instituyeron unas representaciones de ejemplos, a manera de comedias, los domingos en la tarde, después de haver havido sermón». Di fra Bautista fa menzione anche fra del Paso y Trancoso (*Comedia de los Reyes*, Florencia 1902, in Biblioteca Na-huatl, I, El Teatro (Cuaderno 3: 80). Di questo frate si ricorda che fu autore di tre libri di comedias dedicati rispettivamente alla Penitencia, ai principali articoli della Nuestra Santa Fe e alla Parabola del Evangelo. Per la stesura di queste comedias fra Bautista dichiara di essersi avvalso della collaborazione del suo discepolo indio Agustin de la Fuente.

^[17]B. de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, cit., I: 82-84. Cfr. anche: M.A. Arango, *El teatro religioso colonial*, cit.: 87 sgg. Arango riporta anche un elenco ragionato di comedias in lingua na-huatl scritte e rappresentate nel sec. fVI e all'inizio del sec. fVII ricavato da raccolte manoscritte, fra le quali un volume compilato da Cristobal Gutiérrez de Luna conservato presso l'Università di Texas, al quale si riferisce uno studio di Carlos E. Castañeda, *Los manuscritos perdidos de Guitérrez Luna* (cfr. M.A. Arango, *El teatro religioso colonial*, cit.: 102, n. 100).

^[18]Motolinía, *Historia de los Indios*, cit., I, 15: 83.

^[19] Su questo argomento rimando per tutti al mio saggio *Tra le forme del teatro en plein air*, Roma, Bulzoni, 2014.

^[20] B. Díaz de Castillo, *Historia verdadera*, cit.: 488-489.

^[21] La descrizione di questo spettacolo è riportata in *Historia de la Nacion mexicana reproducida a todo color del Códice de 1576 (Códice Aubin)*, trad. C. Dibble, Madrid, J. Porrúa Turangas, 1956, f. 58.

^[22] *Relación de las fiestas que se hicieron en la ciudad del Cuzco por la nueva de la batalla naval*, in *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en America y Oceania*, Madrid, M. Quiros, 1864-1883, t. fflIV: 171-172.

^[23] E.C. Solís, *Actas del Cabildo de Tlaxcala (1547-1567)*, México, Archivo General de la Nación, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 1984. Ad essi fa riferimento anche M.B. Aracil Varón, *El teatro evangelizador*, Roma, Bulzoni, 1999: 321-322.

^[24] Ivi: 260.

^[25] Ivi: 350.

^[26] Cfr. Antonio de Ciudad Real, *Relación breve y verdadera*, cit., I: 525.

^[27] F. Horcasitas, *Teatro na-huatl*, cit.: 163.

^[28] Si veda in particolare J. Juan Arrom, *El teatro de Hispanoamérica en la época colonial*, Anuario Bibliográfico, La Habana 1956: 50.

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

Prima della “Wilderness”: le terre selvagge nel mondo greco-romano



Cotton Map, tratta da un Codice della *Perigesi di Prisciano*, sec. X d. C.

di *Pietro Li Causi* [*]

A pensarci bene, il fronte dell’ambientalismo contemporaneo è meno compatto di quanto si creda. Da un lato, ci sono le retoriche dello sviluppo sostenibile, divenute per molti versi egemoni in un mondo occidentale fiducioso di poter mitigare gli effetti devastanti dell’industrializzazione e del neoliberismo con le cosiddette ‘politiche verdi’ e con l’impiego – in vista della riduzione dell’impatto delle attività umane sull’ambiente – della stessa tecnoscienza che, dall’Ottocento in poi, è stata spesso causa di disastri di dimensioni apocalittiche. Dall’altro lato, quasi all’estremo opposto, ci sono correnti di pensiero come la *Deep Ecology* che mettono la natura al centro senza se e senza ma, e che arrivano finanche a ipotizzare il suicidio di massa della specie umana al fine di salvaguardare la vita sul pianeta Terra.

Ad un estremo, dunque, c’è un progressismo tecnocratico e mercatista che si limita a cercare di mitigare i modelli di sviluppo invalsi; all’altro estremo, c’è, invece, un conservazionismo che, dietro il velo della critica all’antropocentrismo, spinge all’eccesso certe tendenze eco-centriche già presenti nell’ambientalismo tradizionale. In mezzo a questi due estremi, poi – se escludiamo la follia dei negazionisti, che ritengono che la minaccia ecologica e il cambiamento climatico non esistano –, ci sono anche posizioni più sfumate e meno nette, ma non meno critiche. Si pensi ad esempio al conservazionismo di Edward O. Wilson, che in un suo saggio visionario ha proposto addirittura di riservare solo il 50% del pianeta alle attività antropiche, destinando il restante 50% ad una immensa riserva naturale che ospiti tutte le altre forme di vita animale e vegetale [1].

Quanto agli antichi, anche loro si sono macchiati di alcuni dei più grandi disastri ambientali della storia: pensiamo, ad esempio, ai Romani, responsabili della deforestazione di parte dell’Africa, della decimazione delle specie usate negli *spectacula*, dell’inquinamento di diversi fiumi [2]. E tuttavia, anche loro avevano qualcosa di simile all’idea di una ‘natura incontaminata’. Il punto è però che, come si cercherà di mostrare nel presente contributo, l’idea di una natura intatta e primigenia presentava esiti che, alla luce delle attese che si sono imposte nel nostro immaginario, potrebbero rivelarsi sorprendenti.

Il selvatico senza le terre selvagge?

È infondata la notizia che vuole che gli antichi romani usassero la locuzione *hic sunt leones* per segnare, sulle loro mappe, la presenza di zone ancora inesplorate del mondo, come a voler marcare nettamente la linea che separa lo spazio civilizzato dalle terre selvagge. Locuzioni simili, in realtà, compaiono piuttosto tardi nella storia della cartografia, e, per quanto ne sappiamo, l'unica attestazione antecedente all'era moderna risale a una carta del mondo del X secolo, vergata su un codice della *Periegesis Prisciiani*. In questa carta, appunto, la zona compresa fra la costa orientale dell'Asia e le terre di Gog e Magog – popolazioni immaginarie di nemici di Dio – è segnata con il disegno di un leone che sembra incedere con proverbiale fierezza, con annessa la seguente didascalia: *hic abundant leones* [3].

Il fatto che le carte geografiche antiche fossero prive di leoni, però, non significa che presso i Romani – e ancora prima presso i Greci – non si avvertisse una differenza netta fra le terre conosciute e le terre sconosciute o poco conosciute, fra le regioni ad alto tasso di antropizzazione e quelle dove la natura era pressoché incontaminata.

La distinzione fra domestico e selvatico operava, del resto, come uno dei punti cardine delle classificazioni popolari dei Romani e dei Greci, i quali, diversamente da come tendiamo a fare noi oggi, non separavano così nettamente gli umani dagli altri animali: gli uomini, al pari di cicogne, ricci, lepri, leoni, pecore, erano inclusi anche loro nelle classi degli *zoa* (in greco, 'esseri muniti di vita') e degli *animalia* (in latino, 'esseri muniti di soffio vitale'). Più importante, semmai, era l'opposizione fra la sfera del domestico, che comprendeva tutte le specie prossime all'uomo (cani, ovini, bovini, suini, equidi) e quella del selvatico dei *theres* (in greco) e delle *ferae* (in latino), categorie nelle quali erano incluse sia le bestie feroci (leoni, orsi, lupi), sia gli animali elusivi (i cervi, le gazzelle, le alci) [4].

Aggettivi come *ferus* o *semiferus* o, in greco, *theriodes*, poi, potevano essere associati a uomini o a intere popolazioni collocate nelle frange estreme dello spazio o del tempo, il cui grado di civilizzazione era nullo o comunque basso. Si pensi, ad esempio, a popoli esotici e lontani come i Canarii, di cui si pensava che si cibassero di sola carne cruda, i Pigmei, che – così si credeva – combattevano costantemente contro le gru, i Satiri del monte Atlante, che degli omonimi satiri del mito condividevano, a quanto si diceva, le fattezze, o anche ai popoli vissuti nei tempi preistorici [5]. Ad esplorare i testi dell'antichità che a noi sono giunti, però, non troveremo mai aggettivi equivalenti al nostro 'selvaggio' associati a sostantivi come 'terra' o 'regione'. Gli antichi, cioè, pur avendo ben chiaro che ci fossero alcune zone vergini del mondo infestate da bestie feroci o anche popolate da umani per niente o poco civilizzati, non avevano sviluppato un concetto analogo a quello della nostra *wilderness*, utilizzato a partire dal XVIII secolo per indicare romanticamente la natura nel suo complesso in uno stato primigenio e totalmente incontaminato dalla civilizzazione [6].

Le periferie del mondo e il determinismo climatico ambientale

Fertile per pensare le differenze fra le forme di vita, la polarità domestico vs. selvatico non era dunque marcatamente applicabile, per i Greci e i Romani, alle regioni del mondo, per le quali risultava invece particolarmente produttiva, piuttosto, la polarità centro vs. periferia [7]. Per comprendere al meglio le logiche in gioco, si può chiamare in causa il modello, largamente diffuso nel mondo antico, del cosiddetto 'determinismo climatico-ambientale', elaborato a partire da una tradizione scientifica riconducibile ad Ippocrate (V-IV sec. a. C.) e alla sua scuola. Nel trattatello sulle *Arie, Acque e Luoghi*, in particolare, il mondo conosciuto era diviso in caselle distinte, le cui caratteristiche climatiche (caldo, freddo, secco, umido) corrispondevano – secondo un rapporto tendenzialmente biunivoco – alle diverse peculiarità, fisiche e antropiche, degli uomini che vi abitavano (il cui sangue e la cui complessione, per reazione, potevano essere più o meno freddi, più o meno caldi, più o meno secchi, più o meno umidi). Destinatari del trattato naturalmente erano i medici che, preso atto della conformazione igro-termica di una determinata casella e dei popoli che vi abitavano, avrebbero potuto farsi un'idea delle malattie endemiche presenti in essa e, naturalmente, di come curarle [8].

La divisione del mondo in caselle di *Arie, Acque e Luoghi* era policentrica. Anche se qua e là trasparivano alcuni pregiudizi etnografici duri a morire in seno al mondo ellenico nei confronti di popoli non greci, sui luoghi non venivano espressi apertamente giudizi di valore. Non c'era una regione manifestamente migliore e una peggiore. Solo regioni diverse cui corrispondevano strutture fisiche e malattie diverse.

Le cose cambiano con Aristotele, che associa al modello del determinismo climatico l'idea del 'giusto mezzo' (in greco, la *mesotes*) [9]. In nessuna delle sue opere c'è una classificazione esplicita dei luoghi del mondo, e tuttavia, soprattutto dalle sue opere biologiche emerge implicitamente una concezione che vede nella Grecia il centro del mondo: in Grecia – questa è l'idea che traspare in controtuce dalle pagine di alcune opere aristoteliche – il clima e la natura operano in maniera temperata e regolare, vivono i tipi umani migliori e ci sono pochissimi animali feroci. Sarà la stessa cosa che diranno più tardi, e ben più esplicitamente, autori romani come Vitruvio (I sec. a. C.), Virgilio (I sec. a. C.) e Plinio il Vecchio (I sec. d. C.), che però, al posto della Grecia, collocheranno a Roma e in Italia il centro climatico del mondo [10].

L'idea di centro, però, comporta anche l'esistenza della periferia. Mano a mano che ci si allontana dalla Grecia o da Roma, gli antichi tendono a pensare che le regole della natura si vadano sgranando, fino a virare verso l'eccesso e l'aberrazione (e gli eccessi, nella teoria del 'giusto mezzo', sono sempre da evitare). Ecco dunque che, nelle periferie del mondo, il clima può essere o iperbolicamente caldo (a sud) o eccessivamente freddo (a nord), e i tipi umani e le forme di vita in generale presentano una complessione e un comportamento di fatto lontanissimi dalla norma, fino al punto da apparire contro natura [11].

La *vulgata* deterministica, ad esempio, pensa che a un clima eccessivamente caldo siano associati tipi umani tendenzialmente molli ed effeminati, e quindi poco abili in battaglia, ma, di contro, terribilmente astuti (come, ad esempio, i Numidi del *Bellum Iugurthinum* di Sallustio); al contrario, nei climi eccessivamente freddi si pensa che nascano uomini focosi, battaglieri, capaci di resistere a ogni fatica e a ogni privazione, ma tendenzialmente stupidi (così erano visti, dai Romani, i Germani). Gli uomini che vivono nel centro (i Greci per i pensatori greci, i Romani per gli scrittori romani) godono invece di temperature miti e ben temperate, in cui il caldo, il freddo, il secco e l'umido sono perfettamente equilibrati fra loro, così da determinare, negli uomini, il giusto grado di coraggio (che non diventa mai l'audacia dei Germani) e di intelligenza (che non diventa mai l'astuzia infida dei popoli africani) [12].

Le diverse caratteristiche climatiche dei luoghi, tuttavia, non influenzano soltanto gli uomini, bensì anche le altre forme di vita: nelle terre estremamente fredde la vita tende a riprodursi con estrema difficoltà, e, laddove alligna, presenta tutte le caratteristiche minacciose di cui sono dotati i popoli indomabili del nord (si pensi a quegli animali giganteschi e spaventosi che sono gli uri, descritti da Cesare) [13]; nelle periferie estremamente calde, invece, c'è un rigoglio e una varietà multiforme di specie animali e vegetali. Alcune di esse sono semplicemente variopinte, multiformi e bizzarre (i pappagalli, ad esempio, o gli elefanti) o di dimensioni spropositate (si pensi alle pecore indiane giganti descritte da Ctesia nei suoi *Indikà*) [14], altre sono invece decisamente pericolose.

In effetti, anche se nelle loro carte geografiche e nei loro *itineraria* non si trovano mai locuzioni come *hic sunt leones*, è comunque innegabile che le mappe mentali dei Greci e dei Romani sono davvero popolate – soprattutto per quello che riguarda regioni 'estreme' e lontanissime dal centro come l'India o l'Etiopia – non solo da leoni e tigri, ma anche dal feroce asino indiano unicorno (l'antenato, per molti versi, dell'unicorno medievale) [15], o addirittura dai grifoni e dal manticora, bestia favolosa dotata di corpo di leone, volto di uomo con triplice fila di denti, coda di scorpione che saetta dardi simili a quelli dell'istrice, e finanche da popolazioni di umani mostruosi [16]: i Monoftalmi, dotati di un occhio solo, gli Sciapodi, capaci di proteggersi dal sole facendosi ombra con i loro enormi piedi, gli Scirati, privi arti inferiori e superiori, che strisciano come serpenti [17]. Insomma, anche se i Greci e i Romani non avevano un equivalente linguistico del nostro 'terre selvagge', quelle che per loro erano le periferie estreme del mondo erano comunque qualcosa di simile, e in esse vivevano creature molto ma molto simili a quelle partorite dalla fervida

immaginazione dell'illustratore americano Maurice Sendak, autore del fantastico – in tutti i sensi – *Where the Wild Things Are*.

Luoghi solitari, disabitati, orridi

Come si è visto, quelle che noi chiameremmo ‘terre selvagge’ sono piuttosto connotate, dai Greci e dai Romani, come ‘terre estremamente periferiche’ o anche come ‘estremamente calde’ o ‘estremamente fredde’. L’opposizione centro-periferia, tuttavia, non è l’unica che permette agli antichi di immaginare i luoghi dove regna la natura incontaminata (che, per inciso, è anche una natura deviante rispetto alla norma ideale). Se pensiamo ad un termine come *oikoumene* greco, da cui deriva il nostro ‘ecumene’, traducibile alla lettera come ‘abitato’, comprendiamo, appunto, che un’altra dicotomia fortemente produttiva è quella che distingue i luoghi occupati dagli uomini (e dunque antropizzati) dai luoghi disabitati, o comunque inospitali.

I Romani, in particolare, hanno due termini fortemente evocativi in proposito. Uno è *solitudines* (‘luoghi solitari’), per indicare sia i deserti privi di vita e di vegetazione che, più in generale, le regioni in cui non c’è traccia dell’uomo [18]. L’altro è l’aggettivo *horridus* (‘che suscita orrore’, ‘orrifico’) associato a sostantivi come *locus*. *Loca horrida*, in particolare, sono le cime delle montagne, o anche le foreste, le selve e i boschi, luoghi oscuri e labirintici popolati, in genere, da presenze potenzialmente minacciose o comunque primordiali (i satiri, le ninfe) e inferi [19]. È nell’oscurità di un bosco che Ila, specchiandosi in uno stagno, viene rapito dalle ninfe [20], è nel silenzio di una gelida radura coperta dalle ombre di una fitta selva che Narciso si lascia ammaliare dal suo stesso riflesso, è in un bosco che Atteone, dopo aver guardato Artemide fare il bagno nuda, viene prima trasformato in cervo e poi fatto a pezzi dai suoi stessi cani [21], è sulla cima del monte Citerone che ha inizio l’avventura tragica di Edipo e che Penteo viene fatto a pezzi dalle Baccanti [22].

I *loca horrida*, peraltro, non sono cioè soltanto il luogo dell’assoluta alterità non-umana, ma sono anche quei posti dove l’uomo stesso, una volta penetratovi, rischia di trasformarsi in questa alterità, ora trasformandosi in fiore, ora in animale, ora – come nel caso di Agave – in madre selvaggia che fa a pezzi il proprio stesso figlio [23]. Ancora una volta, niente di più lontano dall’idea della *wilderness* che si è andata affermando a partire dall’immaginario del romanticismo americano che idealizza i paesaggi mozzafiato della natura incontaminata e li vede come fonte di una purezza che ispira reverenza religiosa. Se c’è un paesaggio che i Greci e i Romani amano, in altri termini, non è quello dello Yellowstone – che, immagine ‘commodificata’, spopola come soggetto degli sfondi dei nostri *personal computer* –, non è quello delle riserve naturali e dei parchi nazionali, svuotati completamente dalla presenza umana e spesso sottratti con la forza, per effetto di decisioni politiche eco-centriche, ma anche classiste e misantropiche, agli indigeni che usavano trarre da essi il loro sostentamento [24]. I Romani e i Greci, in altri termini, avvertono la natura selvaggia sì come ‘altra’ e sacra; si tratta, però, di una sacralità perturbante [25]. La natura che amano è piuttosto quella domata dall’uomo, quella tappezzata di campi coltivati e di fattorie – le *villae* – che danno una regola e una direzione al territorio, e che lo sottraggono al caos e alla minaccia del ferino [26].

Conclusioni?

Quello che emerge da questa veloce rassegna è che, per gli antichi Greci e gli antichi Romani, l’idea di una natura incontaminata e selvaggia poteva essere percepita non tanto come un valore, quanto come una minaccia perturbante; il che – sia detto per inciso – rappresenta una sfida a certi nostri modi abituali di pensare. Nel loro immaginario, la natura ‘positiva’, come si è visto, è sempre quella dominata dall’uomo, e l’armonia fra l’uomo e la natura si può realizzare, ad esempio, nella *villa*, pensata come luogo di ordine e misura [27]. Un ordine e una misura che, tuttavia, implicano non solo l’addomesticamento delle piante, ma anche – e forse soprattutto – lo sfruttamento degli animali e la violenza interspecifica (i Romani, ad esempio, sono stati i primi a sperimentare la pratica di allevare

i polli in batteria) [28]. Anche l'immaginario della fattoria, con tutto quello che comporta, è tuttavia da prendere come una sfida nei confronti di un'idealizzazione eccessiva del paesaggio incontaminato, che, dall'Ottocento in poi, ha causato ogni forma di sopruso ai danni di molte comunità indigene, espropriate delle loro terre nei grandi parchi nazionali.

In fondo, la risoluzione di alcune delle nostre contraddizioni, potrebbe anche passare da un confronto con l'antico, e le conclusioni sul nostro rapporto con i nostri ecosistemi e con le altre specie animali sono ancora – e non sarà semplice farlo – tutte da scrivere.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Il presente testo è una versione ampliata e rimaneggiata di Pietro Li Causi, *Le 'terre selvagge' nel mondo antico*, in Valeria Maggiore (a cura di), *Ripensare il rapporto fra l'essere umano e la natura nell'epoca dell'Antropocene*, Plumilia, Bagheria 2024: 60-66.

Note

[1] Cfr. Edward Wilson, *Metà della Terra. Salvare il futuro della vita*, Codice edizioni, Torino 2016. Quanto alle retoriche e ai tropi impiegati nell'ambito del discorso ambientale contemporaneo, cfr. ad es. Greg Garrard, *Ecocriticism. The New Critical Idiom*, New York, London 2014.

[2] Per un quadro sulle questioni ambientali relative al mondo antico cfr. ad es. Orietta Dora Cordovana, Gian Franco Chiai (a cura di), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 2017.

[3] Il testo della Periegesi di Prisciano, grammatico latino vissuto a cavallo fra il V e il VI sec., è stato edito da Karl Müller (ed.), *Geographi Graeci Minores*, Cambridge University Press, Cambridge 2015: 190 ss. Per la *Cotton Map*, cfr. ad es. Helen Appleton, *The northern world of the Anglo-Saxon mappa mundi*, in «Anglo-Saxon England» 47, 2018: 275-305. Per Gog e Magog, cfr. invece, ad es., Leone Tondelli, *Gog e Magog*, «Enciclopedia Treccani Online» ([https://www.treccani.it/enciclopedia/gog-e-magog_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gog-e-magog_(Enciclopedia-Italiana)/)) e relativa bibliografia.

[4] Cfr. Pietro Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Il Mulino, Bologna 2018: 11 ss. e relativa bibliografia. In particolare, per la centralità classificatoria della polarità domestico vs. selvatico, cfr. ad es. Arnaud Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Peeters, Louvain-la-Neuve 2005: 341 ss.

[5] Di tutti questi popoli parla ad es. Plinio il Vecchio nella *Naturalis historia* (5.15 per i Canarii; 4.44; 5.109; 6.70; 6.188; 7.27; 10.58 per i Pigmei; NH 5.44 e 46 per i Satiri del monte Atlante). Per l'etnografia pliniana, cfr. spec. Trevor Murphy, *Pliny the Elder's Natural History. The Empire in the Encyclopedia*, Oxford University Press, Oxford 2004: 77 ss. L'esistenza dei Pigmei e delle loro guerre continue contro le gru era già attestata nei poemi omerici (cfr. *Il.* 3.5 s.) e viene ripresa da Ctesia di Cnido, in Felix Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker (FrGrHist)*, Brill, Leiden 1926-1999: 688 Fr. 45.21; F45 α-γ. Per un elenco di popoli considerati *semiferi*, cfr. ad es. anche Pomponio Mela, *Chorographia*, 1.23.

[6] Per una storia della nozione di *wilderness* intesa come natura pura e incontaminata, Greg Garrard, *Wilderness*, in *Id.*, *op. cit.*: 66 ss.

[7] Per le periferie del mondo, e per gli esseri paradossali che le popolano, James E. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought: Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton University Press, Princeton 1992, Pietro Li Causi, *Sulle tracce del mantichora. La zoologia dei confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palumbo, Palermo 2003.

[8] Un'edizione italiana dotata di agile commento del trattatello ippocratico è curata da Luigi Bottin (Ippocrate, *Arie Acque Luoghi*, Marsilio, Venezia 1986). Più in generale, per il cosiddetto 'determinismo climatico-ambientale' nel mondo antico, cfr. ad es. Maria Michela Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988; Renato Oniga, *I paradigmi della conoscenza etnografica nella cultura antica*, in «Quaderni del ramo d'oro» 2, 1998: 93-121; Federico Borca, *Luoghi, corpi, costumi. Determinismo ambientale ed etnografia antica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003; Pietro Li Causi, *Le immagini dell'altro a Roma (e il determinismo climatico-ambientale)*, Arti Grafiche Corrao, Trapani 2008.

[9] Il modello ippocratico non sembra presentare esiti manifestamente etnocentrici (cfr. Borca, *op. cit.*: 77 s.); cosa, questa, che invece accade in autori posteriori quali ad es. Platone (*Repubblica* 435 e-436 a) e Aristotele

(*Politica* 1327 b 20 ss.; *Etica Nicomachea* 1148 b 19 ss.) o, a Roma, in autori come Vitruvio (*De architectura* 6.3-9), che si riallaccia, a sua volta, a Posidonio (frr. 71 e 72 Theiler).

[10] Cfr. Vitruvio (*De architectura* 6.3-9), per cui cfr. ad es. Elisa ROMANO, *La capanna e il tempio: Vitruvio o dell'architettura*, Palumbo, Palermo 1990: 26 ss. e Pierre Gros, Antonio Corso, Elisa Romano (a cura di), Vitruvio, *De architectura*, Einaudi, Torino 1997: 871 ss. Il tema dell'Italia come centro climatico positivo del mondo emerge in autori come Virgilio (*Georgiche* 2. 149 ss.); Varrone (*Res rusticae* 1.2.3 ss.); Plinio il Vecchio (*Naturalis historia* 3.39-42; 37.201-203).

[11] A tale proposito, cfr. ad es. Li Causi, *Le immagini dell'altro, op. cit.*: 23 ss.

[12] Per la digressione sui Numidi in Sallustio, cfr. *Bellum Iugurthinum* 17-18 (su cui ad es. Renato Oniga, *Sallustio e l'etnografia*, Giardini, Pisa 1995; Li Causi, *Le immagini dell'altro, op. cit.*: 11 ss.). Per le rappresentazioni della Germania e dei Germani, cfr. ad es. Federico Borca, *I Romani e la Germania*, Lampi di Stampa, Milano 2004.

[13] Per gli uri, cfr. Cesare, *De bello Gallico* 6.28.

[14] Cfr. Ctesia *FrGrHist* 688 F 45.27. Cfr. anche, ad es., Eliano, *De natura animalium* 3.3; Aristotele, *Historia animalium* 606 a 8 ss.

[15] Cfr. ad es. Ctesia, *FrGrHist* 688 Fr. 45.45; Aristotele, *Historia animalium* 488 a 26; *De partibus animalium* in *PA* 643 b 5; Giulio Polluce, *Onomasticon* 1.211; Antigono di Caristo, *Historiae mirabiles* 66.1; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 11.255; Eliano, *De natura animalium* 4.52, per cui cfr. ad es. Pietro Li Causi, *Da Ctesia ad Aristotele: i primi passi dell'unicorno nel mondo della 'realtà'*, in «ClassicoContemporaneo – Orizzonti», 5, 2019: 19-51 e *Id.*, *Gli unicorni prima dell'unicorno: uno sguardo etno-biologico sulla fauna esotica dei Greci e dei Romani*, in «ClassicoContemporaneo – Orizzonti» 7, 2021: 82-118.

[16] Per i grifoni cfr. ad es. Erodoto, *Storie* 3.116 e 4.13; Ctesia, *FrGrHist* 688 Fr. 45-26; Eliano, *De natura animalium* 4.27; Pomponio Mela, *Chorographia* 2.1; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 7.2.1; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, 3.48; per il manticora, cfr. ad es. Ctesia, *FrGrHist* 688 Frr. 45.15 e 45da; 45dβ; F45dδ; Aristotele, *Historia animalium* 501 a 24 ss.; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 8.75 e 107; Eliano, *De natura animalium* 4.21; Pausania 9.21.4 (cfr. Li Causi, *Sulle tracce del manticora, op. cit.*).

[17] Per i Monoftalmi cfr. ad es. Ctesia, *FrGrHist* 688 Fr. 51b; per gli Sciapodi, cfr. ad es. Ctesia, *FrGrHist* 688 F 51 a; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 7.23; per gli Scirati, cfr. ad es. Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 7.25.

[18] Solo per fare alcuni esempi, cfr. Cesare, *De bello Gallico* 6.23; Cicerone, *Pro Archia* 19; *De re publica* 6.20; *De divinatione* 2.45; Sallustio, *Bellum Iugurthinum* 74; Tacito, *Annali* 6.6.

[19] L'espressione *loca horrida* è usata esplicitamente nell'*Antiope* di Pacuvio (fr. 1b Ribbeck). Una memoria del verso pacuviano sembra comunque riverberarsi ad es. anche in Ovidio, *Epistulae ex Ponto* 1.3.84; Igino, *Fabulae* 8; Seneca, *Consolatio ad Helviam matrem* 6.5; Velleio Patercolo, *Historia Romana* 2.11.1. Per la Germania e le sue foreste come *loca horrida*, F. Borca, *I Romani e la Germania*, Milano 2004. Più in generale, per i *loca horrida* nella letteratura Latina, cfr. Aneta Klisicz e Joanna Komorowska, *The Ecology and Aesthetics of loca horrida*, in Christopher Schliephake (ed.), *Ecocriticism, Ecology, and the Cultures of Antiquity*, Routledge, New York and London 2017: 45-59.

[20] La versione più nota del mito di Ila è in Apollonio Rodio, *Argonautiche* 1.122 ss. e 1240 ss. (ma cfr. ad es. anche Virgilio, *Ecloghe* 6.25; *Georgiche* 3.1; Ovidio, *Ars amandi* 2.110; Diodoro Siculo 4.37.1; Apollodoro, *Biblioteca* 1.9.19).

[21] La versione più nota del mito di Atteone è quella raccontata da Ovidio in *Metamorfosi* 3.138-259, per cui si rimanda, anche per un raffronto con le versioni precedenti del mito, al commento di Alessandro Barchiesi, Giampiero Rosati (a cura di), Ovidio, *Metamorfosi, libri III-IV*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori 2007, *ad l.*

[22] Cfr. ad es. Sofocle, *Edipo Re*, 1020 ss. Per Edipo come “figlio del Citerone” cfr. ad es. Maurizio Bettini, Giulio Guidorizzi, *Il mito di Edipo*, Einaudi, Torino 2004: 33 ss. e 89. Per il mito di Penteo fatto a pezzi dalla madre Agave e dalle Baccanti sul Citerone, cfr. ad es. Euripide, *Baccanti* 918 ss.; Diodoro Siculo 4.3; Ovidio, *Metamorfosi* 3.701-733; *Ibis* 531 s.; Orazio, *Satire* 2.3.303 s.; Pausania 1.20.3; 2.2.6-7; Apollodoro, *Biblioteca* 3.5.2; Valerio Flacco, *Le Argonautiche*, 3.260-283: 7.301-304; Igino, *Fabulae* 184; Filostrato, *Imagines* 1.18. Centrale è poi la figura di Penteo nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli.

[23] Cfr. n. prec. per il mito di Penteo.

[24] Per una storia della nozione di *wilderness* intesa come natura pura e incontaminata, Greg Garrard, *Wilderness*, in *Id.*, *Ecocriticism. The New Critical Idiom*, Routledge, New York, London 2014: 66-92.

[25] Cfr. ad es., sul paesaggio nel mito, Richard Buxton, *La Grecia dell'immaginario*, La Nuova Italia Scientifica, Firenze 1997: 93 ss.

[26] Cfr. a tale proposito Borca, *Confrontarsi con l'altro*, op. cit.: 17 ss.

[27] Per l'immaginario letterario dell'abitare a Roma si vedano ad es. i contributi contenuti in Mario Citroni, Mario Labate, Gianpiero Rosati (a cura di), *Luoghi dell'abitare, immaginazione letteraria e identità romana. Da Augusto ai Flavi*, Edizioni della Normale, Pisa 2019.

[28] Cfr. ad es. Columella, 8.7.12, su cui cfr. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, op. cit.: 125 s.

Pietro Li Causi, ricercatore in Lingua e letteratura latina presso l'Università di Roma "La Sapienza", dove è anche responsabile del progetto "Breaking the Silence: Exploring Human-Animal Interactions in the Classical World", è autore di numerosi contributi sulla storia della letteratura e sull'antropologia del mondo antico, si è occupato di Aristotele, Plutarco, Ovidio, Plinio il Vecchio, Seneca, dell'etno-zoologia e della paradossografia dei Greci e dei Romani e di antropologia del dono nel mondo romano. Ha recentemente pubblicato *In principio erano i mostri* (in Schibboleth 2022), *Gli animali nel mondo antico* (Il Mulino 2018) e ha curato, assieme a Roberto Pomelli, *L'anima degli animali* (Einaudi 2015). Per i tipi della Palumbo, ha pubblicato *Sulle tracce del mantichora* (2003), *Generare in comune* (2008) e *Il riconoscimento e il ricordo* (2012). Nel 2021 ha conseguito l'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN) per la docenza di prima fascia in Lingua e letteratura latina.

L'Ifigenia di Goethe, il mito greco come metafora per la terra di Cutro?



Iphigenia in Tauris, Serov, 1893

di *Luca Renzi*

*Il mare mi divide dai miei cari
e me ne sto per giorni sulla riva
agognando la terra dei Greci
mentre le onde rispondono ai miei sospiri
scrosciando con rumori cupi.
Guai a chi vive solo, lontano
da genitori e fratelli! Il dolore
strappa alle sue labbra la gioia più vicina [1].*

Ifigenia, la sacerdotessa e principessa greca, figura del dramma euripideo e in seguito goethiano (ma non dimentichiamo Guimond de La Touche e Racine...) che ha trascorso ormai parte della sua esistenza in terra straniera, in Tauride, ove il padre Agamennone la fece approdare, ha interceduto fin dal suo arrivo presso il re barbaro Toante affinché il tiranno revocasse l'uso barbaro del sacrificio degli stranieri che sventuratamente vi approdavano: fiera di tale conquista e forte di questa alleanza con il re di Tauride, ella reclama la sua autonomia e il suo libero arbitrio, che non appaiono semplice affrancamento dal sovrano, ma affermazione della libertà di stabilire la propria sorte, compresa quella del ritorno. Ella, la sacerdotessa-eroina, artefice finalmente del proprio destino, al pari di ogni eroina greca e al contempo di Prometeo, svuota con il suo alto senso della dignità propria l'autorità del tiranno, divino, greco o barbaro che esso sia [2].

Durante il periodo radicalmente soggettivo dello Sturm und Drang, il poeta Johann Wolfgang von Goethe si rivoltò contro le condizioni sociali dell'epoca, dominate dall'assolutismo e caratterizzate

dall'oppressione, che limitavano il desiderio di libertà delle persone. Da un lato riferendosi alla situazione politica, ma allo stesso tempo criticando anche i rapporti interpersonali che, a causa delle rigide norme sociali, non lasciavano spazio allo sviluppo individuale. Goethe affrontò questa sua rabbia principalmente nella commedia *Götz von Berlichingen* e nel romanzo epistolare *I dolori del giovane Werther*, i cui personaggi principali sono caratterizzati da azioni basate su un innegabile desiderio di libertà. In epoca classica spostò tale sempre fervido interesse in opere e personaggi legati al mito greco.

Il valore di una attualizzazione all'oggi del dramma classico è insito in quello di *Humanität*, vale a dire di "umanità" nel senso più ampio di *Humanitätsutopie* proveniente da Rousseau e valore cardine del classicismo weimariano, ma un altro significato, ancor più attuale come vedremo si insinua, valore che pare il più fedele al fondamento del classicismo tedesco, sovente unito a quello di rivoluzione [3] e al mito greco tutt'uno. Significato di cui pare volercene dare perlomeno presagio un'opera complessa e sintomatica di un'epoca più recente, ma rimasta troppo tempo trascurata quale fu la *Verifica dei poteri* di Franco Fortini: almeno in quel capitolo meno conosciuto in cui egli descrisse la "condizione di ospite" e nel paragrafo intitolato "Al di là del mandato sociale" [4] ove si disquisisce sul mandato della letteratura di denuncia e di rottura.

A tal riguardo appare stimolante uno scorcio sul tema del diritto naturale, come compiuto di recente da una giovane e audace studiosa romana che ha dedicato al tema della Ifigenia un denso e accurato volumetto, peraltro incentrato in buona parte sulla lettura adorniana dello *Schauspiel* goethiano [5]. Diritto naturale, dunque, che nella sua attualizzazione più limpida e a seguito di una secolarizzazione del mito (materia di stampo adorniano per antonomasia) muove a divenire, nella verifica dei poteri connessa (potere costituente e potere costituito), diritto sovranazionale, operato tramite il concetto di comunità etica: è la legge della coscienza, infatti, che impone il comportamento etico impersonato da Ifigenia, portatrice della dimensione etico-religiosa, e che irrompe nel dramma allorché l'eroina dovrà 'istruire' e convertire il barbaro Toante, personificazione del sovrano assolutista, alla legge dell'ospitalità [6].

Stato etico e stato giuridico si sovrappongono nel giurista Goethe, che aveva di certo conosciuto il saggio filosofico di Emmanuel Kant *Vom ewigen Frieden (Per la pace perpetua)* del 1795 che conglobava un capitolo sullo straniero e i suoi inalienabili diritti, fra cui quello di 'visita' e di accoglienza. Al fine di declinare tali conoscenze e convogliarle nella preparazione dello *Schauspiel* goethiano, come ci illustra Menghini, Goethe fece uso di due manuali all'epoca già diffusi nelle corti d'Europa al pari dei codici comportamentali di Monsignor Della Casa e di Baldassar Castiglione. I libelli in questione erano quelli di Ugo Grozio e di Emer de Vattel, l'uno del 1680 e l'altro di quasi cento anni più tardi. E Goethe sembra mettere in bocca al fratello di Ifigenia che giunge in terra di Tauride per riportare in patria la sorella, le medesime parole del trattato di Grozio.

La legge della *xenia*, della ospitalità, ispira infatti Ifigenia e il fratello Oreste e sono essi, in modi diversi, ad imporla al sovrano della Tauride: e se il fratello Oreste mira soltanto alla sospensione dell'uso del sacrificio, ella vuole fondare un nuovo diritto all'ospitalità.

Il fatto che Ifigenia affermi all'inizio del dramma "Das Land der Griechen in der Seele suchend", ovvero che ella cerchi la terra dei greci *nell'anima* (testualmente: «Cercando con l'anima la terra dei Greci» [7]) ci fa comprendere la determinatezza rivolta all'educazione del barbaro piuttosto che al semplice ritorno alla patria d'origine (ove pur sempre il padre Agamennone, che esercita la sua potestà su di essa, l'ha rinnegata); ciò è tanto vero laddove alla fine del dramma Toante profferisce, dopo averle concesso la libertà con il ben noto "Lebt wohl!", la seguente frase:

*Ma se la via t'è preclusa per sempre
E la tua stirpe è scacciata o estinta
A causa di una tremenda sciagura
Tu sarai mia, e non soltanto per Legge [8].*

così formulando la norma consuetudinaria che vuole ogni eroina oggetto di pretesa da parte del despota, sia esso divino o terreno, per fini sia procreativi che ‘ricreativi’. Purtuttavia il re Tauride mantiene la promessa e il barbaro mostra di par suo di essere più nobile del greco, laddove afferma, con grido di disperazione e protesta:

*Il Greco rivolge spesso il suo occhio avido
Alle ricchezze lontane dei barbari:
il vello d’oro, cavalli, fanciulle,
ma non sempre violenza e inganno lo portano
a casa felice con la sua preda [9].*

È il primo indizio e al contempo atto di accusa di quello che oggi andrebbe sotto il nome di colonizzazione e di protervia delle culture civilizzate rispetto a quelle ‘barbare’; ma qui è la consuetudine ad entrare in conflitto col ‘civilizzato’: il regnante barbaro è pur sempre colui la cui parola ha valore di contratto, dunque giuridico ed è lui a mostrare lealtà, ma anche a pretenderla.

Wierlacher in un suo denso studio ci fa osservare come la tematica inerente al diritto d’ospitalità emerga nel dramma goethiano solamente a seguito del viaggio in Italia del poeta drammaturgo, viaggio che si interpola fra la seconda e la terza versione dell’opera. In una interpretazione successiva, lo stesso critico ha puntualizzato la sua interpretazione del dramma goethiano sorreggendola tramite un’analisi comparata con la *Emilia Galotti*, dramma borghese in cinque atti di ambientazione italiana (altrettanto quanto lo sarà il successivo *Tasso* goethiano), ad opera di Gotthold Ephraim Lessing, e divenuto uno dei emblemi dell’Illuminismo letterario tedesco, dramma in cui si evocano i concetti di devozione e di fondamento contrattuale, identificando entrambi come drammi critici sulla base della Bibbia e della sicurezza giuridico-politica della vita umana e della coesistenza [10]. L’autore ha esplorato con avvedutezza i due testi canonici citati, con considerazioni basate su sue analisi degli anni ‘70 e ‘80 del Novecento, considerando i contenuti socialmente critici e il potenziale delle due opere al fine di portare ad un’azione etica e sensata sullo sfondo delle circostanze politiche e sociali odierne.

È noto che il frutto più nobile e maturo della collaborazione fra Goethe e Schiller a Weimar nell’epoca massima del fulgore classici furono proprio gli *Xenien*. Dal punto di vista etimologico, il termine greco *xenie* si basava sul greco antico ξένιον *xénion* “dono”, a sua volta riconducibile a ξένος *xénos* “straniero, ospite, ospitale”. Originariamente “doni” il poeta romano Marziale (I secolo d.C.) chiamò il XIII libro dei suoi epigrammi, intesi come versi che accompagnavano appunto i doni elargiti. Johann Wolfgang Goethe adottò ironicamente questo titolo per i distici composti insieme a Friedrich Schiller e gli *Xenien* apparvero nel *Musen Almanach* di Schiller nel 1797.

L’*Ifigenia in Tauride* di Goethe è un’opera teatrale di Goethe, risalente ad un decennio prima, basata sull’*Ifigenia tra i Tauri* di Euripide. Nel 1779 il poeta ne scrisse una versione in prosa, che trasformò in dramma in versi durante il suo viaggio in Italia nel 1786. Goethe scelse il titolo in falsa analogia con la versione latinizzata del nome della tragedia di Euripide *Iphigenia in Tauris*. Il titolo originale greco si riferisce al mitico popolo barbaro dei Tauri, il titolo tedesco evoca un paesaggio chiamato Tauride appunto, comunemente equiparato alla Crimea. Si possono identificare due fasi o paradigmi principali d’interpretazione di *Ifigenia*.

Nel XIX secolo l’anima bella e pura del personaggio del titolo diede vita ad un nuovo mito al fine di stabilire il canone del classicismo di Weimar. Nei due decenni tra il 1765 e il 1785 si accentuò tuttavia il nucleo decisamente illuminista del dramma, soprattutto nei confronti dell’ambiente greco e cristiano: l’umanità combattuta e strappata agli dèi, con la quale *Ifigenia* e *Oreste* riescono infine a risolvere la tragica situazione e allo stesso tempo la maledizione familiare imposta dagli dèi medesimi.

Dopo gli anni '60 del XX secolo il dramma goethiano venne costantemente reinserito nel contesto sociale e intellettuale dell'Illuminismo. La linea si estende da un saggio innovativo di Arthur Henkel sull'*Iphigenie* "diabolicamente umana" del 1965 allo stupefacente saggio di Theodor Adorno *Sul classicismo dell'Iphigenie di Goethe* del 1967. Ciò condusse a una ritrovata storicità e socialità dell'opera, malgrado tutte le differenze, a una "critica illuminata dell'ideologia" rappresentata da *Ifigenia e Oreste*, in cui s'inserì il postulato dell'autonomia, della maturità, della legge naturale e dell'umanità al posto di una preistoria mitica e un'era premoderna non illuminata.

Agamennone, condottiero e pronipote di Tantalo [11], avrebbe dovuto sacrificare la figlia maggiore *Ifigenia* alla dea Diana/Artemide per superare la calma che gli impediva di salpare da Aulide alla volta della guerra contro Troia. Tuttavia, Diana rapì *Ifigenia* sull'isola di Tauride e la rese sua sacerdotessa. Contando che *Ifigenia* fosse effettivamente morta, sua madre Clitennestra, con l'aiuto dell'amante Egisto, uccise il marito Agamennone, che apparentemente aveva fatto uccidere il loro figlio. I fratelli rimasti di *Ifigenia*, *Oreste* ed *Elettra*, nutrivano rancore nei confronti della madre a causa dell'omicidio paterno. Alla fine, *Oreste* uccide sua madre con l'aiuto di *Elettra*. In tal modo anch'egli, macchiandosi di tale crimine, divenne impuro e cadde sotto la maledizione, dovendo fuggire dal destino di cadere vittima della vendetta e di venire ucciso per il suo misfatto. È l'oracolo di Apollo ad indirizzarlo in Tauride, da dove avrebbe dovuto recare a casa la sorella: unico modo per porre fine alla maledizione. *Oreste*, credendo *Ifigenia* morta, ritenne che si trattasse della sorella gemella di Apollo, la dea Diana; egli volle quindi rubare la loro statua dal tempio dei Tauri. Così durante la sua fuga finisce sulla costa della Tauride con l'amico *Pilade*.

Goethe si occupò probabilmente del materiale di *Ifigenia* già nel 1776. Quando all'inizio del 1779, in occasione della prima visita in chiesa della duchessa Luise dopo la nascita di sua figlia, la corte di Weimar esigé un dramma con una protagonista femminile, nel giro di poche settimane Goethe redasse la versione in prosa dell'opera. I lavori iniziarono l'8 febbraio e l'autore lavorò regolarmente all'opera durante i successivi viaggi di lavoro. Il 13 marzo lesse i primi tre atti al duca e a Karl Ludwig von Knebel e il quarto fu composto pochi giorni dopo. L'opera venne completata nella sua interezza il 28 marzo e poco dopo ebbe la sua prima rappresentazione.

Già nel 1780-81 Goethe si adoperò per rendere più armonioso il linguaggio dell'opera. Nel 1786 tentò per la prima volta di convertirlo in versi sciolti, con il sostegno di Wieland e di Herder. Tuttavia solo a Roma, alla fine di dicembre del 1786, il dramma venne completamente rivisto linguisticamente, pur mantenendone inalterato il contenuto. Il 13 gennaio 1787 Goethe ne inviò una copia a Herder con la richiesta di trascriverne alcuni passaggi e di discuterli con Charlotte von Stein. Nello stesso anno il dramma apparve nel terzo volume dell'edizione delle sue opere di Goethe. Durante i cambiamenti probabilmente progettò anche di continuare la storia con il titolo di "Ifigenia a Delfi". Una versione adattata da Friedrich Schiller fu rappresentata per la prima volta sul palcoscenico il 15 maggio 1802. In effetti, non esiste quasi nessun testo che illustri gli aspetti politici, sociali, psicologici e giuridici della convivenza umana in una forma così concentrata come l'*Ifigenia* di Goethe. Come nel primo studio di Wierlacher del 1983 si può dunque affermare che l'*Ifigenia in Tauride* di Goethe sia a tutti gli effetti dramma del diritto internazionale o, come meglio esposto in lingua tedesca, *Drama des Völkerrechts*, dramma del diritto delle genti.

Ci pare, oggi che la più parte delle organizzazioni non governative (ONG) impegnate sulla rotta dei migranti sono rette da associazioni ambientaliste, attiviste e umanitarie tedesche (vedi il caso di Carola Rakete e della organizzazione *Sea-Watch*), ciò valga come un punto fermo non trascurabile anche in considerazione di un non lontanissimo passato tedesco, che metta in evidenza una tradizione di illuminismo tedesco non solo scientifico o ambientalista (vedi le rotte di Alexander Humboldt e l'insegnamento del fratello Wilhelm), bensì umanitarista, mai in fondo sopito. E queste considerazioni devono valere – come suggerisce Wierlacher, attivo sul fronte della pedagogia universitaria e della critica letteraria impegnata, fino a mettere in ballo nomi 'sacri' come quelli di Peter Szondi e Theodor Adorno – «non solo per rendere i giovani occupabili, ma anche per qualificarli alla percezione di cittadinanza globale [...]». E poi anche laddove egli riscontra, considerando il

diritto degli ospiti, degli alieni e internazionale, il cambio involontario di ruolo di Ifigenia come migrante/aliena su Tauride ed i suoi effetti psicologici.

Allo studioso in effetti è riuscito in modo convincente sia di identificare e spiegare i discorsi giuridici che danno forma all'opera, sia a presentarne la rilevanza per il XXI° secolo: integrazione, distanza e rifiuto appaiono come opzioni comportamentali in un Paese straniero, esemplificate dalla figura di Ifigenia.

Il personaggio di Ifigenia fu posto di fronte alla classica scelta tra dovere e inclinazione: tanti e importanti doveri divini e umani la legano ai suoi compiti taurici, ma tutto il suo cuore tende al ritorno in patria ed ella dunque deve per necessità mettersi alla prova in questo conflitto. Ella è caratterizzata come un essere essenzialmente idealista, le cui qualità principali sono la pietà, il senso di responsabilità e l'onestà. È quindi una tipica rappresentante ed eroina dell'ideale classico tedesco di *Humanität*, ideale vagheggiato fin dal pietismo e poi da Herder come storia di popoli e sinfonia di voci, come 'anima bella' ed amore subordinato all'amicizia e come triangolo filadelfico, come volle insegnare il più celebre e autorevole germanista italiano quale fu Ladislao Mittner. Questa tradizione resta valida, fino e anche successivamente all'irrompere dell'ascesa della Prussia di Federico II, sovrano illuminista, il filosofo di *Sans Souci*, con i tre grandi classici o preclassici Klopstock, Lessing e Wieland oltre a Winckelmann con la sua grecofilia.

Ma tornando alla nostra eroina, all'inizio il destino di Ifigenia sembra deciso. Il fatto che lei stessa risolva il conflitto e non un *deus ex machina* definisce la forza spirituale della persona, ma anche della richiesta di emancipazione. I dilemmi tra i doveri verso gli altri e se stessi si riflettono soprattutto nel titolo dell'eroina: l'equilibrio tra la sua filantropia e l'adempimento del suo dovere di sacerdotessa, così come un conflitto tra l'amore per suo fratello e l'ordine di ucciderlo e l'antagonismo dei suoi sentimenti tra il desiderio di casa e il suo amore incondizionato per la verità. In definitiva, ella incarna l'ideale della classicità, secondo cui nel comportamento corretto non si richiede nessun ulteriore ragionamento teso a motivarlo. Solo l'impegno interiore per l'umanità e la verità indica la via in questo dramma psicologico. Anche l'atteggiamento di Ifigenia nei confronti degli dèi gioca un ruolo importante. Ella scorge ciò al di là della comprensione umana, ma critica il loro comportamento giudicando troppo severo il giudizio divino e le sue conseguenze (la maledizione dei Tantalidi), poiché è stato imposto all'intero genere. Tuttavia Ifigenia è convinta che tra gli dèi prevalgano amore e bontà e che la maledizione possa essere spezzata attraverso la mediazione di un'esistenza pura. In questo modo contrappone il pensiero antico (l'uomo nel potere divino) al pensiero moderno (l'autonomia umana).

La *Iphigenie auf Tauris* goethiana tratta da un lato l'antico tema dell'affrancamento divino e dall'altro riflette l'ideale umano del classicismo di Weimar. Le azioni della protagonista Ifigenia ci mostrano un'armonia tra dovere e inclinazione, che nel classicismo di Weimar esprimeva innanzitutto idealizzazione della persona; il dramma affronta inoltre la lotta interiore di Ifigenia, in cui questa armonia porta infine all'umanizzazione degli esseri.

Anche la forma del dramma mostra chiaramente elementi classici, come l'unità di luogo e tempo ovvero la stessa trama univoca e chiaramente comprensibile e l'*Iphigenie auf Tauris* di Goethe conserva quindi la forma del dramma chiuso tipica del periodo classico: un dramma che fa affidamento su un insieme di personaggi molto ridotto e in cui solamente cinque caratteri compaiono. Oltre al rigoroso orientamento verso la forma chiusa del dramma antico secondo il modello aristotelico e all'esemplarità mitologica greco-romana, le caratteristiche tipiche del dramma classico appaiono essere sostanzialmente legate a personaggi che incarnano meno individui piuttosto che idee, il cui obiettivo è presentare leggi umane universali e senza tempo. Mancano ad esempio esclamazioni spontanee, esplosioni emotive che esprimono sentimenti individuali. Inoltre, la persona 'morale' risolve i concreti conflitti politico-sociali unicamente attraverso la sua umanità, che si presenta come principio salvifico facente parte di un ordine etico-religioso superiore.

L'opera è un tipico esempio di dramma classico perché sottolinea l'ideale dell'umanità più di ogni altra opera. Non a caso fu lo stesso Goethe ad affermare in una corrispondenza con Schiller quanto la sua Ifigenia fosse «diabolicamente umana». L'umanità di Goethe incarna più che mai i valori etici

cui Kant ugualmente aspirava e vi è nell'*Ifigenia* goethiana indubbiamente un incarnarsi di almeno due tipologie di valori che ne hanno fatto un'opera per più di un verso assimilabile alla modernità 'classica': in prima istanza la lettura fattane da Theodor Adorno [12]. *Ifigenia*, figlia di Agamennone è una seconda Filottete, dirottata come questi in una terra straniera, la Tauride, che come Lemnos è terra di confino e di castigo. Come la tragedia di Sofocle, anche quella di Euripide (entrambe le opere si inquadrano nelle vicende mitiche relative alla guerra di Troia) – e viepiù quella di Goethe – è tragedia della resistenza ai regimi e del diritto alla dissidenza, che in *Ifigenia* si incarna in forma più psicologica che altrove. D'altro canto, Neottolemo, figlio di Achille, è colui che viene incaricato di sottrarre a Filottete tramite l'inganno l'arco di Eracle, al pari di Oreste e Pilade, incaricati di sottrarre l'immagine sacra di Diana, ma quel che più conta è la disobbedienza attuata in forme diverse da tutti i protagonisti, che è disobbedienza verso le autorità, ma soprattutto verso i padri.

Il tema dell'accoglienza rimane però precipuo e inderogabile nell'*Ifigenia* e la 'terra di castigo' diviene terra di salvezza e di abbandono (o disgrazia ad un tempo), qui la Tauride, là Lemnos e nel XXI secolo tutte le terre che danno speranza di ospitalità e presagiscono o attuano tragedie sempre nuove: Cutro, Riace, terre 'magno greche' che del mito di salvazione greco-classico hanno mantenuto una promessa spesso flebile se non deformata e fraudolenta e mai ottemperata da una Legge divina o morale di una ospitalità basata su pretese universalistiche.

Lasciamo concludere Fortini:

«Chi poteva prevedere che entro due o tre generazioni ci si sarebbe trovati – popoli classi individui – di fronte al sorgere di memorie tanto improvvise e al diffondersi di oblii così profondi. O meglio: che le aree sociali e geografiche della memoria e dell'oblio si sarebbero tanto velocemente spostate? Contro la nozione di storia come continuum, come memoria del passato e processo unidirezionale – che alla rivoluzione socialista ha sempre porto il proprio "linguaggio da schiavi" – bisogna riaffermare il paradosso della simultanea realtà della durata e degli intervalli. La fine della storia come fine della lotta di classe e come unità del genere umano praticherà la sola conservazione possibile del passato: quella che lo distrugge in quanto passato e lo fa presente. Questa è la reale resurrezione e sopravvivenza dei morti e l'unica finale giustizia: la trasparenza degli oggetti e dei corpi, la percettibilità e la piena fruibilità dell'infinito "lavoro morto", e in attesa di resurrezione, che il mondo è. La fine della alienazione storica, che già abbiamo cominciata vivere, sarà anche fine della memoria storica come memoria spettrale e persecutoria, come colpa; e anche sarà fine della speranza come compenso» [13].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] J.W. Goethe, *Ifigenia in Tauride*, a c. di G. Pulvirenti. Marsilio, Venezia, 2011, Atto I, scena 1: 59

[2] Cfr. W. Rasch, *Goethes "Iphigenie auf Tauris" als Drama der Autonomie*, Beck, München, 1979

[3] Cfr. G. Baioni, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli, 1969

[4] Cfr. F. Fortini, *Verifica dei poteri*. Il Saggiatore, Milano, 1965: 97 segg.

[5] Cfr. R. Menghini, *L'Ifigenia in Tauride di Goethe. Genesi e maturità postuma di un dramma in movimento*. Castelveccchi, Roma, 2022: 85 segg.

[6] Cfr. A. Wierlacher, *Ent-fremdete Fremde. Goethes «Iphigenie auf Tauris» als Drama des Völkerrechts*. P. Lang, Bern, 2000. Di Wierlacher v. inoltre: *Hingabe und Vertragsstiftung. Lessings Emilia Galotti und Goethes Iphigenie auf Tauris als Dramen bibelkritischer bzw. rechtspolitischer Sicherung menschlichen Lebens und Zusammenlebens*. Con un riferimento interessante ai temi della devozione e del fondamento contrattuale, con un rimando alla *Emilia Galotti* di Lessing e alla *Iphigenie auf Tauris* di Goethe come drammi di critica biblica e sicurezza giuridico-politica per la convivenza umana. Nuove e interessanti considerazioni teoriche sociali sono contenute nel saggio di W. Erhart, *Drama der Anerkennung. Neue gesellschaftstheoretische Überlegungen zu Goethes "Iphigenie auf Tauris"*, (2007), in: *Jahrbuch der Deutschen Schiller-Gesellschaft* 51: 140-165.

[7] Cfr. v. 12. Altrove: "Agognando la terra dei Greci", cfr. testo citato: 59

[8] Ivi, v. 320 seg: 81

[9] Ivi, v. 2105, atto V, scena 6.

Sulla ‘rivoluzionarietà’ delle ultime parole di Toante vedasi di T. Schnee, *Goethes Ideal der Humanität am Beispiel der Figur Iphigenie und anschließende Analyse der Abschiedsworte Thoas*. GRIN Verlag, Monaco, 2014

[10] A. Wierlacher, *Hingabe und Vertragsstiftung. Lessings „Emilia Galotti“ und Goethes „Iphigenie auf Tauris“ als Dramen bibelkritischer bzw. rechtspolitischer Sicherung menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Mit einem fachstrategischen Beitrag über die Weiterentwicklung der im globalen Kontext unterschiedlich aufgestellten und standortbewusst agierenden Germanistik(en) zu einer multilateralen Regionalistik der deutschsprachigen Welt*. Winter, Heidelberg, 2020. L’opera teatrale lessinghiana appare all’autore come una “prima forma” di critica pubblica, mediata dai *media*, ad esempio contro la violenza sessuale come sistema di assolutismo nello Stato e nella Chiesa.

[11] Il mito narra che il semidio Tantalo, un tempo popolare tra gli dèi per il suo ingegno, fu invitato a vivere con loro. Festeggiò con loro, ma divenne presto arrogante, si vantò e rubò il nettare e l’ambrosia agli dèi, che diedero loro l’immortalità. In cambio, Tantalo offrì agli dèi suo figlio, Pelope, come pasto per mettere alla prova la loro onniscienza. Tuttavia, gli dèi notarono l’inganno, espulsero Tantalo dalla loro comunità nel Tartaro per il tormento eterno e maledissero la sua famiglia. Ciò ha provocato omicidi all’interno della famiglia per vendetta e odio tra le generazioni successive di Tantalidi.

[12] Adorno nel suo saggio aveva delineato un parallelo fra dialettica dell’Illuminismo e personaggio di Ulisse, di cui a tutti gli effetti l’eroina greca sembra portarne i tratti.

[13] Cfr. F. Fortini, *Verifica dei poteri*, cit.: 107.

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 *Linguae & – Rivista di lingue e culture moderne*.

Il diritto internazionale fra storia e nuova preistoria: ragioni per un giudizio in tempo di guerre



di *Roberto Settembre*

Desideriamo preliminarmente avvertire il lettore che quanto verrà detto in apertura di questo breve lavoro non entra subito nel tema proposto, ma è l'oggetto di una sfida cognitiva a cui il lettore viene chiamato, affinché, risolta, il discorso lo introduca nello spazio dove il giudizio possa muoversi in modo articolato e non predeterminato.

Pertanto riteniamo che sia il caso di dirlo chiaramente: dirlo a noi stessi poiché facciamo fatica a confezionare un pensiero scomodo nei suoi presupposti di fatto e nei suoi corollari logici. Dirlo chiaramente, poiché i falsi distinguo, le premesse alternative, le letture ideologiche mascherate da analisi critiche recano con sé o sono di per sé portatrici di nebbia tale da impedire una visione critica e sincera (o sincera e critica in diverso ordine di priorità) della realtà in divenire.

Ebbene, crediamo che stiano sul campo, scaldando i muscoli in attesa di conquistare le menti degli ignavi o degli ingenui, quelle non ancora sedotte, alcune forze cariche di prospettive di azione per attuare società umane diverse e inconciliabili con quelle liberali occidentali nate dalla temperie culturale del XX secolo.

Una di queste forze è vogliosa di democrazia diretta, fine della rappresentanza, ridimensionamento delle élite, costruzione lineare della cultura, accensione delle emozioni viscerali, quelle dei bisogni materiali e del senso di frustrazione indotto dall'alienazione, intesa come perdita di controllo e di consapevolezza sul senso del proprio agire, sull'oggetto della propria funzione nella società, come veicolo che consenta all'invidia e alla rabbia di sfociare nella vittoria come rivincita sulla sconfitta delle ideologie avverse camuffate da ideali. Una è nata dal mito della mano invisibile che avrebbe rivoluzionato il mondo cancellando la Storia e trasformandolo nel pascolo della libera concorrenza: intendiamo il progetto neoliberale, e un'altra è l'ideologia che assume come l'ordine totalitario non sia altro che il frutto di un sistema liberale che ha perso i suoi freni, sfociato in un'esacerbazione del

liberalismo, dove «tutti i suoi valori, compreso il concetto di uomo, sono solo una falsa ideologia dove l'individuo è sacrificato» (Ombrosi, 2012: 40). Ne conseguirebbe allora la necessità di tornare o approdare a nuove forme illiberali e antidemocratiche, delle quali Orban, Trump, o addirittura il Kirillismo, il Putinismo, l'islamismo radicale, il comunismo cinese sono manifestazioni platealmente risolutive.

Nel nostro piccolo mondo, tuttavia, si pensi, a titolo di esempio, all'equivoco (equivoco?) del primato della scuola del merito sulla scuola egualitaria, mirante a edificare una scuola contraria al luogo di formazione degli individui secondo le capacità e la volontà, limitando il divario delle possibilità. Cioè la scuola agente della politica del welfare, tale da produrre sia la classe dirigente, sia le eccellenze intellettuali, scientifiche e umanistiche, sia un'ampia base di cittadini soddisfatti del proprio agire come persone. Ebbene, si pensi a quanto riduttivo e svilente sia un progetto ideologico che vuole una scuola analoga al nido d'infanzia, dove parcheggiare i figli mentre i genitori si assentano per andare al lavoro, e così sottrarli al pericolo del loro abbandono, vista come unica alternativa alla scuola darwiniana del merito proposta dai sovranisti neoliberali che governano il Paese. Nella prima e nella seconda ipotesi si tratta di concezioni della società umana plasmata dagli schematismi ideologici, sui quali è necessario spendere alcune parole.

Vogliamo dire che lo schematico ideologico non ha solo una funzione di inquadramento militare del pensiero, tale per cui allontanarsene significa tradimento, ma soprattutto eliminazione di ogni forma di sincretismo della conoscenza.

Così come la specie umana, e ogni altra specie vivente ricava dall'ibridazione nuove forme vitali, mentre la rigorosa selezione univoca conduce all'estinzione o nel migliore dei casi alla fragilità e vulnerabilità delle malattie, in una sorta di crollo delle difese immunitarie, così gli schematismi ideologici in cui ridurre la conoscenza, conducono all'istupidimento generale. Cioè all'incapacità di cogliere nella realtà che si vuole modificare in nome e attraverso quegli schematismi un destino di morte.

Con ciò vogliamo sommessamente rilevare come la morte di cui stiamo parlando sia in primo luogo quella causata dall'uccisione della mente che, ahimè spesso, giustifica quella fisica, opposta alla vita intesa come azione del pensiero, quando si fa riflessione sulle narrazioni del reale, vivificata dalla verifica dei fatti priva di pregiudizi. Questi, viceversa, sono il terreno sul quale si ergono gli schematismi ideologici, forieri degli unilateralismi.

Ebbene, ogni principio ideologico discende dall'assunto per cui il suo pregiudizio parrebbe un atto di riconoscimento verso un'autorità che ci è superiore in giudizio e intelligenza. Ne consegue che solo la Storia potrebbe assumere questa forma, mostrando viceversa come questo assunto sia troppo spesso la maschera di chi, affermando la superiorità dell'autorità, mira solo a difenderla col potere, mentre rivendicarla non ha nulla a che fare con l'obbedienza, ma con la conoscenza.

Detto questo, tuttavia, attribuire alla Storia una qualche soggettività diventa facile oggetto di scherno, non equivalendo la Storia alla sua narrazione, cioè non essendo composta dalle sue fonti, dalle quali si ricava la sua conoscenza. Questo perché, se la Storia è il passato, questo passato è costituito dal complesso degli eventi che ci hanno preceduti.

Ma questo complesso è così gigantesco, poliedrico, tessuto da miliardi di istanti, azioni, pensieri, oggetti, persone, relazioni, affetti, ed eventi e personaggi grandiosi tali da formare la sua immensa trama, da non potersi cogliere nella sua interezza e complessità che abbraccia lo scorrere del tempo, del quale la nostra vita intera ne costituisce un infinitesimo frammento, essendo quindi incapace e insufficiente alla comprensione, cioè a raccogliere dentro di sé una totalità equivalente, che rimane nascosta dietro a quel puzzle sterminato.

La Storia, comunque, intesa come soggetto è certo esistita e ha edificato e plasmato il mondo degli esseri e delle cose, ma è scomparsa, lasciando soltanto le sue tracce. Queste sì, incontrovertibilmente fatti reali, dalle piramidi alle legislazioni, alle opere letterarie, ai ricordi tramandati. Ed è questa Storia, questo puzzle di residui che può rivestirsi di autorità, purché onestamente, lealmente, chi vuol riportarla nello spazio della conoscenza lo faccia attraverso un percorso privo di pregiudizi ideologici.

Allora «il tempo diventa – come afferma Gadamer (2000: 615) – il fondamento portante dell'accadere, nel quale il presente ha le sue radici». Questo comporta tuttavia una grande difficoltà, avendo come corollario l'idea che solo da una certa distanza storica si possa raggiungere una conoscenza storiograficamente obiettiva. Eppure questo è un paradosso, se vogliamo affrontare il giudizio sulla contemporaneità, rispetto alla quale assume rilievo il nostro interesse soggettivo che, viceversa, consente di immergersi in un processo che porta alla luce sempre nuove fonti di comprensione, purché la necessità di utilizzare alcuni pregiudizi, senza i quali ci si perderebbe in un universo di possibilità e di scetticismo, attenga a pregiudizi che nascono dalla loro relazione con l'autoevidenza della verità logica, per dirla con Bertrand Russell nel suo *La teoria della Conoscenza*. Il che comunque non esaurisce la questione.

Infatti questo significa che, nel descrivere gli eventi della Storia desumibili dalle sue tracce, un'operazione qualsiasi non possa prescindere dall'uso di un pregiudizio linguistico, che mette in relazione la descrizione di quelle tracce con la riflessione contenuta nelle parole usate per evocarle. Ma tale condotta, che sembra lapalissiana sul piano linguistico, si scontra con l'opposizione fra la servitù dello schematismo ideologico e la libertà dell'analisi critica, la sola che consente di attribuire un significato consapevole alla narrazione dei fatti in esame.

Intendiamo quindi per analisi critica la funzione del pensiero critico che «rappresenta la somma totale dei processi del metodo scientifico e amalgama il contenuto del testo (*la narrazione*) con le conoscenze pregresse, le analogie, le deduzioni, le induzioni e inferenze varie, per poi usare questa sintesi nella valutazione delle premesse, delle interpretazioni e delle conclusioni» (Wolf, 2018: 62). Questo discorso attiene strettamente al tema che ci siamo proposti sulla natura, il significato del diritto internazionale, e a come, soprattutto, questa acquisita consapevolezza consenta di avvicinarsi agli eventi odierni più drammatici, in modo da coglierne il senso, affinché l'essere immersi nell'attuale tragico divenire storico non scateni il panico in chi si sente, altrimenti, condotto, bendato, su una via sconosciuta e pericolosa. A stare seduti accanto a un guidatore spericolato abbiamo meno paura se non siamo incappucciati.

Pertanto riteniamo che questa conoscenza, entrando in relazione col nostro rapporto cognitivo fra Diritto internazionale e Storia, debba prescindere da ogni schematismo ideologico. E uno dei motivi per cui tale schematismo dev'essere respinto, sta nel fatto che la conoscenza della realtà ne prescinde, in quanto la sua descrizione ne è l'unico veicolo attraverso la connessione degli elementi che la raffigurano.

Ne consegue che tale raffigurazione è tanto più fedele, quanto più il linguaggio vi aderisce, senza il pregiudizio ideologico che spinge a privilegiare la descrizione di un fatto invece di un altro, costringendo l'interprete a formulare il significato del fatto prescelto come un giudizio di valore dal quale non si allontanerà, pena di sentirsi o venir tacciato di tradimento "dell'idea" interiorizzata come inossidabile verità storica.

Ne consegue, viceversa, che il rifiuto del pregiudizio può condurre l'interprete a conclusioni inaspettate il cui contenuto lo avvia verso un cambio di prospettiva. Ecco perché gli ideali, a differenza delle ideologie, venendo sottoposti a continue verifiche fattuali, hanno la caratteristica di perfezionarsi nel tempo, raffigurandosi come progetti aperti. Ma non solo, poiché siamo persuasi (fino a prova contraria, è ovvio) che la lettura del mondo libera dai paraocchi degli schematismi ideologici consente di agire sul piano della vita e non su quello della morte.

Tuttavia, prima di argomentare ulteriormente su questo assunto, è necessario fare qualche passo di lato. Il primo attiene a un fenomeno linguistico, al quale abbiamo accennato sopra, tale per cui, quando osserviamo una traccia storica e ne diamo una definizione, in quell'istante poniamo sul piatto della relazione cognitiva tutti gli altri fatti che le si contrappongono e che vi si distinguono. In quel momento entra in funzione l'approccio valutativo, cioè il fulcro dal quale l'ideale trae la sua forza in divenire, o la maschera valutativa dell'ideologia. Ciò significa che l'approccio valutativo dell'ideale è un'ipotesi che ha bisogno di continue verificazioni, che non sono permesse dalle strutture rigide dello schematismo ideologico.

Sul punto è opportuna un'altra breve riflessione su uno dei suoi principali strumenti: il simbolo come segno grafico e lo slogan come simbolo linguistico. Ebbene, si noti come l'ideologia sia la morsa che stringe l'attività valutativa del soggetto quando viene posto di fronte al simbolo, o quando ascolta uno slogan: entrambi costruiscono nella mente del loro fruitore un significato tanto più costitutivo di valore, quanto più il destinatario accetti di farsi colonizzare. Lo schematismo ideologico è la griglia interpretativa della realtà analoga all'addestramento pratico degli animali per impartire loro certi esercizi mediante ricompense e punizioni, così come sostiene Ludwig Wittengstein in *Libro blu e libro marrone* (Einaudi 2000).

Pertanto prendiamo ad esempio alcuni simboli classici, come una svastica, la fiamma tricolore, l'immagine della Statua della Libertà che regge la fiaccola, la falce e martello, o le parole "Patria e onore", "Dio patria e famiglia", "La morale è borghese", "In God we trust", o, come vedremo, i famosi slogan neoliberalisti "La società non esiste", "Il vero problema è lo Stato". Ebbene, sia in quelli grafici, sia in quelli linguistici, viene attivato un cortocircuito di tipo affettivo, cioè il legame in cui il fruitore del simbolo si identifica. Si tratta dell'esaltazione della passione sulla ragione, poiché nessuno di questi simboli attiva la ricerca di senso, essendo il senso, inteso come significato, la ragione giustificatrice di un progetto. Viceversa il senso implicito nel segno grafico e nella successione delle parole dello slogan, iper semplificate, prescinde dalla funzione creativa che forgia le idee, il cui presupposto è l'intelligenza selettiva, l'intelligenza interpretativa e l'intelligenza analogica. E infatti la forza dell'ideologia si basa su un principio di ubbidienza e non di conoscenza. Si tratta cioè del potere dello schematismo ideologico, la cui funzione è di tipo pauloviano, destinata ad attivare i riflessi condizionati dell'affettività.

Tuttavia la questione non si esaurisce sull'uso e il significato dei simboli, poiché il processo che muove lo schematismo ideologico di cui stiamo parlando è molto più sottile e pervasivo, trattandosi di un'operazione destinata a instillare nella mente del destinatario un atteggiamento negativo nei confronti di una minaccia proveniente dall'altro da sé. Operazione che deve avvenire in modo subdolo, così da non consentire al destinatario di rendersene conto. Cioè attraverso un meccanismo di trasmissione del pensiero così lineare e così superficiale da non offrire spazio ad alcuna distinzione fra contenuti veri e contenuti falsi.

Purtroppo siamo persuasi che questo accada ormai sempre più frequentemente, soprattutto da quando le persone hanno cominciato ad attribuire alla più diffusa fonte di informazione una pressoché totale fiducia nei suoi contenuti, non per mala fede o stupidità congenita, ma perché la natura di questa fonte di informazione non consente di capire che la fluidità e la precarietà fisica e temporale delle immagini serve in primo luogo a trasmettere la superficialità dei segni (le tracce di topini che corrono sul vetro, dice Maryanne Wolf) nello spazio cognitivo del fruitore, senza dargli sia il tempo, sia il modo di analizzarne il significato, poiché la successione delle righe elettroniche è inversamente proporzionale alla capacità cerebrale di assorbirne criticamente gli stimoli.

Si pensi al periodo ipotetico, intervallato da subordinate, privo di note a piè di pagina, privo di una bibliografia ordinata e puntuale, tale per cui il lettore, fiducioso della veridicità trasmessa e implicita nella fonte e non nel suo contenuto, riversato in lui, che più che lettore è un immagazzinatore di impulsi elettronici in rapida successione.

In verità questo immagazzinatore raramente si approccia a un linguaggio così sofisticato (il periodo ipotetico costringe a interrogarsi sulla verità o sulla falsità degli assunti) che è incompatibile con le modalità attuali, caratterizzate dallo *skimming* (lettura superficiale) dallo *skipping* (salto di parti di testo) e *browsing* (scorrimento veloce) (Wolf, 2018: 76), talché ne rifugge, preferendo narrazioni semplificate e autoreferenziali, che non esigendo la fatica di una vera comprensione, riducono l'operazione cognitiva alla percezione.

Sosteniamo quindi che, finché la maggior parte dei fruitori delle narrazioni delle vicende storiche, e massimamente di quelle contemporanee, non avrà compreso come tutto questo abbia solo la funzione di confermare il bias, fondamentale ganglio cognitivo per saldare la coesione attorno all'ideologia abbracciata, non ci sarà spazio per il pensiero pensante, ma solo per il pensiero pensato. Si vedano sul punto le suggestive parole di Paul Ginsborg e Sergio Labate in *Passioni e Politica* (Einaudi 2016),

che analizzano l'esperimento di narrazione individuale basata sulla simpatia umana, a cui si partecipa alle vite degli altri attraverso il piacere della contemplazione, dove niente viene deliberato pubblicamente, dove non esistono discussioni sulla vita in comune, ma dove viene eccitata «la pulsione prestazionale e quantitativa, ampliando la platea della contemplazione, cercando di allargare i contatti, estendendo il numero di potenziali seguitori di ciò che pubblichiamo come tracce di noi stessi...difendendo la nostra bacheca dal disturbo di chi non la pensa come noi» (ivi: 60-61).

E questo accade allo stesso modo per l'uso dei simboli e degli slogan. Finché queste persone non avranno compreso che tutto ciò costituisce una barriera tale da impedire l'induzione a riflessioni alternative, il futuro della conoscenza sarà appeso al filo delle emozioni e al rifiuto della ragione. Si tratta delle passioni che scatenano la paura e la rabbia verso un altro da sé visto come realtà nemica e sostanzialmente incomprensibile. Allora, alla domanda su cosa stia davvero accadendo attorno a noi, e perché accade in questo modo e non in un altro, gli schematismi ideologici introiettati entrano in campo con la loro falsa rassicurazione cognitiva.

Detto questo, e premesso che l'oggetto del presente lavoro dipende dalle modalità di approccio agli eventi del passato remoto e di quello prossimo, valendo per tutti il principio della continuità della memoria, dobbiamo evidenziare che il Diritto Internazionale, essendo un prodotto della Storia, per essere oggetto di giudizio e non di mera opinione (su questa differenza richiamiamo il nostro precedente lavoro edito da *Dialoghi Mediterranei* nel n. 65 (2024) intitolato "Brevi note su giudizio e opinione in margine alla guerra di Gaza"), dev'essere compreso all'interno del fenomeno stesso che chiamiamo col nome di "Storia", senza prescindere dal fenomeno che l'ha preceduto, la "Pre-istoria". Si tratta cioè del tempo nel quale l'individuo, singolo o in gruppo, vive seguendo le leggi di natura, in un continuum ciclico, nella lotta per la sopravvivenza quotidiana, dove il passato sta nella narrazione di miti originari che giustificano l'immodificabilità del mondo. Ci riferiamo a un tempo nel quale l'intelligenza umana osservando i fenomeni del mondo, li spiega attraverso il mito e credenze di forze soprannaturali immanenti (Patocki, 1975). E vedremo quanto questo concetto rilevi nella nostra discussione.

Tuttavia questa credenza esegetica nei miti fondativi della comunità umana è cosa ben diversa dal cercare di spiegarne il perché. E poiché questo tipo di spiegazione deve necessariamente passare attraverso una volontà di trasmissione della memoria dal passato al futuro, è solo con l'invenzione della scrittura che diventa possibile riflettere sul rapporto fra il tempo e gli eventi e sottrarre la conoscenza alla mera memoria. Questo perché la memoria, di per sé, non è una vera fonte di verità, essendo accesa dalle emozioni indotte assai più da quel che siamo (dominati dai miti, dalle credenze, dalle fedi, dalle superstizioni, dalle paure) che da quel che sappiamo. Infatti quel che sappiamo, per diventare oggetto di indagine, deve trovare uno spazio sul quale oggettivarsi, in mancanza del quale è impossibile avanzare alcuna problematicità interpretativa.

Quando questo diventa possibile, dunque, la problematicità attiva l'esigenza di portare la riflessione sul passato verso il futuro, trasformando il Mito, da causa prima del sapere, nella radice del Logos, della Ragione, e apre la strada a una concezione politica della società umana. Infatti con la Ragione si innesca la ricerca di senso, inteso come ragione e direzione, e la Storia prende l'avvio nelle comunità che proteggono e danno senso alla vita dell'individuo, come singolo e come parte della comunità stessa, dove l'individuo si trova di fronte alle possibilità dell'insieme della vita e della vita come insieme.

Ed è qui che la vita non è più fine a sé stessa, ma si vive per qualcos'altro, nel reciproco riconoscimento di esseri pari e liberi (Arendt, 2017). Allora, in funzione di questo mutuo riconoscimento, viene alla luce, viene inventato il meccanismo di funzionamento della società, come prodotto della ragione, col compito di regolare le passioni, di fornire la griglia di funzionamento della forza che mette in relazione gli individui, ne determina le modalità della lotta e fornisce agli uomini un codice di condotta che imbriglia la forza bruta, il diritto naturale darwiniano del più forte, tipico della preistoria.

Nasce cioè il Diritto. Ma il Diritto non pone termine alle passioni, che sono consustanziali alla natura umana. Anzi, fornisce a chi sa meglio degli altri attivarle e indirizzarle, lo strumento necessario e

utile per attuare un proprio progetto non realizzabile individualmente, perché il Diritto, prodotto della ragione, rende ragionevole, cioè razionalmente comprensibile, la modalità di costruzione della Società attraverso la condivisione o l'imposizione. Ciò rende comprensibile il senso, poiché ogni progetto parte da una ricerca di senso da cui deriva il significato dell'agire umano (Heidegger, 2005). Il punto, tuttavia, come abbiamo reiteratamente sottolineato, attiene all'azione di questa comprensione, che può essere attivata dalla ragione pensante, o da un pensiero pensato da chi vuole determinare il pensiero del soggetto, inteso come "subiectus".

E c'è un motivo: se chi esercita il potere lo esercita dirigendo l'azione umana verso un fine, cioè con uno scopo, lo fa attribuendo un senso alla sua azione determinato dal valore che gli attribuisce. Allora sulla scorta di quel valore i soggetti ricavano dall'entità (ente) attraverso la quale ottengono il riconoscimento reciproco, cioè il Diritto, la capacità di comprendere e di attribuire significato alla loro azione. Il Diritto, quindi, diventa un valore che, pur mutando nel tempo, è lo strumento cognitivo che fornisce la sua giustificazione all'azione, purché venga esercitata nel perimetro del Diritto.

E così diventa evidente che il Diritto, inventato nelle comunità storiche, pur nascendo dal Potere che se ne serve, lo vincola alle sue regole; circostanza del tutto rilevante, come vedremo, per comprendere la natura del Diritto Internazionale come valore riconosciuto, rispetto al quale importa la natura di quel Potere. Vogliamo dire che quel Potere, esercitato sulla comunità che lo ha espresso, proiettato verso uno scopo, è il potere di una soggettività dominante, che, in modo semplificato, possiamo identificare nel Potere dello Stato in tutte le sue molteplici forme.

Ma è evidente che quella soggettività, esistendo nel mondo fenomenico, ha una sua fisicità che appare nei confini che la delimitano. Ma i confini altro non sono che entità plurivalenti, che attengono all'autoriconoscimento identitario di plurime soggettività, che, per semplicità di esposizione, chiameremo Stati. In nuce, così, possiamo vedere il primo embrione concettuale del Diritto Internazionale.

Ora, come abbiamo detto, non è questo il luogo dove analizzare le dinamiche della Storia umana, che tuttavia va intesa come una successione di eventi governati dai progetti di chi li guidava, visti all'interno dei confini di ogni soggettività statale, regolata dal diritto interno, e sulla rete delle soggettività statuali che necessariamente entrano in relazioni reciproche. Relazioni che possono essere pacifiche, come quelle tra i membri di una singola comunità (o Società umana, o Stato), o conflittuali.

Si noti, tuttavia, come l'esercizio del dominio politico all'interno di ogni comunità, condotto dentro una prospettiva finalistica, non avvenga in una condizione di stabile normalità pacifica, solo eccezionalmente rotta dalla conflittualità dei suoi membri, bensì attraverso un'alternanza e/o concomitanza di rapporti, relazioni, micro progetti individuali o di gruppo basati sulla cooperazione e/o sul conflitto regolato dal diritto che, impedendo la rottura di senso, giustifica la ragione finalistica del progetto politico. Il che non significa giustizia, né equità, né felicità, ma una sorta di pace gravida di violenza tenuta sotto controllo da una forza a cui si riconosce il potere coercitivo.

Qualcosa di analogo accade nella relazione tra soggetti statuali, dove, quando sono le ragioni del conflitto a prevalere, sulla scena del mondo entra la guerra, fenomeno che fa del mondo un luogo ostile, nel quale l'individuo si muove, mosso dalle emozioni, dalle paure e dalla ragione, e che ha bisogno di razionalizzarlo per far sopravvivere il suo spazio cognitivo, per ricondurlo a ragioni che gli permettano di condannarlo o di accettarlo (Bobbio, 1964).

Infatti, se guardiamo a volo d'angelo tutta la Storia umana, quanto meno quella occidentale fin dalla stessa guerra di Troia, rilevando la differenza tra il senso del divenire storico come prodotto dell'azione, e il senso della sua narrazione come prodotto della comprensione delle formazioni logiche che rimandano a quel divenire, vediamo nella narrazione della lotta la ricerca di senso della condotta tra i soggetti in conflitto, sia sotto il profilo della politica, sia sotto quello della metafisica, sia sotto quello religioso, sia sotto quello scientifico. Si tratta di un divenire della Storia che riflette continuamente su se stessa e cerca continue e nuove soluzioni.

Ora, premesso che la filosofia si è posta il problema di giustificare la realtà del mondo ostile e pericoloso in cui l'essere umano vive, o cercando di modificarla, quanto meno in termini di idealità,

o dando un senso alla guerra, con le teorie della guerra giusta, di quella etica, di quella santa, o cercando di fare in modo che la guerra non sia più possibile con le teorie del pacifismo, tutti argomenti che non possiamo toccare in questa sede, rimandando il lettore alle molteplicità autorali che attraversano i secoli, riteniamo di ridurre la portata di queste poche pagine su due soli piani interpretativi, affinché, dopo aver posto l'accento sulle parole "emozione, passione, e ragione", si accentui la riflessione con le quali si è aperto questo breve lavoro. Vogliamo dire che parlare del Diritto Internazionale come categoria concettuale, non nei suoi aspetti normativi, significa fronteggiare problematiche temporalmente vicine, delle quali è possibile raccogliere testimonianze, immagini, e attingere anche alla nostra memoria e alle tecniche più diffuse.

Stiamo dunque parlando della Storia contemporanea, della quale permane, in gran parte delle collettività, la convinzione che debba esistere un'interpretazione autentica, nascosta in qualche tesoreria ideologica. Si chiamino queste visioni quella schmittiana del "nemico amico", per cui l'alterità dell'estraneo è una condizione data dalla realtà dove, se l'altro rappresenta una minaccia alla propria forma di esistenza, scatta la guerra, con la possibilità reale dell'uccisione fisica dell'altro (per cui rimandiamo allo splendido saggio di Geminello Preterossi, "Diritto e ostilità in Carl Schmitt" su *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXVII, 2009), o della dinamica del rapporto dello Stato con l'estero vicino, discettata nella teoria internazionalistica della Federazione russa fin dagli anni 90, elaborata dal ministro degli esteri russo Andrey Kozyrev, che giustificò così la guerra contro la Moldavia nel '92 e la secessione della Transnistria, le due guerre cecene, la guerra del Kosovo, la guerra della Georgia nel 2008 con la secessione dell'Abkazia, l'annessione della Crimea nel 2014 e oggi la guerra contro l'Ucraina) si tratti della lotta tra l'elemento germanico e quello slavo, o della lettura marxista dei conflitti imperialistici prodotti dall'ultimo stadio del capitalismo o del capitalismo tout court, o che si tratti infine della lettura della Storia alla luce delle dottrine neoliberaliste, come vedremo tra poco, la guerra è comunque un fenomeno all'interno del quale il Diritto Internazionale opera attivamente, o non esiste affatto. Ma in entrambi i casi è concettualmente sbagliata sia ogni forma di accusa di ineffettività, sia ogni insinuazione tesa a definirlo come lo strumento ipocrita della falsa coscienza di chi se ne proclama difensore per perseguire, travestito da innocente, i propri biechi obiettivi di dominio.

Detto questo, e premettendo in estrema sintesi che il '900 non ha solo espresso una congerie di riflessioni sul suo divenire storico, ma è stato capace di intervenire sulla propria Storia in modo coerente, diremmo sciaguratamente coerente con le teorie astratte che hanno consentito alle sue élite di trascinare nel gorgo interi popoli, il '900 ha visto comunque il trionfo finale (?) del capitalismo, per dirla con le parole di Donald Sasson nel suo monumentale *Il trionfo ansioso. Storia globale del capitalismo*.

Pertanto, non potendo certo in questa sede descrivere e indagare la Storia del XX secolo, vogliamo solo richiamare alla memoria tre eventi, e i periodi che li contraddistinguono, ritenendoli particolarmente significativi per quanto di interesse, essendo il loro significato, assai più della loro materialità, a incidere nella nostra coscienza, spingendoci a formulare opinioni e giudizi e a porci di fronte al quesito: cos'è, cosa significa e a cosa serve il Diritto Internazionale.

Ebbene, dobbiamo evidenziare come quel trionfo, dal 1945 per circa 30 anni, fosse stato, almeno in Occidente, il mondo del welfare e dello Stato come soggetto attivo nel governo delle nazioni. Ora, pur consapevoli dell'eccessività di questa semplificazione – ma qui non possiamo attraversare quel trentennio in modo analitico – possiamo tuttavia ricordare come la guerra non gliene fosse stata estranea, bensì vi agisse secondo le dinamiche e le modalità dei tempi moderni, sul piano della legittimità (il cd. *jus belli*, cioè la sua causa,) e della legalità (il c.d. *jus ad bellum*, cioè le sue modalità, lesive o no del diritto internazionale).

Ebbene, quel trentennio, che vide l'Occidente attraversato da una serie di fasi del liberalismo egualitario, che l'Europa conobbe nella sua declinazione socialdemocratica, dopo aver cercato di imprimere alla Società il marchio dello Stato imprenditore, dello Stato agente sulle dinamiche sociali, si rovesciò, a un dato momento, nella sua antitesi. Ma quello Stato, prima di rovesciarsi nel suo

contrario, era il soggetto che agiva anche sul piano internazionale entrando in relazione pacifica o conflittuale con gli altri Stati.

Ci riferiamo pertanto a un primo periodo che va dal 1979 (elezione di Margareth Thatcher a primo ministro del Regno Unito) dal 1982 (elezione di Donald Reagan a presidente USA), fino al 1989, che vede l'inizio della dissoluzione dell'impero sovietico. A un secondo periodo che va dal 1989 al 2001 e a un terzo che vede l'irruzione della guerra in Europa e dall'ottobre 2023 la guerra di Gaza e che ignoriamo ancora dove ci porterà.

Ora, come abbiamo anticipato, gli esseri umani sono spesso mossi dalle passioni assai più che dalla ragione, e l'abilità di un leader consiste nella capacità di orientare le emozioni pubbliche, soprattutto nei momenti di crisi. E la crisi che attraversò l'Occidente nella prima metà degli anni 70 del '900 (guerra del Kippur, crisi del petrolio e del dollaro inflazionato dalla guerra del Vietnam) fu l'occasione perfetta che fece accettare alle collettività la necessità di un abile leader come una risorsa «senza percepire come un problema la mancanza di una riflessione accurata e condivisa sui modi e sulle forme in cui si materializzava» (Ginsborg-Labate, 2016: 30). E poiché «le passioni sono culturali, relazionali e storicamente fondate, nessuno di noi le percepisce semplicemente o ne è costretto per natura. Le passioni agiscono e producono le nostre azioni, contribuiscono ai processi di riconoscimento e di attribuzione di senso» (ibidem).

La Storia, ripetiamo, è caratterizzata dalla scoperta che la vita, invece di essere un continuum nella sua relazione con la natura e la forza che la domina, consiste in una ricerca di senso, attraverso il suo mutamento che incide nella vita privata e in quella sociale, e nel corso di tutta la Storia, questa azione diretta al mutamento di senso, pone la vita individuale all'interno della Società che l'individuo, come parte del tutto o parte di un gruppo, tende a modificare cercando appunto un senso nuovo.

Questo è quanto accadde tra il 1979, 1982 e 1989, quando la rivoluzione neoliberale negò tutto questo. Margareth Thatcher, con l'assunto che la Società non esiste (Serughetti, 2024) e Reagan, con l'assunto che il problema non fosse "con" lo Stato, ma che il vero problema "fosse" lo Stato, spinsero le collettività a credere che esistessero solo gli individui inseriti nelle loro famiglie e uniti solo ed esclusivamente nella solidarietà reciproca limitata a tale cerchia, capovolsero tutta la Storia, chiamando in causa quella che riteniamo una nuova preistoria dominata dagli istinti darwiniani del diritto naturale, cioè della Forza dell'individuo che non incontra altro limite se non un'altra Forza che le si contrappone.

E tutto ciò ebbe riflessi diretti nel rapporto tra l'individuo e la violenza. Cioè si modificarono i parametri sulla scorta dei quali il Potere aveva svolto il suo compito fino a quel momento. Poiché l'assunto thatcheriano per cui la società non esiste, non esistono le classi sociali, non esistono i gruppi di interesse, non esistono le aggregazioni solidali, e lo Stato sociale esistito fino al quel momento era solo un problema dannoso da rimuovere, esistendo solo l'individuo imprenditore di sé stesso, in lotta con la pluralità di tutti gli altri, ebbe inizio il cammino trionfale dell'iperglobalizzazione.

E come tutto ciò si incontrasse con l'evento capitale del 1989, cioè con la fine della Guerra Fredda, ha a che vedere con le attuali problematiche che determinano i giudizi frettolosi sul Diritto Internazionale. Infatti da quel momento la proliferazione del liberismo su scala planetaria e l'assunto di Fukujama sulla "fine della Storia" si sposò con il concetto thatcheriano che la Società non esiste. (Fukujama, 1992). Si trattò quindi, ripetiamo, di una vera rivoluzione, poiché pretese di capovolgere la Storia trasformandola, come abbiamo detto, in una nuova *Pre-istoria* dominata dagli istinti dell'individuo e dal diritto naturale.

E sebbene tutto ciò avesse avuto riflessi diretti nel rapporto tra l'individuo e la violenza, condusse Fukujama (e moltissimi commentatori con lui) a sostenere la fine della Storia intesa come sogno o come realtà dominata da un Potere politico che agisce sulla vita degli individui attraverso una progettualità che usa il diritto come strumento attuativo. Questo avvenne poiché tutto il mondo era ormai imbrigliato nella logica economicistica del neoliberismo, nel mito della mano invisibile del Mercato (e si noti come qui il Mito agisca come il Mito nella preistoria, giustificatore di un mondo immutabile nei suoi cicli), quindi nella fine dello Stato come potere programmatico del futuro e nella superfluità di alcuna lotta tra gli Stati in via di dissoluzione.

Ed è questa ideologia circa la superfluità degli Stati ad aver contribuito in modo determinante a rafforzare l'equivoco sulla funzione del Diritto Internazionale. Tuttavia, poiché residuavano resistenze, l'ultima funzione dello Stato restando quella di esercitare il suo potere per garantire la prosecuzione della Preistoria, fu quella di una mera funzione repressiva contro le ultime forze ostili al dominio del mercato.

Si pensi al G8 del 2001 e a cosa accadde a Genova, su cui chi scrive ebbe modo di giudicare nella sua veste di giudice, e di scriverne in *Gridavano e piangevano* (Einaudi, 2014). Vogliamo dire che il potere politico neoliberista, mentre svuotava sé stesso del potere di salvaguardare i diritti dei cittadini in quanto gruppi sociali più deboli, rafforzava se stesso dal punto di vista repressivo. Così come si vide, ad esempio, nel Regno Unito al tempo degli scioperi dei minatori britannici nel 1984-85, repressi brutalmente dal governo di Margaret Thatcher.

D'altronde questo potere si era già ben addestrato in Cile nel 1973 col beneplacito di Friedrich E. Von Hayek (2011), uno dei padri fondatori del neoliberismo, consigliere economico di Augusto Pinochet, che affermò di preferire una dittatura liberale (cioè liberista) a una democrazia illiberale (cioè non liberista), per non parlare del famoso Plan Condor che istituì le feroci dittature degli anni 70 e 80 in tutta l'America latina. Ma questa è la storia della presa del potere del neoliberismo, che non possiamo fare in questa sede, per quanto riteniamo come a questo punto la memoria di ciascuno vada al tempo del cosiddetto welfare, ai cosiddetti trenta gloriosi, al loro tramonto, alle narrazioni più o meno pelose sulle cause di questo tramonto, attraverso la testimonianza di chi in quei trenta ha fatto la sua esperienza esistenziale.

In verità accadde ed era accaduto ben altro, per cui è necessario fare un passo indietro. Le due immani tragedie del '900 avevano condotto, insieme col trionfo del capitalismo, a inventare alcuni strumenti che rendessero operativi sia lo *jus belli*, sia lo *jus ad bellum*, edificando grandi istituzioni internazionali come l'ONU (1942), la Corte Internazionale di Giustizia (CIG) del 1945, la CGE (la Corte europea di Giustizia) del 1957, la CEDU (La Corte Europea dei Diritti dell'uomo del 1958, e a codificare principi come la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo, del 1948, la Convenzione Europea dei diritti dell'uomo (CEDU) del 1950, oltre a moltissimi altre convenzioni, da quelle di Ginevra sul diritto di guerra, a quelle del mare, a quelle sui diritti dei minori a quelle del lavoro, a quelle contro la tortura (non è questa la sede per elencarle tutte).

Ebbene, questi fatti giuridici recano con sé un implicito nesso analogico col più evidente fatto giuridico che tutti toccano quotidianamente con mano, cioè il diritto interno degli Stati, il che ha causato e continua a causare un colossale equivoco. Pertanto è ancora opportuno ricordare che quando la Storia fa il suo ingresso nel mondo e inventa il Diritto, questa invenzione incide sul dominio del *Diritto Naturale*, che è quello della lotta, che vede il trionfo del più forte sul più debole, del "*Vae Victis*" di Brenno. Evento, questo, interessante su più profili.

Premesso, quindi, che prima dell'invenzione del Diritto come regolatore del Potere l'individuo era in balia di ciò che si esprimeva nel dominio del diritto naturale (il Darwinismo in tutte le sue forme), e che quindi il Diritto ebbe la funzione di sottrarre l'individuo alla paura di quel dominio, entrò in campo un'altra paura: la paura della Legge, ed è questa paura che gioca il suo ruolo nell'equivoco.

Ecco, su questo punto, semplificando al massimo, l'apofteuosi rooseveltiano, pronunciato dal Presidente degli Stati Uniti mentre agivano sul mondo spaventose forze distruttive, di un progetto politico fautore delle 4 libertà, di espressione, religiosa, dal bisogno e dalla paura, mise le basi di un ideale costituzionale col progetto di conciliare il diritto naturale con la Costituzione (si noti qui la modalità ontologica del concetto di ideale), cioè di un terreno dove l'individuo opera in conflitto con altri individui (tipico del mercato liberalizzato dal neoliberismo) mentre il diritto positivo sottrae l'individuo alla logica darwiniana del diritto naturale.

Preso atto che su tale questione esiste un'enorme quantità di analisi, discussioni, tesi di filosofi, giuristi, storici, uomini politici, quel che preme evidenziare è come questa "Paura della Legge" intesa come potere del diritto positivo, riposi sull'assunto di un potere Coercitivo, Sanzionatorio nei confronti di chi viola quel diritto. Ne consegue che il diritto attiene al legame tra la massa dei cittadini, come individui o come gruppi, e la Costituzione, o tra le masse e il capo riconosciuto, dentro una

dimensione che vide agire la libertà politica e le libertà rooseveltiane, e poi tutte le libertà elaborate e declinate nelle Costituzioni liberali del Novecento, nonché tutto quello che ognuno di noi conosce e ha introiettato in quanto cittadini di un mondo regolato dalla democrazia liberale. Ma ciò vale per il diritto statale.

Detto questo, però, con la fine della Seconda Guerra mondiale, nata l'idea di un *Diritto Internazionale* analogo a quello interno, il blocco occidentale si percepì coeso e regolato da un unico senso storico, quello del trionfo delle libertà succitate. Allora le Istituzioni internazionali universalizzarono l'idea che la Storia avesse imboccato la strada della pace e della giustizia.

Ma, dopo gli eventi del decennio 79-89, quando l'URSS collassò cessando di costituire un'antitesi reale al cosiddetto mondo libero, quell'idea si trasformò nell'ideologia che fosse questo e solo questo l'unico modello morale destinato a dominare il mondo, e la nascita della CPI, la Corte Penale Internazionale del 2002 ne fu, a nostro parere un frutto avvelenato.

Infatti, se, da un lato, la prevalenza di una forza egemone, che ha usato e usa questi principi e queste istituzioni per legittimare se stessa, all'interno di un mondo articolato sul consenso e sull'informazione è spesso causa di distopia nel valutarne la reale portata (sulla differenza tra la forza e la portata delle parole, soprattutto con le due guerre in corso che ci stanno più a cuore, richiamiamo il nostro lavoro già citato sul n. 65 di *Dialoghi Mediterranei*), tanto da indurre molti commentatori a enfatizzare l'equivoco ipocrita della giustizia del più forte sul più debole, dall'altra questa illusione, di un mondo dominato dal diritto naturale darwiniano della lotta di ciascuno per il proprio successo personale in un'arena dove domina una forza metafisica, il Dio Mercato protetto dal potere dello Stato che ne garantisce il funzionamento dentro un'idea (ideologia?) universalistica di progressiva e ininterrotta crescita del benessere collettivo, dall'altro l'illusione (e che si tratti di un'illusione lo dimostra l'irruzione della guerra in Europa) che questa nuova dimensione giuridica del mondo consenta il trionfo di una sorta di *Katechon*, cioè di una forza che trattiene, cioè di un diritto sovranazionale che blocchi il potere del diritto naturale, non tra gli individui, come abbiamo visto, ma tra i soggetti statuali, viene meno appunto con l'irruzione della guerra, che ricapovolge la *Preistoria* conclamata di nuovo nella dimensione della Storia, di cui i fatti conosciuti come 9/11 sono il prodromo.

Pertanto, alla luce di quanto sappiamo (non crediamo!) sulla guerra in Ucraina, cioè sulla nuova guerra europea, sono indispensabili alcune osservazioni. La prima sul fatto che, a partire dal 2001, sia la guerra in Afghanistan, sia la guerra irachena, sia le guerre nel Medio Oriente, in Siria, in Libano, contro l'Isis, per tacere di molte altre, hanno rivelato che il decennio nel quale l'Occidente aveva presuntuosamente creduto nella "Fine della Storia", la diffusione planetaria del liberismo globalizzatore, non solo non aveva introdotto una condizione universale di pace condivisa, *elidendo dal mondo la Forza che scatena la guerra*, ma soprattutto elidendone le *cause* e le *direzioni*, non solo non aveva garantito una supremazia della Forza egemone che si pretendeva unificante attraverso il dominio di un Diritto sovranazionale così pervasivo da garantire il rispetto delle conquiste di civiltà del liberalismo (quale ultimo residuo del progetto storico del liberalismo egualitario), ma aveva rivelato che la *geopolitica* era l'energia che muoveva la Storia secondo gli impulsi suoi propri, e che quindi quell'idea metafisica di una nuova preistoria era fallace.

Ne consegue la necessità di chiarire che non devono farsi confusioni tra il concetto di Geopolitica e quello del Diritto Internazionale, sul quale si sono spese molte parole e che, a causa di una serie di equivoci sulla sua natura, che ha comportato la polarizzazione delle opinioni, ancora una volta espresse in forma di giudizi colonizzati dalle ideologie, e per questo inesatte e quindi farlocche, perché giocano sull'equivoco a cui abbiamo accennato sopra.

Infatti, mentre il Diritto Interno dà un senso alla vita, poiché la Comunità esiste e si proietta nel futuro, con un progetto di convivenza pacifica regolata dal Diritto (nell'accezione sopra indicata, ma comunque tesa a garantire la sopravvivenza fisica degli individui), il Diritto Internazionale non ha questo potere, soprattutto quando si pone nei confronti della guerra, poiché in questo frangente il senso dell'azione delle soggettività in conflitto, cioè degli Stati, sta all'interno di un senso di morte, inteso come norme che pongono dei confini di principio nel dare la morte. Ed è ovvio che vedere nel

Diritto Internazionale un simile senso, significherebbe, individualmente, offrirsi a essere parte di una cosa mostruosa, alla quale non possiamo attribuire alcun valore condiviso (Patocka, 1975: 140). Ne consegue che il Diritto Internazionale, o non può esistere, o, se esiste, persegue altre finalità.

Ma non solo, e sul punto è utile richiamare le parole di Brenno, quando intima ai Romani di non protestare dopo il sacco di Roma, gridando *Vae Victis*, che hanno un duplice significato e ci illuminano sul concetto di Diritto Internazionale, come abbiamo anticipato, poiché solo cogliendolo è possibile chiarire cosa debba intendersi per Diritto Internazionale, e vederne l'azione.

Quindi, in primo luogo, per quanto sembri richiamare un fatto probabilmente leggendario, nella vicenda di Brenno si mostra l'esito di una guerra vinta da Brenno sui Romani. E si tratta di una guerra tra due soggetti che si riconoscono come tali, per quanto nemici, dove i due, dopo essersi scannati, fermano il combattimento e agiscono sul piano del diritto: Roma pagherà il suo riscatto con l'oro e Brenno se ne andrà col prezzo pagato. Quindi il Diritto entra in gioco per regolare una contesa.

Ma il Diritto fa anche qualcos'altro: entra nel terreno dove opera il diritto naturale e gli sottrae la sua regola del gioco. E significa pure *che le due parti accettano l'esistenza e la valenza del diritto*, che non è diritto interno, bensì diritto che regola il rapporto tra due soggetti in un certo qual senso analoghi a due Stati. L'esito dell'accordo, violato da Brenno, e le sue parole *Vae Victis* significano inoltre che questa forma del Diritto Internazionale non è *coercitiva*, è priva di sanzione, poiché non esiste una *Forza Terza* che la faccia rispettare. Esattamente come oggi, nella maggioranza dei casi, e soprattutto nelle due guerre che ci occupano e preoccupano.

Ma significa anche un'altra cosa, che discende dal *perché* di quell'accordo poi violato, e che spiega *a cosa serve* il Diritto Internazionale. Perché il Diritto è Internazionale in quanto e nei limiti in cui è utile che le parti lo riconoscano. E lo riconoscono finché il suo rispetto non intacca gli interessi vitali di uno o di entrambi i contendenti. Si tratta cioè del principio del *mutuo riconoscimento*, ed è solo questo che ne giustifica e mostra la ragione della sua accettazione, che comporta un *vantaggio per entrambe le parti*: per Brenno papparsi l'oro senza combattere ulteriormente, per Roma sfuggire al rischio della sua distruzione e così liberarsi dall'invasione.

Da ciò discendono alcuni corollari. Che fare delle Istituzioni Internazionali che servono all'attuazione del rispetto del Diritto? Perché solo alcuni Stati le riconoscono e altri no? In che relazione si pongono questi mancati riconoscimenti con la sottoscrizione dei principi e l'istituzionalizzazione di figure come l'ONU, ad esempio?

Partiamo dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo del 1948, la cui eziologia affonda nei secoli. Affermarne la natura universalistica significa riconoscerne la valenza morale e metafisica, e inserirli tra i principi meritevoli di tutela significa affermarne la concretezza, funzionale al progetto storico connesso alla loro introduzione, e mentre la valenza del Diritto Internazionale significa attribuire un contenuto *concreto* al Diritto Internazionale il cui riconoscimento da parte dei Soggetti internazionali vale in quanto questi soggetti attribuiscano a tale riconoscimento un'utilità che non necessariamente coincide con l'*effettività* e la *portata* di tale dichiarazione.

Ma dobbiamo ancora sottolineare il fatto che alcuni soggetti (si noti come siano soprattutto quelli più impegnati a conquistare o a mantenere l'egemonia) non aderiscano alle Istituzioni delegate a far rispettare questi principi. Ebbene, ciò significa che la geopolitica prevale quando lo ritiene necessario, ma *non significa che il Diritto Internazionale sia inutile*, essendo uno strumento necessario a limitare i danni di un confronto tra i soggetti lasciato al dominio del diritto naturale.

Infatti, si pensi alla guerra tra Russia e Ucraina, e al motivo per cui la Russia si ostina a chiamarla "Operazione militare speciale" e non Guerra. Che cosa significa? Significa che la denominazione *Guerra* ha una *valenza giuridica*, e che ce l'ha soprattutto all'interno dei confini della Russia, dove l'egemonia del Capo ne ha bisogno, e tale valenza giuridica, come tale, ha riflessi anche sul mondo esterno al teatro di guerra, e questi riflessi significano molto in termini di autorappresentazione e di costruzione e/o imposizione del consenso, senza il quale neanche la più spietata delle dittature può sopravvivere.

Così, per quanto materialmente la guerra russo/ucraina sia crudele e spietata, *la forma del Diritto internazionale* viene rispettata, all'interno negando che sia una guerra, all'esterno attraverso il

riconoscimento mutuo di alcune regole di guerra, come lo scambio di prigionieri o ribaltando l'accusa reciproca di averle violate bombardando i civili.

Analogamente, nella guerra di Gaza, l'accordo sulle tregue e sul rilascio di prigionieri contro ostaggi, si muove nel perimetro del diritto internazionale, *non coercitivo e non sanzionato*. Tuttavia, il fatto che Israele abbia risposto positivamente alla citazione davanti alla CGI, dove i principi del Diritto Internazionale e dei Diritti umani sono invocati e riaffermati anche nei rapporti obliqui con Hamas, che nega (si noti la ragione di questo fatto) di averli lesi, e quindi implicitamente ne riconosce l'esistenza e il valore, conferma la ragione dell'esistenza del Diritto Internazionale ancorché non coercitivo e privo di vera efficacia.

E ancora, essendo notizie di queste ore, le modalità dello scontro missilistico fra la Repubblica islamica dell'Iran e Israele, vedono entrambi i Paesi, nonostante neghino vicendevolmente la reciproca legittimità (addirittura a Israele viene negato il diritto di esistere), invocare la legittimità del proprio agire proprio nei termini del Diritto Internazionale, quanto alla proporzionalità delle azioni e dei danni inflitti l'un l'altro.

Sul punto, allora, è utile rilevare lo scarso senso ideale della polemica innescata dai detrattori del Diritto Internazionale contro i fautori della legittimità e utilità della CGI, sia perché significa mostrare i due aspetti della questione sulla differenza tra giudizio e opinione, sia perché i detrattori finiscono per essere i fautori di un trionfo del diritto naturale, cioè del diritto della giungla. In merito a quanto esposto ora, illuminante è lo splendido volume di Alfredo D'Attorre, *Metamorfosi della globalizzazione. Il ruolo del diritto nel nuovo conflitto geopolitico* (Laterza 2023).

Diverso discorso, invece, è necessario fare sulla funzione della CPI, istituita nel 2002, ancora al tempo dell'illusione sulla fine della Storia, sull'estinzione degli Stati come soggetti in eventuale conflitto, talché la CPI agiva come il soggetto terzo con potere repressivo sui soggetti statuali residui che si ponevano al di fuori del regime universale istituito dalla rivoluzione neoliberista, CPI che si rivelò essere sostanzialmente il braccio secolare degli Stati dominanti. E quindi, ancora una volta, innescando l'equivoco pericoloso a cui abbiamo accennato sopra.

Ancora lungo e pieno di insidie si farebbe il discorso, che rimettiamo a un ulteriore lavoro, questa volta ben più articolato sul senso e sul significato del giudizio storico, nella speranza che questa attuale fatica abbia contribuito a dissipare alcuni dubbi interpretativi sul senso e sul significato del Diritto Internazionale.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti bibliografici

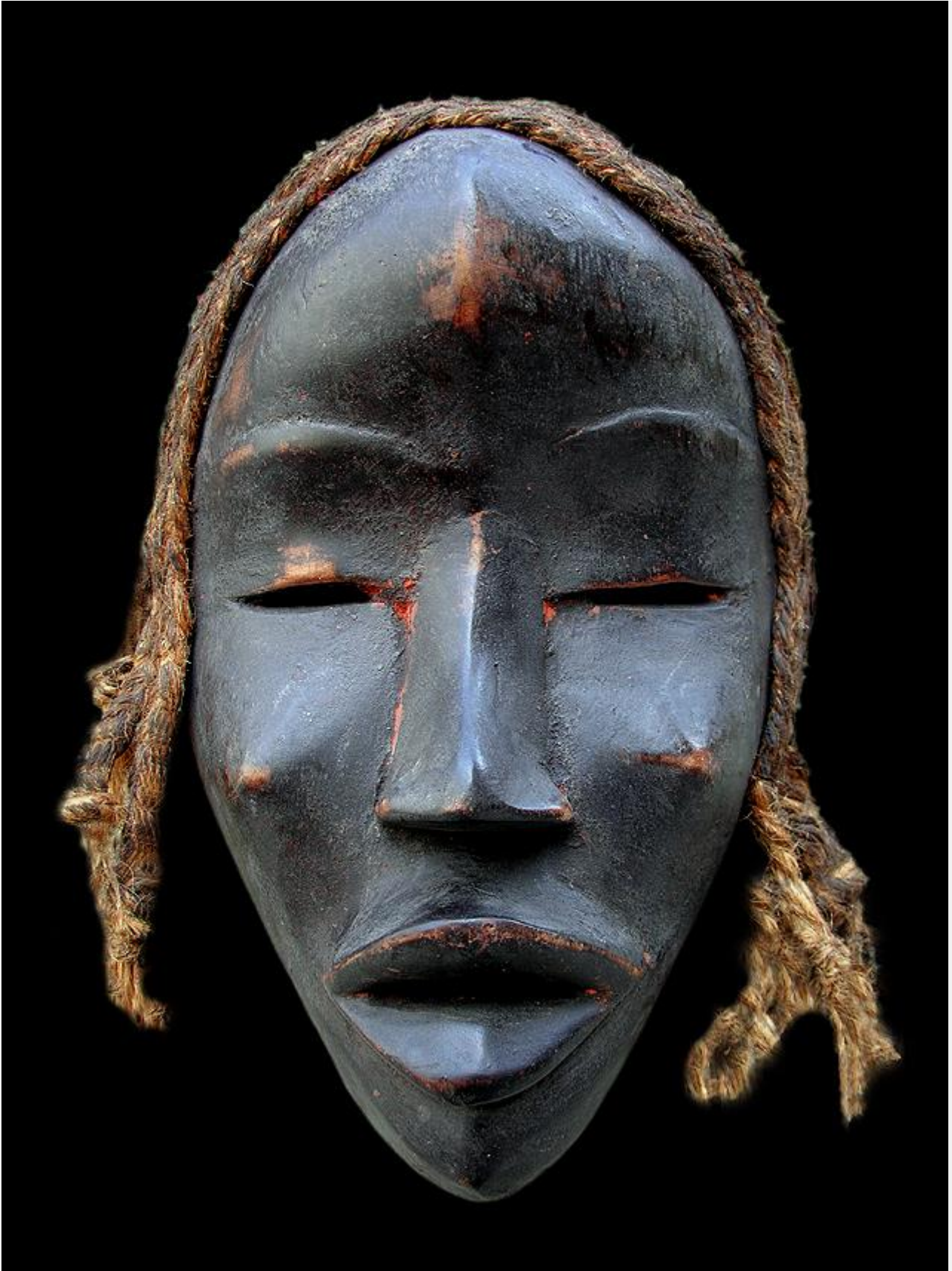
- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani Milano 2017
N. Bobbio, *Lezioni sulla guerra e sulla pace*, Laterza Bari Roma 1964 rist. 2024
A. D'Attorre, *Metamorfosi della globalizzazione. Il ruolo del diritto nel nuovo conflitto geopolitico*, Laterza Bari Roma 2023
F. Fukujama, *La fine della Storia e l'ultimo uomo*, Utet Torino 2000
H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani Milano 2000
P. Ginsborg, S. Labate, *Passioni e Politica*, Einaudi Torino 2016
F. E. von Hayek, *La via della schiavitù*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011
M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi Milano 2005
O. Ombrosi, *Il crepuscolo della ragione*, Giuntina Firenze 2012
J. Patocki, *Saggi eretici sulla filosofia della Storia*, Einaudi Torino 1975
G. Preterossi, "Diritto e ostilità in Carl Schmitt", in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XXXVII, 2009: 3-12
B. Russell, *La teoria della Conoscenza*, Newton Compton Roma 1996
D. Sasson, *Il trionfo ansioso. Storia globale del capitalismo* Garzanti Milano 2022.
G. Serughetti, *La Società esiste*, Laterza Bari Roma 2024
R. Settembre, *Gridavano e piangevano*, Einaudi Torino 2014
R. Settembre, *Brevi note su giudizio e opinioni in margine alla guerra di Gaza*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 65, gennaio 2024.

L. Wittengstein, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi Torino 2000.

M. Wolf, *Lettore vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e pensiero Milano 2018.

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”.

Quella innocente parola



Maschera per la danza Deangle, Costa d'Avorio

di Lauso Zagato

Prima di stendere questo intervento mi ero domandato se, considerato il mondo di orrore in cui siamo immersi ogni giorno di più, abbia senso soffermarsi su qualcosa che ha avuto origine da un litigio sul campo tra giocatori di calcio del massimo campionato, cioè tra soggetti appartenenti comunque, siano essi bianchi, neri, o *a pois*, ad una minoranza privilegiata. Il punto è che da tale, diciamo così, leggerezza originaria dell'evento hanno tratto origine prese di posizione e narrazioni che lasciano esterrefatto il lettore/ascoltatore, soprattutto per la enorme ignoranza brandita come un'arma da supposti opinionisti: nella fattispecie mi riferisco, più che al vacuo cicaleccio dell'umanità da bar sport alle diverse latitudini, agli autori che scrivono i loro elzeviri nel paginone centrale di (più di) un noto quotidiano sportivo. Mi è parso evidente che tenere un comportamento "schizzinoso" avrebbe costituito da parte mia manifestazione di ingiustificato élitismo: userò al contrario il fatto di cronaca del presunto (?) insulto razziale, e del dibattito confuso e a tratti delirante che vi ha fatto seguito, come occasione di approccio al tema, senza soffermarmi in particolare sui personaggi coinvolti. Peraltro la sentenza sportiva, nella sua ambiguità e soprattutto alla luce dei paradossali risvolti del suo esito, imporrà che sull'aspetto concreto della vicenda si torni in conclusione.

Senza girarci attorno: il punto da cui partire è la variante dell'aggettivo *nero*, variante che scriverò come n*. Sono ben cosciente che ciò fa tanto *politically correct*, atteggiamento irriso dai nuovi poteri (e ci mancherebbe altro!), al punto da venire brandito come un'accusa da cui intellettuali pavidi pensano di doversi difendere. La consapevolezza di tale situazione impone oggi, al contrario, una ridefinizione/rifondazione in profondità di cosa si debba intendere per politicamente corretto; proprio quella parolina, quella variante dell'aggettivo qualificativo, ci conduce dritti al cuore di questa necessaria rifondazione.

Una volta esploso il caso, siamo stati informati, dalla stampa e dai programmi televisivi (non solo) sportivi, che quella parola costituiva una variante assolutamente normale, e percepita come non insultante fino a poco tempo fa (! Ma percepita da chi?), dell'aggettivo (in questo caso sostantivato) *nero*, salvo appunto assumere, ma solo di recente, una connotazione chiaramente negativa. Quindi n* costituirebbe senz'altro oggi un epiteto insultante, ma ciò solo grazie all'evoluzione dei costumi. Come a dire: per essere peccato è peccato, ma si tratta comunque di peccato veniale, pieno di attenuanti. Del resto ormai nessuno più è razzista in Italia, come ci viene confermato in modo martellante dai pulpiti più improbabili, a nulla valendo i richiami a quanto perpetrato in senso opposto ogni giorno dagli Stati europei, il nostro in prima fila, ai danni delle popolazioni coinvolte nel drammatico movimento esodale in atto: quasi si trattasse di alieni travisati, malcelati quanto improbabili invasori. È il momento di andare alle radici di questa favola.

La sovrapposibilità dei due termini (nero e n*) viene dal latino, come sappiamo: entrambi derivano da *niger*, e si portano dietro ovviamente il disvalore che nella cultura occidentale accompagna l'oscurità rispetto al bianco, il supporto colore della luce [1]. A poco vale osservare che le popolazioni bianche non sono in effetti tali, e che per converso non esistono etnie "nere" in senso proprio [2]. La definizione nero/n* accompagna e scandisce piuttosto la terribile vicenda della colonizzazione europea dell'Africa negli ultimi secoli [3].

Sul piano linguistico, l'inglese (l'americano nel caso) offre una situazione di partenza diversa, non priva di conseguenze ai fini del nostro discorso. Il corrispettivo del termine nero è *black*, mentre con la parola *nigger*, derivata dal latino *niger* e per suo tramite da n*, si designano «le persone schiavizzate e la loro progenie» [4], di ambo i sessi. Di fronte alla penuria di manodopera nelle campagne del Sud dovuta alla migrazione interna del *black people* verso le città del centro-nord dopo la Prima guerra mondiale, e alle critiche da parte dei *liberal* bianchi per il trattamento riservato ai neri, considerato all'origine di tale (parziale peraltro, la vera migrazione di massa essendo ascrivibile al secondo dopoguerra) esodo, la stampa sudista replicava con brutale franchezza che l'economia del Sud non intendeva accogliere assurdità tipo «black ladies and gentlemen» ma aveva bisogno solo ed

esclusivamente di *niggers* [5], che quindi andavano riportati al loro posto con tutti i mezzi necessari (dove l'implicita rivendicazione del carattere politicamente necessario della catena di linciaggi che ebbe, appunto, il suo culmine negli anni '20 del passato secolo). Resta che negli Stati Uniti il termine *Black* (quindi *Black People*, *Black Panthers*, etc.), passando attraverso la fucina del concetto duboisiano di *Darkness*, ha potuto essere rivendicato con orgoglio dalle avanguardie afroamericane [6].

Nel linguaggio dei dominatori coloniali europei l'identificazione con il colore della popolazione asservita risulterebbe dunque, a prima vista, più "spontanea" che in quello della società bianca organizzatasi nel Sud degli Stati Uniti sotto la guida dell'*élite* schiavista. La seconda aveva bisogno, anche per tranquillizzare la massa dei bianchi poveri, di un termine diverso, specifico, chiaramente sub-umanizzante, per riferirsi alla porzione di umanità ridotta in schiavitù [7]: il *nigger*, il n*, non è uomo di colore scuro meno evoluto, più arretrato, insomma vittima predestinata dell'armamentario ideologico del c.d. darwinismo sociale; è qualcosa di addirittura diverso, un essere bizzarro a metà strada tra l'uomo e le mandrie di animali da fatica [8].

Tuttavia la differenza, nel merito, è più apparente che reale: neppure nella tradizione colonialista europea l'opposizione bianco/*niger*, che si confonde con quella tra luce e tenebra, ha alcunché di naturale. Non c'è infatti nulla di biologico, il colore altro non è che è una metafora politica della sottomissione fisica degli abitanti di un continente a quelli di un altro. La Repubblica francese, anche dopo l'abolizione della schiavitù, non ha un unico sistema di diritti e doveri in capo ai propri cittadini, o un regime differenziato su base territoriale (alcune regole nelle colonie, regole parzialmente diverse nella c.d. madrepatria, ma valide per tutti): al contrario, due diversi regimi civili e politici accompagnano per tutta la vita i cittadini metropolitani e quelli coloniali (anche se nati nella Francia metropolitana), si trovino essi nella Francia europea o in quella extraeuropea. Il resto è menzogna.

È quanto sperimenta un giovanissimo Frantz Fanon, ragazzo della Martinica di famiglia afrocaribica, educato a crederci un bianco, che si arruola giovanissimo nell'esercito della Francia libera per combattere per la liberazione di quella che considera la sua patria – rimanendo ferito nella finale battaglia d'Alsazia del '45, comportamento per il quale gli verrà conferita una medaglia; *by the way*, ciò fa di Fanon il più giovane medagliato della Seconda guerra mondiale di parte francese, probabilmente in assoluto – ma che alla vigilia dello scontro decisivo scrive amaramente alla famiglia: «se verrete a sapere della mia morte per mano del nemico consolatevi, ma non dite è morto per una buona causa .. mi sono sbagliato» [9]. In *Pelle nera, maschera bianca*, egli ritornerà sulla questione, che gli (anzi, ci) apre nuovi orizzonti di ricerca [10]: se alle Antille il giovane borghese afrocaribico che studiava alle superiori poteva sentirsi francese a pieno titolo, e stare quindi dalla parte dei colonizzatori bianchi portatori di civiltà, sarà sufficiente una permanenza di pochi giorni in territorio metropolitano, perché gli precipiti addosso la piena comprensione del suo *status* naturale agli occhi della società bianca cui credeva di appartenere: quello di n*, niente altro che un n*, per nulla diverso dagli africani che fino a quel momento ha considerato altro (e di minor valore ovviamente) da sé.

Si apre qui (prendo questo appunto a futura memoria) un possibile terreno di indagine volto ad approfondire la diversità del gioco di livelli di umanità/disumanità che la sapienza coloniale euro-occidentale ha saputo costruire attorno alla parola nero e alla sua variante n*, equivocando ad arte sul dato del colore (che è certo un dato obiettivo, ma solo perché legato alle diverse quantità di melanina assimilate dalle generazioni) [11] nel confronto con la diretta ed esplicita affermazione di una condizione sub-umana, una volta per tutte, che si cela dietro all'uso del termine *nigger/n** americano. Quello che conta, giova ripetere, è che, in tutti i casi, non c'è proprio niente di naturale, il colore (il *niger* latino da cui si è cominciato) è stato appiccicato su una parte dell'umanità politicamente, «fissato sui corpi umani dalle catene e dalle fruste» [12]. Si badi: questa natura infamante, offensiva, derisoria, è consustanziale dall'inizio all'utilizzo del termine n* da parte della società bianca, intesa come collettività, oltre che come somma di individui che vi fanno ricorso.

Di fronte alla forza sub-umanizzante della parola, che implica, e a sua volta contribuisce a creare, un fossato tra chi è umano al 100% e chi no, perfino il termine "razzismo" rischia di non risultare del

tutto adeguato. L'oggetto del razzismo europeo è stato tradizionalmente il giudeo (altra parola che andrebbe bandita per il suo contenuto dis-umanizzante). Qui il gioco bianco/nero, luce/tenebre appare marcatamente simbolico: non si metteva in dubbio l'aspetto umano di chi ne era oggetto, né la sua intelligenza rispetto a quella dei membri della società bianca. Anzi, è proprio questo che nella narrativa razzista tradizionale rende demoniaco l'ebreo, così come sotto altro profilo il guerriero turco, il cui valore in battaglia viene riconosciuto eguagliare quello del cavaliere franco, combattente dell'Europa cristiana.

Il tradizionale oggetto del razzismo europeo, per riassumere, prima del colonialismo è stato il nemico esterno manifesto (il guerriero saraceno, il turco), in una con colui che viene percepito come nemico interno (il giudeo): del primo non si mette in dubbio il rivaleggiare con l'europeo quanto a coraggio e ad abilità guerriera, del secondo quanto a intelligenza e scaltrezza. Andando avanti su questa via, ci si potrebbe soffermare sul *pericolo giallo*, che fa la sua comparsa nello scorcio finale del XIX° secolo. Nel caso dell'africano invece non avviene nulla di simile: la non assimilabilità ontologica all'europeo (o all'americano bianco) è affermata, anzi data per scontata dall'inizio, costituisce marchio percepibile *icto oculi* della sua implicita (nel sistema di riferimenti culturali proprio di una società che non ha mai fatto i conti con il proprio passato – se di passato può parlarsi – colonialista) abiezione e sub-umanità.

Intendo mantener fede al proposito iniziale: è quindi il momento di lasciare i livelli più astratti e drammatici del discorso – tali livelli, è facile profezia, dovranno d'altro canto venire ripresi ed anzi approfonditi a breve, nell'orizzonte viepiù oscuro in cui ci stiamo immergendo – e ragionare, terra-terra, sulle conseguenze della ricostruzione qui delineata sul caso specifico da cui abbiamo preso le mosse. La conseguenza si presenta paradossale: se l'atleta, diciamo europeo “bianco”, insulta un avversario senza ricorrere, nel caso l'oggetto della sua ira sia un nero, all'espressione n* (o equivalente), egli assume una evidente condotta anti-sportiva, passibile di sanzione a tale titolo. Ma se egli usa il termine n*, il tratto razzista è *in re ipsa*, come si è visto. E quindi?

I giudici sportivi hanno preso atto del fatto che la nuova normativa esige che il comportamento razzista sia punito in modo esemplare, ma hanno circondato la fattispecie di tali e tanti limiti da renderla difficilmente applicabile, salvo per quanto si dirà. Nel contempo, proprio il fatto che il comportamento comunque in odore di razzismo non possa essere ridotto a manifestazione di mera condotta anti-sportiva, comporta che, ove manchi una dimostrazione oltre ogni ragionevole dubbio dell'intento razzista in capo a chi ha profferito la parolina, quest'ultimo esca dalla vicenda non punito. Alla paradossalità *per se* di tale conclusione, si somma – e ciò provoca sincera indignazione – la narrazione in termini di “assoluzione” e di “giustizia è fatta” (!) da parte dei media del Paese, che in larga maggioranza, privi di decenza, giungono a vedere in ciò una ri-prova del fatto che nello sport italiano non esiste il razzismo. Non credo da parte mia che i giudici avessero in mente questo esito quando hanno fatto il pasticcio. Qualcuno tra i commentatori da cui ho preso le mosse, mi ha dato invece la (sgradevole) impressione di sì. Si crea in ogni caso uno stallo pericoloso: una campagna contro il razzismo, in ultima analisi meritoria malgrado i suoi limiti, rischia di venire ridotta al ridicolo; l'alternativa appare essere il rischio di un utilizzo discrezionale, addirittura mirato, delle possibilità che la legge concede.

Io peraltro non mi disfarei della legge, per i motivi che ora spiegherò. La fattispecie del comportamento razzista, per verificarsi, richiede che al comportamento fattuale sia abbinata la *mens rea*; deve cioè esistere una correttezza ideale (meglio dire ideologica) con l'intento di sub-umanizzazione di quel settore dell'umanità cui appartengono gli individui *target* [13] Esprime quindi una situazione limite, che, nello sport d'*élite*, soprattutto ove si tratti di sport di squadra, non ha la probabilità di verificarsi spesso, in virtù se non altro del notevole livello di globalizzazione operante in tale contesto. Che io sappia, a livello di sport d'*élite* vi è solo il caso di un campione croato dello sci, qualche decennio fa, che inneggiava pubblicamente alle SS, nella sconcertante quanto disgustosa passività della federazione sportiva internazionale di riferimento (tacciamo di quella nazionale). Ma si trattava di sport individuale, monopolio al tempo di Paesi e regioni in cui la componente per così dire ariana della popolazione sfiorava la totalità. Sappiamo che oggi un simile comportamento sarebbe comunque

sanzionato: ciò è positivo, ma si potrebbe osservare che l'assoluta rarità del verificarsi dell'ipotesi renderebbe inutile il gran parlare che si è fatto intorno alle nuove regole introdotte. È davvero così? Personalmente ho dei dubbi, e per questo la legge andrebbe comunque fatta salva: prima di tutto, anche negli sport di squadra e a livello d'*élite*, il rapporto tra atleti neri e pubblico degli stadi è talmente intriso di razzismo manifesto da esigere l'introduzione di un deterrente. Purtroppo la situazione non è diversa, anzi peggiore, quando dalla fascia d'*élite* si scenda nei campionati minori (di calcio in particolare), soprattutto ove si analizzi cosa succede nei campionati e nelle società giovanili: qui – molto spesso sotto la spinta dei genitori dei ragazzi coinvolti – avvengono cose, si ascoltano cori ripetuti, addirittura indescrivibili, talora tanto gravi da spezzare il muro di silenzio che circonda questa turpe dimensione del vivere quotidiano. Orbene, qui la *mens rea* sub-umanizzante – operante spesso a livello di gruppo/i, e con l'aggravante di avere come *target* dei ragazzini – è palese, e non può essere passata sotto silenzio. Ritengo insomma che esista un vasto sottobosco in relazione al quale, magari con qualche ritocco, la legge che punisce duramente il razzismo nello sport potrebbe davvero rivelarsi utile.

E l'ipotesi dell'insulto tra sportivi professionisti, da cui si è partiti? Si tratta di affermazioni pronunciate per lo più nella perdita di controllo causata dallo sforzo fisico, che troppo spesso presentano però il preciso ancoraggio al profilo razziale come disvalore. Lungi dal lasciarle come terreno di nessuno, area grigia tendenzialmente impunita, meglio sarebbe forse sanzionare tali comportamenti, quando non sufficientemente qualificati dalla partecipazione ideologica, nell'ambito del comportamento antisportivo, inserendo magari in quest'ultimo un profilo aggravante *ad hoc*, che ponga in risalto la perversità (la cattiveria) dell'insulto pronunciato. Più che un passo indietro mi sembra un modo di evitare che il sacrosanto rigore teorico del divieto si trasformi, nel concreto, in un *boomerang*, utilizzato lucidamente da subdoli maestri della manipolazione di massa.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Pensiamo alla ... condanna a morte a vista cui erano condannati i gatti neri, poveri, nell'Europa cristiana del Medioevo.

[2] Capita a volte di vedere raffigurazioni di sant'Agostino degne dell'abitante di una città del Nord Europa, (ovviamente non "sporcata" dagli effetti della mescolanza razziale). *Insomma!*

[3] La colonizzazione va intesa non come semplice occupazione di territorio, ma come «occupazione totalizzante, capace di penetrare nel corpo e nella mente». Così Gibson N., "Non più in cielo. L'anno V della rivoluzione algerina cinquanta anni dopo", postfazione a Fanon F., *Scritti politici*, vol. II; DeriveApprodi, Roma, 2007: 157-186 (in part.: 176).

[4] Bernini L., *Frantz Fanon*, DeriveApprodi, Roma, 2023: 7. Ai fini del presente lavoro rileva in particolare l'Introduzione: *Avvertenza sulla parola che comincia per n* e altri innumerevoli vettori d'odio*: 7-12.

[5] *Nigger* e il suo plurale *niggers*, osserviamo, sono privi di genere: è vitale per la civiltà schiavista privare la propria merce di ogni possibile tratto di femminilità (a parte naturalmente il circuito differenziato della compravendita di bambine e giovani donne di sangue misto, nel qual caso i tratti della femminilità venivano esibiti senza infingimenti, con finalità, va da sé, da incubo per le giovanissime vittime). Penso a volte che qui vada cercata la chiave, o perlomeno una delle chiavi, della specificità palesatasi successivamente dal femminismo nero americano rispetto a quello sviluppatosi nell'universo socio/culturale delle donne bianche.

[6] Riferendosi a W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Longmans, London, 1965 – ma l'ed. originaria era del 1903 – Drimmer M. (ed by), *Black History: a Reappraisal*, Garden City 1968 (in part. p. 2) parla di «documento di fervente nazionalismo nero», in cui DuBois si identifica consciamente con l'Africa e con la "Darkness". Sul punto v. anche Zagato L., *Du Bois e la Black Reconstruction*, I.E.I., Roma, 1975: 23-25. Per un approccio scientifico aggiornato alla questione del "colore" nella prassi teorica e politica degli SU nel corso del XX secolo, W.E.B. Du Bois. *Sulla linea del colore*, Il Mulino, Bologna, 2010, con saggio introduttivo di Sandro Mezzadra. A dire il vero, nella prima parte del XX secolo, qualche esitazione vi era stata: lo stesso Du Bois aveva intitolato la sua prima opera scientifica, rimasta poi come modello di studio sociologico delle comunità nere, *The Philadelphia Negro*. Si tratta peraltro di un lavoro uscito la prima volta nel 1897, quando

lo stesso Du Bois aveva appena superato la soglia dei trent'anni. V. W. E.B. Du Bois, *The Philadelphia Negro*, Ed. Schocken Books, New York, 1967 (terza ristampa 1970) con introduzione di E. Digby Baltzell.

[7] Non a caso i neri delle piantagioni non venivano per lo più neppure battezzati, non essendo propriamente esseri umani. Spesso il battesimo veniva poi impartito clandestinamente, da predicatori bianchi delle varie sette che attraversavano le campagne impartendo il battesimo agli schiavi, ma a proprio rischio. Parzialmente diverso, certo, era il discorso per gli schiavi di città, discorso che non ha senso approfondire in questa sede.

[8] Ancora una volta ci viene incontro Du Bois, quando riesce a leggere come nessuno la mente collettiva dei bianchi del Sud, dominata dal “sincere and passionate belief” che a metà strada tra l’umano “and the cattle” Dio abbia creato il n*, creatura magari meritevole di affetto nei suoi limiti, ma in nessun modo assimilabile alla vera umanità. V. Zagato L., *W.E.B. Du Bois*, cit., *passim*.

[9] Bernini L., op.cit.: 41-43.

[10] Anche nel saggio coevo “Il colonizzato in questione” del 1952 (pubblicato sulla rivista *Esprit*), Fanon sviluppava tali temi. V. Fanon F., *Scritti politici*, vol. 1, DeriveApprodi, Roma, 2006: 21-41. V. poi *Pelle nera, Maschere bianche*, Tropea Ed., Milano, 1996, con l’importante Prefazione di Merlino M.: 5-19.

[11] In effetti, gli equivoci sull’uso del termine n* durano alquanto più a lungo che oltreoceano: si pensi all’ambiguità della *négritude* in cui sono caduti anche intellettuali africani di notevole spessore, soprattutto di area francofona. Si tratta di un fenomeno complesso, che sarebbe sbagliato oltre che ingeneroso tacciare di “ziotomismo” (cioè di asservimento alla cultura e alla società bianca). meritando piuttosto, ancora sulle tracce di un Fanon più maturo, di essere radicalmente criticato come fantasia di un impossibile ritorno ad un passato mitico del continente africano. E in ogni caso, nel termine n* come viene utilizzato oggi, ed è stato utilizzato in passato, nei confronti degli africani, ed europei di discendenza africana, sarebbe vano cercare accenni alla poetica della *négritude*!

[12] Id.: 8.

[13] Uso il termine *mens rea* non nel senso banale di offesa volontaria al/ai destinatario/i dell’insulto, ma nel senso in cui l’espressione è utilizzata nel diritto internazionale dei diritti umani per distinguere il crimine di genocidio da altri crimini contro l’umanità. Non basta invero la volontà di danneggiare appartenenti ad un gruppo, e neppure l’uccisione anche su vasta scala di persone appartenenti a tale gruppo, perché si abbia genocidio. È necessaria la presenza della dell’intenzione (*specific intent*) di distruggere, in tutto o in parte, il gruppo stesso (nazionale, razziale, etnico o religioso) in quanto tale: questa, alla stregua dell’art. II della *Convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine di genocidio* (9 dicembre 1948; attualmente gli Stati parte sono oltre 150) è appunto la *mens rea*. Nel caso in esame non si tratta per fortuna di uccidere, ma di ri-affermare, attraverso l’insulto cosciente a suoi membri, l’inferiorità, anzi la sub-umanità del gruppo umano stesso. Per una approfondita discussione sul punto De Vido S., “On the ‘Specific Intent’ of the Crime of Genocide”, in Zagato L., Candiotto L., *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo*, Giappichelli, Torino, 2014: 47-69. A chi voglia seguire individuazione e approfondimento della nozione di *specific intent* nel caso più drammatico dello scorcio finale del XX secolo (Ruanda), si consiglia Pinton S., *Post-Genocide Redress in Rwanda*, Giappichelli, Torino, 2019, *passim*.

Lauro Zagato, giurista, già docente di Diritto Internazionale e Diritto dell’Unione Europea all’Università Ca’ Foscari di Venezia, è stato anche titolare del corso di Diritti umani e politiche di cittadinanza presso il Corso di laurea specialistica in Interculturalità e cittadinanza sociale della stessa Università. Si è occupato in particolare di problemi legati ai profili internazionali e comunitari della protezione della proprietà intellettuale, di diritto umanitario e di tutela dei beni culturali nei conflitti armati, nonché del patrimonio culturale intangibile e delle identità culturali delle minoranze e dei popoli indigeni. Tra i suoi lavori: La politica di ricerca della Comunità europea (1993); La protezione dei beni culturali in caso di conflitto armato all’alba del secondo Protocollo 1999 (2007). Ha curato il volume collettaneo *Verso una disciplina comune europea del diritto d’asilo* (2006) e, più recentemente: *Le culture dell’Europa, l’Europa della cultura* (2012 con M. Vecco); *Citizens of Europe. Culture e diritti* (con M. Vecco); *Cultural Heritage. Scenarios 2015-2017* (con S. Pinton); *Il genocidio. Declinazioni e risposte di inizio secolo* (2018, con L. Candiotto); *Lezioni di diritto internazionale ed europeo del patrimonio culturale* (2019, con S. Pinton e M. Giampieretti). È stato tra fondatori, e poi Direttore, del Centro studi sui diritti umani. Attualmente coordina il gruppo di ricerca su “La difesa del patrimonio e delle identità/differenze culturali in caso di conflitto armato”, che opera sotto l’egida della Fondazione Venezia per la ricerca sulla pace. Con l’associazione FaroVenezia, di cui è membro attivo, partecipa poi al dibattito pubblico in corso di approfondimento sulla nozione di patrimonio controverso e sul suo significato nella situazione geopolitica attuale.

Da Harvard Gaza è lontana. Sull'importanza del dialogo



L'Università di Harvard

di *Francesca M. Corrao*

L'escalation di violenza in Medio Oriente a cui la comunità mondiale assiste da ormai oltre sei mesi, ha visto alternarsi nel dibattito pubblico scontri verbali e commenti 'a caldo' molto più numerosi di analisi pacate. Queste sono utili per cercare soluzioni adeguate ad una situazione intricata che diventa sempre più grave con il passare degli anni. Nessuno ha soluzioni facili da proporre, ma il dibattito tra tifoserie contrapposte tende a radicalizzare ulteriormente le posizioni e non aiuta a ponderare la situazione da nuove prospettive. Credo che piuttosto che esacerbare le divisioni sia utile cercare gli argomenti che possano avvicinare i contendenti.

Per aprire spiragli di un possibile dialogo forse sarebbe utile partire dal mettere in evidenza gli aspetti positivi che le due parti hanno avuto in passato e che potrebbero avere nel presente piuttosto che insistere su ciò che li contrappone. Per arrivare ad una tale posizione è necessario riconoscere la dignità della vita dell'altro piuttosto che demonizzarla. L'esempio di Nelson Mandela in Sud Africa potrebbe essere uno dei tanti paradigmi a cui fare riferimento: guardare alle persone piuttosto che alle entità astratte quali la patria, l'appartenenza identitaria, la 'terra'.

Oggi, se torniamo a leggere la propaganda che aveva causato fiumi di sangue nei secoli delle crociate, ci rendiamo conto che vite, energie e denaro non solo non hanno risolto il problema ma anzi lo hanno aggravato. Il conflitto nel Mediterraneo ha favorito l'irruzione dei Mongoli nell'area, con una destabilizzazione del Medio Oriente che ha spinto i commerci a cercare nuove vie per le Indie marginalizzando il Mediterraneo. Tale declino ha ridotto, rispetto ai Paesi atlantici, le nostre potenzialità economiche e di crescita civile. All'epoca non c'erano i potenti mezzi di comunicazione odierni, e tuttavia ancora oggi ci troviamo avviluppati in una bolla mediatica che non fa altro che ripetere gli stessi stereotipi della contrapposizione tra "noi" e il mondo islamico.

Qui a Boston, dove attualmente mi trovo, la distanza da Gerusalemme è palpabile: da una parte gli sforzi della comunità araba e musulmana nel sollecitare il supporto ai palestinesi, dall'altra la comunità ebraica che cerca consensi alla causa di Israele a fronte di un diffuso disinteresse per un

problema così lontano. La gran parte delle persone ignora la questione mediorientale e ritiene che la guerra in Ucraina sia un problema europeo.

Harvard, l'Ateneo che ha visto costretta la prima rettore donna e di colore a dimettersi per non aver espresso una chiara condanna nei confronti delle manifestazioni contro Israele, non ha suscitato passioni né particolari mobilitazioni. Un solo grande cartello, sino a qualche giorno fa, accusava il governo israeliano di "genocidio", ma poca gente si fermava a guardarlo. Dall'altra parte una serie di dibattiti su argomenti correlati alla questione sono stati affrontati con toni molto meno aspri di quanto non sia accaduto da noi; qui faccio riferimento all'incontro promosso dal Cmes (Center for Middle Eastern Studies) assieme al Center for International Affairs e il Center for Jewish Studies, sui "Pregiudizi perniciosi: approcci accademici all'antisemitismo e all'islamofobia" a cui hanno preso parte il Direttore del Center for Jewish Studies dell'Università di California, e la prof. Nazita Lajevardi esperta di politiche etniche e razziali, della stessa Università e Kassra AR Oskoi dell'Università di Delaware, esperto 'political behaviour'.

Altri eventi, più politici hanno visto oratori prendere posizioni molto più "perniciose" come ad esempio Jared Kushner, genero di Trump, convinto che il lungomare di Gaza abbia un importante futuro immobiliare. Sul fronte opposto l'influente coordinatore del network online Al-Shabaka, Tareq Baconi che ha presentato un'immagine molto diversa da quella meglio nota di Hamas, tanto da affermare che è "quasi democratico". Quest'ultimo oratore, che ha un dottorato a Oxford, è anche convinto che l'Iran, pur sostenendo economicamente Hamas non lo influenzi politicamente. Opinioni che non hanno provocato risposte indignate da parte del pubblico, anche se, per esempio, quest'ultima è stata pronunciata due giorni dopo l'attacco iraniano su Israele.

In effetti la stampa ha spostato l'attenzione sui rischi di un conflitto tra Israele e Iran mettendo in secondo piano la crisi umanitaria in Palestina. La crescente tensione internazionale ha contribuito a fare votare insieme una maggioranza di democratici e repubblicani gli aiuti economici per un ammontare di 61 miliardi di dollari a favore di Taiwan, Ucraina, Israele e altri Paesi tra cui il Sudan (cosa che non accadeva dai tempi di Obama).

Diversamente da quanto accade in Italia, dove si tenta di ostacolare l'espressione di pareri diversi da quelli governativi, la libertà di opinione negli Stati Uniti è ancora un valore e le posizioni dei giovani hanno rilevanza. Sui media non si raccontano solo le proteste dei più radicali che finiscono coinvolti in disordini, ma giovani opinion maker sono ospitati in molti dibattiti. Tuttavia va segnalato che in California, in seguito ad una manifestazione a favore della Palestina, 50 studenti stranieri sono stati arrestati, identificati ed espulsi dagli Stati Uniti, il che ha comportato la fine del loro percorso di studi e un probabile pregiudizio al loro futuro.

Si trovano approfondite riflessioni e aperture al dialogo in molti articoli, come quelli di Ezra Klein sul New York Times che intervista Baconi, e si interroga sul crescente distacco da parte della nuova generazione di ebrei americani dalle sorti di Israele. La stessa preoccupazione è emersa in occasione della conferenza di Geoffrey Levin della Università Emory alla presentazione del suo libro sulla posizione degli ebrei liberal americani verso Israele negli anni '50. Per lo studioso provare empatia per la condizione dei rifugiati palestinesi, all'epoca, non comportava l'essere tacciato di antisemitismo. L'aver ostacolato allora, un dibattito critico nei confronti delle scelte dei governi israeliani, a suo avviso non ha favorito un avvicinamento delle posizioni in vista di una possibile composizione del conflitto. Se si vuole arrivare a soluzioni pacifiche – secondo Levin – oggi è ancora più urgente essere empatici e ascoltare la diversa visione dei fatti. Peccato che il pubblico fosse avanti negli anni e molto ridotto, in confronto all'affollato evento che vedeva per protagonista Baconi.

Alcuni docenti di Harvard, memori del loro impegno sociale ai tempi della guerra nel Vietnam, si interrogano sulle cause di tanta indifferenza da parte degli studenti di oggi. I tempi sono molto cambiati: la vita nelle università è scandita dalle scadenze per le consegne dei saggi e dei compiti, dall'ansia per i voti alti e per il futuro. Questo è tanto più importante perché sovente bisogna trovare un lavoro ben remunerato per pagare i debiti contratti per studiare. Non c'è tempo per i dibattiti, lo studio della storia è irrilevante e tutto si concentra sul presente, non c'è più memoria, basta Wikipedia, le lingue non si studiano molto – salvo nelle facoltà preposte – perché si ritiene che basti usare

‘Google translate’. Pertanto si ignorano così le culture diverse, i loro valori e le loro specifiche modalità di espressione. Ciò porta a non capire i fatti all’origine degli eventi odierni e a non cercare le ragioni che possono aiutare a ristabilire un dialogo dai tratti umani.

Ad esempio, come spiegare che *shalom* e *salam* vogliono dire pace nelle due lingue araba ed ebraica, come anche la parola *rabbi*, signore; come non ricordare che gli arabi e gli ebrei sono entrambi semiti? Come fare capire agli ebrei che i palestinesi, diversamente da quanto si immagina, non sono a casa loro negli altri Stati arabi? Un palestinese che nasce in Egitto, come in tanti altri Stati arabi “fratelli”, è un apolide, il che vuol dire che non ha accesso ad alcuni diritti basilari come lo studio e la sanità. Mentre i palestinesi non possono capire che a partire dal 1492 gli ebrei sono stati pesantemente vessati in Europa, senza andare più indietro nella storia e ricordare le precedenti persecuzioni nell’antica Libia. Come spiegare agli Arabi, che oggi vogliono cacciare gli ebrei da Israele che i loro antenati avevano accolto la diaspora ebraica a Tunisi, in Marocco, al Cairo come a Istanbul, dopo la cacciata e la Reconquista dell’Andalus da parte della cattolicissima, ma poco compassionevole, regina Isabella di Castiglia? O come spiegare che il sionismo nasce in risposta alle persecuzioni degli ebrei prima con i pogrom in Russia e poi in Francia in seguito all’iniquo processo contro Dreyfuss?

Gli analisti geopolitici non hanno tempo per leggere *Uomini sotto il sole* di Ghassan Kanafani (ed. Sellerio), o *La porta del sole* di Elias Khouri (ed. Einaudi), perché sono convinti che la letteratura non li riguardi. Peccato, perché invece li aiuterebbe ad avere una visione meno stereotipata e pregiudizievole del conflitto in atto e soprattutto potrebbe servire per individuare soluzioni alternative. La poesia è poi sovente aborrita, ma se leggiamo i versi che seguono di Mahmud Darwish possiamo capire che le posizioni politiche sono articolate e non tutti gli arabi sono terroristi che vogliono sterminare gli ebrei e gli occidentali:

(...) Dice: da là vengo. Io qui appartengo.

E là non sono, né qui mi trovo

ho due nomi si incontrano e si separano.

Ho due lingue ma ho dimenticato

con quale delle due ho sognato,

per scrivere ho l’inglese,

dal lessico obbediente,

e un’altra lingua delle parole del cielo

con Gerusalemme, dal tono argenteo

ma non cedevole alla mia fantasia!

Ho chiesto: l’identità?

Ha detto: è una difesa del sé ...

L’identità è generata dalla nascita ma

alla fine è la creazione di chi la possiede,

non si eredita dal passato. Io sono molteplice

dentro e fuori mi rinnovo ... ma

appartengo alla domanda della vittima.

(...)

Egli ama paesi che poi lascia

(l’impossibile è lontano?)

Ama migrare verso ogni cosa

*perché, nel viaggio libero tra le culture,
chi cerca l'essenza umana
trova spazio per tutti.
Qui avanza una periferia, o arretra un centro.
L'oriente non è del tutto oriente,
né l'occidente, è occidente.
Perché l'identità è aperta al molteplice
Non è rocca né trincea/.*

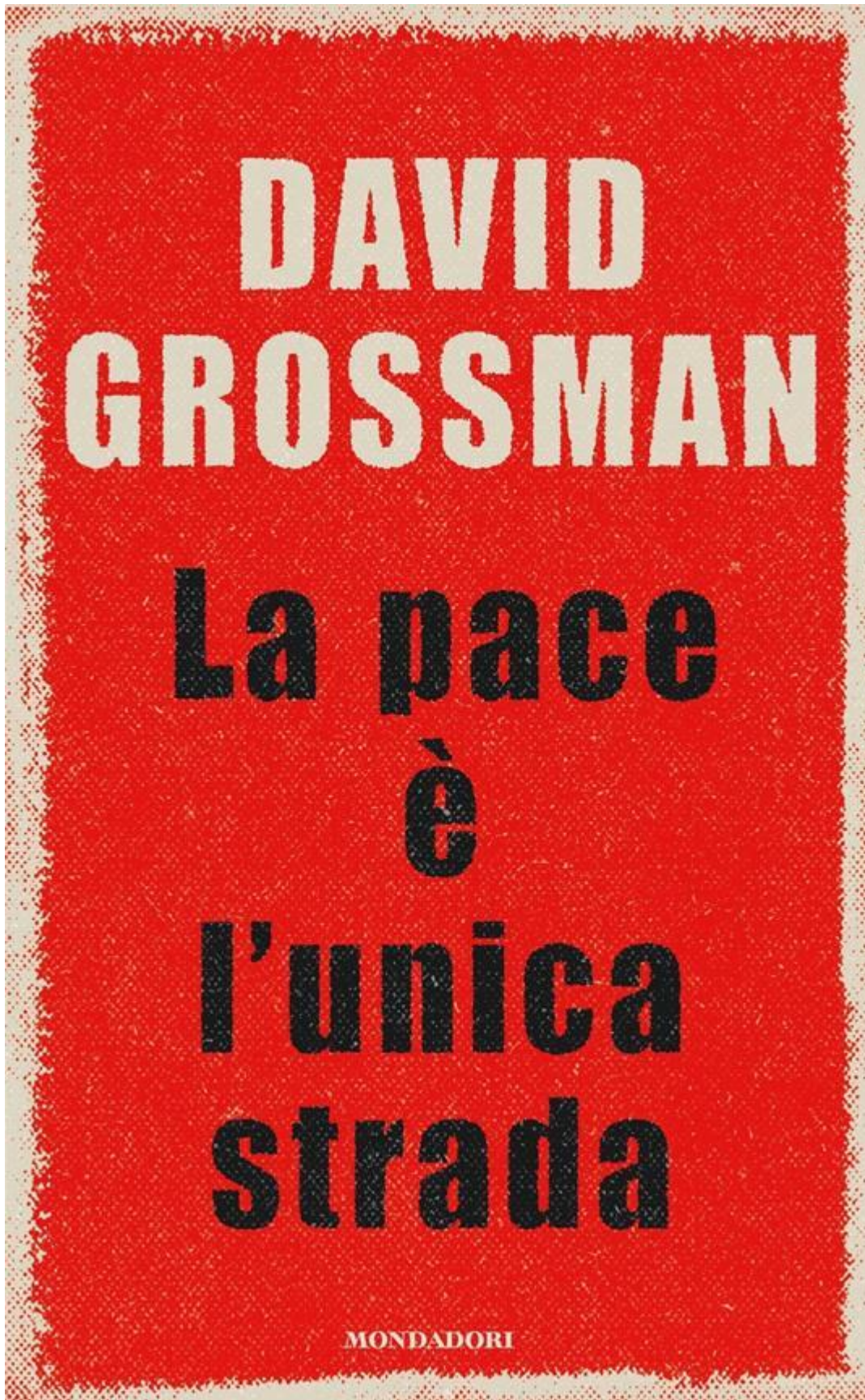
Ognuno di noi ha un proprio spazio di influenza; per quanto piccolo esso possa essere, quello che conta è fare la propria parte. Come sollecitava John F. Kennedy nel 1961, «Non chiedete cosa può fare il vostro Paese per voi, chiedete cosa potete fare voi per il vostro Paese». Il nostro Paese oggi è il mondo e la nostra sicurezza non è separata da quella dei nostri vicini. Come insegna un saggio orientale «Se vi preoccupate anche solo un po' della vostra sicurezza personale, dovrete prima di tutto pregare per l'ordine e la tranquillità in tutti e quattro i quadranti del Paese».

PS. Sono a Cambridge (Boston) e, a oggi, non ho constatato l'atmosfera infuocata che riporta la stampa italiana. Anni fa, quando esplose la rivolta contro Gheddafi, in Italia molte testate parlarono di fosse comuni, notizia che avevano ripreso da al-Jazeera. Karim Mezran mi raccontò di aver subito chiamato dei suoi amici che risiedevano nei pressi del luogo indicato e che questi lo avevano tranquillizzato dicendo che non c'era nulla di quanto la stampa aveva affermato. Forse immaginavano quanto sarebbe seguito? Oggi, nell'impero dei Media e delle torsioni delle comunicazioni la rappresentazione della realtà è spesso diversa dalla realtà effettuale; come anche nella vita reale la realtà percepita varia a seconda dello stato d'animo delle persone: un fenomeno relativamente piccolo può suscitare molta preoccupazione. Fa quasi più notizia del perpetuarsi del disumano massacro a Gaza. Come afferma il filosofo Daisaku Ikeda: «Può non essere facile riconoscere il potere della cultura, eppure la sua è una forza fondamentale, perché è in grado di trasformare il cuore degli esseri umani. (...) Perché mai fare l'errore di considerare solo la superficie di un corso d'acqua? Le correnti più profonde sono molto più importanti per conoscere la natura di un fiume!» (*Cultura, arte, natura*, Esperia, Milano 2010: 3)

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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* e con Monica Ruocco i due volumi della *Storia della letteratura araba*, presso Le Monnier/Mondadori.

L'ascolto come antidoto all'odio. Ascoltare David Grossman



di *Giovanni Gugg*

Contemplando le proprie rovine

Ogni forma di trauma genera una serie di reazioni immediate: urgenza, dolore, disperazione, incredulità e spaesamento. Spesso la sua gravità rende difficile per le persone colpite riconoscere la realtà di ciò che sta accadendo: si fa «fatica a credere ai propri occhi», dice Stanley Cohen (2008), e questo vale sia per i singoli che per la collettività. Si avvia, cioè, un «periodo di latenza» (Djament-Tran, Reghezza-Zitt 2012), la cui durata varia in base a numerosi fattori fisici e sociali: dalla gravità del danno all'intensità della vulnerabilità, dalle retoriche mediatiche e politiche alla minaccia di ulteriori rischi. In questo periodo di inerzia, osserva Pierre George (1960: 2), sembra «que chaque pays [contemple] avec stupeur l'immensité de ses ruines» [1].

È un periodo di disorientamento e confusione, ma non è un periodo vuoto, perché si è alla ricerca di senso. In un resoconto del terremoto in Cile del 2010, pubblicato sul “New York Times”, lo scrittore Ariel Dorfman (2010) scrisse: «Like all major misfortunes, the current tragedy of Chile can be seen as a test, a chance to ask ourselves who we really are, what really matters as we rebuild, not only our wrecked hospitals and broken roads and fractured bodies, but our damaged identity» [2].

Questa impossibilità di esprimere il proprio stato d'animo si ritrova nei testi più intimi e nei silenzi più profondi di israeliani ed ebrei che ho incrociato negli ultimi sei mesi dal 7 ottobre 2023, in cui emerge la percezione che il tempo si sia dilatato e lo spazio rimpicciolito: molti sono ancora a quel giorno, oppure vedono ovunque le macerie dei kibbutz assaliti dai miliziani di Hamas. Lo si avverte nelle parole del rabbino Pierpaolo Puntarello (2024), in una puntata del suo podcast in spagnolo: «6 meses de ira, dolor, impotencia, esperanza, activismo, guerra, defensa, indiferencia y odio antisemita. 6 meses durante los cuales protestamos, gritamos, luchamos, colocamos carteles con los rostros de los hombres, mujeres y niños secuestrados por Hamás» [3]. Ma anche in quelle della rabbina Delphine Horvilleur (2024), nel cui ultimo libro offre un ritratto vivido e toccante della difficoltà di pronunciare il dolore, dacché la sua scrittura è uno sforzo di dare voce all'indicibile, di trovare un senso nel non-senso, di tentare un dialogo con elementi e aspetti diversi della propria esistenza, al fine di interrogarsi sulla propria identità.

Horvilleur fa ricorso ad un'espressione yiddish che affonda nei suoi ricordi d'infanzia: «Oy a brokh'», letteralmente “che maledizione”, ma in un'accezione che somiglia più al “mah” di chi alza le spalle tra sconforto e ostinazione: «Ces quelques syllabes charriaient de vieilles légendes, transmises presque religieusement, de génération en génération: la conscience du malheur et le devoir d'y survivre, le souvenir de tragédies et le refus de se laisser raconter par elles» (ivi : 12) [4].

La medesima fatica è manifestata da David Grossman nel suo ultimo libro uscito in Italia, quando scrive: «Guardo le facce delle persone. Sconvolte. Spente. Il cuore è oppresso da un'angoscia costante. Continuiamo a ripeterci a vicenda: un incubo, un incubo inaudito. Non ci sono parole per descriverlo. Le parole non riescono a contenerlo. È una sensazione profonda di tradimento» [5].

L'impatto del trauma è devastante e la sua elaborazione – lenta e dolorosa – attraversa varie fasi: dalla sorpresa all'incredulità, dall'ansia al terrore, dalla melanconia all'angoscia. Il percorso passa per la narrazione traumatica, vera e propria finestra sul dolore, ossia una «messa in comune del dramma» (Langumier 2008: 47) con cui si convogliano le emozioni e si dà voce a sentimenti complessi e spesso difficili da gestire, usando un linguaggio particolarmente intenso e viscerale che riflette la profonda sofferenza e la desolazione vissuti dall'individuo.

Risucchiati in una voragine

Il libro di David Grossman, *La pace è l'unica strada*, edito da Mondadori a fine marzo 2024, raccoglie otto articoli pubblicati prima e dopo la strage compiuta da Hamas il 7 ottobre 2023, un evento che lo scrittore assimila a una voragine apertasi in seno alla realtà e che ha risucchiato l'intero Paese. Questi articoli, originariamente apparsi su diverse testate giornalistiche come “Corriere della Sera” e “la

Repubblica”, offrono una panoramica lucida e appassionata del conflitto israelo-palestinese e delle sue implicazioni sulla società israeliana. Il contributo fondamentale dell’opera risiede nella sua capacità di combinare l’analisi politica con la profonda sensibilità umana di Grossman. L’autore, da sempre fervido sostenitore della coesistenza tra Israele e Palestina, non si limita a esporre le proprie convinzioni, ma offre al lettore una serie di spunti di riflessione su temi cruciali come la democrazia, la sicurezza e il futuro dei due popoli.

Pur essendo composto da articoli pubblicati in momenti diversi, il libro presenta una coerenza interna notevole, grazie al filo conduttore rappresentato dalla ferma opinione di Grossman della necessità della pace. Gli eventi tragici del 7 ottobre conferiscono al volume una drammatica attualità, rendendola una lettura imprescindibile per chiunque voglia comprendere le dinamiche di quel conflitto e della sua più recente e terribile recrudescenza nel sud di Israele e nella Striscia di Gaza.

Degli otto articoli, sei sono stati scritti prima dell’attacco di Hamas, mentre due sono successivi; tutti sono pubblicati in ordine cronologico, tranne l’ultimo, datato 2022, che forse è il testo più alto perché dedicato al “diritto alla felicità”. Come tasselli di un mosaico complesso, gli articoli di Grossman offrono una finestra privilegiata sulla realtà israeliana, intrecciando riflessioni profonde su temi cruciali quali il conflitto con i palestinesi, la democrazia e l’identità nazionale. La sua voce, carica di realismo e speranza, risuona come un monito a non cedere alla rassegnazione, ma a lottare per un futuro migliore.

Grossman denuncia con determinazione il circolo vizioso di violenza che imprigiona Israele e Palestina in una spirale di dolore e sofferenza (nel capitolo “Ogni spada è un’arma a doppio taglio”): «la vera lotta oggi non è tra arabi ed ebrei, ma fra quanti – dalle due parti – anelano a vivere in pace in una convivenza equa e quanti – dalle due parti – si nutrono psicologicamente e ideologicamente di odio e violenza». La forza militare, lungi dal rappresentare una soluzione, alimenta solo il ciclo di vendetta e odio, ostacolando la costruzione di una pace duratura. Grossman lo afferma da una prospettiva laica, ma una sfumatura simile è sottolineata anche dall’orizzonte religioso di Horvilleur (2024: 133-134) la quale avverte «du danger que court Israel chaque fois qu’il se sent infaillible», dacché lei condanna «la politique du gouvernement israélien en place, son arrogance, et l’hubris de force et de puissance qu’il cultive, par voix de certains ministres. Leur culte de la terre et de la suprématie religieuse est, à mon sens, aux antipodes de ce que la sagesse juive nous a enseigné» [6]. Questo rischio è avanzato da Grossman nei due capitoli scritti nella primavera del 2023, sia sul piano interno, sia per quanto riguarda la relazione con i palestinesi. L’autore esprime profonda preoccupazione per la deriva autoritaria in atto in Israele, alimentata dalle politiche del governo Netanyahu (“Il pericolo della dittatura”), e stigmatizza l’occupazione dei Territori Palestinesi, ritenuta una violazione dei principi ebraici di giustizia e compassione (“Che cos’è uno Stato ebraico?”), ma soprattutto un ostacolo insormontabile sulla via della pace.

Nel primo caso, Grossman considera il tentativo del Primo Ministro di asservire la Magistratura al potere politico come una chiara minaccia alla democrazia e allo stato di diritto, che getta un’ombra inquietante sul futuro del Paese. Tuttavia, Grossman non cede alla disperazione e intravede una speranza nella mobilitazione popolare e nel riaffiorare di un senso di appartenenza comune (che poi riprende anche nel capitolo “Il destino della nostra democrazia”, del luglio 2023). Quelle proteste oceaniche – ritornate con forza dal marzo 2024, in verità mai fermate nonostante lo stato di guerra – sono per l’autore un atto di resistenza e un’affermazione di fede in un futuro più giusto.

Ma l’avvenire dell’area dipende anche da una vera riconciliazione con il popolo palestinese, che Grossman auspica basata sul riconoscimento reciproco e sulla creazione di due Stati indipendenti. Si tratta di una visione ispirata ai valori di equità e rispetto, che si contrappone all’attuale situazione di disuguaglianza e oppressione, ma che interroga anche un’identità in trasformazione tra passato e presente. Ne “La fragilità di Israele” (agosto 2023), Grossman analizza la trasformazione dell’identità israeliana: da pionieristica e dinamica a più cupa e timorosa, individuando le cause di tale destabilizzazione sociale nell’aumento delle disparità, nella crescita del razzismo e nell’erosione dei valori fondanti di quella società. Evidentemente, l’autore invita a un risveglio collettivo e a un impegno per ricostruire un Israele più giusto e sicuro, riscoprendo le radici ebraiche di pietà e

uguaglianza per immaginare e costruire un futuro rinnovato. Per agire bisogna avere fede nella speranza. Ma come avere fiducia nel domani quando si è circondati da macerie?

Tenere accesa la candela

I due capitoli successivi – “Il sabato nero” e “Ricorderemo i loro volti”, entrambi apparsi su “la Repubblica”, il 12 ottobre e il 17 novembre 2023 – sono gli unici scritti dopo la strage compiuta da Hamas e risuonano come un monito nella memoria collettiva di Israele, una forma di commemorazione solenne delle vittime del “sabato nero”, appunto, un omaggio commovente a chi ha perso la vita in un atto di violenza inaudita, un sacrificio che segnerà per anni, forse decenni, il destino del Paese: «l'identità israeliana d'ora in poi includerà anche il trauma dell'ottobre 2023».

Con parole lucide e incisive, Grossman descrive la tragica sequenza degli eventi; l'orrore dell'attacco terroristico viene dipinto trasmettendo al lettore la gravità delle conseguenze e la profonda costernazione della comunità colpita: «In questi giorni, in queste notti, ci muoviamo come sonnambuli. Cerchiamo di resistere alla tentazione di guardare i video degli orrori, di dare ascolto alle voci che girano. Sentiamo filtrare la paura in chi, per la prima volta dopo cinquant'anni – dalla guerra del Kippur –, riconosce con terrore il primo segno di una possibile sconfitta». Il dolore e la disperazione di chi ha perso i propri cari si fanno tangibili, creando un'atmosfera di profonda commozione. Le testimonianze di familiari e amici delle vittime sono piene di lacrime e di rabbia, ma anche di ricordi preziosi e di un desiderio di giustizia che non può essere soffocato. Il loro dolore diventa un grido collettivo che scuote le coscienze e spinge a riflettere sulla fragilità della vita, sulla crudeltà insensata della violenza e sulle responsabilità politiche che hanno preparato e permesso lo scatenarsi dell'orrore.

In mezzo al dolore e alla desolazione, Grossman celebra il coraggio e l'eroismo di coloro che hanno messo a rischio la propria vita per salvare altri, proteggere i propri cari e dare un barlume di speranza in un momento di buio: «Ogni persona che si è salvata è la storia di un miracolo e una storia di intraprendenza e coraggio. Un'infinità di miracoli, un'infinità di atti di eroismo e sacrificio da parte di soldati e civili, ciascuno dei quali è anche un monito alla sventatezza criminale dei vertici delle forze di sicurezza, che per anni hanno persuaso se stessi e noi che non c'era nessuno più forte e più sofisticato di Israele in quest'area del mondo, e che nessuno era più esperto di tattiche militari».

La dedizione e l'altruismo offrono un esempio di come, anche di fronte alla tragedia, l'umanità possa brillare con forza inaspettata, così come le enormi responsabilità politiche accumulate negli ultimi decenni da parte di chi «non ha mai perso occasione di dichiarare quanto Israele fosse forte, risoluto e, soprattutto, pronto, pronto ad affrontare qualsiasi pericolo». Erano illusioni, spaventose illusioni, dice Grossman, pagate con la vita dalle persone che ballavano al Nova Festival e dagli abitanti dei kibbutz dei dintorni.

L'autore, però, invita a guardare tutte le responsabilità e, con decisione, afferma: «Ma non inganniamoci, non facciamo confusione: con tutta la rabbia che possiamo nutrire nei confronti di Netanyahu, dei suoi accoliti e della sua strada, non è Israele ad aver commesso delle atrocità in questi giorni. È Hamas. L'occupazione è un crimine, ma immobilizzare centinaia di civili, bambini, genitori, vecchi e malati e poi passare dall'uno all'altro per sparargli a sangue freddo è un crimine più atroce». Il rischio concreto, dice Grossman, è che questa tragedia contribuisca ad alimentare il già ampiamente rodato circolo vizioso dell'odio e della violenza: «Israele dopo la guerra sarà molto più di destra, militante e anche razzista». Dunque, si domanda: «è davvero andata perduta per sempre, o si è congelata per molti anni, la minuscola possibilità di un dialogo vero, della riconciliazione con l'esistenza dell'altro popolo?».

Lo scrittore dice che le morti, pur tragiche e inaccettabili, del “sabato nero” non sono state vane, ma hanno rafforzato il senso di unità nazionale, dopo anni di polarizzazione sociale e di frattura politica. Tuttavia, non si fa illusioni, perché dovranno passare molti anni prima che si possa pensare a una riconciliazione. Si tratta di compiere un lavoro certosino a più livelli: da quello interno israeliano (a

cui ha dedicato la maggior parte del libro) a quello interno palestinese [7], fino a quello degli equilibri internazionali regionali [8].

Come Dorfman, citato all'inizio di questo contributo, osserva che il catastrofico sisma cileno può essere «un'occasione per chiederci chi siamo veramente», allo stesso modo Grossman inserisce in più pagine alcune considerazioni simili: chi ha visto l'orrore del 7 ottobre «non riuscirà più a vivere come prima», pertanto «non saremo più come eravamo», ma allora «chi saremo quando ci risolleveremo dalle ceneri e torneremo alle nostre vite?», «chi saremo, che persone saremo dopo questi giorni, dopo aver visto quello che abbiamo visto?».

C'è da ricostruire una relazione, un patto, una fiducia; e questo comporta una grande responsabilità, richiede sensibilità, empatia e una sorta di “superamento della storia”: bisogna riuscire a camminare con una candela in mano mentre è in corso una violenta tempesta, ha detto David Grossman in tv [9]. La candela rischia di spegnersi, eppure bisogna fare di tutto per evitare che quella fiammella si estingua, soprattutto dopo il 7 ottobre, soprattutto perché non c'è alternativa a un percorso di pace. Allo stesso concetto ha dedicato dei versi il poeta palestinese Mahmoud Darwish, che in chiusura della sua celebre “Pensa agli altri” scrive: «*Quando pensi agli altri lontani, pensa a te stesso. / (Di a te stesso: se solo potessi essere una candela nel buio!)*»[10].

L'ascolto come pratica di pace

Il libro di Grossman si chiude con un capitolo scritto due anni prima: si tratta del discorso tenuto alla cerimonia di consegna del Premio Erasmus ad Amsterdam, il 29 ottobre 2022, e riguarda il “diritto alla felicità”. Dopo tante pagine di orrore e desolazione, la felicità. Sembra una dissonanza o un paradosso, eppure Grossman sostiene che è la vera aspirazione universale a cui tutti tendono, un sogno che gli è stato suggerito prima da una frase di Arthur Rubinstein ascoltata da bambino, poi dalla Dichiarazione di indipendenza americana, e che oggi identifica come uno dei diritti inalienabili degli esseri umani.

È quando ha sentito parlare di felicità dal celebre pianista che ha deciso di essere un artista: «La letteratura, la scrittura, mi hanno insegnato il piacere di fare qualcosa di raffinato e di preciso in un mondo denso e torbido». La dimensione della creazione permette di affrontare «il c'è e il non c'è», la dualità dell'esistenza e della perdita [11], della completa negazione della vita e, al tempo stesso, dell'intenso sentimento di vitalità e positività: una contrapposizione che lui ritiene l'essenza della vita umana.

Per Grossman, la scrittura rappresenta una fonte di grande gioia e di profonda soddisfazione. Pur non negando che la scrittura possa comportare sofferenza e dolore, l'autore la considera un mezzo per confrontarsi con la realtà in modo autentico e significativo, perché permette di esplorare la complessità dell'animo umano e di superare pregiudizi e stereotipi, favorendo la comprensione verso il prossimo e la capacità di pensare e di agire con partecipazione anche in circostanze difficili. È, quindi, anche un modo per “riparare un mondo diviso”, ad esempio accontentandosi di poco e senza cedere alla disperazione, come Etty Hillesum, donna ebrea che durante la Shoah mantenne la sua libertà interiore anche nelle condizioni più avverse: una forma di resistenza alla tirannia che ancora oggi rappresenta un modello di coraggio e di speranza, quello di chi non smette di pensare e di avere un cuore sensibile, aperto, vulnerabile.

L'ascolto dell'altro – altro nel tempo, nello spazio, nelle idee, nell'appartenenza – è una delle capacità fondamentali per l'antropologia culturale, con cui si può cogliere la complessità delle esperienze umane, di entrare in empatia con l'altro e di costruire una consapevolezza del mondo sociale. Ascoltare e comprendere le storie, le emozioni e le esperienze di vita delle persone è il solo modo con cui raggiungere una conoscenza olistica e non etnocentrica che consenta di comprendere le prospettive altrui. L'ascolto attento e rispettoso è fondamentale per creare relazioni paritarie e di fiducia, ma anche per realizzare una società più inclusiva, che superi pregiudizi e stereotipi, che valorizzi la diversità e che si faccia sorprendere dalla serendipità.

Impegno, concentrazione, empatia, ma anche sospensione del giudizio e riflessività sono parte di un processo tutt'altro che passivo: l'ascolto in antropologia è una forma di immedesimazione e di riduzione della "distanza"; è un guardare con gli occhi dei nativi, un concedersi reciprocamente che va oltre la ricerca etnografica, ma modella un percorso che vale anche a scala più grande, cioè sociale e politica. Viene in mente un altro importante scrittore israeliano, Amoz Oz, che in *Contro il fanatismo* (2015: 14) ricorda come, essendo cresciuto in un contesto di ambivalenza e ambiguità, ad un certo punto della sua giovinezza si fosse reso conto che i suoi «dintorni fossero zeppi di aspiranti riformatori dell'ordine universale, idealisti, ideologi, ciascuno con la sua personale formula per una redenzione istantanea. Erano tutti dei gran parlatori, nessuno mai che ascoltasse».

Evidentemente, ascoltare David Grossman significa esplorare la complessa e sfaccettata identità israeliana, interrogandosi sulle sue radici, sulla sua evoluzione e sulle sue sfide future, sia sul piano politico-democratico, sia su quello della convivenza, coabitazione e pace. La comprensione reciproca e la com-passione riecheggiano le riflessioni degli antropologi sul ruolo dell'alterità nella costruzione della cultura e dei rapporti sociali, passando dall'elaborazione del trauma collettivo all'influenza della memoria in un contesto di guerra e di violenza. Ascoltare chi si oppone alle forme di oppressione e di discriminazione che alimentano il conflitto è in linea con la prospettiva critica dell'antropologia sulle relazioni di potere e le gerarchie, e forse può rappresentare anche una sfumatura essenziale per passare dalla "antropologia della violenza e della guerra" ad una "antropologia della pace e della convivenza". Questa, dice Martin Hébert (2006), presuppone non solo la comprensione delle molteplici forme di violenza strutturale, diretta o simbolica, ma anche della loro articolazione all'interno dei gruppi umani, al fine di affrontare almeno tre grandi sfide: la definizione di obiettivi chiari, in particolare sulle caratteristiche della pace nelle società; il fondare la sua azione, spesso soggetta a urgenza, su dati empirici rigorosi; il trovare un equilibrio tra l'impegno pratico per la promozione della pace e l'analisi critica propria di una disciplina scientifica. Si tratta di sfide certamente difficili e scoraggianti, eppure non insormontabili per un'antropologia contemporanea "per" la pace.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Traduzione in italiano: «Che ogni paese [contempli] con stupore l'immensità delle sue rovine».

[2] Traduzione in italiano: «Come tutte le grandi disgrazie, l'attuale tragedia del Cile può essere vista come un test, un'occasione per chiederci chi siamo veramente, cosa conta davvero mentre ricostruiamo, non solo i nostri ospedali distrutti, le strade dissestate e i corpi feriti, ma la nostra identità danneggiata».

[3] Traduzione in italiano: «6 mesi di rabbia, dolore, impotenza, speranza, attivismo, guerra, difesa, indifferenza e odio antisemita. 6 mesi durante i quali abbiamo protestato, gridato, combattuto, affisso manifesti con i volti di uomini, donne e bambini rapiti da Hamas».

[4] Traduzione in italiano: «Queste poche sillabe portavano con sé antiche leggende, trasmesse quasi religiosamente, di generazione in generazione la consapevolezza della sventura e il dovere di sopravvivere ad essa, il ricordo delle tragedie e il rifiuto di lasciarsi raccontare da esse».

[5] Il capitolo si intitola "Il sabato nero" ed è originariamente apparso su "la Repubblica" il 12 ottobre 2023, con il titolo "Il mio cuore è oppresso. Vivo l'incubo di un popolo tradito dalla politica".

[6] Traduzione in italiano: Horvilleur avverte «del pericolo che Israele corre ogni volta che si sente infallibile», dacché lei condanna «la politica dell'attuale governo israeliano, la sua arroganza e lo sfoggio di forza e potenza che coltiva, per voce di alcuni ministri. Il loro culto della terra e della supremazia religiosa è, a mio avviso, agli antipodi di quanto ci ha insegnato la saggezza ebraica».

[7] A pagina 30, l'autore invita a un senso di responsabilità condiviso: «come israeliano, non ho il diritto di fare prediche [ai palestinesi], ma come essere umano esigo che si comportino in modo umano ed etico».

[8] Grossman fa riferimento agli accordi bilaterali di normalizzazione tra Israele e Marocco, Emirati Arabi e Arabia Saudita, che sono un buon segno, eppure producono «una pace tra ricchi», perché i palestinesi sono stati poco presenti in quei negoziati.

[9] Ospite de “Il cavallo e la torre”, trasmissione televisiva condotta da Marco Damilano su Rai 3, puntata del 22 marzo 2024.

[10] La poesia di Darwish è piuttosto diffusa sul web, tuttavia ne esistono anche delle versioni cartacee, come nell’omonima pubblicazione del 2024 presso Lorusso Editore, in italiano, oppure all’interno della raccolta “Comme des fleurs d’amandiers ou plus loin”, in francese, presso Actes Sud (2007).

[11] La perdita a cui fa riferimento Grossman è quella di suo figlio Uri, morto nell’agosto 2006 nell’ultimo giorno di guerra combattuta allora da Israele in Libano.

Riferimenti bibliografici

S. Cohen, *Stati di negazione. La rimozione del dolore nella società contemporanea*, [2001], Roma, Carocci, 2008.

G. Djament-Tran, M. Reghezza-Zitt (a cura di), *Résiliances urbaines. Les villes face aux catastrophes*, Paris, Le Manuscrit, 2012.

A. Dorfman, *Solidarity can help Chile prevail*, in “CNN”, 2 marzo 2010: <http://edition.cnn.com/2010/OPINION/03/02/dorfman.chile.earthquake.unity/index.html>

P. George, *Problèmes géographiques de la reconstruction et de l’aménagement des villes en Europe occidentale depuis 1945*, in “Annales de Géographie”, vol. 69, n. 371, 1960.

D. Grossman, *La pace è l’unica strada*, Milano, Mondadori, 2024.

M. Hébert, *Paix, violences et anthropologie*, in *Une anthropologie de la paix?*, numero monografico di «Anthropologie et Sociétés», vol. 30, n. 1, 2006.

D. Horvilleur, *Comment ça va pas? Conversations après le 7 octobre*, Parigi, Grasset, 2024.

J. Langumier, *Survivre à l’inondation. Pour une ethnologie de la catastrophe*, Lione, ENS éditions, 2008.

A. Oz, *Contro il fanatismo* [2002], Milano, Feltrinelli, 2015.

P. Puntarello, *Hijos de Hashem, hijos nuestros*, puntata del 7 aprile 2024 del podcast «Boker tov Boker or», Spotify: <https://open.spotify.com/episode/6atSmydQduEaDlieVffeJV>

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*.

Gaza, da tranquilla cittadina di provincia a capitale di uno “Stato-canaglia”?



Gaza, da *One more jump* (ph. Emanuele Gerosa)

di *Vincenzo Meale*

Striscia di Gaza, una striscia lunga circa 41 km e larga in media meno di 10 km. 14 maggio 1948: finisce il mandato inglese sulla Palestina e Ben Gurion proclama la nascita dello Stato d'Israele. Scoppia la guerra, che finisce con conquiste territoriali da parte israeliana e relativo sfollamento più o meno spontaneo di molti palestinesi. La striscia di Gaza, sfuggita all'occupazione israeliana grazie all'arrivo dell'esercito egiziano, vede affluire ben 250 mila profughi che sconvolgono l'assetto demografico preesistente diventandone la componente maggioritaria: secondo il calendario Atlante De Agostini dell'epoca la striscia su 378 kmq (per avere il senso delle dimensioni del territorio basti dire che è poco meno esteso del comune di Enna e poco più di quello di Olbia) nel 1966 aveva già 440 mila abitanti (nella stessa epoca Enna aveva circa 28 mila abitanti e Olbia meno di 19 mila) [1]. Nel 1967 si scatena di nuovo la guerra e alla fine anche la Cisgiordania e Gaza vengono occupate dagli israeliani. Gaza passa sotto controllo israeliano con meno di 360 mila abitanti (la notevole diminuzione fa pensare che molti avessero ripreso la fuga verso l'Egitto o fossero morti), ma l'alto tasso di natalità fa sì che già nel 1983 la popolazione risalga a 493.700 abitanti, e negli anni successivi continua a crescere, tanto che lo scorso anno, prima dell'attuale tragedia, la popolazione era stimata a circa 2.200.000, di cui 1.700.000 registrati come profughi (la stragrande maggioranza, quindi, profughi fin dalla nascita!).

Per favore, ora tornate a guardare le dimensioni precedenti per capire appieno la tragedia! Anzi vi aggiungo un confronto nuovo: una superficie corrispondente a un terzo di quella del comune di Roma con una popolazione corrispondente a due terzi di quella di Roma! Senza le risorse economiche di una grande e doppia capitale e senza i proventi dell'attrazione turistica.

Nel frattempo però la situazione politica era cambiata: gli accordi di Oslo tra Israele e l'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (1993) avevano prodotto il ritiro, ai primi di maggio dell'anno successivo, dell'esercito israeliano dai centri abitati della striscia (restava a controllare i nodi stradali extraurbani e l'accesso agli insediamenti dei circa 6000 coloni israeliani che nel frattempo si erano infiltrati) [2]. Ma ben presto la situazione si complica perché nel novembre del 1995 il primo ministro israeliano Rabin, autore degli accordi di pace con l'OLP, resta vittima di un attentato (voi direte: i soliti terroristi palestinesi! Ma sbagliereste: il terrorista di turno era un ebreo che rimproverava al suo governo di regalare troppo al nemico). Invece di accelerare il processo di pace il governo israeliano va a elezioni anticipate che premiano proprio i partiti di destra che avevano osteggiato le scelte precedenti, e diventa capo del nuovo governo un certo Netanyahu che fa così la prima esperienza ...

Nel 2005 il governo israeliano ordina il ritiro dell'esercito dalla striscia accompagnato dal ritiro, anche con la forza, dei coloni che vi si erano insediati (probabilmente avendo capito che l'alta densità demografica avrebbe reso impossibile la politica della trasformazione etnica mediante i coloni) e l'anno successivo le elezioni a Gaza, a differenza del resto della Palestina, vengono perse da Fathà (il partito di Arafat, morto pochi mesi prima) e vinte da Hamas, provocando un inasprimento dell'isolamento, divenuto totale nel 2013 col colpo di stato in Egitto [3] giacché i militari golpisti considerano Hamas troppo vicino ai Fratelli Mussulmani egiziani, eletti ma poi deposti e arrestati con il golpe.

Ecco come si arriva alla trasformazione di Gaza in un campo di concentramento: i palestinesi potevano fare quel che volevano nella striscia ma per uscirne dovevano avere l'autorizzazione israeliana, e per un apparente paradosso è stato più facile avere permessi per andare a lavorare in Israele (pagati molto meno dei colleghi israeliani, con in media un quarto dei salari normali) che avere permessi per ricongiungimenti familiari con parenti della Cisgiordania. Si calcola che per decenni circa metà della forza lavoro della striscia abbia svolto attività in Israele senza sconvolgimenti. Questo flusso però è stato drasticamente ridotto dal 2000, togliendo l'autorizzazione a circa 120 mila lavoratori, in seguito allo scoppio di quella Intifada (qualcuno ricorderà di aver visto in tv i ragazzi che con le fionde cercavano di prendere a sassate i soldati israeliani schierati al di là della recinzione). Ma, voi direte, la striscia ha il mare, quindi perché non incrementare la pesca? Sì, la pesca, ma non oltre le poche miglia dalla costa concesse dalla marina israeliana. Per giunta uno dei primi bombardamenti dell'attuale guerra è servito a distruggere il porto (inclusi i lampioni a energia solare che avevamo fornito una decina di anni fa). Dal mare potevano arrivare aiuti dall'estero? No. L'hanno dimostrato le "flottiglie della pace" che per alcuni anni hanno tentato di forzare il blocco israeliano per rivendicare il diritto alla libertà di navigazione e per portare rifornimenti donati da una miriade di realtà sociali, fin quando non vi sono "scappati" i morti in seguito all'arrembaggio delle forze speciali israeliane a una nave turca che rifiutava di invertire la rotta.

All'epoca la libertà di navigazione, oggi rivendicata nel Mar Rosso, non sembrava interessare i nostri governi. Restavano gli aiuti che diversi governi fornivano tramite l'organizzazione delle Nazioni Unite per l'assistenza ai rifugiati palestinesi (UNRWA), organizzazione che ora il governo israeliano tenta di smantellare con l'accusa di terrorismo perché asserisce di avere le prove che 12 palestinesi impiegati nell'organizzazione avrebbero partecipato all'aggressione del 7 ottobre. 12 su 12000 dipendenti! E naturalmente il nostro governo si è subito adeguato e mi par di capire che i soldi destinati ai profughi palestinesi siano stati dirottati a finanziare il famoso "piano Mattei" in Africa.

In quest'ultimo mese si è tornato a parlare di ospedali, non per mettere in risalto la crisi sanitaria, ma per comunicare la cattura all'interno di quello di al-Shifa, il principale ospedale del capoluogo, di tanti uomini di Hamas. Ieri, 1 aprile, l'AGI (Agenzia giornalistica Italia) comunica "L'ospedale al-Shifa di Gaza City, il più grande dell'intera Striscia, è completamente fuori servizio dopo due

settimane di operazioni militari da parte dell'esercito israeliano nella zona e nei suoi dintorni". Penso ad amici che non ci sono più e che tanto tempo e denaro avevano dedicato per migliorare le attrezzature mediche del reparto di cardiologia di quell'ospedale.

Una quindicina d'anni fa infatti, di fronte al dramma dei palestinesi della striscia, avevamo avuto l'idea di fornire un piccolo aiuto a quell'ospedale dotando il reparto in questione di autonomia energetica in modo da non dipendere dai rifornimenti di carburante che potevano avvenire solo col consenso israeliano e quindi essere interrotti in qualsiasi momento. Il preventivo dell'opera era di 95.000 € e mettemmo in campo tante iniziative per raccoglierci, a cominciare da Giovanni Franzoni, l'ex abate di S. Paolo fuori le mura costretto nel 1973 a dare le dimissioni per non dover censurare preventivamente le "preghiere dei fedeli" dopo che un ragazzo aveva avuto l'impudenza di pregare per la fine dello IOR, la tanto discussa banca vaticana, durante la messa domenicale da lui presieduta. E Giovanni, che certo non nuotava nell'oro, ci mise un oggetto che oltre il valore commerciale, aveva anche un valore affettivo: l'anello vescovile donatogli da Paolo VI al momento della conferma dell'elezione ad *abate nullius*, cioè di livello vescovile (partecipò anche alle fasi finali del Concilio). E di Paolo VI Giovanni ha sempre conservato un buon ricordo considerandolo un buon papa. Ebbene quell'anello (d'oro, tutto sbalzato a mano, con al centro un'ametista e 18 brillantini e, incisi, rami di palma a ricordo del giorno in cui glielo aveva messo al dito: la domenica delle palme del 1964) lo aveva messo a disposizione già nel 2006 per un progetto del FOCSIV (Federazione degli organismi di volontariato internazionale di ispirazione cristiana) che riguardava un poliambulatorio del campo profughi di Jabalia, sempre a Gaza, e che però non era andato in porto, per cui ora lo metteva in palio, in una lotteria da 50 euro a biglietto, per finanziare il nuovo progetto. E ora vengo a sapere che tutto è andato distrutto. Dovremo cominciare da capo... se saremo ancora vivi.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] *Annuario generale, comuni e frazioni d'Italia*, 1968. Touring Club Italiano

[2] *Stato del mondo 1995*, Il Saggiatore. Altre fonti danno numeri diversi della presenza di coloni oscillando tra più di 5000 a meno di 8000.

[3] Lo scorso anno, in occasione del decimo anniversario del colpo di stato in Egitto, la rivista *Nigrizia*, edita dai missionari comboniani, scriveva: «Il 3 luglio venne deposto il primo presidente eletto, Mohammed Morsi, esponente della Fratellanza musulmana. Da quel momento migliaia di persone morte in piazza o in carcere. Gli arresti arbitrari sono stati la regola. Ancora oggi il dissenso è silenziato»

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.

Gaza: l'insostenibile leggerezza degli effetti collaterali



Fadwa Tuqan e i suoi versi su un muro di Nablus, Palestina

di *Enzo Pace*

Tawfiq Zayyad è una figura ben presente alla memoria dei palestinesi. Era un cittadino israeliano, vissuto tra il 1929 e il 1994 a Nazareth, di cui sarà sindaco nel 1975, tre anni dopo la IV guerra arabo-israeliana, detta del Kippur. Tawfiq è stato, allo stesso tempo, un poeta e un politico. Affidava alla parola inerte della poesia la forza di raccontare la resistenza di un popolo. Ogni palestinese ricorda e canta ancora oggi le rime di *hunā bāqūn* (Resteremo qui):

*Resteremo qui noi
Custodiremo l'ombra del fico e dell'ulivo
Se saremo assetati, spremeremo il deserto
E mangeremo polvere, se avessimo fame
Ma non ci muoveremo!*

Militante del partito *Rakah* [1], Tawfiq ha creduto nell'idea di un fronte unico di liberazione della Palestina, laico e plurale, al tempo stesso. Decisamente egli era più propenso a organizzare scioperi e varie forme non violente di resistenza di massa che a imbracciare il fucile. Avrebbe probabilmente appoggiato la prima intifada, senza lasciarsi affascinare dal jihadismo armato di Hamas. Sarebbe stato sulla stessa linea di un'altra poetessa, Fadwa Tuqan, recentemente scomparsa nella sua città natale, Nablus, nel 2003 [2].

*Mi basta rimanere
nell'abbraccio del mio paese
per stargli vicino,*

*stretta, come una manciata di polvere
ramoscello di prato
un fiore.*

Ho voluto ricordare le figure, di una donna e di un uomo, che, grazie al linguaggio della poesia, hanno contribuito a far conoscere la causa palestinese al mondo per venire al tema delle riflessioni. Nell'attuale guerra israeliana contro Hamas, tra gli effetti perversi (che i militari di tutti i tempi chiamano *collaterali*) il 20 ottobre del 2023 è rimasta uccisa sotto le macerie della sua abitazione a Khan Yunis una giovane poetessa, Hiba Abu Nada (1991-2023); qualche mese dopo, il 6 dicembre, è stato ucciso da un attacco israeliano un altro poeta, docente di letteratura all'Università Islamica di Gaza, Refaat Alareer (1979-2023) [3]. Metto uno a fianco all'altro due brevi brani delle loro poesie:

Hiba Abu Nada, "Ti proteggerò"	Refaat Alareer, "Se dovessi morire"
<i>Ti proteggerò Se sarai ferito e soffrirai con le sacre scritture ho custodito dal fosforo il sapore delle arance e dal fumo tossico le tinte delle nubi. Ti proteggerò Un giorno la polvere si disperderà e rideranno i due innamorati morti mano nella mano</i>	<i>Se dovessi morire, che porti allora una speranza che la mia fine sia un racconto</i>

C'è un secondo effetto perverso di questa guerra a Gaza, di cui pochi parlano. Alludo al futuro della minoranza cristiana. Anch'essa sta pagando un prezzo per colpe non commesse, ma soprattutto rischiando l'estinzione fisica dei suoi membri. Se ciò accadesse, sarebbe un'altra piccola *nakba* nella seconda (dopo quella del 1948) grande *Nakba* in corso. In scala minore, si verificherebbe quanto già è avvenuto nel lungo ciclo di guerre medio-orientali tra il 1990 e il 2023 (dalla c.d. prima guerra del Golfo sino alle guerre contro Daesh e alle guerre civili in Iraq e Siria).

Con la cautela che si deve a tutte le cifre che stimano l'appartenenza religiosa di una popolazione determinata, le persone di fede cristiana oggi in Israele superano le 160 mila unità. Sono concentrate soprattutto in Cisgiordania, tra Ramallah, Betlemme e Gerusalemme e rappresentano il 2,1% della popolazione in una realtà, dove l'ebraismo e l'islam sono le religioni più diffuse. I cristiani di Gaza sono una piccola ma vitale presenza, ma in continua e severa decrescita. Nel 1949-50 si stima che risiedessero nei primi campi profughi circa 20 mila cristiani (il 20% del totale della popolazione che allora ammontava a poco più di 35 mila residenti). Man mano che la sottile striscia di terra (Gaza: 41km in lunghezza e 6-12 km in larghezza, è sempre bene ricordarlo) si affolla sempre più nel corso degli anni di guerra (dal 1948 al 1973) con l'arrivo a ondate successive di profughi, in proporzione si assottiglia la presenza dei cristiani.

La situazione peggiora soprattutto dopo la conquista politica dell'area da parte di Hamas, vincitrice delle prime, e uniche, elezioni celebrate in Palestina nel 2006 [4]. Tale data segna la rottura di Hamas con l'Autorità palestinese e l'insediamento del movimento fondato da Ahmed Yassin nel 1987 a Gaza. La striscia diventa da allora una sorta di laboratorio politico-religioso dove sperimentare il progetto di una città santa degli insorgenti in nome dell'islam, chiamati alla distruzione dell'*unità sionista* (nel gergo di Hamas: lo Stato d'Israele).

La situazione delle comunità cristiane ne risente direttamente. La visione ideologica dei dirigenti di Hamas si dice rispettosa della fede dei cristiani, ma essa pensa che, in accordo con la shari'a, tali

comunità dovrebbero essere trattate secondo le regole della *dhimma*: comunità *protette* dal potere politico. Episodi di non facili rapporti hanno riguardato soprattutto le poche scuole confessionali, quando i dirigenti di Hamas hanno invitato i musulmani a non mandare i loro figli in una scuola cattolica dove sono previste classi miste e, dunque, non in linea con le prescrizioni shariatiche.

Sta di fatto che la situazione della minoranza è diventata ancor più difficile, tra l'essere in uno stato di guerra continua (dal 2008 a oggi), il dover dipendere necessariamente dagli aiuti esterni che giungono dalle rispettive Chiese d'origine e del calo del numero di fedeli, dovuto anche alla decisione da parte di chi ha qualche risparmio o introito in più di far migrare i propri figli, magari appoggiandosi alla numerosa diaspora palestinese nel mondo [5]. Alla vigilia della guerra in corso, erano circa mille e trecento le persone di fede cristiana. Metà appartengono alla Chiesa cattolica [6].

Nel frattempo in Cisgiordania, sono peggiorate le condizioni materiali di vita. L'autorità nazionale palestinese non è in grado di garantire livelli accettabili di occupazione alla popolazione residente nei territori occupati. Da anni una quota cospicua di palestinesi è andata a lavorare nei territori controllati dall'esercito israeliano e in Israele. Da una decina di anni, e con una accelerazione negli ultimi mesi, Tel Aviv ha incoraggiato l'inserimento nel mercato del lavoro di manodopera straniera, sostituendo quella palestinese. Dal 7 ottobre 2023, infatti, il governo ha sospeso i 140 mila permessi che consentivano ai palestinesi della Cisgiordania di recarsi a lavorare in Israele. Gli effetti sulla vita quotidiana sono evidenti: ci si ritrova disoccupati e questa condizione contribuisce a rendere difficili i rapporti con gli israeliani. Il conflitto moltiplica i micro-conflitti. Ciò spiega l'animosità crescente anche tra ebrei e cristiani palestinesi, di cui riferiscono uomini di Chiesa e agenzie di area cattolica.

A Gaza la situazione della minoranza cristiana è ancor più disperata [7]. L'area sud della Striscia, nella zona desertica che si prolunga verso il Sinai, sin dal III secolo d.C. era popolata da comunità monastiche che si rifacevano alla regola cenobitica di Antonio Abate. Nel IV secolo esisteva una diocesi guidata dal vescovo Porfirio. L'unica Chiesa greco-ortodossa esistente a Gaza porta, infatti, il suo nome.

Il 20 ottobre 2023, una palazzina annessa all'edificio di culto, dove si era rifugiato un gruppo di fedeli e di gente comune, è stata bombardata. La chiesa si trova nel quartiere Zaytoun di Gaza City, non distante dall'altra unica chiesa cattolica, la parrocchia della Sacra Famiglia. Durante una delle tante crisi belliche che si sono verificate in passato, anche una casa annessa alla Chiesa è stata bombardata nel luglio del 2014. Il Governo israeliano sia in passato sia attualmente ha sempre cercato di giustificare quanto accaduto (come nel caso della Chiesa ortodossa di S. Porfirio), spiegando che i bersagli non sono tanto le chiese, ma gli edifici adiacenti scelti deliberatamente, a detta dei generali israeliani, dai miliziani di Hamas per mimetizzarsi tra la popolazione civile. In ogni caso, siamo drammaticamente di fronte a effetti collaterali che lasciano il segno: non solo distruggendo strutture appartenenti alle Chiese, ma seminando il terrore tra i cristiani di Gaza, che si trovano così tra due fuochi, tra i missili israeliani e la resistenza armata di Hamas. La stessa considerazione può essere estesa all'ospedale al-Ahli Arab di pertinenza della Chiesa Anglicana, fondato nel 1882 (durante il mandato britannico), pesantemente bombardato e reso praticamente inagibile nell'autunno del 2023. Se, come pare, ogni attacco è preliminarmente pianificato con l'aiuto di un software d'intelligenza artificiale (Lavender), possiamo immaginare che, per ogni bersaglio che s'intende colpire, il programma calcoli quale potrebbe essere il costo in termini di vittime umane e stabilità degli edifici civili. Il fatto che un missile venga poi effettivamente lanciato, avvisando le persone che si trovano in un edificio con un sms qualche ora o minuti prima, conferma che, comunque, ci saranno effetti collaterali spiacevoli e deplorabili. Ma tutto ciò è messo già nella contabilità *in chiaro* di ogni azione di questo tipo. È la logica politico militare che banalmente produce tutto ciò.

Mentre scrivo, non sappiamo ancora se ci sarà la quarta fase prevista dai generali israeliani. La prima prevedeva l'esodo forzato degli abitanti concentrati a Gaza City verso il sud della Striscia, con una prima evacuazione di circa un milione di persone al di là del fiume Wadi Gaza (a sei chilometri di distanza da Gaza City e poco più dalle prime case di Khan Younis a sud). Dopo aver svuotato della sua popolazione la parte nord, l'esercito israeliano ha impostato un piano sistematico d'interventi mirati, suddividendo tutto il territorio in 623 blocchi e concentrando sistematici attacchi su ciascuno

di essi, con intensità maggiore o minore a seconda delle informazioni che l'intelligence acquisisce sulle infrastrutture militari e sulla presenza di miliziani di Hamas.

Nulla è stato lasciato al caso. Nel gennaio di questo anno si è passati a una terza fase concentrando il fuoco rispettivamente sull'Università al-Aqsa, su due ospedali, su una scuola e costringendo migliaia di palestinesi a cercare rifugio in una tendopoli di fortuna sorta in questi mesi sulla spiaggia di Mawasi [8]. Il Governo israeliano si accinge ad acquistare quaranta mila tende da inviare nella zona in vista della soluzione finale dell'attacco a Rafah. La catastrofe si compirà e approfondirà il solco delle memorie divise.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Acronimo di *Reshina Komunistit Hadasha* (in ebraico). Quest'ultima parola è, a sua volta un acronimo di una sigla che corrisponde a Nuovo Fronte per la Democrazia e l'Eguaglianza. Tale formazione politica viene fondata nel 1965. Il partito originariamente d'ispirazione comunista raccoglieva militanti ebrei e arabi. Dopo la guerra dei Sei Giorni del 1967, si formarono due fazioni contrapposte: una più filo-sovietica e anti-sionista (posizione sostenuta dalla componente araba), la seconda sempre più critica nei confronti dell'URSS e filo-sionista. Il partito riuscì a guadagnare tre seggi alla Knesset nel 1965. La scissione verificatasi al suo interno nel 1967 vedrà nascere un Nuovo partito comunista che nelle successive elezioni arriverà a stento a conquistare un seggio, restando sotto la soglia del 3%. Solo nel 2021 ne prenderà due. La formazione, che si è presentata alle ultime elezioni del 2023 con il nome *Hadash-Ta'al*, è guidata da una nota giornalista palestinese, Aida Touma-Suleiman, nata e cresciuta in ambiente cristiano, ma di orientamento laico.

[2] Per una più ampia trattazione delle poesie di resistenza in Palestina si veda Meryem Belkaid, *Dalla Nakba a Gaza: Poesia e Resistenza in Palestina*, in "Orient XXI", 15 marzo 2021. Inoltre, restano preziosi per il pubblico italiano consultare i lavori di Isabella Camera d'Afflitto, *Cento anni di cultura palestinese*, Roma, Carocci, 2007 e Simone Sibilio, *Nakba. La memoria letteraria della catastrofe palestinese*, Roma, Edizioni Q, 2013.

[3] Per saperne di più si visiti il sito della newsletter *BoccheScucite*, curata da Pax Christi dal 2006, una preziosa fonte di notizie sulla situazione palestinese (<https://bocchescucite.org>).

[4] La partecipazione non a caso fu alta (più del 74% degli aventi diritto andò a votare, in cifra assoluta 1.042.000). Hamas vinse ma non stravinse; ottenne il 44,4% di voti contro lo storico partito *al-Fath* espressione dell'OLP che prese il 41,4%. Il resto, a parte i consensi modesti ottenuti dal partito di matrice marxista e comunista (4,1%), i voti si sono sparpagliati tra altre nuove formazioni che si erano presentate alle urne. Su Hamas e sul passaggio da gruppo armato a soggetto politico rinvio a P. Caridi, *Hamas. Dalla Resistenza al regime*, Milano, Feltrinelli, 2023.

[5] Si stima che siano più di dieci milioni dal Nord America al Cile, dal Medio-Oriente all'Europa.

[6] I dati sono tratti dall'ultimo rapporto del 2022 sulla libertà religiosa nel mondo redatto dal Dipartimento di Stato degli USA (<https://www.state.gov/international-religious-freedom-reports/>).

[7] Lo era già nel 2008-2009, quando Nandino Capovilla, parroco della SS. Resurrezione a Marghera (VE) l'ha narrata nel libro *Un parroco all'inferno. Abuna Manuel tra le macerie di Gaza*, Milano, Paoline, 2009. La sua parrocchia è gemellata con quella di Gaza. Egli ha avuto modo in questi anni di visitare Gaza e, durante la guerra in corso, di ricevere documentazione di prima mano su quanto sta accadendo nella Striscia e, in particolare, alla comunità cristiana.

[8] Per una dettagliata descrizione di questo piano rinvio al sito di *Forensic Architecture*, un team di ricerca nato nel 2010 alla Goldsmiths dell'Università di Londra:

<https://forensic.architecture.org/investigation/humanitarian-violence-in-gaza>.

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 Eskişehir (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).

Gaza oggi: e ieri?



di *Elio Rindone*

Premesse necessarie: questo articolo, scritto da chi non nutre affatto sentimenti antisemiti, non si occupa di quanto avvenuto in seguito all’attacco, sicuramente da condannare, sferrato da Hamas contro Israele il 7 ottobre 2023 e che ha provocato una reazione che pare un vero e proprio massacro degli abitanti di Gaza. Intende, invece, descrivere – certo non in maniera approfondita, come si potrebbe fare solo in un libro – la situazione di Gerusalemme Est, della Cisgiordania e della Striscia di Gaza nei decenni precedenti, perché il presente non si può comprendere, né valutare, senza una qualche conoscenza del passato. A questo scopo, mi è sembrato utile consultare le informazioni diffuse dall’*Istituto per gli Studi di Politica Internazionale* (ISPI) e, in particolare, il testo *La prigione più grande del mondo. Storia dei territori occupati* di Ilan Pappé, un autorevole storico israeliano (docente all’Università di Exeter, in Inghilterra), rappresentante della Nuova storiografia israeliana, che si propone di sottoporre a un accurato riesame la documentazione relativa alla politica israeliana degli ultimi decenni nei confronti della Palestina.

Gerusalemme Est

Dopo la fine della Seconda Guerra mondiale, le grandi potenze hanno riconosciuto agli ebrei, costretti a lasciare la loro patria al tempo della grande diaspora seguita alla terza guerra giudaica (132-135 d. C.), il diritto di avere un territorio con un proprio Stato. Quale territorio? Evidentemente quello

conquistato, come attesta la Bibbia, dai loro padri: la terra promessa da Yahweh. Il territorio su cui è sorto lo Stato di Israele, però, non era disabitato: in quella terra viveva da tempo il popolo palestinese, costituito da arabi di religione musulmana! I rapporti tra israeliani e palestinesi, come era ovvio, sin dall'inizio non sono stati affatto pacifici ma segnati da una serie di conflitti.

Infatti, i popoli arabi non accettarono la spartizione della Palestina decisa dalle Nazioni Unite e, già nel 1948, subito dopo la proclamazione d'indipendenza d'Israele, invasero il territorio dello Stato ebraico, subendo una prima sconfitta. In seguito agli ulteriori conflitti promossi dai Paesi arabi, lo Stato israeliano ha continuato poi a estendere il proprio potere sui territori abitati dai palestinesi. Conseguenze particolarmente rilevanti ha avuto la Guerra dei sei giorni, del maggio del 1967, grazie alla quale (preavvertiti dai servizi segreti statunitensi dell'imminente attacco) gli israeliani – sconfiggendo le forze nemiche, egiziane, giordane e siriane, che si proponevano l'annientamento dello Stato di Israele – hanno occupato, tra l'altro, Gerusalemme Est, la Cisgiordania, sostanzialmente corrispondente alle regioni designate nella Bibbia col nome di Giudea e Samaria, e la Striscia di Gaza. Tralasciando, per limiti di spazio, di parlare degli ulteriori conflitti, che si sono ripetuti periodicamente nel corso degli anni (guerre, intifade, atti di terrorismo); delle condizioni dei profughi palestinesi, ormai diventati milioni, che si sono rifugiati soprattutto in Giordania, Siria e Libano; dei vari tentativi di pacificazione, regolarmente falliti, ci chiediamo: qual è la situazione venutasi a creare in questi tre territori? Nel novembre del 1967, il Consiglio di Sicurezza dell'ONU aveva adottato una risoluzione che imponeva di ristabilire i confini antecedenti alla guerra: le cose, in realtà, sono andate in maniera ben diversa!

Israele ha anzitutto mantenuto il possesso di Gerusalemme Est, occupandola grazie a demolizioni e costruzione di nuovi quartieri riservati agli ebrei, sebbene diverse risoluzioni del Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite definiscano Israele *Potenza occupante*. Nel 2017 l'amministrazione statunitense guidata da Donald Trump ha predisposto il trasferimento dell'Ambasciata degli USA da Tel Aviv a Gerusalemme ma, prendendo le distanze dalla decisione statunitense, 81 ambasciate su 83 (97,6%) hanno mantenuto la loro sede nel Distretto di Tel Aviv.

E tuttavia il 18 luglio 2018 il parlamento israeliano ha approvato una legge che definisce ufficialmente lo Stato come “la casa nazionale del popolo ebraico”. La legge, che ha valore quasi-costituzionale (nel Paese non esiste una Costituzione) – oltre a contenere anche clausole che dichiarano una “Gerusalemme unita” quale capitale di Israele – sottolinea l'importanza dello «sviluppo degli insediamenti ebraici come valore nazionale», trasformando così lo Stato israeliano in uno Stato confessionale. Non stupisce il fatto che le associazioni impegnate nella difesa dei diritti umani abbiano denunciato questa legge come discriminatoria e razzista, in quanto pone ufficialmente i non ebrei – e quindi anche gli arabo-israeliani, che rappresentano circa il 20% dei nove milioni di abitanti del Paese – in una condizione di inferiorità sotto tutti gli aspetti politici, sociali ed economici.

Cisgiordania

Per quanto riguarda la Cisgiordania, poi, la situazione risulta particolarmente complessa, perché, a partire dal 1994, buona parte di questa regione dipende dall'*Autorità Nazionale Palestinese* (ANP), ma è al contempo rivendicata da Israele, che questi territori ha di fatto annessi, anche se abitati prevalentemente da palestinesi. Così, pur occupando illegalmente la Cisgiordania, Israele non può espellerne i palestinesi, ma nemmeno integrarli come cittadini con pari diritti, perché il loro numero e la loro crescita demografica metterebbero in pericolo la posizione preminente degli ebrei.

Allora, cosa fare? Israele ha fondato comunità e costruito case abitate solo da ebrei, rivendicando il proprio legame col territorio, sul quale esercita un controllo militare. Ancora oggi, infatti, una parte degli israeliani ritiene che quei territori appartengano al popolo ebraico per ragioni culturali e religiose, e che Israele le abbia conquistate sul campo nella Guerra dei sei giorni, respingendo perciò l'accusa di occupare una terra che appartiene ad altri. I governi permettono, specialmente ai fondamentalisti, di formare *enclave* teocratiche, autorizzate a svolgere un ruolo di “militarizzazione” del territorio abitato da palestinesi.

Questa politica è stata promossa da partiti di estrema destra? Affatto, sottolinea Pappé: il «governo [che ha preso tali decisioni] era espressione del più ampio consenso sionista immaginabile: intorno a quel tavolo [...] erano rappresentate ogni corrente ideologica e ogni prospettiva. [...] Ciò che quei ministri decisero nella seconda metà del giugno 1967 [...] è rimasto fino a oggi la pietra angolare della politica israeliana» [1].

Nel corso degli anni, infatti, i vari governi hanno messo in pratica, con maggiore o minore impegno, la cosiddetta ‘strategia del cuneo’, fondando colonie in località distanti l’una dall’altra e rivendicando poi, come esclusivamente ebraica, l’area che si frappone fra Israele e il nuovo insediamento, comprese le strade che vi conducono. Si è creata, così, una continuità territoriale tra gli insediamenti ebraici e una parallela discontinuità fra città e villaggi palestinesi, privati dell’integrità geografica, perché inseriti in un’area sempre più estesa di territori annessi a Israele.

Il risultato? I palestinesi si trovano in una condizione di inferiorità giuridica, in quanto privi dei diritti di cui godono i cittadini ebrei, il che tra l’altro li ha posti nell’impossibilità di organizzare attività imprenditoriali che favoriscano un autonomo sviluppo della loro economia. La loro principale fonte di guadagno, infatti, è costituita dai posti di lavoro offerti dagli ebrei, anche se si tratta di reclutamento di forza lavoro a basso costo, a cui si aggiungono, come unica altra risorsa, gli aiuti internazionali.

In sostanza «Nel 1967 – scrive Pappé – Israele trasformò un milione e mezzo di individui in detenuti di un mega-carcere. Non si trattava però di una prigione riservata a pochi detenuti incarcerati a torto o a ragione: essa fu imposta a una società nella sua interezza». In Cisgiordania, in effetti, fu attuata una gestione amministrativa, legale e militare modellata su quella progettata per le zone arabe all’interno di Israele. Il governo si riserva ancora oggi il diritto, per esempio, di dichiarare interi villaggi “aree militari chiuse” o di autorizzare arresti a tempo indeterminato, senza motivazioni né processo. Si realizza così la soluzione, apparentemente contraddittoria, di “annessione-non annessione”: cioè annessione della terra, ma non della gente che vi abita.

Quasi ogni città è circondata da un muro o da una recinzione, e ci si può entrare solo dopo rigidi controlli, compiuti dall’esercito o da guardie di sicurezza o dagli abitanti stessi, magari armati di mitra o altre armi da fuoco, sicché gli scontri con i palestinesi che abitano nelle zone circostanti sono, come è naturale, molto frequenti. Questi, inoltre, non hanno piena libertà di circolazione all’interno della Cisgiordania e, se è vero che essa «non si trova sotto assedio come la Striscia di Gaza, tuttavia i movimenti in ingresso e in uscita sono estremamente limitati».

Tutti, o quasi, i governi israeliani hanno di fatto favorito la creazione di tali insediamenti, garantendo ai loro abitanti i principali servizi di cui gode ogni cittadino israeliano: acqua, energia, raccolta dei rifiuti, disponibilità di case popolari e così via. Ovvio effetto di tale politica è stato l’aumento della popolazione ebraica: mentre all’inizio degli anni Novanta gli ebrei in Cisgiordania erano poco più di 100mila, secondo le ultime stime ora sono circa 450mila, a cui vanno aggiunti i circa 220mila che vivono nella zona di Gerusalemme est.

E tutto ciò è stato possibile anche grazie all’atteggiamento della comunità internazionale, e in particolare degli Stati Uniti che hanno quasi sempre concesso libertà d’azione ai governi israeliani. La concomitanza di tre obiettivi contraddittori – conservare i territori, non espellerne gli abitanti ma non concedere loro la cittadinanza – era destinata, secondo Pappé, a produrre una realtà disumana, quella appunto di una prigione imposta a una intera società.

Striscia di Gaza

Passando, infine, alla Striscia di Gaza – una regione costiera di 360 km², confinante con Egitto, Israele e Cisgiordania – va detto che questo territorio, prima controllato dall’Egitto, con la guerra del 1967 viene assoggettato, come Gerusalemme Est e Cisgiordania, all’autorità israeliana, che opera con modalità simili a quelle messe in atto nelle altre zone conquistate.

In seguito agli *Accordi di Oslo* del 1994 tra palestinesi e israeliani, questi ultimi cominciano a lasciare la Striscia – con un’operazione che si completerà nel 2005 – che passa così sotto il controllo dell’*Autorità Nazionale Palestinese*. Ma nelle elezioni del 2006, svoltesi regolarmente secondo gli

osservatori internazionali, questa ha un buon risultato in Cisgiordania ma perde nella Striscia, dove vince il *Movimento Islamico di Resistenza* (Hamas), un'organizzazione politica palestinese islamista, che non è disposta a riconoscere lo Stato di Israele e che ha un'ala militare, considerata terroristica dagli Stati Uniti e dai loro alleati. Piuttosto che accettare la collaborazione con Hamas, l'Autorità Nazionale Palestinese decide di ricorrere alle armi ma viene militarmente sconfitta, così che dal 2007 la Striscia è governata solo da Hamas, che non fa mistero di voler combattere con ogni mezzo la politica coloniale di Israele.

Il territorio di Gaza è però ancora soggetto al potere israeliano, che controlla lo spazio aereo e marittimo, lo spazio elettromagnetico e il movimento di merci e persone che entrano ed escono dalla Striscia. Israele, infatti, ha mantenuto un embargo rigoroso, controllando tutti i principali beni di consumo che vengono introdotti nell'area, allo scopo, in particolare, di assicurarsi che non siano portate armi a Gaza.

Quali le conseguenze per una regione in cui la popolazione (più di due milioni di abitanti, dei quali circa un milione e duecentomila rifugiati palestinesi) ha una densità molto elevata, superiore a 5.500 persone per km² (per fare un confronto, in Italia la densità media è di 196 persone per km²), l'età media è inferiore ai 20 anni e i minorenni sono circa un milione, cioè quasi la metà del totale? È facile immaginare le condizioni di estrema povertà in cui vivono gli abitanti della Striscia: la situazione economica è ovviamente disastrosa, tanto che, secondo le stime dell'ONU, buona parte della popolazione dipende dagli aiuti internazionali per sopravvivere e accedere ai servizi di base. Evidenti, poi, i danni a livello psicologico, specialmente per i bambini e gli adolescenti, che non hanno mai conosciuto una vita senza il blocco o vissuto un'infanzia normale, cosicché migliaia di loro hanno un disturbo da stress post-traumatico e soffrono di depressione e paura.

Le condizioni disumane create «a Gaza hanno reso impossibile per la gente che vi abita adattarsi alla prigionia che qui Israele continua a imporre dal 1967». È inevitabile rifiutarsi di vivere in una grande prigione, e quindi Hamas ha reagito costruendo dei tunnel sotterranei, che dalla Striscia di Gaza passano sottoterra per varcare il confine con l'Egitto e per arrivare in Israele. Questi tunnel sono importanti per i civili perché consentono di fare arrivare beni di consumo e farmaci all'interno della Striscia e della città di Gaza, ma sono pure utilizzati dai gruppi armati per organizzare attentati in territorio israeliano, in risposta alle violenze e alle inaccettabili condizioni di vita. Così Hamas, se da un lato «ha dato del filo da torcere agli israeliani, dall'altro li ha anche aiutati a bollare la lotta palestinese come parte di una forza islamica globale antioccidentale impegnata in uno scontro di civiltà», facendo così, al di là delle intenzioni, il gioco di Israele.

Venendo all'oggi

Se questa è la situazione creatasi, nel corso dei decenni, dei rapporti tra israeliani e palestinesi, diventa allora chiaro che la politica dell'attuale governo non costituisce affatto una rottura con il passato. Si sta solo portando alle estreme conseguenze una linea da sempre perseguita: l'eliminazione di ogni possibilità che si formi uno Stato palestinese. Ed è perciò un puro chiacchiericcio quello dei politici e delle autorità internazionali che continuano a sostenere, ma solo a parole, la creazione di due Stati, come se non sapessero che tale soluzione è in realtà rifiutata da entrambe le parti.

Certamente non è possibile accusare gli ebrei in quanto tali di essere responsabili delle atrocità commesse in seguito all'orribile attacco di Hamas del 7 ottobre, ma non si può negare che sarebbe stato impossibile arrivare a tanto se un certo orientamento politico non avesse goduto per tanti anni del consenso di buona parte della popolazione israeliana. Come scrive Pappé, non sarebbe giusto «demonizzare la società israeliana nel suo complesso, sebbene tra i suoi membri in parecchi diano il proprio sostegno al mega-carceri mentre molti altri scelgono di chiudere un occhio».

E bisognerebbe aggiungere: oggi non si sarebbe arrivati a tanto se i Paesi che si dicono democratici, e in particolare gli Stati Uniti, non avessero chiuso per decenni tutti e due gli occhi di fronte all'espulsione di milioni di persone dalle loro case, ai territori occupati in dispregio delle delibere dell'ONU, alla pulizia etnica, agli insediamenti illegali, al regime di *apartheid* e alla soppressione dei

diritti civili dei palestinesi. E non sarebbe accaduto che gli Stati Uniti mettessero il veto al Consiglio di Sicurezza dell'Onu su una risoluzione araba per l'immediato cessate il fuoco a Gaza perché «non è il momento di una tregua permanente» (ANSA 20/2/2024). Solo il successivo 25 marzo una nuova risoluzione sarà approvata con astensione degli USA; risoluzione del resto ignorata da Israele, che proseguirà con i bombardamenti.

Non sarebbe stato certo possibile che il Ministro della Difesa israeliano Yoav Gallant, annunciando per la Striscia il blocco delle forniture di cibo, acqua, elettricità e carburante, dichiarasse: «Combattiamo animali umani e agiamo di conseguenza» (ANSA 9/10/2023). Né che il Ministro delle Finanze Bezalel Smotrich affermasse che «Israele deve favorire l'emigrazione in massa dei palestinesi dalla Striscia di Gaza affinché siano accolti altrove e rifarsi così un'esistenza in maniera umana» (ANSA 31/12/2023).

Il Segretario generale delle Nazioni Unite, Antonio Guterres, non avrebbe chiesto la fine di quello che già a novembre appariva un vero e proprio massacro: «Stiamo assistendo a un'uccisione di civili che non ha eguali ed è senza precedenti in qualsiasi conflitto da quando sono Segretario Generale» (ANSA 20/11/2023). E a gennaio il Sudafrica non avrebbe denunciato alla Corte internazionale di giustizia la "violazione" della Convenzione sul genocidio da parte di Israele (ANSA 11/01/2024).

Non sarebbe stato possibile, insomma, che Israele, per sconfiggere definitivamente Hamas, provocasse la morte di oltre 30 mila uomini, donne e bambini palestinesi che vivono nella Striscia di Gaza, negandone la dignità di esseri umani.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] I. Pappé, *La prigione più grande del mondo. Storia dei territori occupati*, Roma 2022, ed originale 2017. Le frasi riportate tra virgolette, se non altrimenti specificato, si riferiscono a questo libro.

Elio Rindone, docente di storia e filosofia in un liceo classico di Roma, oggi in pensione, ha coltivato anche gli studi teologici, conseguendo il baccellierato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense. Per tre anni ha condotto un lavoro di ricerca sul pensiero antico e medievale in Olanda presso l'Università Cattolica di Nijmegen. Da venticinque anni organizza una "Settimana di filosofia per... non filosofi". Ha diverse pubblicazioni, l'ultima delle quali è il volume collettaneo *Democrazia. Analisi storico-filosofica di un modello politico controverso* (2016). È autore di diversi articoli e contributi su "Aquinas", "Rivista internazionale di filosofia", "Critica liberale", "Il Tetto", "Libero pensiero".

I Cento fiori delle aree interne e le minacce della destra



CIP

di *Pietro Clemente*

Adiosu

Adiosu si dice in Sardegna quando ci si accomiata per un lungo periodo di tempo. In queste pagine, oltre al testo di Paolo Nardini a memoria di un lontano addio, quello a Roberto Ferretti morto nel 1984, sono presenti altri due ‘adiosu’. Ed hanno tutti a che fare col *Centro in periferia*. La vita di Ferretti intorno alle tradizioni popolari maresmmane, la sua ricerca a più direzioni, sono quasi un emblema: lui cercava la voce dei piccoli paesi tra pianura e monti, documentava e cercava di rianimare forme di teatro e riti tradizionali, saperi pratici e provava a farli confluire in un museo della Maremma.

Sono passati quarant’anni dalla sua morte. Di quel tempo di studi e di accesi dibattiti sulle tradizioni – che era anche il mio – oggi torna qualche raro slancio ma i termini sono cambiati. Proprio nell’anno in cui Ferretti chiudeva la sua vita a 36 anni in un incidente d’auto in Giordania, usciva il libro di Gianluigi Bravo. *Festa contadina e società complessa*. Bravo è morto nel 2021. Era del 1935, astigiano, docente a Torino. Lo abbiamo ricordato da poco in un convegno promosso da Laura Bonato dal titolo *Festa contadina e società complessa. Forme e pratiche del rito quarant’anni dopo*. Il libro sopracitato di Bravo è stato per me una risorsa interpretativa preziosa, che anticipava di venti anni e più problematiche ancora oggi molto vive. Quelle sui piccoli paesi, sulle zone interne, sui centri in periferia.

Più che sulla festa in sé mi aiutava a riflettere sulle metodologie portate avanti in quella ricerca, legata ad una ‘scuola antropologica piemontese’ che ha dato un contributo importante alla conoscenza. Una scuola che – forse anche in virtù dell’esperienza sociologica – ha consentito letture della società complessa assai significative. *Festa contadina e società complessa* nasce dal dialogo, avvenuto alla fine degli anni 70, di Bravo e di altri studiosi con A. M. Cirese e con il marxismo negli studi DEA

muovendosi entro un quadro teorico e sociologico complesso legato agli studi di Luciano Gallino. Per cui offre un panorama teorico di riferimento ricco di prospettive sociali e antropologiche inedite come il pendolarismo o la reinterpretazione della festa tradizionale.

Adiosu a Gialuigi Bravo, collega prezioso e caro amico.

Il mio 'adiosu' va anche a Linetta Serri, che da poche settimane ha concluso il suo cammino terrestre, lei che era una grande camminatrice, e si è avviata nei sentieri dell'ignoto mondo dell'assenza. Linetta era la 'sindaca' di Armungia. Durante il suo mandato sono stati fatti con gli studenti dell'Università di Roma tre stage dedicati a studiare il 'paese di Emilio Lussu'. Fu straordinaria organizzatrice ed ospite preziosa. Ed anche testimone con i racconti di sua madre sul passato e i suoi sul passato prossimo di Armungia. Raccontava il museo, la maestra Usala, Joyce Lussu, il territorio, il paesaggio, il piano regolatore. Parole piene di significato per me. Aveva scritto, dopo una ricerca attenta ed appassionata, un articolo su *Dialoghi Mediterranei* (settembre 2020). Il titolo *Storia di una foto* dà conto di una immagine di gruppo di caccia armungese in cui compariva 'Ziu Emiliu' come veniva chiamato Emilio Lussu [<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/storia-di-una-foto/>]

In un numero di *Lares* dedicato agli stages sardi con base Armungia (lxxii, n. 1, gennaio-aprile 2006), Eugenio Testa, uno dei promotori sul versante dell'Università di Roma La Sapienza scriveva qualche nota di diario:

«Domenica 23. Grande girata con il fuoristrada del Comune per l'oltre Flumendosa. Guida Claudio Mascia, ci sono Linetta Serri, Gabriella Da Re, Alberto Sobrero, io e Marcello Stefanini, che è il promotore. Visitiamo posti bellissimi, che danno varie possibilità ad Armungia per rendersi attraente e fruibile per un turismo certo non di massa ma anchenon occasionale. Dopo cena ci invita Linetta (me, Alberto e Stefanini), ci offre un ottimo vino, ci fa vedere la sua casa, rivediamo sulla cartina il percorso della mattina. Ultimo bicchiere da Caccò, anche con Gigi Cabboi. Non si paga perché Caccò si dichiara milanista, e ha vinto lo scudetto».

«Dunque, autore primo degli stage didattici di ricerca sul campo che hanno portato ad Armungia, paese a qualche decina di chilometri anord-est di Cagliari, tre gruppi di studenti dell'Università di Roma La Sapienza dal 15 al 30 maggio del 1998, dal 17 al 29 maggio del 1999 e dall'11 al 23 giugno del 2000, è stato Pietro Clemente, professore di Antropologia culturale. E questo è, appunto, certo. Ma almeno coautrice dobbiamo considerarne Linetta Serri, sindaco di Armungia, che ha saputo mobilitare la disponibilità e l'energia sue e di una parte significativa dell'Amministrazione comunale e della popolazione. Senza di questo nulla si sarebbe potuto fare, per come l'operazione-stage era stata pensata».

Grazie Linetta.

Mi sono reso conto di recente che la posta elettronica è per me uno di quei luoghi dove gli amici partiti per l'ultimo viaggio sono ancora presenti. Vivi. Le loro mail sono ancora lì nella memoria del computer. Mi posso rileggere una delle ultime lettere di Gianluigi Bravo che ricordava con dolore la morte di Giulio Angioni (docente di Antropologia culturale all'Università di Cagliari: 1939-2017).

Scrivo Bravo:

«Caro Pietro, la scomparsa di Giulio mi ha molto addolorato. Come ricorderai abbiamo iniziato a lavorare insieme per una nuova demoantropologia sotto la guida di Cirese già parecchi decenni fa. Ci siamo frequentati, sono stato suo ospite e lui mio ospite. Si è discusso, ci si è confrontati, siamo cresciuti un po' insieme. Era una persona giusta, attenta, aperta, non inutilmente aggressiva ma cordiale – me lo ricordo sorridente. Ora è finita». Gian Luigi

Anche Linetta è presente nella memoria della mia mail. Ecco una sua lettera del 2017: dove mi spiegava il percorso del suo cammino.

2017

«Quest'anno il Cammino di San Giorgio attraversa il Gerrei, tappa ad Armungia. Poi attraverso il sentiero dei minatori Villasalto fino a San Vito. Con Tommaso stiamo organizzando l'accoglienza».

E nell'anno seguente

«È “Il Cammino di San Giorgio Vescovo”. Si svolge nella seconda metà di Aprile e il tragitto parte da Suelli, perché S G era Vescovo della Diocesi di Suelli (siamo intorno all’anno mille, 1050) comprendeva la Trexenta, il Sarrabus e tutta l’Ogliastra e l’interno fino a Orgosolo. Un territorio molto vasto. Il percorso segue soprattutto i toponimi (Nuraghe Piscu o sa scala de su Piscamu, cioè vescovo ...) e le Chiese dedicate. L’anno scorso abbiamo attraversato il Gerrei fino alla Chiesa campestre di San Vito perché c’è un toponimo tra Armungia e Ballao: is gruttas de su piscu».

Come vedete il cammino di San Giorgio è un mondo tutto interno al *Centro in periferia*. Pieno di toponimi dimenticati e bisognoso di una forte coscienza di luogo. Il camminare è diventato una forma assai diffusa di turismo lento e di conoscenza minuta del territorio, ed è nel farlo che spesso i piccoli paesi marginali diventano luoghi di riferimento importanti. Centri in periferia.

Di Roberto Ferretti non ho le mail. Perché nel 1984 la posta elettronica, oggi a me assai cara, non era ancora nata e doveva attendere ancora quasi vent’anni per essere presente nelle nostre vite. Ma ho a casa il suo diario di campo relativo ad un progetto di ricerca da me diretto a Castiglione d’Orcia, in provincia di Siena, dove lavorò nel 1983 su leggende e fiabe. E possiedo anche una cartolina rara in cui la sua fotografia è accostata a Davide Lazzaretti, Giuseppe Trombetti, e Orlando Orlandini, un quartetto di ‘eroi culturali’ della Maremma toscana.

Cento fiori

I contributi di questo numero mostrano la grande diversità, pluralità, varietà di approcci che caratterizzano ancora oggi l’area concettuale, politica e geografica delle zone interne. Gli approcci si moltiplicano via via che scopro scritti, esperienze, libri. Non c’è un *partito* delle zone interne né del Centro in periferia. Sia nel senso che non c’è nessun partito politico che abbia adottato in profondità questi temi, ma anche nel senso che questo spazio di esperienza e di riflessione non ha la fisionomia di un movimento, non ha una linea, anche se ha vivaci dibattiti come quello sui borghi o sul rapporto tra pratiche economiche e simboliche o sui progetti di futuro. Ed anche io non ho una *mia* linea.

Forse all’inizio del mio lavoro sul Centro in periferia, che nasceva da Armungia 2016, con la rete dei piccoli paesi, mi era parso di poterla identificare. Mi pareva che ci fosse una generazione, una comune ispirazione, una tendenza anche statistica al ritorno. Mi pareva che i ‘quarantenni’ che erano protagonisti potessero insegnarsi reciprocamente esperienze, come ad esempio le cooperative di comunità, e potessero avere comuni obiettivi da raggiungere. Ma già in questi otto anni ci sono stati reflussi, statistiche negative, eccessi di investimento istituzionale sul turismo e difetti di investimento sull’agricoltura, sulle green communities, sulle comunità energetiche, sulle comunità patrimoniali connesse a queste, oltre che l’assenza dei sindaci impegnati in altri loro progetti. Forse una volta rese palesi le iniziative locali legate al PNRR si potrà avere un quadro sulle nuove tendenze, o forse anche il senso di una occasione perduta. Intanto ne traggo la considerazione che il *Centro in periferia* come rubrica di *Dialoghi Mediterranei*, deve osservare, incoraggiare e capire. Deve fare sì che, rubando la frase alla grande campagna della Cina maoista del 56-57, ‘cento fiori fioriscano e cento scuole si confrontino’.

Il senso di questo editoriale è semplicemente quello di fornire una cornice di riferimento alla diversità dei contributi pervenuti.

Il testo di Sandro Simonicca *Aree protette, parchi e antropologi* ci colloca nel cuore di un dibattito importante per l’antropologia, perché chiamata a riflettere su temi di grande rilievo come i parchi e a confrontarsi con i soggetti economici del territorio, per lo più diffidenti e gelosi dei loro interessi. Con questo testo si apre un dibattito molto interessante. Così l’autore sintetizza questa problematicità:

«Se si dovesse sintetizzare l’insieme dei temi qui indicati, direi che le tematiche delle aree protette riguardano culture locali il cui studio (e, con esso, il relativo impegno antropologico) registra un’evidente difficoltà di

coniugazione fra spazi territorializzati, gruppi sociali e rapporto umano con la natura, con forte retroazione su quale stile etnografico sia da prediligere e su quale forma di advocacy antropologia fare propria».

Sulla stessa circostanza e sullo stesso tema era intervenuta Letizia Bindi <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/fragili-interstizi-etnografie-interspecie-pastorizia-agricoltura-aree-protette/>, nel n.66 de *Il centro in periferia*.

Il testo di Giuseppe Lattanzi e Nicola Martellozzo, a partire dal museo dei confini nel Lazio meridionale di Sonnino, pone al centro la rilettura contemporanea dell'attività festiva, in sintonia con i temi di Gianluigi Bravo, già citati, e soprattutto con un tema che sta al cuore della dimensione del 'Riabitare l'Italia', quello degli aspetti sociali e simbolici che fanno da connettori della diversità di ruoli, aspirazioni e storie nelle comunità. Qui storia e presente vengono rivissuti dentro itinerari dal forte carattere di ricordo e ritorno in una storia comune. Ecco un brano:

«Più che mai paiono adatte le parole del compositore Gustav Mahler, per cui «la tradizione è custodire il fuoco, non adorare le ceneri». I sonninesi, in questo, si stanno dimostrando custodi attenti del fuoco delle loro torce, e soprattutto capaci di non congelare questa tradizione viva in una forma definitiva, e pertanto incapace di relazionarsi alla storia e ai valori in cambiamento della comunità. Oggi il nemico da cui difendere i confini di Sonnino non è più il paese vicino, ma l'oblio e la velocità con cui tutto passa».

Costantino Cossu, riflettendo sul caso di un piccolo paese sardo semi-abbandonato, ci racconta i momenti drammatici vissuti dalla comunità perché il governo approfitta dello spopolamento non per una rinascita delle comunità ma come luogo di scarico sociale e chimico di scorie. Un nodo che si verifica di frequente in Italia, dove la popolazione prescelta per questi abusi del suolo si batte, perché le scorie annullano la progettualità di un futuro possibile sul piano socio-economico e paesistico e riducono la popolazione del luogo al ruolo di guardiani di un presidio pericoloso. È nato un coordinamento dei comuni della zona e un comitato locale di lotta che si chiama: *Poche storie, niente scorie*.

Fabrizio Ferreri propone una riflessione e un rilancio del 'pensiero meridiano' come alternativa al tema delle zone interne visto come opposizione nord-sud e centrato su stili diversi di vita, di socialità e di pensiero. Ma il dibattito sulle zone interne non ha più ragione di essere centrato su Nord e Sud, dopo che si è constatato che le aree più spopolate d'Italia sono quelle del Nord alpino. La segnalazione e l'invito a riflettere sugli stili di vita è tuttavia sempre opportuno come anche le idee generali della vita con cui Ferreri conclude:

«La cultura occidentale si è formata sul calco della triade vero-bello-buono. Con l'apparato ideologico del capitalismo questa triade si è travasata in quella ben più brutale efficienza-bellezza- ricchezza. Il pensiero meridiano milita per un nuovo umanesimo, è pensiero del margine, della pausa, dell'incompiutezza. Il pensiero meridiano chiarisce che oggi o si riparte dagli ultimi o perdono tutti».

Olimpia Niglio segnala il dramma dello spopolamento denunciato da decenni ma sempre presente e sovente rinnovato da nuovi abbandoni e da temporanei e talora fittizi cambiamenti di direzione. I luoghi dell'abbandono chiedono di essere posti al centro di una riflessione etica ed estetica sul presente:

«Oggi tante le finestre che si aprono su questi paesaggi silenziosi e scrigni preziosi di tesori antichi che per fortuna la modernità non ha valorizzato perché diversamente avremmo perso anche le tracce di quella che è stata una produttiva comunità. Oggi non ci resta che riscoprirne i valori imparando a leggere i grandi libri di pietra caratterizzati dai borghi dove – come afferma Paul Valéry (1988:61) – “il futuro non sarà più quello di una volta”».

Due recensioni rilevanti allargano il quadro del Cip ad altri momenti della riflessione e del dibattito contemporaneo. Maddalena Burzacchi fa riferimento a una ricerca universitaria e a un convegno che

ne è scaturito sui temi del ruralismo. Il suo resoconto è una rassegna accurata e ricca di indicazioni sui temi che sono sul tappeto. In specie segnala la lotta contro le monoculture agricole e una indagine cinematografica sull'estensione dei nocioleti ad uso industriale in Italia centrale. Eccone le coordinate:

«Giovedì 7 e venerdì 8 marzo 2024 si è svolto a Perugia, presso Palazzo Stocchi, il convegno “Illegale, informale, istituzionale. Neoruralismo e campagne globali”. L'evento, promosso dal Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università di Perugia e dalla Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, è stato realizzato grazie ai contributi della Direzione Generale Educazione, ricerca e istituti culturali (MIC) e del PRIN “Rethinking Urban-Rural Relations for a Sustainable Future” che ne ha costituito uno dei risultati dell'unità di ricerca di Perugia coordinata da Alexander Koensler».

Burzacchi segnala inoltre, in connessione con gli stessi partner universitari, l'uscita dell'ultimo numero della rivista *Lares* su “Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari in Italia centrale”, a cura di Fabio Dei e di Dario Nardini, che recensiremo nel prossimo numero e i cui temi sono anticipati nel suddetto convegno di Perugia.

Giada Cerri dà conto di un volume dell'architetto Eleonora Martinelli in cui viene fatta una rassegna di vari progetti sociali e urbanistici legati all'ex OP di Firenze ‘San Salvi’ e racconta la battaglia che da anni viene condotta da parte della società civile col forte coordinamento del gruppo teatrale dei Chille de la Balanza, battaglia tesa a riqualificare quello spazio per non abbandonarlo alla speculazione edilizia, e per restituirlo invece all'uso pubblico e rendere pulsante la storia e la memoria degli ospedali psichiatrici.

In molti di questi scritti del CIP troviamo modi diversi di coniugare lo stesso tema dei ‘confini’, anch'esso centrale nella riflessione sul centro in periferia. I confini sono sia luoghi della storia vissuta che luoghi di esercizio del potere, e quindi spazi che vanno ripensati e riletti.

I due ultimi testi hanno una loro vita a parte dentro il CIP. Il contributo di Paolo Nardini è dedicato a ricordare Roberto Ferretti, studioso di tradizioni popolari di Grosseto e della Maremma. A distanza di quarant'anni dalla sua morte, Nardini continua a elaborare un lutto che anche io condivido. Nel raccontare la vita e il lavoro di Ferretti, lo scritto assume l'andamento di un lamento funebre, una evocazione della presenza ormai mancante. O almeno così io lo sento, convinto che del pianto funebre nelle sue varie forme abbiamo ancora bisogno.

Il contributo di Sandra Ferracuti chiude gli Atti del convegno *Ci sono case che sono musei, ci sono musei che sono case*, svolto il 20 e 21 ottobre del 2023 nel Museo Guatelli. Il tema trattato da Ferracuti è legato sia alla sua esperienza di museografa in un museo etnologico tedesco, sia alla riflessione su quale sia la giusta ‘casa’ degli oggetti etnologici in relazione alla violenza storica del colonialismo. Tema quest'ultimo vivo e dolente nella museografia e nella coscienza europea dove permane intorno agli oggetti e ai musei il dolore della violenza coloniale e la domanda di dove gli oggetti si ‘trovino a casa’. Ferracuti propone un esempio che riguarda il complesso rimpatrio di oggetti provenienti dalla Namibia e cerca di mostrare che la restituzione non è che l'inizio di un percorso corretto perché senza di questo la museografia europea, erede del colonialismo, non farebbe che ‘sbarazzarsi’ delle cose mentre il vero processo di repatriazione chiede accompagnamento, cura e spirito critico. Chiede inoltre disponibilità a imparare dagli oggetti e dal loro complesso ritorno a casa. Ferite ancora aperte.

Figurarsi

Figurarsi. Non è certo possibile rendere compatibili le ferite aperte e il bisogno di riscatto dell'Europa con il tempo che viviamo. La mentalità neocoloniale del nostro governo e il suo piano Mattei (denominazione che l'interessato forse non avrebbe gradito), lo scenario in cui la nostra Presidente del Consiglio chiama intollerabile violenza quella degli studenti che protestano contro la politica militare di annientamento adottata dal governo israeliano è davvero paradossale. Anche per chi si occupa di aree interne e di riabitare l'Italia sono tempi difficili. Non c'è trasparenza sugli usi del

PNRR, e il governo sta cercando di gettare una gigantesca rete per intrappolare il mondo culturale più attivo, accentuare pratiche autoritarie, far diventare perentorie e quasi normative opinioni di rilevante pochezza. Per la sinistra della tradizione gramsciana, l'egemonia consisteva nella capacità di creare nuova cultura e di conquistare ad essa nuovi strati sociali, basandosi sulle idee, sulle discussioni, sul pluralismo. Per la destra l'egemonia è fatta di divieti, di allarmi, di negativizzazione di ogni voce che si levi dal basso, di censure, di silenzio pubblico su tanti scenari della politica.

Alcune conquiste degli ultimi 60 anni sono messe a dura prova e rischiano di essere spazzate via. La destra si addestra a governare in modo autoritario, tacciando di terrorismo tutti coloro che non condividono il proprio punto di vista. A criminalizzare azioni che negli anni '60 e '70 erano il segno della salute e della vitalità della società civile. Cerca di far diventare regola la chiusura al mondo migratorio e cerca di eliminare via via gli strumenti di integrazione, anche in modo vistosamente contrario ai bisogni di una economia che ha fame di lavoratori migranti. Attacca la legislazione sull'aborto, la magistratura, il pluralismo del voto elettorale, rilancia la scuola delle disuguaglianze, del silenzio della critica, dell'autorità che viene dall'alto del potere burocratico. Che dire poi dell'indicazione che le classi scolastiche non siano in maggioranza costituite da stranieri quando in centinaia di realtà locali le scuole sono attive grazie alla loro presenza. E bisogna capire che oltre alla Quaresima c'è anche il Ramadan: bisogna accogliere la cultura religiosa dei giovani migranti come obbligo etico per ogni società aperta.

A proposito del clima politico che aleggia intorno a noi, il Ministro Valditara ha attaccato molto duramente un docente fiorentino che ha espresso su facebook – con parole forti ma radicate nella cultura toscana – un giudizio negativo sul nuovo nome del Ministero della Pubblica Istruzione *e del merito*, il Ministro lo ha sospeso per una settimana per dare il segnale che gli insegnanti debbono tacere o rischiano sanzioni. La critica alla nuova denominazione è stata condivisa da tutta la cultura pedagogica e didattica italiana, anche nel ricordo di Don Milani e di Tullio De Mauro. Dare sanzioni amministrative a un docente, che, riconosciuto da colleghi e studenti, fa il suo dovere con passione, per avere scritto nella sua pagina facebook un 'porcoiddio' come protesta contro *il merito* sembra un ritorno alla religione di Stato. Il Ministro ha agito con l'intenzione di mostrare che è finita "la pacchia", pacchia che sarebbe poi la libertà di parola.

In questo scenario ho visto con inquietudine e timore un convegno alla Camera dei Deputati, *Poesia a braccio. Arte e improvvisazione*. Il Convegno, interamente gestito dalla destra politica, con una netta prevalenza di appartenenti ai Fratelli d'Italia, era dedicato alla poesia improvvisata. Erano presenti il Ministro Sangiuliano, il deputato Mollicone, il deputato Trancassini, il sindaco di Rieti, tutti di FdI, e l'*antropologo* Mario Polia, che è forse la presenza più inquietante. Alla voce di *Wikipedia* che lo riguarda (probabilmente fatta da lui), si vede che Polia non fa parte della comunità scientifica e si è promosso antropologo da solo, anche se è laureato in archeologia e insegna antropologia in una Università religiosa. Vale la pena di perdere un po' di tempo per leggere il suo profilo politico di destra estrema che appare anche su YouTube.

A questo punto ci si domanda perché la poesia improvvisata viene promossa dalla destra? Mollicone, Presidente della Commissione VII della Camera: Cultura Istruzione Scienza Ricerca Editoria Sport, non ha sentito il bisogno di fare una iniziativa di profilo più ampio, di affidarsi a degli studiosi più esperti di improvvisazione poetica, ma ha inteso collocare l'improvvisazione poetica nell'area della destra (dove non è mai stata volentieri). Può darsi che tutto questo abbia a che fare con la campagna elettorale attiva in molti comuni del Lazio, può darsi che sia un tentativo di usare politicamente i temi della cultura immateriale e riproporli come parte del loro mondo politico-culturale. È quasi un atto di predazione. Penso che non sia proprio il caso di lasciare in mano alla destra l'improvvisazione poetica. I poeti giustamente vanno dove vengono invitati, ma noi che guardiamo dall'esterno non abbiamo il diritto se non il dovere di restare esterrefatti e di protestare vivacemente?

Lucano

Testimone e vittima della gestione che dell'emigrazione fece Salvini da ministro, aggredito e messo sulla strada, Mimmo Lucano, scagionato, si ricandida a Riace alla carica di sindaco. Comunque vada, Lucano entra nella categoria dei perseguitati dal potere della destra, vittima di parole d'ordine assurde e di leggi intese a massacrare e non integrare gli immigrati. È ancora la filosofia di questo governo, costruire campi per rinchiudere e poi rispedire a casa persone sofferenti, salvate dalle Ong e recluse dal governo dopo viaggi vicini alla morte. E per non farci vedere questi emigrati, si pagano anche i Paesi vicini perché gestiscano loro le strutture di reclusione. Non c'è in Europa oggi speranza che il loro destino sia diverso, ed è un grande peso per la democrazia che proclamiamo. In questo scenario Mimmo Lucano è una piccola luce di speranza. Auguri Mimmo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

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.

Aree protette, parchi e antropologi



Pescasseroli, Convegno *Convivere. le Scienze sociali e il rapporto uomo-Natura*, 26 gennaio 2024

CIP

di *Alessandro Simonicca*

Pietro Clemente mi chiede di ragguagliare maggiormente il lettore sul dibattito sorto nella giornata di studi svoltasi il 26 gennaio 2024 a Pescasseroli presso la Sala Convegni del Parco Nazionale di Abruzzo Lazio e Molise, e dedicata alla presentazione di *Etnosimbiosi*, un progetto di ricerca finanziato dal Parco, entro il tema più generale *Convivere. Le scienze sociali e il rapporto Uomo-Natura*.

Erano presenti le Autorità del Parco e delle Amministrazioni comunali implicate nella ricerca, nonché un discreto pubblico. A presentare i risultati del progetto era Flavio Lorenzoni (Sapienza Università di Roma). A discuterne erano Alessandro Simonicca (Sapienza Università di Roma), Letizia Bindi (Università degli Studi del Molise), Salvatore Bimonte (Università degli Studi di Siena) e Maria Benciolini (Cooperativa Eliante).

Alla fine del Convegno era nata una vivace polemica, dopo un intervento di Virgilio Morisi, che, fattosi portavoce di un gruppo di allevatori presenti al convegno, contestava l'impostazione dell'incontro, perché carente – questo il nodo del contendere – di una adeguata considerazione per i problemi dell'allevamento estensivo nel piano di sviluppo economico sociale del Parco stesso. Le risposte e le successive repliche dei rappresentanti del Parco non risultavano bastevoli, tanto che lo stesso Morisi interveniva sulla piattaforma *Agenparl* il 3 febbraio [1], in cui sviluppa una forte critica verso gli antropologi a nome di alcuni allevatori del territorio del Parco. Il tono e il contenuto erano asseverati dal successivo intervento in data 6 febbraio (*Gli allevatori bocciano gli antropologi al convegno: replica a Morisi*) di Dario Novellino [2]. Seguono le risposte/repliche di Letizia Bindi, in data 15 febbraio (*Coesistenze, frizioni, confronti. Intorno a un incontro presso il PNALM* [3], nonché la mia del 24 febbraio (*Il cuore e la testa degli antropologi. Ancora intorno a un incontro a Pescasseroli presso il PNALM* [4]); l'intervento poi a due mani del 27 febbraio [5] dal titolo *I rischi del mestiere: Antropologia professionale in contesti conflittuali*, di Flavio Lorenzoni (*Etnosimbiosi, un progetto "nel" Parco, non "dal" Parco*) e di Maria Biancolini (*Riflessività, posizionamenti,*

frizioni: l'antropologia professionale in contesti complessi), su ANPIA (Associazione nazionale professionale italiana di antropologia); chiudeva una replica di Virgilio Morisi, il 21 marzo (*Replica di Morisi a prof. Simonicca e varie* [6]).

Non mi risultano altri interventi, benvenuto è in ogni caso qualsivoglia ulteriore aggiornamento. Preciso che Virgilio Morisi è allevatore locale nonché Presidente dell'Associazione – Ente del Terzo Settore - *Iura Civium ad Bonum Naturae* ETS, mentre Dario Novellino è antropologo del Centro per la Diversità Bioculturale dell'Università di Kent (GB) [7].

In queste poche note vorrei fissare il quadro del contesto e individuare i punti fondamentali della discussione, auspicando, se chi legge lo riterrà utile e produttivo, eventuali argomentazioni o prospezioni, teoriche e pratiche, sulla vicenda delle aree protette e dei parchi nella riflessione antropologica italiana.

L'oggetto della ricerca

L'incontro era stato organizzato per discutere la ricerca etnografica svolta da Flavio Lorenzoni, nel 2023, in due Comuni del Parco, a Pescasseroli sulle pratiche del turismo e a Picinisco sulle pratiche dell'allevamento, e finalizzata a sondare qualità, durata, effetti ma soprattutto coerenza delle specifiche azioni economico-sociali permesse entro un territorio vincolato.

Nel dibattito è stato probabilmente sottovalutato il fatto che si stava trattando di singole ricerche su aspetti particolari e non del Piano di sviluppo economico-sociale, questione ben più complessa, e di stretta competenza della Comunità politica del Parco stesso. La conseguenza è stata, comunque, che l'iniziale occasione conoscitiva si è trasformata in una manifestazione di dissidio politico avente al centro il ruolo del Parco rispetto agli attori economici e, vicendevolmente, il peso che questi ultimi rivestono nelle strategie politiche territoriali. I toni molto accesi del dibattito hanno altresì testimoniato l'urgenza di interessi vitali che riguardano l'esistenza di gruppi sociali, che non sono riusciti nel tempo a trovare accordi o negoziazioni nella complessa missione del Parco; ma hanno anche sollevato interrogativi su pregi e limiti della 'engaged research'. L'intervento degli antropologi ha così concorso a rendere più manifesto il conflitto.

La posizione degli antropologi

Si chiama posizionamento il dispositivo, concettuale e prassico, che definisce il modo in cui gli antropologi si rapportano rispetto ai soggetti e ai territori con cui e nei quali si svolge la ricerca o vive un intervento. Quali sono perciò i possibili rapporti fra antropologi e parchi? Chi sono i rispettivi titolari di azione legittima?

In generale, nell'antropologia italiana v'è stata scarsa attenzione per il campo, così definito anche giuridicamente, delle 'aree protette'; e non sempre v'è stata coniugazione adeguata fra studio dei movimenti ambientalisti e analisi territoriale. Personalmente ho incontrato la tematica nel 1996, quando, iniziando a insegnare antropologia economica presso la Facoltà di Economia di Siena, mi sono imbattuto nell'applicazione – in ambito senese e grossetano – delle Leggi Regionali toscane n. 24 del 1994 sugli ENTI PARCO ("Istituzione degli enti parco per la gestione dei parchi regionali") e n. 49 del 1995 sugli ANPIL ("Norme sui parchi, le riserve naturali e le aree naturali protette di interesse locale"). Entrambe rampollavano dalla allora recente Legge-quadro sulle Aree protette n. 394 del 1991 (ciò che ancora oggi è indicata genericamente 'legge italiana sull'ambiente'), in cui si fissavano i criteri di identificazione delle zone di interesse ambientale, la definizione degli obiettivi, la gestione dei nuovi territori così delimitati e le norme per definire il Piano pluriennale economico-sociale entro cui armonizzare una 'economia sostenibile', ossia la salvaguardia degli endemismi necessitanti cura e l'attivazione di pratiche di prelievo o trasformazione di risorse capaci di garantire la protezione integrale e insieme un auto-sviluppo economico.

In questo contesto ho avuto modo di partecipare, con obiettivi antropologici, ai progetti per il Parco della Maremma e delle Aree protette della Provincia di Siena, nonché di seguire l'iter di sviluppo del

Parco dell'Arcipelago toscano e delle Aree protette della Provincia di Grosseto; poi, lo sviluppo del tema ha portato a interessarmi anche di altre aree.

Dico questo per sottolineare il carattere fortemente istituzionalizzato del campo – normative giuridiche comprese; la presenza di attori forti, quali le autorità politiche dei parchi nonché delle amministrazioni degli enti locali e regionali o le associazioni di categoria, e meno forti quali i gruppi sociali residenti nei territori vincolati, anch'essi poi variamente da distribuire fra soggetti traenti maggiore o minore beneficio dalle operazioni vincolistiche; e, infine, i soggetti più esterni, quali ad esempio il gruppo di ricercatori universitari, molti e di varia provenienza disciplinare (ne ho annoverato, oltre ad antropologia culturale – appunto, diverse: agraria, botanica, chimica, diritto, economia, geografia, geologia, scienze forestali, zoologia ...) che hanno messo mano alle carte del Piano. Anche qui, vale la pena di sottolineare che la presenza di un antropologo, con competenze specifiche e membro del progetto (forse sostitutivo di un sociologo, ma anche allora l'interesse sociologico per i parchi era piuttosto tiepido) era al tempo tutt'altro che usuale, e possibile soprattutto per la sensibilità intellettuale e culturale di chi dirigeva il progetto più che per statuto interdisciplinare consolidato (ammesso che al presente ciò sia divenuto tale).

La complessa costituzione di un gruppo inter- e/o multidisciplinare per la formulazione strutturale del Parco e per la redazione del Piano di sviluppo, era commisurata all'assolvimento di rilevante compito, ossia garantire la riproduzione – diremmo oggi – di una biosfera e di biodiversità a rischio. Allora la parola-chiave era forse quella degli 'endemismi', da garantire nella conservazione e nella riproduzione a livello territoriale. La modulazione semantica ('endemismi') era evocativa di un'idea di rapporto fra un territorio e le sue specie (telluriche, vegetali e animali; le umane, in un regime particolare) che si caratterizzasse per unicità di genesi e/o costituzione, con un focus fondamentale: un nucleo centrale ambientale da salvaguardare parallelamente ad una cantierazione vincolistica, a movimentazione esocentrica e ad intensità indirettamente proporzionale alla distanza dal centro.

Lo spazio

Anche nel nostro caso la fattispecie giuridico-normativa ha svolto ruolo rilevante. L'*Ente Autonomo del Parco Nazionale d'Abruzzo*, fondato il 9 settembre 1922 ha goduto negli anni di un assetto particolare, che -ha permesso di non applicare appieno i successivi dettami della L. 394/1991, grazie ai poteri attribuiti dal r.d.l. 11 gennaio 1923 n. 257, e anche dopo la rinominazione a *Parco Nazionale d'Abruzzo, Lazio e Molise* nel 2002, sino ad oggi, quando il Piano economico è finalmente giunto alla sua fase finale (pur se, proprio in questi giorni, su di esso, il Consiglio Regionale del Molise sembra porre seri dubbi di coerenza, il che sta a dimostrare quanto la materia sia ancora instabile).

In ogni caso è da ricordare che il Parco, sia pure con una normativa pregressa, ha svolto negli anni un ruolo insostituibile nella lotta contro gli abusivismi di tutti i tipi, e anch'esso si è trovato ad affrontare i problemi rilevanti, così come la legge del 1991, che si sono via via accumulati nella forbice di una strutturale potenziale contraddizione fra tutela ambientale e sviluppo economico 'sostenibile', fra conservazione e antropizzazione.

Di fatto, tutte le aree naturali protette hanno per obiettivo comune la conservazione della biodiversità; sono però presenti altre strategie di gestione e finalità, come ad esempio il garantire benefici alle comunità locali, l'offrire attività educative e ricreative, il conservare specifiche caratteristiche paesaggistiche, il condurre ricerca scientifica, il migliorare la qualità complessiva del territorio nel tempo e così via.

I conflitti nondimeno permangono. È tempo allora di rivedere la Legge 394/1991 (e sue modificazioni nel tempo), caso mai ripensando i criteri di perimetrazione e zonizzazione sino ad una nuova 'Carta della natura'? Ciò significa dare via libera all'assalto al territorio da parte di speculatori di varia natura (sempre presenti, grandi e piccoli, nascosti e latenti) oppure ritenerla ancora valida, salvo introdurre casistiche e strategie diverse? Oppure, ancora, reconsiderarla in maniera comparativa? Penso a un raffronto con il sistema di classificazione delle aree protette nel disegno della *International Union Conservation of Nature* (IUCN), che prevede sei categorie (*Riserva naturale integrale*, *Area*

selvaggia, Parco nazionale, Monumento naturale, Area di conservazione di Habitat/Specie, Paesaggio terrestre/marino protetto, Area protetta per la gestione sostenibile delle risorse), ai europei (*Siti Natura*) oppure con le ultime forme dei patrimoni UNESCO (*Patrimoni naturali dell'Umanità, Riserve della biosfera, Geoparchi mondiali*). È utile anche una riflessione sui parchi naturali secondo la categoria II della IUNC. Quest'ultima, infatti, definisce i grandi siti dedicati alla protezione dei sistemi ecologici e biologici; esprime però anche specifiche coordinate per garantire un sistema di accesso antropico (regolamentazione dei visitatori; capacità di carico ammissibile; obiettivi educativi, culturali e ricreativi implicati; norme ostative al degrado ambientale). Le buone pratiche per contribuire all'economia locale rimangono un campo aperto alla riflessione: le strategie turistiche appaiono le più coerenti (ma non esenti da pesanti ricadute sul territorio), più complesse appaiono invece le azioni relative al prelievo e/o alla trasformazione delle risorse naturali, nonché all'utilizzo del terreno. Il nodo è il rapporto fra uso antropico del territorio e sua conservazione, e soprattutto la questione riguarda i luoghi umani abitati e il tasso di vincoli ambientali sopportabili, la cui problematicità porta all'emergenza di conflitti. Di sicuro, la nobile finalità di generare attività tali da innestare un regime di auto-sostenibilità economica (cioè un'economia che non leda l'ambiente, eppure sia capace di produrre ricchezza tale da coprire i costi delle infrastrutture e oltre) è nel tempo divenuta sempre più una chimera o solo in particolarissime circostanze percorribile.

Per tornare ai conflitti e alle diverse configurazioni di scene che essi attivano, semplifico con qualche tipologia. Una prima vede in atto uno scontro fra diversi e opposti stili di vita (ambientalismo radicale vs propensione individuale al consumo); una seconda fa emergere polemici significati economico-politici (uso socializzato vs uso privatistico delle risorse); una terza manifesta un duro tono politico-ideologico (dominio antropico sulla natura vs relazionalità e reciprocità fra natura e cultura). L'ultima opposizione è spesso intesa anche come contrapposizione fra 'orientalismo'/paternalismo ambientale e 'comunitarismo', con cui un generico schieramento di politica culturale di 'sinistra' fa suo il 'discorso coloniale' della supremazia politico-militare europea sulle culture non occidentali e lo traduce in una supremazia del Potere antropico (maschile ed egemone) sulla Natura (femminile e subalterna). Le ultime contrapposizioni esibiscono un diverso quadro di riferimenti rispetto al passato. Si passa, cioè, da una critica sociale al fenomeno dell'abuso territoriale, ad una (tendenziale) strategia intellettuale che decostruisce le immagini culturali della 'natura', scoprendo in esse un discorso ideologico che nasconde e mistifica la sostanziale subalternità degli attori presenti ad un sistema di potere.

Uomo-animale

Nelle relazioni della giornata non è mancata l'apertura di una finestra sul rapporto uomo-animale, e ciò è avvenuto con la relazione di Maria Biancolini sul Progetto *LIFE bear smart corridors*, studio orientato all'ascolto delle comunità locali alle prese con l'orso bruno marsicano, e quindi con gli animali predatori.

Il rapporto uomo-animale è senz'altro un tema importante tema ambientale, notoriamente oggi vivo anche in ambito urbano, ma soprattutto nella vita dei parchi e nei territori finitimi, nonché negli studi loro dedicati. In questi spazi, infatti, v'è forse il massimo di confluenza fra processi territoriali di antropizzazione, fenomeni di selvaticità e riemersione di domesticazioni storiche. Alla selvaticità di animali predatori (come il lupo e l'orso etc...) si aggiunge la presenza di animali addomesticati (ad es., nell'allevamento e/o in pastorizia) la cui conduzione economica presenta problemi rilevanti.

In questo ulteriore aspetto, si registra la presenza e l'evidenziazione di forme di prelievo di risorse che, grosso modo, appartengono al passato ma che in varia maniera continuano a vivere o a sopravvivere nel presente. Sia che si intendano 'culture' specifiche o 'forme di vita' oppure (come usano e/o usavano dire i marxisti e gli ecologi culturali con una dizione fattualmente *démodé*) 'modi di produzione', l'allevamento estensivo o la pastorizia o la transumanza o l'agricoltura di montagna sono forme 'tradizionali' di approvvigionamento materiale che interessano sia alcune aree protette (e

il loro uso temporale) sia – soprattutto – i confini fra le zone interne dei parchi, caratterizzate da normative particolarmente impositive, la cui infrazione attiva una serie di sanzionamenti, generatori a catena di conflittualità endemiche.

L'ultimo momento a cui conduce questa sia pur breve riflessione sulle aree protette è il ripensamento complessivo del ruolo del 'non-umano' rispetto all' 'umano', su cui l'attuale antropologia internazionale è impegnata a produrre ricerca e innovazione, concettuale ed etnografica, per un superamento della antitesi oggi insostenibile fra natura e cultura. Non mi soffermo su questo argomento di sicuro interesse ma anche di improbo attraversamento in poche note.

Se si dovesse sintetizzare l'insieme dei temi qui indicati, direi che le tematiche delle aree protette riguardano culture locali il cui studio (e, con esso, il relativo impegno antropologico) registra un'evidente difficoltà a far dialogare assieme gli spazi territorializzati e i gruppi sociali in una nuova cornice di rapporto umano con la natura. Ciò produce una forte retroazione sullo stile etnografico da prediligere e sulla forma di *advocacy* antropologia da fare propria, frammentando così il campo antropologico.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] <https://agenparl.eu/2024/02/03/abruzzo-gli-allevatori-bocciano-gli-antropologi-al-convegno-di-pescasseroli-sul-tema-convivere-le-scienze-sociali-ed-il-rapporto-uomo-natura>

[2] <https://agenparl.eu/2024/02/06/abruzzo-gli-allevatori-bocciano-gli-antropologi-al-convegno-di-pescasseroli-la-replica-di-dario-novellino-a-virgilio-morisi/>

[3] <https://agenparl.eu/2024/02/15/coesistenza-frizioni-confronti-intorno-a-un-incontro-presso-il-pnalm/>); intervento ripreso, rielaborato e approfondito in "Dialoghi Mediterranei", n. 66, marzo 2024

[4] <https://agenparl.eu/2024/02/24/il-cuore-e-la-testa-degli-antropologi-ancora-intorno-a-un-incontro-a-pescasseroli-presso-il-pnalm/>

[5] <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://anpia.it/i-rischi-del-mestiere-antropologia-professionale-in-contesti-conflittuali>

[6] <https://agenparl.eu/2024/03/21/abruzzo-gli-allevatori-bocciano-gli-antropologi-al-convegno-di-pescasseroli-la-replica-di-virgilio-morisi-ad-alessandro-simonicca/>

[7] <https://www.kent.ac.uk/anthropology-conservation/people/1046/novellino-dario>.

Alessandro Simonicca insegna Antropologia del Patrimonio presso "La Sapienza" di Roma. Si interessa di teorie dell'antropologia e di aspetti delle società complesse, tra cui infanzia, educazione, turismo, ambiente, sostenibilità. Ha svolto lavori di ricerca in Toscana, in Sud Italia e, come direttore di una missione etnologica del Ministero degli Affari Esteri, in Sud America. Tra le sue pubblicazioni: *Antropologia del turismo* (1997); con Fabio Dei, *Ragione e forme di vita. Razionalità e relativismo in antropologia* (1990) e *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa* (1998); e, con R. Bonadei, *Ripassare le acque. Chianciano Terme: storie, persone, immagini* (1999); *Turismo e società complesse* (2004); *Terzo spazio e patrimoni migranti* (2015); *L'Antropologo legge. Riconoscizioni dell'intendere* (2019); *Sull'estetico etnografico* (2019).

La processione delle Torce a Sonnino: i fuochi di una tradizione viva



La processione notturna delle Torce sopra il paese di Sonnino

CIP

di *Giuseppe Lattanzi, Nicola Martellozzo* [*]

Introduzione

Non è un caso che il principale museo di Sonnino sia stato chiamato “delle terre di confine”. Il piccolo comune della provincia di Latina si trova alle estreme propaggini dei Monti Ausoni, verso il Mar Tirreno (Lattanzi 1991: 94), e da secoli costituisce un territorio segnato da molteplici frontiere, su tutte quella tra Stato Pontificio e Regno delle Due Sicilie. Qui, soprattutto, ogni anno ha luogo una processione in cui gli antichi confini comunitari vengono ripercorsi alla luce delle torce, da cui questo evento trae il suo nome.

Anno dopo anno, la comunità sonninese riafferma se stessa e il proprio spazio, attraverso un rituale in cui troviamo sedimentate pratiche e simboli di epoche diverse ma parti integranti della storia del paese. Questo contributo si propone di avanzare alcune riflessioni in merito alla processione delle Torce, alla luce – è il caso di dirlo – dei significati che essa riveste per la comunità odierna. Paese di montagna con poco più di 7000 abitanti, Sonnino dimostra una vitalità sociale che trova espressione proprio nelle Torce.

Il rito della ricognizione dei confini inizia ogni anno nel primo pomeriggio della vigilia della solennità dell'Ascensione, ma è preceduto da una celebrazione religiosa al mattino che si tiene nell'antica chiesa di San Michele Arcangelo situata nel borgo medievale (Lattanzi 1996: 78). Dopo il rito religioso, la benedizione e la consegna delle torce ai *caporali*, un folto gruppo di sonninesi lascia il paese e si dirige verso i confini del proprio territorio affrontando un lungo cammino che si conclude

alle prime luci dell'alba del giorno seguente, dopo aver segnato di notte l'intero perimetro comunale. Sono guidati da quattro *caporali*, mentre molti uomini sono armati di fucile e sparano continuamente a salve. La presenza di fucilieri può apparire in contraddizione con una processione che attualmente riveste un forte significato religioso, ma in parte dell'Ottocento il territorio di Sonnino era interessato al fenomeno del brigantaggio. L'editto del cardinale Ercole Consalvi, Segretario di Stato di Papa Pio VII, del 20 agosto 1817 stabiliva la perlustrazione armata dei confini comunali. In particolare «si formeranno immediatamente in ogni paese delle provincie di Marittima e Campagna dei distaccamenti de' Cacciatori locali, comandati da uno de' primi possidenti della stessa Comune per dare la caccia ai malviventi ritirati nelle macchie, e nelle Montagne» [1].

Particolare cura veniva dedicata alla scelta di colui che doveva comandare gli stessi Cacciatori. Costui «fra i migliori del primo Ceto, sarà scelto senza dimora da reverendi Parrochi, e dalle Magistrature insieme di cadauna Città o terra compresa nella Comarca un Individuo, il quale per la sua buona condotta, per la sua conosciuta prudenza, per la fermezza, pel suo coraggio, per la sua attitudine al maneggio delle Armi, e per i suoi lumi sia fra tutti il più idoneo a condurre, e ben dirigere la Forza dei Cacciatori» [2]. Queste prescrizioni sono presenti ancora oggi. Conoscendo personalmente da lungo tempo l'attuale comandante dei fucilieri, posso affermare che quanto è stato indicato nel 1817 è ancora in vigore [3]. La tradizione vuole che le munizioni da esplodere con i fucili siano preparate manualmente dagli stessi cacciatori nei mesi antecedenti la ricorrenza dell'Ascensione. Lungo tutto il percorso il corteo dei fedeli si fermerà più volte in luoghi dove sono avvenute morti violente. «Ad ogni stazione ci si inginocchia e si riprende il cammino solo dopo aver recitato un *Pater*, un'*Ave*, un *Gloria* ed un *Requiem*, e dopo il grido *Evviva Maria!* E gli spari dei fucilieri» (Lattanzi 1996: 81). La processione parte da piazza San Pietro, in prossimità di una delle porte della città medievale e procede compatta fino alle propaggini di monte Ceraso chiamato dialettalmente "La Cona" dove i pellegrini si dividono in due gruppi. I *torciaroli* della cosiddetta "via di sopra" percorrono i confini con i comuni di Monte San Biagio, Amaseno, fino a Roccasecca dei Volsci. Qui attendono che il sole tramonti. L'obiettivo è di spuntare con le torce accese di fronte a Sonnino, facendosi ben vedere da quanti si sono raccolti sulla piazza principale del paese: da lì tutti possono osservare la striscia di fuoco che avanza lungo il costone della formazione montuosa antistante detta "Le Serre" ed assistere all'impervia discesa verso Priverno. I *torciaroli* che percorrono la "via di sotto" seguono, invece, i confini con i comuni di Monte S. Biagio, Terracina, Pontinia e Priverno; ad osservare la discesa verso la contrada del *Frasso* ci sono gli abitanti della pianura pontina. Qui, lungo la costa della Traglia, i *caporali* avvertono con un "Chi sa salva sa salva" (chi si salva si salva) della difficoltà del percorso. Il ricongiungimento tra i due gruppi in contrada *La Sassa* sancisce la chiusura del cerchio e l'inizio della risalita verso il centro abitato di Sonnino (Lanni 2020: 96-116).

«[...] La processione rientra nel paese. L'ingresso è fragoroso, scandito da una più partecipata recitazione delle litanie, che enfatizzano la già esasperata concitazione dei torciaroli, esausti e inebriati dalla stessa stanchezza, dai canti e dall'odore acre della polvere da sparo. Nel centro abitato chi dorme è svegliato da questa trionfale irruzione attraverso la Porta di Tocco, poiché i fucilieri non lesinano le ultime cartucce e gli spari rimbombano alti tra gli angusti e ripidi vicoli medievali» (Lattanzi 1995: 85).

Le Torce di Sonnino: aspetti storici e rituali

Non sappiamo molto sulle origini di Sonnino e la sua storia è piuttosto mal conosciuta. In ogni caso la presenza romana o persino preromana è accertata nel suo territorio, ma non esiste una documentazione sul borgo anteriore alla fine del X secolo. In questo periodo esisteva un nucleo abitato e non è difficile collegare la sua apparizione al processo di "incastellamento" in corso nello Stato della Chiesa (Toubert 1973). Il borgo fortificato sonninese era retto da una famiglia cavalleresca di origine longobarda, i Sompnino, meno noti dei loro omologhi Pagano di Ceprano, i Ceccano e i d'Aquino. Non sappiamo tuttavia se essi avessero esercitato un potere completo sul borgo, dal momento che questa era l'epoca delle consorterie feudali, un sistema dove un castello poteva essere

diviso in quote tra diversi proprietari e il caso di Sonnino era certamente uno di questi. Comunque sia, il *castrum de Sompnino* è documentato nella bolla di Papa Silvestro III del 1000 che delimitava i limiti del dominio di Terracina e dalle successive fonti del XII e XIII secolo (Moroni 1842: 298).

Durante la prima metà del dodicesimo secolo, le terre delle province di Marittima e Campagna che formavano il confine meridionale dello Stato della Chiesa vissero momenti drammatici, contrassegnati da una assoluta incertezza sotto il profilo istituzionale e da una bellicosità esasperata dai continui cambiamenti di fronte (Caciorgna 2003: 258). Con il governo papale, spesso incapace di affermare la sua autorità e regolamentare il libero transito lungo la strada consolare Appia e i corsi d'acqua, le comunità continuarono le dispute territoriali e a confrontarsi a mano armata, finché il sangue versato non imponeva la stipula di una tregua e di un accordo. La sacralità e la intangibilità del territorio comunale venivano quindi sancite con l'apposizione di cippi lapidei, su cui restava incisa una croce. Si evidenziavano in tal modo veri e propri recinti, infranti i quali nulla poteva impedire la maledizione divina e la immediata punizione terrena. I patti ed ogni decisione che impegnavano la comunità si dovevano solennizzare in adunanze pubbliche, all'interno della chiesa madre o nella piazza principale. Poi, alla presenza degli emblemi del Comune e dei rappresentanti del clero regolare e di quello secolare, in qualità di garanti e testimoni, la popolazione intera sfilava a mano armata lungo i confini.

All'inizio del XIII secolo anche i Frangipane di Roma si consideravano signori di Sonnino e in un momento imprecisato nel corso del Duecento il castello è passato sotto la diretta autorità della Sede Apostolica. Infine con il Plebiscito del 2 ottobre 1870 la cittadinanza sonninese scelse di aderire al Regno d'Italia. In ogni caso il rito praticato dai sonninesi lungo il perimetro dei confini comunali ostentando le torce di cera vergine come vessillo identitario è documentato nelle spese del Comune sin dal Seicento. Addirittura nel 1872 nel bilancio del Comune di Sonnino (Categoria VIII Culti e Cimiteri) compaiono contributi per le spese dovute alle torce dell'Ascensione.

Il rito delle Torce rientra senza dubbio tra i riti del fuoco, elemento centrale per i sonninesi in quanto esprime la rifondazione ciclica dello spazio, del tempo, della comunità e dei singoli individui. È il momento in cui la comunità si ritrova e si riappropria del suo spazio culturale. Il fuoco è utile e devastante, è santo e maledetto. Esso è forza trasformatrice per eccellenza, detiene il valore della purificazione: distrugge i mali e le colpe accumulate e difende dalle forze ambigue e pericolose. In questo contesto il rito si compone di sequenze significative. Come si accennava precedentemente nel mese di febbraio i cacciatori iniziano a fabbricare le cartucce per i loro fucili, ma non sono i soli a preparare l'evento. Lo stesso mese è anche quello del reperimento del lino grezzo e della cera vergine necessaria per le torce. Il lino si lava con la candeggina e una volta asciugato con l'utilizzo dell'arcolao si ottengono i gomitolini di lino bianco detti "Pirie". Una settimana prima dell'Ascensione utilizzando le "scarsette", strumento tradizionale di canna per la produzione degli stoppini, si prepara l'anima di lino della torcia. Una volta fatta a pezzi la cera vergine viene fatta sciogliere in una casseruola. In questa viene calato il lino che si impregna della stessa cera, quindi viene stirato con un particolare strumento dotato di anello e messo ad asciugare. Raffreddandosi la cera si solidifica dando alle matasse la consistenza e la rigidità necessarie per poter essere legate con le altre. La torcia dei *caporali*, che condurranno i fedeli nelle impervie zone di montagna, è composta da quattro lunghe matasse di 150 cm. Queste imbevute di cera, unite insieme, formano una grande torcia. I quattro pezzi vengono tenuti insieme con l'utilizzo di cera vergine colata con un barattolo e quindi appesi a raffreddare.

Vale la pena soffermarsi sul valore simbolico di questa sostanza, ottenuta fondendo la cera d'api con acqua calda, senza l'aggiunta di altre sostanze. Nei miti montani sull'Uomo selvatico, questo essere ambigualmente situato tra mondo umano e ferino conosce la tecnica per ottenere varie sostanze preziose dalla lavorazione del latte, tra cui la cera (Bonato 2019: 38); tuttavia si rifiuta di comunicarla agli uomini, che devono così ricorrere al lavoro delle api per ottenerla. In questo senso la cera vergine, come il miele, è una sostanza naturale che l'uomo trova "già pronta" per il proprio consumo, ma che proprio per questa sua condizione ambigua dev'essere trasformata culturalmente, ad esempio rimodellandola nella preparazione delle candele. Parafrasando il titolo della famosa opera di Lévi-

Strauss (1966), a Sonnino si passa “dalla cera al fuoco”. Come vedremo, quest’ultimo elemento torna in tre differenti forme all’interno del rituale: come strumento per sciogliere e “addomesticare” la cera; come fonte di luce e comunicazione tra attori del rito e spettatori; come scintilla nell’innescare dei fucili.

La processione inizia con la benedizione di queste torce (Lattanzi 1996: 75-78). Indubbiamente tale processione ridisegna ritualmente i confini dello spazio del Comune di Sonnino. Gli studiosi che si sono occupati dei rituali con camminata (parata, corteo, processione) ne hanno individuato diverse tipologie: il primo è la processione che, nel caso specifico di questo Comune, si svolge con cadenza settennale e venticinquennale in onore della Icona di Madonna Santissima delle Grazie (Manicone 1985). Essa si snoda tra le vie del paese fino a Monte di Pietà. La seconda ritualità con camminata che coinvolge i sonninesi è il pellegrinaggio al santuario della Santissima Trinità nel comune di Vallepietra. In questo caso esaudire un voto implica un viaggio con un «giro di boa» che segna la fine e un nuovo inizio. Nel Lazio meridionale sono presenti anche percorsi che mirano ad una meta come la via Francigena o Romea, che dall’Europa occidentale, in particolare dalla Francia, portavano i pellegrini fino a Roma e da qui verso la Puglia dove erano presenti gli imbarchi per la Terra Santa. Sonnino era un punto importante di questo percorso perché rappresentava gli ultimi cento chilometri per chi era diretto a Roma o i primi cento per chi si allontanava dalla sede del papato per raggiungere Gerusalemme e il Santo Sepolcro. Lo scopo di questo pellegrinaggio era soprattutto purificatorio. Esistono infine i percorsi a circuito chiuso denominati Rogazioni; questi seguono un movimento che, trascurando i valori specifici della partenza e dell’arrivo, delimitano un ben determinato spazio territoriale. Introdotte in Europa dal Cristianesimo nel V-VI secolo, le Rogazioni erano riti che precedevano la festa dell’Ascensione, e constavano di processioni circumambulatorie del territorio comunitario con particolare riferimento ai campi coltivati. Durante il cammino si effettuavano soste in punti simbolici, mentre nell’ultima stazione si celebrava la Messa. Lo scopo delle Rogazioni era quello di invocare attraverso le Litanie la benedizione divina sul lavoro e sui prodotti della terra. Le Rogazioni avevano origine negli *Ambarvalia* praticati nella Roma antica (Lattanzi 1996: 65), riti purificatori che si tenevano alla fine di maggio in una località che, in periodo regio, indicava il confine della città; analogo è lo scopo di queste due pratiche cerimoniali, ovvero propiziare la fertilità dei campi. Anche se non tutti gli studiosi concordano (Caciorgna 2003: 258), le Torce appartengono con buona ragione a questa tipologia di riti, e vale per esse quanto Lombardi Satriani ha scritto riguardo le processioni quaresimali: «attraverso l’itinerario processionale si realizza una sacralizzazione e una riappropriazione simbolica dello spazio che lo libera dalla sua rischiosità immanente» (Lombardi Satriani e Meligrana 1996: 80-81).

Certamente le Torce traggono origine dalla necessità di difendere il proprio territorio dai “mali” che lo affliggevano, alcuni di natura strettamente politica. Tra questi spicca il contenzioso con Priverno in merito alla definizione dei confini territoriali e il cosiddetto “tributo di San Pietro”: con la Bolla di Gregorio IX del 13 luglio 1227 si stabilivano i confini fluviali tra Sonnino e Priverno (Marocco 1934: 28). Il fiume Amaseno, confine naturale, a causa del suo percorso variabile alimentava contenziosi territoriali. Una disputa durata almeno sei secoli prevedeva il versamento da parte dei sonninesi di un tributo di 11 scudi e 62 baj e una torcia di cera *zaura* (vergine) da versarsi ai privernati il 29 giugno, festa del Santo Patrono, di ogni anno [4]. Fin dal Basso Medioevo era frequente, infatti, che le comunità versassero un tributo annuale – sotto forma di drappi preziosi e ceri – alla chiesa del patrono protettore della città dominatrice o verso cui vigeva un accordo; un segno tangibile di devozione religiosa e al contempo di negoziazione politica (Moroni 1951: 53).

Il tema dell’allontanamento dei nemici tramite la circumambulazione è particolarmente presente nelle Torce. Guerre territoriali, rivalità paesane, vicende banditesche sono riferimenti alla cultura e storia locale. La presenza dei fucilieri è connessa alla necessità di allontanare un nemico contro cui far valere la forza di una barriera eretta definendo lo spazio territoriale. A questo proposito vale la pena di sottolineare, ancora una volta, l’importanza dell’Editto del 20 agosto del 1817 del Segretario di Stato Cardinal Consalvi in cui si fa esplicito riferimento alla fondamentale funzione dei cacciatori per

la difesa del territorio. Per questo motivo la presenza dei fucilieri è una caratteristica specifica del rito.

Ridisegnare i confini di uno spazio con un rito circumambulatorio, compiendo un percorso a circuito chiuso com'è quello delle Torce, significa, quindi, appropriarsi di quello spazio sottraendolo all'indistinto, differenziandolo rispetto ad altro, così da assegnargli il valore di universo ordinato per l'intera collettività che lo abita o, in una parola, il senso di "mondo". Come già anticipato, dal punto di vista tipologico e calendariale le Torce possono essere riferite anzitutto alle Rogazioni; sia che si effettuassero intorno ai campi o lungo i confini della parrocchia, lo scopo delle Rogazioni era sempre quello di invocare mediante suppliche – le litanie minori – la benedizione sul lavoro e sui prodotti della terra. Il carattere agrario, genericamente propiziatorio di questi riti, ha spinto diversi autori (Ristuccia 2018: 64-70; Forni 2001; Cattabiani 1998) a coglierne gli antecedenti in culti agrari pagani; su tutti, i già citati *Ambarvalia* romani, legati al famoso frammento del *Carmen Arvale* riportato in una lapide scoperta nel 1778:

enos Lases iuvate

neve lue rue Marmar sins incurrere in

pleoris

satur fu, fere Mars, limen sali, sta

berber

semunis alterni advocapit conctos

enos Marmor iuvato

triumpe triumpe triumpe triumpe

triumpe

(Mommsen 1863: 9-10)

Lari aiutateci, non permettere, Marte, che
rovina cada su molti.

Sii sazio, crudele Marte.

Balza oltre la soglia. Rimani lì.

Invocate a turno tutti gli dèi delle sementi.

Aiutaci Marte.

Trionfo, trionfo, trionfo, trionfo, trionfo

Secondo Cattabiani, *Ambarvalia* e Rogazioni sono ambedue «circumambulazioni lungo il perimetro delle [...] terre coltivabili di una città, con la funzione di rendere il territorio compreso in esso invalicabile sia dai nemici umani, sia dalle potenze malefiche che provocano malattie» (Cattabiani 1988: 231). A questo ordine di riti, le *lustrationes*, appartenevano le *lustratio pagi* (*purificazione dei campi coltivati*), processione intorno ai confini di un territorio agricolo oppure l'*amburbium*, intorno alle mura della città. Caratteristica comune di questi era l'uso di mezzi rituali quali l'acqua o il fuoco (Lattanzi 1996: 126). La particolare combinazione sonora che marca in modo singolare l'evento, rendendolo riconoscibile a tutte le comunità vicine, è composta dall'esecuzione ripetitiva delle Litanie Lauretane e dalle fragorose e reiterate scariche di spari da parte dei fucilieri che affiancano i *caporali*. L'uso delle armi da fuoco è connesso alla funzione di marcare il territorio, per mostrare la propria presenza e potenza. Lo sparo diviene in questo caso un efficace strumento di comunicazione. La processione, di giorno e di notte, è "sentita" attraverso le scariche di fucile che permettono di avvertire a distanza la presenza dei *torciaroli*.

È grazie al fuoco, e alla scia luminosa che i *torciaroli* creano al calar del sole, che si instaura la comunicazione visiva tra i partecipanti al rito e coloro che osservano la processione dai centri abitati. In questo senso, la notte è lo schermo necessario per instaurare tale rapporto tra attori e spettatori: le fiaccole, accese col sopraggiungere del buio, permettono a tutti di vedere la peregrinazione lungo i confini comunali; con esse i *torciaroli* comunicano alla loro comunità che il rito si sta svolgendo, che il confine è ripercorso e riconquistato. Le quattro torce di cera *zaura* (ossia, vergine) sono l'oggetto-simbolo della processione. Realizzate a mano dagli stessi *caporali*, non vengono accese durante il pellegrinaggio. I fucilieri le fanno a pezzi, quelli di sotto a Monte Romano, quelli di sopra al confine con Roccasecca in contrada *La Sassa*, e le distribuiscono agli abitanti. Una volta tagliate entrano nelle

case dei sonninesi per essere accese, recitando preghiere, in particolari circostanze critiche come tempeste o temporali. La cera benedetta bruciata dal singolo abitante o dalla singola famiglia permette di riattualizzare simbolicamente il rito vissuto collettivamente, ricollegandosi al precedente atto della circumambulazione con il suo tracciare un cerchio di difesa intorno alle case, agli animali, ai luoghi e alle persone da purificare.

Il valore delle Torce per l'odierna comunità sonninese

Benché non manchino gli studi in merito (Lattanzi 1996, 2008; Lanni 2020), non è stata ancora organizzata una vera e propria ricerca per comprendere il valore attuale delle Torce. La comunità sonninese le percepisce come cosa propria, ma non sempre riesce a esplicitarne i valori rituali ed i significati profondi. «Le torce sono le Torce» si sente ripetere quasi a sottolineare un vissuto viscerale di cui non sempre si comprende il senso. Le Torce nascono, sono e rimangono un tipo di pratica “introversiva”, ovvero «orientata verso i membri stessi della comunità e per loro esplicitamente pensata» (Zanini 2013: 4), come d'altronde è lecito aspettarsi da un rituale rifondativo profondamente radicato nel territorio fisico. Ciò tuttavia non significa che esso sia rimasto sempre uguale nel tempo: già la sola analisi dei suoi principali aspetti simbolici e performativi mostra la lunga stratificazione storica di significati, valori e pratiche. In tempi non molto distanti come gli anni Settanta la processione era praticata come rito di espiazione o di risoluzione di un voto. Alcune donne affrontavano il percorso scalze per sottolineare la sofferenza, e la preghiera delle litanie lauretane era molto più incalzante e sentita. In una parola, la modalità di partecipazione era diversa, basata su una separazione netta tra uomini e donne: «le femmine annante e gl'ommini areto» (Le donne avanti e gli uomini dietro), in questo modo i *caporali* avvertivano i *torciaroli* che il percorso doveva compiersi secondo criteri strettamente religiosi. Fece scandalo la definizione di passeggiata ecologica tra i monti data da alcuni organi di stampa. La fatica del cammino purificava il corpo e dava un senso compiuto alla onnipresente preghiera. Attualmente l'elemento trainante è il senso di percorrere una notte nella storia della comunità.

Altro grande elemento di diversità rispetto al passato è la presenza femminile sia tra i *caporali* che tra i fucilieri. Sebbene un tempo il rito fosse compiuto esclusivamente da uomini, la presenza di cacciatrici o di *caporalesse* non è in contraddizione con la storia secolare delle Torce, perché in realtà ogni anno questa processione cambia in qualche suo aspetto, e per un motivo molto semplice: sono una cosa viva. Non a caso, Vittorio Lanternari prendeva proprio la processione di Sonnino come esempio della «ambivalenza di significati e funzioni del rito, visto nella sua potenzialità di convalida forte di tratti tradizionali e insieme nel suo potere di solenne inaugurazione di significati nuovi storicamente determinati» (Lanternari 1997: 253). Il rituale delle Torce non è, dunque, una riproduzione nostalgica del passato, bensì un laboratorio performativo in cui vengono prodotti ed espressi nuovi valori, aggiornati al contemporaneo e, sempre secondo Lanternari, «indipendenti da qualsiasi base mitica» (ivi: 253).

Sono i sonninesi e le sonninesi a compiere il rito circumambulatorio, e lo fanno attraverso una passione e una scelta personale che li porta ad essere se stessi nella notte alla luce del fuoco, quasi a sottolineare un collegamento tra il presente e il passato in una dimensione unica e irripetibile. Chi affronta il cammino, oggi lo fa con lo spirito di colui che mette in gioco se stesso contro la fatica, affascinato, però, dal paesaggio e dalle storie che in esso si sono vissute. Il mito dei briganti sopravvive assieme ai racconti di fatti di sangue in un contesto palpitante di emozioni e carico di ricordi che gli anziani *torciaroli* trasmettono ai sempre più numerosi giovani. Il fatto identitario oggi è forte al punto che non ci si può definire sonninesi senza aver superato la prova delle Torce. E così anche la tradizione di *caporali* o fucilieri esclusivamente uomini può essere rotta senza traumi, perché questa rappresenta la continuità su cui si è fondata la secolare storia della notte dell'Ascensione. Sono i padri che insegnano alle figlie come preparare le cartucce per il fucile ed è il padre che consegna alla figlia la responsabilità della conduzione del rito benedetto addirittura dal Vescovo di Latina: è il caso di Agnese Lanni, succeduta al padre Francesco dopo tre decenni

diventando la prima *caporalesa*, e che inoltre ha dedicato la propria tesi di laurea proprio alle Torce del suo paese (Lanni 2020).

Più che mai paiono adatte le parole del compositore Gustav Mahler, per cui «la tradizione è custodire il fuoco, non adorare le ceneri». I sonninesi, in questo, si stanno dimostrando custodi attenti del fuoco delle loro torce, e soprattutto capaci di non congelare questa tradizione viva in una forma definitiva, e pertanto incapace di relazionarsi alla storia e ai valori in cambiamento della comunità. Oggi il nemico da cui difendere i confini di Sonnino non è più il paese vicino, ma l'oblio e la velocità con cui tutto passa. Immobilizzare la tradizione, cristallizzarla attraverso pratiche di patrimonializzazione, è una delle reazioni possibili per rispondere al cambiamento. Più difficile, ma anche più coerente, è la scelta della comunità sonninese, di accogliere e accompagnare queste trasformazioni, lì tra le terre di confine.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] L'elaborazione del testo e la scrittura di buona parte di esso sono da attribuire a Giuseppe Lattanzi, mentre Martellozzo si è occupato della revisione, di alcuni paragrafi di dettaglio, e dei riferimenti bibliografici.

Note

[1] Archivio di Stato di Roma, Commissione Speciale repressione Brigantaggio, Bandi, busta 168, Editto 20 agosto 1817, art.1 e 7.

[2] Archivio di Stato di Roma, Commissione Speciale Repressione Brigantaggio, Regolamento per l'attivazione del sistema de' Cacciatori contro il brigantaggio in conformità degli editti pubblicati, Bandi, busta 175.

[3] Dei due autori, qui è Giuseppe Lattanzi ad esprimersi.

[4] Archivio di Stato di Frosinone, Delegazione Apostolica, Lettera del Governatore di Priverno al Delegato Apostolico del 17 luglio 1828, Busta 1262, Tit. VI, f. 3307.

Riferimenti bibliografici

Bonato, Laura, 2019, "L'Uomo Selvatico, labile confine tra ferinità e umanità", in Bonato L. e Zola L. (a cura di), *Fantastiche montagne. Esseri e luoghi dell'immaginario nelle terre alte*, Milano: FrancoAngeli: 31-48.

Caciorgna, Maria Teresa, 2003, "Organizzazione del territorio e spazio dei santuari nel Lazio basso-medievale", *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 29: 243-264.

Cattabiani, Alfredo, 1988, *Calendario*, Milano: Rusconi.

Forni, Gaetano, 2001, "Alle radici precristiane delle Rogazioni", in Bortoli G. e Kezich G. (a cura di), *Rogazioni e processioni nell'arco alpino*, Trento: Museo degli usi e costumi della gente trentina: 17-30.

Lanni, Agnese, 2020, *Le Torce, luci nella notte tra i monti Ausoni. Antichi riti e tradizione sacre di una terra inviolata e inviolabile*, tesi di laurea in Letteratura, Arte Musica e Spettacolo, Università eCampus.

Lanternari, Vittorio, 1997, *Antropologia religiosa: etnologia, storia, folklore*, Bari: Dedalo.

Lattanzi, Giuseppe, 1991, "Gli Ausoni, il carsismo dei rilievi e la valorizzazione della costa", *Semestrale di studi e ricerche di geografia* 2: 90-102.

Lattanzi, Vito, 1996, *Pratica rituale e produzione di valori*, Roma: Bulzoni Editore.

Lattanzi, Vito, 2008, "La circumambulazione rituale", in Lombardotti A., Mariotti L. (a cura di), *Antropologia e dinamica culturale*, Napoli: Liguori: 47-68.

Lévi-Strauss, Claude, 1966, *Du miel aux cendres*, Paris: Plon.

Lombardi Satriani, Luigi M., Meligrana, Mariano, 1996, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo: Sellerio.

Manicone, Gino, 1985, *Theotokos, (Madre di Dio), Radici e fede di un popolo*, Frosinone: Abbazia di Casamari.

Marocco, Giuseppe, 1934, *Monumenti dello Stato Pontificio e relazione topografica di ogni paese*, tomo V, Roma: Giunchi & Mordacchini.

Mommsen, Theodor, 1863, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. I, Berlino.

Moroni, Gaetano, 1842, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, vol. XXVII, Venezia: tipografia Emiliana.

Moroni, Gaetano, 1851, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, vol. LI, Venezia: tipografia Emiliana.

Ristuccia, Nathan R., 2018, *Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe*, Oxford: Oxford University Press.

Toubert, Pierre, 1973, *Les structures du Latium médiéval. Le latium méridional et la Sabine du IXe siècle a la fin du XIIIe siècle*, Rome: Ecole française de Rome.

Zanini, Roberta C., 2013, “Dinamiche della popolazione e dinamiche della memoria in una comunità alpina di confine”, *Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine* 101 (3): 1-13.

Giuseppe Lattanzi, svolge la sua opera di ricerca nel settore della storia sociale. Ha pubblicato saggi sulla storia della bonifica della campagna romana e sugli scavi archeologici dell’Istituto Svedese di Studi Classici nel comune di Blera (VT). Attualmente si occupa di antropologia storica dirigendo dal 2014 il Museo delle Terre di Confine di Sonnino (LT). In questo ambito è Socio Fondatore e Consigliere dell’Associazione Museo del Tevere ed ha redatto il progetto di massima di tale museo. Nel 2023 ha pubblicato *Garibaldi e il Tevere. L’ultima battaglia del Generale*, Palombi Editori. Coniugando studi e passione sportiva, nel quadriennio olimpico 2012/2016 è stato Addetto Stampa della Federazione Italiana Canottaggio.

Nicola Martellozzo, dottorando presso la Scuola di Scienze Umane e Sociali (Università di Torino), negli ultimi due anni ha partecipato come relatore ai principali convegni nazionali di settore (SIAM 2018; SIAC 2018, 2019; SIAA-ANPIA 2018). Con l’associazione Officina Mentis conduce un ciclo di seminari su Ernesto de Martino in collaborazione con l’Università di Bologna. Ha condotto periodi di ricerca etnografica nel Sud e Centro Italia, e continua tuttora una ricerca pluriennale sulle “Corse a vuoto” di Ronciglione (VT). Ha pubblicato recentemente la monografia *Traduzioni del potere*, Quaderni di “Dialoghi Mediterranei” n. 2, Cisu editore (2022).

Marmilla, tra scorie e spopolamento



Albagiara (ph. Costantino Cossu)

CIP

di *Costantino Cossu* [*]

Si può restare fedeli a un luogo quando non può darti niente? Si può vivere pensando che niente di ciò che chiude la tua vita in un cerchio di solitudine e di rinuncia possa mai cambiare? Ad Albagiara vivono appena 240 persone. È uno dei Comuni più piccoli d'Italia. Ci si mette un quarto d'ora a percorrerlo tutto a piedi. È una mattinata di luce intensa, con un cielo primaverile alto, lontano, di un azzurro che stordisce. Sono le undici e lungo le strade strette non incontri nessuno. Il silenzio è rotto appena dal vento tra i rami della quercia sulla piazzetta su cui si affaccia la chiesa di San Sebastiano. Dai pascoli intorno arriva, attutito dalla distanza, il suono dei campanacci delle greggi. Siamo in Marmilla, un altipiano che dal tavoliere del Campidano sale sino alla regia nuragica di Barumini, la testimonianza più imponente della misteriosa civiltà del Popolo delle torri, per l'Unesco patrimonio mondiale dell'umanità.

Albagiara è un luogo ai confini del mondo. I morti sono più dei bambini che nascono. Trend demografico negativo, dicono gli esperti, qui come in tante altre minuscole comunità dell'isola. Una china che porta inesorabilmente allo spopolamento. Se continua così, nel corso di una sessantina d'anni in questi luoghi non vivrà più nessuno. Resteranno le case vuote. È un fenomeno, quello dello spopolamento, studiato da economisti, sociologi, antropologi, demografi. In Italia a sollevare il problema e a tentare di metterci una pezza è stato per primo Fabrizio Barca quand'era ministro per la

coesione sociale nel governo Monti. Nel 2013 si è inventato, Barca, una cosa che si chiama Strategia nazionale per le aree interne (SNAI), una struttura governativa, con dotazione di fondi e di competenze, alla quale è stato affidato il compito di studiare e di realizzare progetti di sviluppo in aree economicamente depresse di tutte le regioni italiane. Per la Sardegna la scelta è caduta sulla Marmilla.

Sono trascorsi undici anni e di quel libro dei sogni, ad Albagiara e nel resto dell'altipiano, non resta quasi nulla. I governi successivi a quello presieduto da Monti (Conte 2 e Draghi) hanno progressivamente svuotato la SNAI, tagliando fondi e riducendo organici. E oggi, sotto Giorgia Meloni, il progetto di Barca vive di vita stentatissima. In compenso, l'esecutivo guidato dalla leader di Fratelli d'Italia ha inserito Albagiara nell'elenco dei Comuni italiani "idonei" a ospitare il deposito nazionale delle scorie radioattive. Ai progetti di sviluppo della SNAI, che puntavano a valorizzare risorse e saperi locali per sfuggire a un destino di lenta estinzione, si sostituisce una servitù. Una nuova servitù, oltre quelle militari e petrolchimiche che hanno segnato la storia recente della Sardegna. Una servitù che sottrae all'uso produttivo terreni fertili, che si appropria di ricchezza potenziale e non lascia niente, se non rischi per la salute e per l'ambiente e un danno di immagine disastroso per territori che al turismo, oltre che al rilancio delle tradizionali attività agricole e pastorali, vorrebbe affidarsi per non continuare ad andare a fondo.

Massimiliano ha trentasei anni. Ad Albagiara è nato e da Albagiara è dovuto andare via. Scelta obbligata per cercare un futuro. Ora è tornato. Con indosso la tuta arancione del servizio di pulizia del Comune lo trovo nel prato che sta davanti alla casa di riposo per anziani a poche decine di metri dall'edificio del Municipio. Raccoglie erbacce, pulizie di primavera. «Da qui sono partito – racconta – per trovare un lavoro, ormai quasi dieci anni fa. Non avevo nessuna possibilità ad Albagiara. Ho fatto il cameriere a Sassari, nel ristorante di un centro commerciale. Paga bassa e ritmi di lavoro da sfibrarsi. Ho resistito per sei anni, poi ho provato a Cagliari. Ho lavorato nel magazzino di un'impresa che produce materiali per imballaggi e packaging. Contratti a tempo determinato, straordinari non pagati, sindacati assenti. Ho tenuto duro per un po', ma poi non si poteva, davvero non si poteva. Ho preferito tornare ad Albagiara, dove il Comune cercava personale per i servizi di pulizia. Anche qui il contratto è a scadenza, rinnovabile. Ma sono a casa, ho costi di sopravvivenza più bassi e una comunità intorno. Anche se resta tutto fermo. Anche se non cambia mai niente». Ma si può vivere – chiedo – pensando che niente possa mai cambiare? «Prima – mi dice Massimiliano – credevo di no. Ora non saprei. Non esiste, forse, una risposta. Ciascuno prova a uscirne come può. Da solo. Per me in questo momento la risposta è Albagiara. Tornare. Per quanto? Non lo so. Ci siamo abituati a vivere senza pensare al futuro».

La vecchia Alfa del sindaco di Albagiara, Marcello Pilloni, percorre uno sterrato pieno di buche. Andiamo a vedere dove dovrebbero mettere il deposito delle scorie radioattive. Pascoli verdi tutto intorno, a perdita d'occhio. A nord, a meno di dieci chilometri da dove dovrebbe essere custodita la spazzatura radioattiva, l'orizzonte dell'altipiano è rotto dai contrafforti collinari della Giara, una conca basaltica estesa per 4600 ettari, un parco naturalistico di straordinaria bellezza dove vivono alcuni tra i pochi esemplari di cavalli selvatici rimasti in Italia, meta di un turismo buono, lento e responsabile. Arriviamo a un incrocio dove s'incontrano quattro strade, a cinque chilometri dal paese. Il sindaco mi mostra i terreni scelti per farci il deposito. Sono 150 ettari che dal comunale di Albagiara si allargano a quelli di altri due piccoli centri vicini, Usellus e Assolo. «Soltanto in parte – spiega Pilloni – sono terreni comunali. Una buona porzione è occupata da aziende agropastorali. E il problema è doppio. Da una parte i pastori, che qui tengono in piedi una delle poche attività economiche ancora redditizie, si vedranno sottratta una fetta dei loro terreni, dall'altra la presenza delle scorie sarà, per aziende che producono carne e formaggi, una pubblicità negativa enorme. Chi vorrà comprare il cibo prodotto a pochi metri dai rifiuti radioattivi? Altrettanto vale per il turismo nella Giara». Pilloni fa l'ingegnere. È tornato ad Albagiara dopo trent'anni di lavoro in uno studio professionale a Cagliari. «Qui – dice – i problemi sono tanti. Come in molte altre zone periferiche della Sardegna, avremmo bisogno di servizi: scuole, trasporti, sanità. Con la Snai sembrava che qualcosa cominciasse a muoversi. Poi tutto s'è fermato».

Tutti i Comuni della zona, sedici, si sono uniti in un coordinamento per dire no al deposito. A fianco della Marmilla si è schierato il Comune di Oristano, con una delibera di consiglio approvata all'unanimità. Contro il deposito è nato un comitato che si chiama 'Storie no scorie'. Nel documento consegnato alla Regione Sardegna e al governo per evidenziare le ragioni dell'opposizione alla realizzazione in Marmilla del deposito di scorie radioattive si legge: «Le aree individuate come sede del sito di stoccaggio sono dense di aziende e di realtà produttive d'eccellenza, che valorizzano la biodiversità, e producono eccellenze dell'agroalimentare note e distribuite in tutto il mondo (si vedano a titolo esemplificativo i prodotti Dop e Igp come lo zafferano, l'olio d'oliva, l'agnello di Sardegna, il pecorino sardo e romano, il fiore sardo e il carciofo spinoso). Sono presenti parchi e zone Sic (Parco geominerario storico ed ambientale della Sardegna, Parco regionale del Monte Arci, Parco della Giara) che valorizzano ulteriormente un'area densa di siti storici e archeologici». Alla Strategia nazionale aree interne il documento si richiama esplicitamente: «Nel 2017, al termine di un percorso durato tre anni, la Regione Sardegna e l'Unione dei Comuni dell'Alta Marmilla hanno sottoscritto un protocollo di intesa per l'attuazione di una specifica strategia d'area nell'ambito della Snai. È seguita nel 2019 la sottoscrizione dell'Accordo di programma quadro propedeutico all'attuazione delle azioni».

Erano quattro le direzioni indicate dai protocolli Snai: 1) l'istruzione, con il potenziamento del sistema scolastico locale, al fine di prevenire la dispersione scolastica, e "cucire" la formazione con i progetti di sviluppo locale; 2) la salute, con il potenziamento dei servizi territoriali ed interventi finalizzati alla creazione di centri di eccellenza, quali quelli per la cura dei disturbi alimentari; 3) l'accessibilità, sia fisica (con la creazione di un sistema di trasporti pubblico locale ed il rafforzamento dei collegamenti con i "nodi") che digitale (con la creazione di vere e proprie "autostrade digitali"); 4) la coesione e competitività, con l'obiettivo di attrarre l'insediamento di nuove imprese. «Riguardo quest'ultimo punto – si legge nell'analisi elaborata da comitato 'Storie non scorie' – vanno evidenziati in particolare tre obiettivi, strettamente interconnessi con la terra ed il paesaggio, elementi che soffrirebbero un sicuro detrimento dalla realizzazione del deposito nazionale: 1) implementare e potenziare una rete di imprese che operano nel settore dell'agricoltura sociale; 2) creare una rete commerciale delle produzioni di qualità; 3) valorizzare e mettere a sistema il patrimonio delle terre civiche del territorio».

«Appare evidente – conclude il documento – come il raggiungimento degli obiettivi di cui sopra, e più in generale la stessa attuazione della Strategia nazionale delle aree interne, che ricordiamo avere preminente interesse nazionale, sia del tutto incompatibile con il deposito nazionale dei rifiuti radioattivi. È palese la contraddittorietà di iniziative governative che da un lato promuovono in Marmilla la sperimentazione di azioni tese a salvaguardare la presenza del fattore umano e a favorirne uno sviluppo sostenibile e dall'altro individuano lo stesso territorio come potenzialmente idoneo a stoccare rifiuti altamente tossici. Il deposito delle scorie radioattive comprometterebbe irrimediabilmente la valorizzazione di quelle stesse risorse individuate come strategiche per lo sviluppo del territorio».

Ad Albagiara non ci sono scuole, neanche le materne e le elementari. I bambini e i ragazzi devono salire su uno scuolabus e andare nei paesi vicini. Tra i quali c'è Ales. Dove arrivo percorrendo la provinciale 442 che dall'altipiano scende verso il Campidano. Ales è una capitale decaduta. Cuore politico e amministrativo di quest'angolo di Sardegna, era il luogo dove un tempo risiedevano i grandi latifondisti, i signori della terra. Aveva un vescovo, con una cattedrale che ancora oggi è splendida, e persino una Pretura. Oggi di questo non c'è più niente; Vaticano e Stato italiano accomunati in un'identica scelta di abbandono. Sul corso in fondo al quale si leva la cattedrale con la sua cupola di maiolica colorata c'è la casa natale di Antonio Gramsci. È un nodo importante della rete della Società gramsciana internazionale, che, nel nome dell'autore dei *Quaderni*, porta qui, in Marmilla, gente da ogni parte del mondo. La trovo chiusa. Sulla porta d'ingresso e sui vetri delle finestre, manifesti che chiedono solidarietà per Giulio Regeni e condannano l'embargo Usa contro Cuba. Si può vivere pensando che niente possa mai cambiare? Forse qui ad Ales c'è una risposta. Una delle risposte possibili.

[*] Questo testo è un ampliamento e una rielaborazione di un reportage già apparso sul quotidiano “il manifesto”.

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).

La forza di ogni centro sono i suoi limiti ultimi: il pensiero meridiano e il margine



di Fabrizio Ferreri

Questo contributo nasce dalla rilettura de *Il pensiero meridiano* di Franco Cassano alla luce delle principali categorie che animano il dibattito sulle aree interne e marginali del Paese. Ci sembra che il pensiero meridiano, o un suo modo di intenderlo, si presti a fare attrito al silenziamento, che ha corso da più di mezzo secolo, dei luoghi del margine.

Ci sembra utile, un pensiero *meridiano*, non per fare del margine un nuovo centro, confermando lo schema binario centro-margine, ma per riconnettere il margine alla molteplicità delle forme di vita attuali e possibili riconoscendo a ognuna di esse il suo valore e al contempo la sua finitezza.

Nel progetto, brevi righe di testo si accompagnano a nove foto di altrettanti fotografi amatoriali che abitano in piccoli paesi siciliani testimoniando un modo di essere margine, facendo emergere *il parlato* del pensiero meridiano, il suo orizzonte progettuale, la sua peculiare semantica.

Foto e testo di accompagnamento ricercano e portano sul piano del visibile un modo di essere territorio, di viverlo e attraversarlo. Indicano un futuro non ancora immaginato che converte il dominio e l'abbandono nella riaffermazione di uno "stare nei luoghi" con tutte le sue infinite varianti e possibilità. Si avverte il senso di una certa bellezza, che non è estetismo, bensì forza e coralità narrativa, fiducia nella reciproca consegna dell'atto di parola.

"Comunicare" e "comunità" hanno la stessa radice: per comunicare bisogna "mettere in comune", non basta il sistema dei mezzi e l'infrastruttura tecnologica. Se il diritto a esistere di chi e di ciò che sta ai margini non è semplice retorica, bisogna ridar loro parola e non parlare in vece loro, al loro posto, dicendo loro da fuori chi sono e cosa devono essere. A un discorso-sostanza ortopedico e accentratore che sorveglia e amministra la realtà, il pensiero meridiano sostituisce un discorso acentrico, mobile, arioso, favorevole alla moltiplicazione e alla liberazione dei discorsi, dei significati, delle pratiche.

Il pensiero meridiano non si fonda soltanto sulla crisi del modello di sviluppo turbocapitalista centrato sulla megalopoli urbana: non è semplicemente un contro-pensiero (o un pensare-contro). Attraverso un lavoro di demistificazione e contro l'opinione che la salvezza dei margini del mondo sia una iniezione di modernità, di sviluppo economico e che dipenda dall'incorporazione più compiuta e profonda nel modello capitalistico globale, il pensiero meridiano smaschera la falsa neutralità del sistema di valore e di pensiero dominante, decostruisce la sua arroganza simbolica e culturale.

Intervenendo sulle egemonie consolidate e sui consueti rapporti di subalternità, e senza essere in alcun modo campanilistico o localistico, il pensiero meridiano intende riattivare la capacità di immaginare e perseguire futuri possibili.

Il pensiero è dunque *meridiano* non perché si opponga frontalmente al globalismo centrale turbocapitalista, ma perché ne denuncia la falsa universalità. Questa relativizzazione impone al modello dominante di rinunciare al suo carattere totalitario. Un vero globalismo dovrebbe saper tutelare modelli economico-culturali non produttivistici, che non fanno nulla della globalità. Globalismo vorrebbe dire allora apertura anche ad altre cittadinanze possibili, svelamento di tutte le monocrazie, della povertà e dell'ottusità del pensiero e del modello unico.

Il pensiero meridiano, plurale e divergente nelle forme e nei contenuti, è quindi militante: milita per le tante "coscienze di luogo" disperse sui territori, il cui spazio deve essere riconosciuto e difeso. Dare spazio ai margini, alle periferie, ai sud del mondo entro una geografia sempre più concentrata e accentrata è una battaglia di cultura e civiltà. Il pensiero meridiano, recuperando slancio utopistico, esercita così una dissonanza dal quieto e interessato riprodursi della realtà.

VUOTI

Il pensiero meridiano è un modo possibile di pensare il presente a partire dai vuoti, dal margine.

Arresto e collasso delle normali forme colonizzate dello spazio, il margine interroga fino in fondo lo spirito del tempo: è quella linea sottile dove è in gioco la possibilità di coniugare uno e molteplice, fuori e dentro, radici e vento.

L'OSSO

La vita odierna è interamente assorbita in una virtualità anestetizzante, coincide con una realtà spuntata, incasellata, codificata prima di ogni esperienza. Mappata ancora prima di accadere. A questa programmata anestesia del reale, il pensiero meridiano oppone una nudità scabra, incongruente, a tratti disturbante. Il margine scopre, in questo modo, di poter essere forse la nostra ultima riserva di reale.

LONTANANZE

Il pensiero meridiano preserva le cose nella loro lontananza, in una sorta di distanza che salva dall'intasamento futile del brusio, delle mode, della sovrabbondanza. Si tratta di una forma peculiare di realismo che si oppone al brutale realismo economico contemporaneo che avvicina le cose, le manipola instancabilmente nella rincorsa a una potenza sempre crescente.

FUORI USO

Il pensiero meridiano ha un solo fronte: affrontare il dominio in tutte le sue forme. Si impegna, pertanto, perché ciò che sta ai margini possa rimettere in moto una propria verità, un proprio modo di fare esperienza di sé e del mondo. Per coltivare narrazioni e modelli di vita alternativi vi è bisogno di un dirompente esercizio dell'immaginazione. È necessario far circolare immagini fuori uso. Il pensiero meridiano si sottrae a un dire sempre più artificiale che è già declinazione del produrre.

FARE SPAZIO

Si diviene poveri e arroganti quando ci si riduce a essere ciò che siamo. Si è sempre più di ciò che si è. La parte più importante di noi stessi è sempre quella che ci è estranea. Incontriamo veramente le cose, i luoghi, le persone solo attraverso le nostre fratture, i nostri buchi. La lentezza non è solo una declinazione del tempo, è anche un modo di generare spazio. Scombinando le tirannie dell'io, il pensiero meridiano fa spazio all'Altro, lo libera finalmente alla sua alterità.

APERTURA

Il pensiero meridiano rifiuta i discorsi unici. È polifonico, plurale: ogni voce la propria intonazione, ogni sguardo una prospettiva unica e irripetibile. È pensiero della differenza – di differenze che, nel riconoscimento reciproco, si dichiarano le une con le altre pari dignità a esistere. La verità non è un insieme di formulazioni univoche e assolute: è il confronto alla pari tra diversi, è questo stesso confronto nella sua apertura, nella sua irrisolutezza.

L'ABBRACCIO

Il pensiero meridiano non è tanto un pensiero *su*, è piuttosto un pensare *con*. Indagare dall'alto, dall'esterno – “rappresentare” – anche laddove vi siano le migliori intenzioni, rischia di confermare i punti di vista e le gerarchie costituite. Il pensiero meridiano è pensiero del radicamento ma rifugge dalla retorica delle radici. Il radicamento è relazione, la radice è ripiegamento. Il radicamento è tuffo nel vento, la radice è imposizione del sangue e della terra. Il pensiero meridiano è appropriazione e dono delle proprie radici.

PAUSA

Il pensiero meridiano lotta per le pause. In questo rutilante presente di continui aggiornamenti di stato, accade sempre qualcosa che porta l'attenzione altrove. Tra un fare compulsivo e un accadere labile e mutevole che distrae, non c'è più tempo, non c'è più alcuna pausa.

Eppure, sono le pause che ci distinguono dai robot, dai manichini meccanici dell'intelligenza artificiale. Il pensiero meridiano è una specie di pausa insostenibile, una smagliatura nel lavoro della macchina economica e sociale: è una risposta, decisa, alla contabilizzazione universale.

Il pensiero meridiano, dunque, custodisce il difetto nella società dell'efficienza perfetta.

RIPARTENZA

La cultura occidentale si è formata sul calco della triade vero-bello-buono. Con l'apparato ideologico del capitalismo questa triade si è travasata in quella ben più brutale efficienza-bellezza-ricchezza.

Il pensiero meridiano milita per un nuovo umanesimo, è pensiero del margine, della pausa, dell'incompiutezza.

Il pensiero meridiano chiarisce che oggi o si riparte dagli ultimi o perdono tutti.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Fabrizio Ferreri, assegnista di ricerca all'Università di Catania è dottore di ricerca in Filosofia, Università Statale di Milano, e in Sociologia sviluppo locale, Università Kore di Enna, si occupa di aree interne e luoghi marginali. È socio della Società dei Territorialisti, dell'Associazione Italiana di Sociologia e di Riabitare l'Italia. Fa parte della Rete Nazionale di Giovani Ricercatori per le Aree Interne promossa dal Politecnico di Milano. È autore di monografie, saggi, articoli scientifici e interventi più divulgativi sui temi dello sviluppo locale nelle aree interne, della rigenerazione culturale, dei nuovi immaginari e del rapporto tra digitale e capitalismo. È direttore artistico del Festival e del Premio di Poesia Paolo Prestigiacomo – San Mauro Castelverde (PA).

La Comunità non abita più qui



Stigliano, Basilicata 2024 (ph. Olimpia Niglio)

CIP

di *Olimpia Niglio*

Ogni epoca storica ha ereditato notevoli trasformazioni generando poi altri cambiamenti che inevitabilmente ne hanno creati tanti altri. Ogni epoca storica rimpiange o rinnega un passato in nome di una modernità che non sempre ha prodotto risultati incoraggianti, soprattutto quando rivolgiamo lo sguardo su alcuni territori della nostra penisola la cui storia è stata molto intensa, importante e produttiva ma le cui sorti non hanno onorato al meglio lo splendore del tempo che è stato.

Questo accade quando le trasformazioni sono determinate da politiche che non sono in grado di valorizzare i territori ma piuttosto di “insabbiarli” all’interno di processi involutivi a favore di altre realtà, spesso certamente meno interessanti ma la cui produttività è stata sempre fonte di attrazione. Così i processi di industrializzazione attivi sin dalla metà del XIX secolo hanno implementato diaspore locali e sovranazionali impoverendo molte regioni, ricche di comunità attive nell’agricoltura e nella pastorizia, settori particolarmente produttivi ma non più considerati redditizi. Quindi molte comunità, “abbagliate” dalla meccanizzazione di un lavoro apparentemente più consono e adeguato alla modernità, hanno abbandonato le proprie realtà originarie per perseguire “utopici” benessere.

A partire dalla metà del XIX secolo assistiamo infatti ad un chiaro slancio verso *utopiche* destinazioni. Italiani utopisti? Analizzando il concetto stesso di “utopista” riscontriamo che si tratta di una persona che non accetta la realtà come si presenta. Così l’individuo tende a costruire due realtà parallele, esprimendo il rifiuto verso il possibile con una chiara fuga verso l’impossibile. L’utopista vive in due differenti mondi. È quanto è accaduto proprio a tanti italiani emigrati a partire dal XIX secolo, immaginando “oltre” (non sempre ben definito) un mondo migliore ma allo stesso tempo restando ancorati a quella cultura e a quelle tradizioni che hanno contribuito a costruire nuovi scenari urbani e nuove comunità in terre tutte da esplorare.

Ma in realtà è proprio in questa continua ricerca del “buon luogo” che si ritrova la radice originaria dello stesso termine “utopia”. In una pubblicazione curata da Nicoletta Boscherio presso la Casa d’Arte Futurista Depero in Rovereto la studiosa afferma che

«[...] la parola utopia deriva dal greco οὐ “non” e τόπος “luogo” e significa “non luogo”. Il termine coniato da Tommaso Moro nel 1516 porta con sé un doppio significato, dovuto all’identica pronuncia in inglese di *utopia* e *eutopia* che vuol dire “buon luogo”. L’utopia diventa così il “buon luogo” che si pone come modello, talvolta interpretato come qualcosa di auspicabile ma irrealizzabile o inaccessibile o altrimenti inteso come un’occasione capace di orientare forme di rinnovamento sociale».

Ecco che la ricerca del “buon luogo” è quanto aveva attratto tanti italiani ad affrontare l’ignoto e quindi spesso quei luoghi idealmente costruiti a più riprese per raggiungere quelle destinazioni in cui poter costruire e realizzare il proprio futuro.

Questi ideali avevano smosso tanti artigiani, contadini, commercianti e famiglie desiderose di costruire una vita migliore verso mete conosciute solo attraverso racconti di altri o attraverso poche righe di giornali, a non tutti accessibili in quanto analfabeti. Le destinazioni del “buon luogo” avevano riguardato in particolare il nord Italia per poi avventurarsi fino anche oltreoceano, in Venezuela, Brasile e Argentina, Colombia, Messico e tanti altri Paesi principalmente del continente americano. A ricordare soprattutto le imprese italiane oltreoceano proprio nel 2015, nell’anno dell’*Italia in America Latina (2015-2016)*, sono stati tanti gli eventi promossi nei rispettivi Paesi coinvolti ma non sono mancate importanti iniziative che hanno visto convergere diverse accademie, istituzioni culturali ed universitarie anche in Italia con la realizzazione di ambiziosi progetti internazionali di ricerca finalizzati ad approfondire inedite pagine di storia.

Tuttavia, nell’ultimo decennio, gli studi sull’emigrazione italiana sono aumentati e lo dimostrano anche i numerosi volumi pubblicati da autorevoli studiosi nonché i programmi di ricerca attivi sulla Diaspora Italiana sia presso istituti universitari nonché presso fondazioni pubbliche e private.

E proprio queste imprese utopiche hanno segnato il destino di tanti territori e in particolare delle aree interne della nostra penisola, molte nelle regioni più prossime al Mediterraneo e quindi verso il sud. Nonostante queste regioni siano state la culla di processi evolutivi illuminanti e progrediti che hanno segnato la storia della cultura italiana, oggi sono solo scrigni pieni di ricordi all’interno di archivi abbandonati e polverosi che “gridano vendetta” verso un mondo sordo, assopito e annesso da una modernità capace solo di produrre vera povertà. Tanti gli archivi abbandonati, non catalogati, non rigenerati ma abitati da una gran polvere che quotidianamente affonda le memorie del passato lasciando che il tempo ne segni definitivamente il proprio destino.

Intanto quella povertà da cui in passato si fuggiva, non era vera povertà perché era ricca di cultura, di tradizioni, di conoscenze e di operosità creativa; diversamente tutto questo è stato annientato dall’abbagliante finto progresso che invece ha prodotto involuzione, perdita delle culture locali e quindi abbandono dei territori.

Percorrendo le strade delle aree interne del sud Italia, in particolare della Puglia e della Basilicata non è difficile imbattersi in paesaggi di strabiliante bellezza dove tutto sembra essersi fermato ad un “tempo che fu” e i cui campi arati a grano e ad olivi conservano tra le spighe e i rami verdeggianti ancora la memoria dei canti dei contadini erranti nelle campagne al ritorno dalle fatiche dopo una lunga giornata di lavoro. Quel lavoro era segnato da antichi saperi, tradizioni e operosità illuminata

che non ha trovato alcuna accoglienza all'interno dei processi meccanizzati verso cui queste comunità si sono poi dirette immaginando mondi e futuri migliori.

Le culture locali sono state così "mortificate" in nome di una modernità che ha solo prodotto il vero impoverimento, quello culturale senza il quale – oggi e per sempre – non è possibile pensare ad alcuno sviluppo e ad alcun progresso.

Quotidianamente, soprattutto nella stagione invernale e primaverile, banchi di nebbia che occludono la vista di questi territori sembrano voler preservare le tante memorie di quanti hanno lasciato per sempre questi territori per perseguire utopiche mete di benessere, senza intendere che l'agognata prosperità era e continua ad essere proprio in questi luoghi.

Luoghi segnati da architetture che nascono dalla terra, dove il colore della pietra locale segna una chiara continuità tra ciò che la natura ci ha donato e ciò che l'uomo ha edificato. Tutto questo dà vita ad un interessante paesaggio culturale in cui la conoscenza delle risorse del territorio rende uniche le sue trasformazioni, chiare espressioni di una creatività ed artisticità davvero unica e geniale. Percorrendo le strade isolate e abbandonate di tanti borghi che costellano soprattutto gli altopiani delle aree interne della Lucania, non è difficile infatti imbattersi ad osservare tipologie costruttive innovative e ancora oggi veramente sostenibili, e soprattutto chiare testimonianze di un fare artigianale che non ha eguali, fondamento e sostrato di quella ricchezza culturale che non è stata compresa e che il tempo, seppure "grande scultore", ha saputo preservare nei suoi più alti valori.

A guardar bene, in questi territori il tempo sembra essersi fermato per sempre e qui è possibile ascoltare la bellezza dell'armonico silenzio che avvolge tutto quanto il vento ancora non ha scalfito del tutto, perché la comunità non abita più qui, la gente è andata via, i luoghi sono abbandonati.

Una poesia del poeta Pio Rasulo di Stigliano già all'inizio degli anni '60 del XX secolo ne raccontava le sorti così, come nella poesia dedicata all'amico emigrato Rocco Montano.

Da noi è sempre inverno

di Pio Rasulo

Da noi è sempre inverno

Il nostro cielo sul cuore ci pesa

ed è un morir senza speranze

in quell'eterno esilio.

Presto alzeremo le vele

E verso nuovi mondi

Dirigeremo la prora.

Fantastici mondi,

ove è primavera tutto l'anno

resteranno i corvi

ad ingozzarsi qui

nei campi di favette

e le cataste di legni a guardia

dei muri scalcinati

Oggi tante le finestre che si aprono su questi paesaggi silenziosi e scrigni preziosi di tesori antichi che per fortuna la modernità non ha valorizzato perché diversamente avremmo perso anche le tracce di quella che è stata una produttiva comunità. Oggi non ci resta che riscoprirne i valori imparando a leggere i grandi libri di pietra caratterizzati dai borghi dove – come afferma Paul Valéry (1988: 61) – «il futuro non sarà più quello di una volta».

[*] Un ringraziamento speciale al Sig. Rocco Derosa di Stigliano per la collaborazione e l'amore con cui custodisce i tesori della sua terra.

Riferimenti bibliografici

- Boschiero Nicoletta, *La città utopica. Dalla metropoli futurista all'EUR 42*, Museo MART, Rovereto 2016.
- Corti Paola, *Storia delle migrazioni internazionali*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Franzina Emilio, *Traversate. Le grandi migrazioni transatlantiche e i racconti italiani del viaggio per mare*, Editoriale Umbra, Foligno 2003.
- Romeo Marta, *L'altra Basilicata. Per una storia dell'emigrazione: fonti e linee di ricerca*, Edizioni Osanna, Venosa 2000.
- Teti Vito, *La restanza*, Giulio Einaudi editore, Torino 2022.
- Tirabassi Maddalena (a cura di), *Itinera. Paradigmi delle migrazioni italiane*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2005
- Valéry Paul, *Oriente versus* [1938], in *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1988.
-

Olimpia Niglio, architetto, PhD e Post PhD in Conservazione dei Beni Architettonici, è docente di Restauro e Storia dell'Architettura comparata. È Professore presso la facoltà di Ingegneria dell'Università degli studi di Pavia. Dal 2012 a tutto il 2021 è stata Professore presso la Hosei University (Tokyo), la Hokkaido University, Faculty of Humanities and Human Sciences e presso la Kyoto University, Graduate School of Human and Environmental Studies in Giappone. È *Visiting Professor* in numerose università sia americane che asiatiche. Dal 2016 al 2019 è stata docente incaricato svolge i corsi di Architettura sacra e valorizzazione presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum ISSR, con sede in Vicenza, Italia. È membro ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È Vice Presidente dell'ISC PRERICO, Places of Religion and Ritual, ICOMOS – International Council on Monuments and Sites – e Vice Presidente ACLA – Asian Cultural Landscape Association. È President RWYC.

La campagna ritrovata: transizioni e contraddizioni. Note su un convegno



CIP

di *Maddalena Burzacchi*

Giovedì 7 e venerdì 8 marzo 2024 si è svolto a Perugia, presso Palazzo Stocchi, il convegno “Illegale, informale, istituzionale. Neoruralismo e campagne globali”. L’evento, promosso dal Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell’Università di Perugia e dalla Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, è stato realizzato grazie ai contributi della Direzione Generale Educazione, ricerca e istituti culturali (MIC) e del PRIN “Rethinking Urban-Rural Relations for a Sustainable Future” che ne ha costituito uno dei risultati dell’unità di ricerca di Perugia coordinata da Alexander Koensler [1].

Pensato e organizzato come un convegno multimodale – combinando interventi accademici classici con discussioni, uno spettacolo teatrale e la proiezione di un documentario etnografico – ha analizzato le molteplici relazioni esistenti tra urbano e rurale con particolare attenzione ai processi che configurano le contemporanee “campagne globali” [2]. La messa in evidenza nel titolo di due concetti chiave come “campagne globali” e “neoruralismo” è stata una scelta voluta fortemente dal comitato organizzativo. Con il termine “campagne globali” si è voluto infatti sottolineare come la campagna non sia più un luogo lontano dal mondo, una realtà periferica o “residuale”, ma un luogo dentro la globalizzazione determinato da molteplici connessioni con la società globale, per esempio, a livello della comunicazione, del turismo, della presenza di una popolazione multietnica. Il continuo processo di trasformazione sia del territorio e delle forme produttive che del paesaggio e dei tipi di insediamenti umani, con il massiccio incremento demografico, l’aumento della produttività grazie alla industrializzazione dell’agricoltura a partire dalla Rivoluzione Verde, hanno di fatto modificato inevitabilmente lo spazio urbano come quello rurale [3]. In particolare, nel settore agricolo si è assistito a «un progressivo adattamento alle logiche di standardizzazione e replicabilità proprie del paradigma produttivista-industriale, al fine di garantire e supportare il binomio produzione-consumo di massa» [4]. Un processo che ci ha spinto ad analizzare lo spazio rurale non esclusivamente come metafora di una vita lenta “slow living” [5] ma come luogo in cui certe ibridazioni, a un primo sguardo poco presenti o addirittura inesistenti rispetto alla città considerata invece emblema di crocevia culturali, richiederebbero un approfondimento maggiore proprio per il maggiore livello di problematicità.

Lo stesso concetto di “neoruralismo” mette in evidenza la sempre più ampia connessione tra città e campagna attraverso il seppur complesso e controverso “movimento di ritorno alla terra”. Anche per una maggiore attenzione alla ruralità, rivolta sia all’abitare la campagna che a coltivarla, il convegno ha voluto in questo senso dare spazio alle nuove esperienze del mondo agricolo non allineate con il modello agroindustriale: pratiche e modelli in parte informali, in parte oppositivi e in parte

“sovversivi” che nella loro eterogeneità sono stati analizzati come possibili anticipazioni di un nuovo orizzonte, quello della transizione agroecologica e alimentare, fondata su un’agricoltura più sostenibile. Nuove forme di agricoltura attraverso anche nuovi attori (cosiddetti neorurali o neocontadini [6]) incentivati anche alla luce del post Covid e della crisi climatica, che sperimentano relazioni sociali ed economiche fondate sulla valorizzazione delle risorse territoriali e sull’integrazione nei territori tra popolazione urbana e produttori agricoli [7]: temi che risultano oggi più che mai necessari da approfondire come hanno anche dimostrato le recenti proteste, con cortei e blocchi stradali, da parte degli agricoltori italiani e non solo balzate alle cronache di tutta Europa [8]. Manifestazioni e criticità non isolate che, Cristina Papa, antropologa e presidente della Fondazione Seppilli ha voluto evidenziare durante la presentazione della due giorni poiché

«mostrano come gli attuali assetti produttivi che regolano la produzione agroindustriale da un lato e la piccola impresa familiare dall’altro debbano essere profondamente ripensati a partire dalle politiche pubbliche nella direzione della valorizzazione del lavoro agricolo e di una transizione agroecologica e alimentare».

Secondo queste linee interpretative, qui verranno ripercorse brevemente le varie attività che sono state proposte nel programma del convegno perugino.

Arcaismo sovversivo

Ad aprire la prima sessione del convegno è stato il dibattito dal titolo “Le molteplici etiche dell’antropologia: arcaismo sovversivo e pratica etnografica” in cui l’antropologo Michael Herzfeld dell’Università di Harvard ha anche presentato i risultati pubblicati nel suo recente volume *Subversive Archaism: Troubling Traditionalists and the Politics of National Heritage* [9]. Tale lavoro, frutto di ricerche sul campo con contadini, pastori e attivisti in Italia, Grecia e Thailandia, analizza come tali attori sociali mobilitano idee arcaiche di tradizioni e miti per avanzare delle richieste politiche di tipo contemporaneo. L’autore, analizzando come questi miti vengono rimodulati e impiegati a fini che non sono sempre legali ma che tendono a sovvertire l’ordine esistente, teorizza “l’arcaismo sovversivo”. Attraverso un’analisi comparativa di Zoniana, un villaggio di montagna sull’isola greca di Creta, e della comunità urbana di Pom Mahakan (uno slum ora demolito nel nucleo storico di Bangkok [10]) con ulteriori confronti con la realtà di Roma – dove Herzfeld ha studiato le politiche abitative – l’arcaismo viene teorizzato come una pratica culturale che i gruppi sociali emarginati impiegano per rifiutare il ruolo subalterno in cui sono assegnati dallo Stato. Questo uso sovversivo dell’arcaismo trasformerebbe le persone appunto in “tradizionalisti inquietanti”. Nella visione liberale comune, il tradizionalismo risulta preoccupante perché la sua mobilitazione del patrimonio culturale per informare il futuro immaginato da una nazione rivela precise ideologie. Herzfeld ribalta questa prospettiva definendo i tradizionalisti degli astuti parodisti che «sfidano l’autorità morale e culturale dello Stato»[11] attraverso «performance di conformità con gli ideali del patrimonio nazionale, ma che tendo deliberatamente una trappola che tenta lo Stato a cadervi».[12] Come ha spiegato l’antropologo:

«Questi miti vengono rimodulati e impiegati a fini, non sempre legali, ma che tendono a sovvertire l’ordine esistente. Ciò è particolarmente rilevante per comprendere come politiche di tipo nazionalista e di destra si infiltrano in lotte politiche di tipo progressista e possono spiegare l’appeal delle nuove destre populiste in giro per il mondo, dall’ex presidente degli Stati Uniti Donald Trump al primo ministro dell’Ungheria Viktor Orbán».

L’intervento di Herzfeld è stato commentato e discusso dagli antropologi Stefano Boni (Università di Modena), Pietro Meloni (Università di Perugia), Gianni Pizza (Università di Perugia), Filippo Zerilli (Università di Cagliari) e coordinato da Alexander Koenler (Università di Perugia). L’accesso dibattito che ne è derivato ha messo in evidenza le criticità come gli elementi forti della raffinata

struttura teorica proposta da Herzfeld che, seppur non applicabile nell'analisi di movimenti "sovversivi" con altre specificità, ne potrebbe definire una cornice concettuale. Di fatto, il lavoro di Herzfeld genera inquadramenti analitici che danno nuova vita all'antropologia dello Stato, offrendo l'opportunità di confrontare più casi etnografici.

Semis: Storie di un potere invisibile

A conclusione della prima giornata del convegno, si è tenuto nella Gipsoteca di Via dell'Aquilone lo spettacolo teatrale "Semis. Storie di un potere invisibile" di e con Giulia Bocciero e Davide Simonetti [13]. Come tengono a sottolineare gli autori lo spettacolo è frutto di una produzione indipendente italo-francese di Nouvelle Plague [14] e di Maison des semences paysannes maralpines [15]. La sua particolarità risiede nel rappresentare un esempio emblematico di teatro di impegno sociale non solo per i temi che tratta in modo lucido ma anche perché nelle varie rappresentazioni è stato contaminato dalle persone e dalle storie delle persone che lo hanno accolto in luoghi e spazi teatrali non convenzionali come scuole, case occupate, agriturismi, aule universitarie, festival contadini ecc.. Infatti, le persone che spesso si sono trovate davanti, anche se non frequentatori abituali del teatro, avevano una spiccata sensibilità e competenza sui temi del biologico essendo inoltre profondi conoscitori delle difficoltà che i piccoli agricoltori hanno nel non volersi omologare o sottostare alle linee produttive industriali. Per questo, nell'introdurre gli artisti, ho voluto presentare lo spettacolo come «un linguaggio altro da quello accademico, non meno scientifico e lucido, che racconta il complesso intreccio esistente dietro ciò che mangiamo, dato che da sempre provoca numerose implicazioni di tipo economico, politico e sociale».

Lo spettacolo, della durata di circa un'ora, è riuscito infatti a far immergere gli spettatori in una riflessione profonda attraverso il linguaggio "leggero" del teatro sui temi della biodiversità, dell'industria sementiera e del legame fra coltura e cultura.

Il confine. Resistere alle monoculture in Italia centrale

Durante la seconda e ultima giornata, venerdì 8 marzo, è stato proiettato di prima mattina ma con un vasto pubblico, il documentario a cura dell'antropologo Alexander Koensler dal titolo "Il confine. Resistere alle monoculture in Italia centrale".

La ricerca sul campo presentata è stata realizzata nelle regioni Umbria, Lazio e Toscana dove vi è un'estesa coltivazione del nocciolo. Presentando il suo lavoro l'autore ha spiegato che:

«Abbiamo documentato il fenomeno dell'estensione della monocultura nell'Italia centrale in questa area di confine caratterizzata da una grande biodiversità, minacciata però dall'estensione di nuove monoculture, come quella dei noccioli, in passato presenti soprattutto in Turchia o in Siria, e che vengono coltivati con un modello di agricoltura industriale dannoso per l'ambiente e le comunità locali».

Una vera e propria "invasione" per molti degli abitanti del posto (perlopiù piccoli agricoltori, agronomi, semplici residenti ecc.) che viene combattuta cercando di preservare la biodiversità resistente, promuovendo altre forme di agricoltura e mettendo in campo reti solidali di cooperazione. Gli elementi essenziali riscontrati sono da un lato il conflitto, su come gestire e pensare la terra, e dall'altro la grande vivacità delle reti di queste piccole aziende che si oppongono e riescono a creare forme alternative di coltura e di socialità in campagna. Un esempio di queste reti è rappresentato dalla "Comunità rurale diffusa" di Orvieto: un insieme di piccole realtà contadine disseminate lungo la Tuscia fino all'Orvietano e l'Altopiano dell'Alfina, attive per garantire maggiori diritti ai piccoli agricoltori oltre che per divulgare maggiore consapevolezza sulle questioni ambientali e i diversi modelli agricoli.

Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari in Italia centrale

A seguire la visione del documentario il convegno ha proposto la tavola rotonda coordinata da Cristina Papa in cui si è affrontato il tema “Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari in Italia centrale”, oggetto di un recente numero della rivista antropologica *Lares* [16].

Alla presentazione di Fabio Dei, antropologo dell’Università di Pisa, e di Carlo Pongetti, geografo dell’Università di Macerata, hanno fatto seguito gli interventi degli antropologi Dario Nardini, dell’Università di Siena, Daniele Parbuono dell’Università di Perugia e Giacomo Pozzi dello IULM di Milano. La tavola rotonda si è incentrata su un’area italiana specifica, quella dell’Italia centrale (Umbria, Toscana, Marche) in cui gli attuali processi che investono produzione, circolazione e consumo di beni alimentari vengono esaminati sullo sfondo delle trasformazioni avvenute a partire dalla fine della mezzadria e dei processi di integrazione tra città e campagna, che si sono venuti sviluppando.

I temi affrontati hanno quindi tenuto conto della nuova centralità della campagna ripercorrendo anche alcuni casi studio frutto delle diverse ricerche etnografiche che hanno composto il numero monografico della rivista *Lares*: sia forme di resistenza attiva al sistema agroalimentare globale sia pratiche di produzione e consumo alimentare che assumono caratteristiche informali legate a comunità familiari e locali.

Conclusioni di un convegno ma non del dibattito

Comprendere il rapporto tra città e campagna, come si è trasformato, anche alla luce del post Covid e della crisi climatica, e come gli attuali assetti produttivi debbano essere ripensati orientando le politiche pubbliche verso la transizione agroecologica e alimentare: è stato questo il filo conduttore della due giorni, che si è tenuta a Palazzo Stocchi, a Perugia, da giovedì 7 a venerdì 8 marzo 2024, dal tema «Illegale, informale, istituzionale. Neoruralismo e campagne globali». Le questioni dell’ambiente, del rapporto città campagna, dell’alimentazione sono state centrali: lo svelamento dei rapporti di potere presenti sia a livello istituzionale che informale sono stati esaminati anche attraverso le strategie di soggetti e gruppi eterogenei che rispondono a numerose sfide quotidiane e crisi sistemiche. Il convegno è stato dunque un’occasione di confronto proficuo tra diversi ricercatori che hanno analizzato gli attuali processi che definiscono una linea sempre meno marcata tra città e campagna, raccogliendo numerose riflessioni su questi temi e spaziando dall’antropologia e gli studi sociali alla geografia, dagli studi territorialisti a quelli agrari ed economici.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Ringraziamenti

Ringrazio tutti i partecipanti al convegno e, in particolare, il comitato organizzativo che con cura e responsabilità si è fatto carico del lavoro “dietro le quinte”, in particolare: Alexander Koensler, Cristina Papa, Pietro Meloni, Rosaria Parrilla, Melania Bolletta e Leonardo Rosi.

Note

[1] Il Progetto di Rilevante Interesse Nazionale (PRIN) 2017 “Rethinking urban-rural relations for a sustainable future: case studies of informal food value chains in Central Italy” è stato promosso da Carlo Pongetti e coordinato dall’Università di Macerata, al quale hanno partecipato le Unità di Ricerca dell’Università di Perugia – coordinata da Alexander Koensler e composta da Cristina Papa, Pietro Meloni e Maddalena Burzacchi, con la collaborazione anche di Valentina Lusini e Claudia Terragni – e dell’Università di Pisa – coordinata da Fabio Dei e composta da Dario Nardini e Barbara Gelli, con la collaborazione di Benedetta Chesi e Veronica Mesina.

[2] Il primo a introdurre il concetto di *global countryside* nei primi anni del XXI secolo è il geografo Michael Woods con l’obiettivo di mettere in evidenza e approfondire le dinamiche globali negli spazi rurali a partire dal fatto che gli studi dedicati al fenomeno della globalizzazione avrebbero largamente ignorato la campagna.

Per approfondire cfr. M. Woods, *Engaging the global countryside: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place*, in *Human Geography*, 31, 4, 2007: 485-507.

[3] Patel R., *The long green revolution*, in *The Journal of Peasant Studies*, 40, 1, 2013: 1-63.

[4] Meloni B., Uleri F., "Ruralità e sviluppo: il ruolo del turismo rurale oggi", *Dialoghi Mediterranei*, 49, maggio 2021. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/ruralita-e-sviluppo-il-ruolo-del-turismo-rurale-oggi/>

[5] Craig, G., Parkins, W., *Slow Living*, Berg, Oxford, 2006.

[6] Chevalier M., *Les phénomènes néo-ruraux*, in *L'Espace Géographique*, 10, 1, 1981: 33-47.

[7] Rappresentano alcune di queste forme i mercati contadini, i gruppi di acquisto, gli orti urbani, oltre che le attività di riappropriazione da parte dei produttori agricoli di forme di certificazione localizzata.

[8] Le recenti proteste degli agricoltori a cui si fa qui riferimento partono dalla Germania nel dicembre 2023 relativamente a un problema di bilancio: il governo Scholz, alle prese con un buco di 17 miliardi, ha tagliato i sussidi al carburante per gli agricoltori. Non protestando solo contro i sussidi ma per richiedere maggiori diritti ai produttori agricoli, nel giro di pochi giorni queste proteste sono diventate un fenomeno continentale: in Italia, i trattori, simbolo del movimento, hanno iniziato a bloccare le strade a inizio febbraio 2024.

[9] M. Herzfeld, *Subversive Archaism: Troubling Traditionalists and the Politics of National Heritage*, Duke University Press, Durham, 2021.

[10] Oggetto di una sua precedente monografia scritta prima della demolizione della baraccopoli nel 2018. Cfr. Herzfeld M., *Siege of the Spirits. Community and Polity in Bangkok*, University of Chicago Press, Chicago, 2016.

[11] Ibidem: 121.

[12] Ibidem: 144.

[13] Per approfondire gli sviluppi che lo spettacolo ha subito dalla versione originale in francese alla traduzione in italiano insieme ad altri aspetti tecnici cfr. Bocciero G., *SEMI: cronaca di uno spettacolo sui semi e sulla biodiversità*, *Rivista di sociologia e scienze umane*, VII, 14, 2022: 167-182.

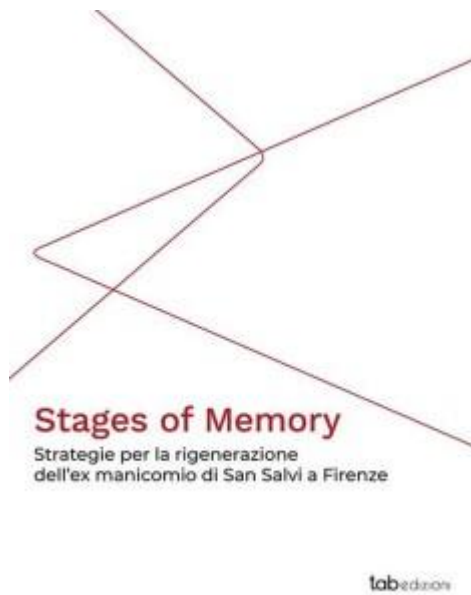
[14] Cfr. <https://lanouvelleplague.wixsite.com/nouvelleplagueteatro>

[15] Associazione che recupera, coltiva e diffonde varietà "antiche" sul territorio delle Alpi Marittime francesi, coordinata dall'attivista e divulgatore scientifico Maxime Schmitt. Cfr. <http://mspm.fr/>

[16] Dei F., Nardini D. (a cura di), *Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari in Italia centrale*, Lares, LXXXIX, 1, Gennaio-Aprile 2023.

Maddalena Burzacchi è assegnista di ricerca presso l'Università degli studi di Perugia nel SSD M-DEA/01. È segretaria della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli e fa parte del comitato di redazione della collana ITACA (Itinerari di Antropologia Culturale). Si occupa di movimenti e aree rurali su cui ha pubblicato articoli e saggi tra cui: *Terra bene comune? Un contesto neorurale, fra tensioni e attivismo politico*, «Lares», LXXXIX, 1, 2023.

Memoria e rigenerazione di un luogo di confine



CIP

di *Giada Cerri*

Stages of Memory. Strategie per la rigenerazione dell'ex manicomio di San Salvi a Firenze (Tab edizioni 2023), di Eliana Martinelli, architetta e ricercatrice dell'Università degli Studi di Perugia, non è solo l'esito di un percorso di ricerca sulla rigenerazione dell'ex-manicomio di San Salvi a Firenze: è un libro utile. In collaborazione con la compagnia teatrale Chille de la Balanza, che dal 1997 ha sede nel Padiglione 16 del complesso, Martinelli propone un progetto di musealizzazione attiva di una porzione di San Salvi.

Dov'è e cos'è oggi l'ex manicomio? Si tratta di una sorta di "isola" recintata da alti muri e chiuso a sud dai binari della ferrovia, situata all'interno dello storico quartiere di San Salvi, non più periferia di Firenze. Oggi, l'area è sede del presidio socio-ospedaliero dell'Azienda Usl Toscana Centro. Alcuni padiglioni ospitano ambulatori, uffici e laboratori mentre altri sono in stato di abbandono. Tutto è immerso nel verde pubblico, diventato il polmone verde del quartiere.

Ai Chille e alla loro attività a San Salvi l'autrice dedica un capitolo del libro. Non è celebrativo, è una lucida descrizione della compagnia, nelle figure dei fondatori Claudio Ascoli e Sissi Abbondanza, e del suo ruolo all'interno delle dinamiche e della storia del luogo. Un aspetto interessante è la capacità dei Chille nell'essere diventati un presidio culturale nel quartiere. Il teatro fa vivere il "parco" anche durante la notte, attrae persone interessate e interessanti, crea dinamismo positivo. La presenza costante di un gruppo che vuol costruire nella comunità e per la comunità, anche utilizzando l'argomento non comodo del manicomio, rende ormai la presenza dei Chille necessaria allo sviluppo di questa porzione di città.

Il libro illustra il progetto di riappropriazione dell'area di San Salvi. Martinelli ricostruisce, attraverso ricerche d'archivio, la storia architettonica del complesso manicomial e lo fa intrecciandola alla psichiatria e alle storie dei personaggi che sono passati da lì. Analizza casi di rigenerazione attiva dei manicomi, come il Laboratorio della mente a Roma, il Parco Basaglia in provincia di Gorizia e l'Archivio in mostra a Trieste, e ne sottolinea la volontà di rendere aperti luoghi che erano concepiti per essere di segregazione.

La proposta di rigenerazione è frutto di un lungo percorso, arricchito anche da attività didattiche universitarie. Nel volume, sono infatti raccolte le esperienze svolte grazie alla convenzione di ricerca tra i Chille e il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Firenze. In particolare, gli esiti dei seminari tematici *Spacciamo Culture* esplicitano la forza di alcune riflessioni sullo spazio, ovvero come l'arte e l'architettura possono contribuire a rigenerare i luoghi. Tra gli esiti più riusciti di queste esperienze si cita l'installazione *Firenze Manicomio*, di F.M. Corbucci (2021). Un cartello riproduce fedelmente quelli che si trovano alle stazioni ferroviarie e segnala l'immaginaria fermata di "Firenze Manicomio", appunto. L'intervento denuncia un verosimile, ricorda uno dei progetti per l'area, la realizzazione di una stazione, e gioca sulle parole, abbandonando il *politically correct* e ricordando ai distratti che lì dove stanno passeggiando una volta abitavano i matti.

Il progetto di Martinelli, formalmente presentato al Comune di Firenze e riassunto nel capitolo "Memoria e progetto", prevede di rendere accessibile l'archivio della memoria ricostruito dai Chille, un centro di documentazione e lo sviluppo di allestimenti museali per la trasmissione del patrimonio tangibile e intangibile dell'ex-manicomio. È una proposta aperta verso la città di Firenze, dinamica, connessa alla programmazione e alle attività dei Chille, veri e propri custodi di questa memoria, e partecipativa, rivolgendosi anche a coloro che abitano il quartiere. L'ipotesi progettuale prevede di trasformare, in accordo con la Ausl, un braccio del Padiglione 16 in uno spazio integrato. La parte dedicata all'archivio si configura come uno *scriptorium* ligneo. Un'architettura dentro l'architettura che contiene materiali cartacei e digitali e postazioni per la consultazione, un elemento a metà tra una macchina scenica e un rifugio.

La parte dedicata alla musealizzazione della memoria di San Salvi origina dalla volontà di essere non-sensazionalistica e interpretativa. L'autrice propone delle tappe progressive di avvicinamento alla comprensione dell'ex-manicomio. È imprescindibile il coinvolgimento del pubblico che è chiamato a interagire con le postazioni in una visita attiva (richiamando tra l'altro la filosofia teatrale dei Chille degli "spett-attori"). Potremmo definire l'allestimento come immersivo; non tanto per l'uso della tecnologia, che pure è presente ma misurata agli obiettivi e alla sostenibilità effettiva delle scelte nel tempo, quanto per la capacità di coinvolgere il visitatore, farlo empatizzare e renderlo, durante la visita, un paziente del manicomio.

Il libro è scritto con fluidità di linguaggio e immediatezza. Sebbene si collochi come un prodotto per addetti ai lavori, la maniera in cui Martinelli affronta la complessità e le sfumature del tema generale lo rendono una lettura potenzialmente interessante per tanti lettori. In un periodo in cui le complessità sono ridotte a slogan e si ricercano soluzioni veloci e immediate, il progetto per San Salvi denuncia che non si può agire per semplificazioni. I possibili livelli di lettura e le soluzioni costruiscono un programma di ampio respiro.

Il museo e l'archivio sono solo un pezzettino di un progetto complessivo che riguarda l'intera città di Firenze. *Stages of Memory*, quindi, è un libro utile perché è programmatico ma senza essere utopico, prospetta modi per vivere in maniera consapevole un luogo con una memoria considerata ingombrante, che non deve essere reclusa ma conosciuta (come le storie di coloro che abitavano l'ospedale psichiatrico). La ricerca è un manifesto sulle possibili buone pratiche attuabili nei luoghi di confine, quelli tanto cari anche a Giovanni Michelucci.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Giada Cerri, architetta e dottore di ricerca in *Management and Development of Cultural Heritage*, Scuola IMT Alti Studi Lucca, Lucca, è docente a contratto e assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Architettura, Università degli Studi di Firenze. È coinvolta in vari progetti e gruppi di ricerca nazionali ed europei. Parallelamente all'attività didattica e di ricerca porta avanti la pratica professionale. Si occupa di consulenza, progettazione e allestimento museale e del progetto di interni. Ha lavorato in Italia e all'estero, per esempio presso MCB, *Museu da Casa Brasileira* a San Paolo, Brasile, e *BGC, Bard Graduation Gallery* a New York, USA. È parte della redazione della rivista internazionale *DAR Design, Architecture*,

Research; l'attività di pubblicazione si concentra su allestimento e museografia, management beni culturali, rigenerazione urbana e territoriale a base culturale, sicurezza e vulnerabilità sismica degli allestimenti museali. Tra i suoi ultimi scritti si segnalano la monografia *Shaking Heritage. Museum Collections between Seismic Vulnerability and Museum Design*, edito da Firenze University Press (2021), i saggi "Il progetto delle piccole città. Esperienze di recupero e valorizzazione a tema culturale" pubblicato all'interno del volume *La preesistenza genera progetto. Il caso studio di Torri, Siena*, a cura di Francesco Collotti (2023), "Open! Progetti e strategie curatoriali museali per l'inclusività" scritto in collaborazione con la direttrice scientifica del Museo della ceramica di Montelupo Lorenza Camin, parte del volume *Specie di spazi* a cura di De Santis *et al.* (2023), e "Living is being at home everywhere.' Ceramics interventions in Montelupo Fiorentino (FI)", pubblicato su *EdA Esempi di Architettura*, vol.11 n.1 (2024).

Roberto Ferretti quaranta anni dopo



Roberto Ferretti, demologo e pubblicista: Grosseto, 31 marzo 1948 – al-Karak, Giordania, 26 dicembre 1984

CIP

di *Paolo Nardini*

Piergiorgio Zotti e io, una sera di febbraio del 1988, di ritorno dalla visita per un'intervista a un pastore che aveva fatto la transumanza fino a pochi anni prima fra l'Appennino tosco-emiliano e la Maremma, prendemmo l'impegno reciproco di indirizzare tutti i nostri sforzi, da allora in avanti, a far emergere il lavoro di Roberto Ferretti che era rimasto incompiuto. In fondo c'era solo da tirarlo fuori da cassette che cominciavano a impolverarsi, renderlo pubblico, valorizzarlo nel modo migliore. Sapevamo che si sarebbe trattato di un impegno gravoso e di lungo respiro, che avremmo incontrato molti ostacoli. Da allora sono passati trentasei anni, e il lavoro non è ancora concluso.

Il tragico evento

Era venerdì 29 dicembre del 1984 quando venne pubblicata la notizia, giunta alla redazione grossetana del quotidiano *La Nazione* nel pomeriggio del giorno precedente, dell'incidente che Roberto Ferretti aveva avuto durante il soggiorno in Giordania, con la moglie e due amici. Ancora non si aveva certezza della drammaticità dell'evento, ma la scarsità delle informazioni non prometteva niente di buono. Si era appreso solo che si trattava di un incidente, ma se ne ignorava la natura; era accaduto in Giordania, vicino al confine con la Siria, a centocinquanta chilometri da Amman. Era stata la moglie di Ferretti a telefonare ai genitori. Poi più nessuna notizia.

Ferretti era forse una delle persone più conosciute nella sua città, Grosseto, e fra gli studiosi di demotno-antropologia si era fatto conoscere e apprezzare in Toscana. Oltre ad alcuni saggi scientifici comparsi nel *Bollettino della Società storica Maremmana*, aveva curato pubblicazioni che riprendevano i diversi aspetti delle tradizioni popolari della provincia di Grosseto, come quello sulla Focarazza di Santa Caterina, o quello sulle Befanate scritto insieme a Angelo Biondi, il volume di saggi *Dire e fare Carnevale*, aveva collaborato con Gastone Venturelli al volume *Vita in Toscana*, per citare solo alcune delle pubblicazioni principali; aveva studiato la storia locale, mettendo a fuoco il movimento giurisdavidico e la figura di Davide Lazzaretti, la compagnia dei flagellanti di

Roccatederighi e altri movimenti millenaristici; dal 1977 scriveva articoli (con una media di due al mese) sulla cronaca locale del quotidiano *La Nazione*.

Intorno all'*Archivio delle tradizioni popolari della Maremma grossetana*, l'organismo da lui creato nel 1979, ma già attivo sottotraccia da diversi anni con il nome di *Circolo Culturale Popolare*, aveva raccolto un piccolo gruppo di giovani ricercatori, che guidava nel rilevamento dei fatti legati alla tradizione popolare, inviandoli nelle tante località sperdute della vasta provincia di Grosseto, in occasione di feste, cerimonie e altre iniziative popolari.

Aveva organizzato eventi culturali di rilievo [1], per una città sonnacchiosa, benché nel periodo fra la fine degli anni settanta e i primi anni ottanta anche il capoluogo della Maremma manifestasse una certa vivacità. Ad esempio, negli anni settanta Grosseto aveva avviato l'esperienza del "teatro sperimentale", del quale lo stesso Ferretti era partecipe. Alberto Lecaldano, uno degli animatori, ci offre uno spaccato di quella iniziativa:

«La prima [di uno degli spettacoli messi in scena, da titolo "Il gioco"] fu fatta a Grosseto alla sala Eden, che si prestava bene all'idea della messinscena di un ring centrale. La storia era di questi due attori. Il testo era elaborato sulla base de "Il gioco" di Marcello Morante che in quegli anni aveva pubblicato un libro con diversi testi. "Il gioco" nella versione di Morante era un gioco tra due bambini realistico, che discutevano. Io invece misi due persone, due vecchi che ripetevano sempre lo stesso gioco, rituale che era quello di fare gli adulti... Quindi c'era questo cambiamento e tutto uno stravolgimento del testo, che era estrapolato sì da quello di Morante, ma era ricostruito e rimontato in un altro modo e anche ripetuto se non ricordo male, perché il senso era quello di questa ossessione a reiterare. C'erano cose che venivano fatte, ricordo che Anita versava l'acqua da un catino, un catinello, un'anfora, ma poi non era acqua ma era sangue, acqua rossa, quindi metaforicamente acquisiva tutto un altro significato. Insomma questo era... Per la scrittura scenica avemmo un premio. Scrittura scenica era diverso da testo, in quegli anni esisteva come concetto ma facilmente comprensibile, c'era anche una rivista dedicata a questo tema. Era diciamo la composizione di tutti gli elementi che portavano alla messa in scena, non il testo. Era l'idea della regia, il montaggio, la scenografia, la musica, tutti gli elementi che contribuivano all'idea. Quindi il progetto, l'idea del progetto» [2].

Quella del Teatro Sperimentale fu un'esperienza interessante, innovativa, orientata all'ascolto dell'altro e alla ricerca di un linguaggio che fosse "nuovo", di rottura con il passato, di un passato esclusivo nei confronti delle masse di operai e di contadini, rendendolo invece inclusivo, aperto all'ascolto, capace di portare sulla scena l'istanza delle masse popolari, fino allora escluse da qualsiasi discorso "culturale". L'esperienza ha avuto una certa eco, a livello nazionale, e una rivista teatrale [3] ne riportava alcuni tratti:

«...qui lo spettacolo "è nato dall'esperienza che il collettivo Teatro in Campagna fece circa un anno fa. Una parte dei giovani che costituisce il Teatro Sperimentale di Grosseto decise di trasferirsi nella campagna grossetana per discutere con i contadini i loro problemi. Ne venne fuori tutta una serie di spunti e di temi che il collettivo analizzò, discusse e organizzò come materiale per lo spettacolo» [4].

Ferretti, oltre a partecipare all'organizzazione, ne aveva disegnato il manifesto. In esso si legge che "*Il Gruppo 5*" del Teatro Sperimentale presenta "*Davide Lazzaretti profeta*", una azione teatrale in tre atti sulla vita, le opere, la morte di Lazzaretti, barrocciaio che si era dichiarato "*profeta*", fucilato come rivoluzionario *iper aver scoperto che il mondo è diviso fra sfruttati e sfruttatori*».

Si farebbe torto ai grossetani, sia della città che della provincia, se non si citassero almeno le iniziative che, in campo sociale, fra la metà degli anni sessanta e la fine dei settanta, si sono realizzate. Si tratta di elementi di novità nelle forme di comunicazione delle istanze sociali e politiche, di una nuova sensibilità manifestata dagli studenti delle scuole medie superiori. Ciò che accadeva nel mondo, soprattutto in America e nei Paesi dell'Europa dell'est, dal Cile alla Cecoslovacchia, aveva un'eco in questa "piccola città", dove si susseguivano le manifestazioni di protesta. La provincia era agricola e mineraria. Entrambi i settori conoscevano una profonda crisi alla quale si opponevano gli studenti

insieme agli operai, con gli strumenti già utilizzati nel resto d'Italia (scioperi, manifestazioni, occupazione di istituti).

«La notizia – scrive ancora La Nazione del 29 dicembre – ha fatto in un lampo il giro della città. La nostra redazione è stata interessata da decine di telefonate di insegnanti ed amici che volevano conoscere le condizioni di Roberto, e alle quali purtroppo non è stato possibile dare una risposta. I contatti della redazione e dello stesso sindaco Flavio Tattarini, con la nostra ambasciata ad Amman, sono rimasti allo stato di quanto già si sapeva: che al professor Ferretti era accaduto un incidente nella zona di Jerash, a pochi chilometri dalla Siria».

Era partito due giorni prima di Natale, e il ritorno era previsto per il 5 gennaio. Non era la prima volta che Ferretti andava in Medio Oriente; in questo caso era previsto di visitare gli scavi archeologici a sud della Giordania, per poi dirigersi verso Nord, in Siria. Il sabato mattina il quotidiano sul quale aveva scritto fino a pochi giorni prima (l'ultimo suo articolo pubblicato è del 18 dicembre) dà la notizia, secca, cruda:

«Roberto Ferretti, nell'incidente accaduto in Giordania, e di cui ieri abbiamo dato notizia, ha perso la vita. È morto, poco dopo le sette di mercoledì mattina, in uno scontro a bordo di un taxi, che la comitiva italiana aveva noleggiato insieme ad altri passeggeri arabi, e contro il quale è andato a schiantarsi il conducente di un camion. Risalivano, ai margini del deserto, in direzione di Amman, dal sud del paese medio-orientale».

Biografia

Roberto Ferretti era nato a Grosseto il 31 marzo 1948. Oltre ad aver sviluppato una notevole capacità nella rappresentazione grafico-pittorica [5], era un appassionato studioso di storia locale; si era dedicato poi, con l'approdo all'università "La Sapienza" di Roma, allo studio dell'antropologia e del folklore. A queste attività affiancava quella di operatore culturale e sociale, dal suo luogo di lavoro, che era un ufficio dell'assessorato alla cultura del Comune di Grosseto. Ferretti conobbe anche l'impegno politico, infatti aveva svolto la sua formazione all'interno della sinistra giovanile grossetana, quella più intellettuale e culturalmente attiva. Esprimeva simpatia per i ribelli e i marginali, oltre che per le classi subalterne. Dimostrava interesse per una certa impostazione orientalista (diffusa in quegli anni) e per certi aspetti misteriosi della realtà.

Negli anni settanta aveva conosciuto Gastone Venturelli, che svolgeva ricerche demologiche in Lucchesia e dalla collaborazione con il quale nacquero diverse pubblicazioni su vari aspetti delle tradizioni popolari maremmane, e Pietro Clemente, docente di Letteratura (poi Storia) delle Tradizioni Popolari all'Università di Siena, con cui Ferretti collaborò sia in ambito universitario che per le ricerche territoriali e per numerose iniziative culturali a Grosseto. Ferretti si era laureato a Roma nel 1977 con Diego Carpitella e Aurora Milillo, esperta di fiabistica, con una tesi sui racconti di tradizione orale raccolti nella provincia di Grosseto. La creazione dell'Archivio, e la sua istituzionalizzazione, gli avevano consentito di contornarsi di giovani studiosi e ricercatori: sotto la sua guida iniziarono a svolgere ricerche in ambito demologico, fra gli altri, Nevia Grazzini, che si occupava della tradizione della befana, Gabriella Pizzetti, impegnata in ricerche sulla fiabistica, Pompeo Della Posta, che in quel periodo produsse una ricerca esemplare sulla caccia con insidie nel grossetano [6].

Le narrazioni di tradizione orale, i blasoni popolari, la devozione religiosa, le pratiche scaramantiche rappresentavano nelle ricerche di Roberto Ferretti una chiave di lettura della società. Egli aveva la capacità di osservare fenomeni sommersi, di far emergere memorie lontane, quasi completamente scomparse: la "residua tradizione orale", secondo la sua stessa definizione. Un aspetto importante della modalità di approccio di Ferretti alla ricerca, è costituito dal particolare rapporto di intimità che egli riusciva a stabilire con i suoi interlocutori. La sua può essere definita come una "partecipazione emotiva" alle loro condizioni di vita. Quella partecipazione rappresentava in realtà il profondo rispetto che Ferretti riservava ai suoi informatori, il suo coinvolgimento nel loro mondo emotivo. Un

altro aspetto che Ferretti sembra avesse compreso in anticipo è l'impossibilità, per il ricercatore, di apparire come una entità del tutto neutra e trasparente, come se non facesse parte della scena.

Ferretti ha raccolto una notevole quantità di materiale, con lucidità ha rintracciato le tessere di un mosaico di cui sembra conoscesse a priori il disegno, perfino nei particolari. Nei suoi scritti si individua, nel tempo, un accostarsi progressivo a differenti impostazioni teoriche: i diversi autori con i quali usava dialogare. Negli scritti del primo periodo si nota la tendenza a una interpretazione dei fenomeni folklorici dominata da un'impronta frazeriana. Le figure mitologiche del mondo agricolo costituiscono, nei suoi studi, presenze attive nel territorio; i santi e i martiri cristiani risultano essere mutazioni di divinità pagane preesistenti. Oggetto delle sue ricerche sono le esili tracce di antichi culti e di riti sacrificali, attenuate dal tempo ma non ancora scomparse del tutto, la memoria degli antichi culti degli alberi e delle rocce, le dimore di antichi dèi e di personaggi mitologici.

Un autore cui Ferretti ha fatto riferimento, più o meno esplicito, è Ernesto de Martino [7]. Nei rilevamenti sulle pratiche scaramantiche, Ferretti rinveniva, in Maremma, *historiole* nelle quali si può riscontrare un'analogia con quelle rilevate in terra lucana. Nei suoi scritti non mancano riferimenti al *Ramo d'oro* di Frazer, alle *Radici storiche dei racconti di fate* di Propp, alle *Osservazioni sul folklore* di Gramsci. Egli cercava di gettare una luce interpretativa su alcuni riti rilevati nel grossetano, più o meno infiltrati da elementi cristiani, come l'usanza di raccogliere l'umidità della notte da determinate piante a scopi augurali, scaramantici e curativi, o la pratica di "legare le febbri" in un luogo lontano dall'abitato, recitando una formula che le avrebbe "imprigionate", liberandone la comunità degli uomini. Nelle ricerche intorno al fenomeno collettivo del quale è riuscito a rilevare aspetti oppositivi in diverse località del grossetano, come il carnevale, e in altri scritti dedicati al teatro popolare, o ai riti del fuoco, Ferretti sembra dialogare con autori come Jung, Kerényi, Propp. Di notevole importanza sono i suoi studi sulla fiabistica, di cui ha individuato tipi e motivi che sembrano collocarsi ai margini della "tassonomia" delineata dagli indici di Aarne e Thompson [8]. La ricerca svolta da Roberto Ferretti in Maremma risulta orientata al rilevamento dell'immaginario che sebbene sia riferito a pratiche del fare, esula dalla magia e dalle azioni stregonesche. L'oggetto della ricerca di Ferretti è il sistema delle conoscenze che potremmo definire "puramente intellettuali", libere dall'agire pratico[9].

In questo ambito, la novità introdotta da Ferretti è stata quella di accedere a un'ampia gamma di materiali di tradizione orale, dalle vere e proprie leggende alle narrazioni sul vissuto, agli aneddoti, mentre gli studi più accreditati si limitavano prevalentemente alla fiabistica classica e ai testi scritti. Per i suoi studi sulla fiabistica, Ferretti ha potuto accedere a un'ampia gamma di materiali di tradizione orale, andando ben oltre l'analisi dei testi scritti. Ferretti ha raccolto materiali eterogenei, ha documentato i differenti aspetti in cui si esprime la cultura popolare, dai residui di antiche pratiche religiose, come quella dei flagellanti, al millenarismo del movimento giurisdavidico amiatino, all'uso del canto e della poesia popolare; dalle fiabe ai balli tradizionali; dal teatro popolare (i bruscelli, la befanata, la maggiolata, o maggio lirico) alle pratiche magiche e scaramantiche, percorrendo il territorio maremmano, studiando i vari aspetti della cultura nelle loro relazioni con lo sviluppo economico e sociale, con le migrazioni di lavoro, l'assetto agricolo, i rapporti di produzione, la relazione urbano-rurale.

Estro giovanile

Era un tipo estroso, il Ferretti, anche da giovane. Aveva delle idee, le metteva in pratica e riusciva già, da studente liceale, ad avere dei seguaci. Ripetente di una classe del blasonato liceo classico grossetano "Carducci-Ricasoli" di via Mazzini, si trovò in classe con Flavio Fusi, che ne ricorda alcuni tratti, parlando di quel periodo in cui i giovani cominciavano a ribellarsi alle norme imposte dall'ambiente borghese dal quale provenivano, fra le quali la regola della continuità professionale fra le generazioni. Già a quell'epoca si manifestava quel suo spirito di animatore e trascinatore di folle (esigui, per la verità). Aveva dato vita a una sorta di confraternita, i cui aderenti avevano l'obbligo quotidiano di compiere almeno un gesto che fosse al di fuori degli schemi. Riferisce Flavio Fusi:

«A ben vedere un germe di rivolta – in pochi, pochissimi – lo avevamo già sperimentato. E fu la storia, breve ma affascinante, del Club delle Belve. “*La belva* – recitava lo slogan della confraternita – *non va a letto senza aver fatto la sua parte quotidiana*”. [...] Puro dadaismo, importato nelle aule del liceo da Roberto Ferretti, un ripetente geniale, che attirò nel gruppo altri studenti più o meno ispirati, e qualche giovanottino in cerca dei brividi della provocazione. Le Belve dovevano stupire, dovevano sfidare il conformismo, dovevano compiere ogni giorno almeno un’azione insensata, esporsi alla censura della maggioranza cieca e conformista. Facile a dirsi: eravamo pochi, e restammo pochi. Lo scandalo pubblico era una fatica troppo grande per le nostre anime tremule. In silenzio e in buon ordine le Belve si ritirarono nell’oblio da cui erano emerse» [10].

L’Oriente

Roberto Ferretti era stato più volte in Medio Oriente. Una di queste, forse la prima, risale al 1971, quando aveva 23 anni. Il 18 di luglio scriveva da Salkhade, in Siria, all’amico e compagno di partito Silvano; nella busta c’era l’indirizzo della sede grossetana del PSIUP.

Salkhade 18-7-’71

Caro Silvano,

siamo qui da quasi 10 giorni nel campo di lavoro e va tutto benissimo. Al nostro arrivo in Siria siamo stati accolti con molta gentilezza (seppur un po’ in ritardo dato che il telegramma di Migliardi non era arrivato) ed il partito si è fatto in quattro per tenerci a nostro agio. Abbiamo visitato le maggiori autorità del partito e del Paese e siamo stati intervistati anche alla televisione siriana. Le nostre foto sono apparse sui giornali quotidiani e penso che il nostro arrivo quaggiù a Salkhade rappresenti uno dei maggiori avvenimenti dopo la rivoluzione; ed infatti siamo stati gli unici stranieri a farsi vedere dopo l’occupazione francese. In camera nostra (giacché non dormiamo in tenda) è un continuo via vai di gente che viene a vederci e a parlare e ci è impossibile anche dormire; ogni giorno siamo ospiti di qualcuno in paese, povero o ricco. Domani l’altro ci verrà a trovare il presidente Assad e poi partiremo per visitare le basi fedayn sulla frontiera; intanto abbiamo già visto i campi dei guerriglieri di Al Saika intorno a Damasco.

Il lavoro è abbastanza duro e si tratta di picconare e portare sassi, ma siamo in montagna e il sole, seppur cocente, è sopportabile. Prima di partire siamo passati a Roma presso il partito e i compagni del comitato di solidarietà col popolo palestinese; ci hanno dato materiale e consigli che si dimostrano ora molto utili.

L’unico aspetto negativo è quello della pulizia dato che qui sono tutti molto sporchi, ma per fortuna ieri ci siamo vaccinati contro il colera ed ora pensiamo di essere a posto. Anche il cibo è immangiabile e dobbiamo continuamente ricorrere a scatolette e frutta. A Roma abbiamo chiesto al comitato dei manifesti e ci hanno assicurato che saranno disponibili per una mostra a Grosseto verso settembre. Anche qui ci daranno del materiale per portare a casa e avremo quindi tutto il necessario. Il partito ci ha invitati a rimanere anche ad agosto o almeno una parte di questo mese, gli altri vorrebbero partire appena finito il campo; io non so, vedrò cosa fare, anche perché rimanendo potrei partecipare ad addestramenti con i guerriglieri.

Intanto ti saluto

Roberto

Il contesto siriano nel quale si muoveva Ferretti nel 1971, poco più di mezzo secolo fa, sembra lontano secoli rispetto a quello odierno. La Siria faceva parte dell’Impero Ottomano dal 1516. Alla dissoluzione dell’Impero, nel 1922, la Francia ottenne dalla Società delle Nazioni il mandato sulla Siria e sul Libano, mentre il Regno Unito ebbe il mandato sulla Palestina. Nonostante i diversi tentativi di rendersi indipendente, la Siria restò sotto il dominio francese fino al 1946 e quando Ferretti l’ha visitata, nel 1971, si era da poco insediato il governo di Hāfez al-Asad. Attratto da quello che sembrava prospettarsi come un nuovo corso politico del grande Paese martoriato dalla dominazione e dalle lotte interne di potere, Ferretti sembrava affascinato soprattutto da una civiltà millenaria in cui cercava di rintracciare le origini di molti aspetti della cultura dei Paesi delle coste settentrionali del Mediterraneo. O se non le origini, le peculiarità, i tratti caratterizzanti. Alcune narrazioni raccolte da Ferretti in Maremma, ci portano proprio in Medio Oriente, dove finisce la bellissima ragazza rapita

dai corsari [11], o dove volano, con un barchino da pesca, le streghe scoperte dall'eroe culturale Peciocco [12]. Ma l'Oriente è anche l'attrazione di molti giovani del suo tempo. Quindi non più solo il luogo mitico perché evocato dalla narrazione fiabistica, ma il luogo mitico anche nella narrazione del «*viaggio in India*».

Il giornalismo

Il giornalismo di Ferretti è legato ai suoi studi, alla sua sensibilità, alla sua attenzione ai fatti del mondo, visti sempre attraverso la lente del demologo. Incarnava la capacità di interpretare attraverso lo stesso filtro i fenomeni narrati, e in quanto tali parti integranti della vita delle persone, insieme agli avvenimenti dell'attualità. Perché tanto la festa, quanto le narrazioni, il teatro popolare, l'aspirazione dei giovani all'esperienza esotica, la volontà e la necessità dei butteri di tutelare la propria immagine professionale, sono stati per Ferretti aspetti della realtà da prendere sul serio. Ma pareva necessario allontanarsi, vedere le cose da una certa distanza, confrontarle con quelle nuovamente avvicinate, per poterle interpretare. Originale era il suo modo di osservare i fenomeni sociali, la sua capacità interpretativa di una miriade di fatti, racconti, aspetti singoli di feste più complesse, profili di personaggi storici e il millenarismo religioso che essi rappresentavano, e tutto ciò di cui andava raccontando nelle pagine del quotidiano di cui era diventato collaboratore.

Un artista?

Ferretti fu anche un artista? A suo modo, sembra di sì. È questo un aspetto che mette bene in luce Aurora Milillo, sua relatrice di tesi all'università di Roma, in una relazione dal titolo: «Il binocolo e il magico puma».

«Rivedo quel giovane quando mi si presentò la prima volta all'Istituto di Storia delle Tradizioni Popolari a «La Sapienza», dove tenevo seminari sulla narrativa di tradizione orale. E lo ricordo non tanto perché mi colpì il suo aspetto gradevole, di una gentilezza tutta toscana, quanto per il piglio e la risolutezza, con cui mi mostrò alcuni suoi disegni (serpenti, fiori, draghi), fra i quali, così mi sembrò, avrei dovuto scegliere. A ricordarlo ora, quest'episodio mi appare come una sorta di emblema della personalità di Roberto, e anche in qualche misura anticipatorio e sinteticamente rappresentativo di quella che sarà la sua attività futura.

Da una parte, indubitabilmente, quei disegni, prodotti sul riascolto e sulla meditazione dei narratori intervistati, testimoniano di una scelta di campo, di un interesse verso la narrativa orale, già chiaramente individuato e privilegiato rispetto ad altre forme dell'esperienza folklorica. Dall'altra, poi, il rarefatto preziosismo del segno e l'ironia (starei per dire «ariostesca»), che fa levitare queste vignette in una dimensione quasi da araldica calviniana, sono, forse, la cifra e la peculiarità della particolare attenzione di Roberto verso quei repertori narrativi e culturali: partecipazione, capacità d'ascolto e desiderio di memorizzazione, ma anche volontà di rinarrare e riparlare quei racconti, sui quali egli voleva intraprendere il suo lavoro di tesi. Aderenza e straniamento, dunque. Ma forse è questo lo strumento fondamentale della demologia: un binocolo con una lente da presbite e una da miope, l'una deve allontanare e l'altra deve avvicinare perché la conoscenza avvenga. E con questo binocolo egli ha cercato e scrutato segni e significati del suo territorio. Nel ripercorrere i suoi scritti appare chiaro come Ferretti avesse già in mente, al momento di proporre la sua tesi di laurea, il percorso di un suo progetto di ricerca» [13].

Un binocolo, quello di Ferretti, che è il binocolo della demologia, con una lente che avvicina le cose al ricercatore, e lo rende partecipe, lo coinvolge nella narrazione, lo incuriosisce e lo conduce lungo il percorso del suo gusto personale; e l'altra lente che allontana, e che quindi pone una distanza, che consente l'interpretazione, il confronto, la valutazione, il completamento di tabelle tassonomiche.

Ma registrare fiabe e altre forme di narrazione, intervistare su argomenti specifici, rilevare maggi, befanate e bruscelli, interrogare la storia recente, sono solo alcuni aspetti della ricerca di Ferretti. L'immagine proposta da Milillo, del binocolo con lenti a doppia focale, ricorda un libro di Lévi-Strauss: *De près et de loin* è infatti il titolo dell'intervista di Didier Eribon all'antropologo francese,

pubblicata in Francia (Éditions Odile Jacob) nel 1988 (la traduzione italiana presso Rizzoli è dello stesso anno). L'anno di pubblicazione di questo libro, il 1988, è stato significativo, per me, per diverse ragioni: l'impegno citato in incipit, la nascita di mia figlia, la conclusione di una stagione di ricerca che ha costituito l'avvio di molte altre [14].

La prossimità e la distanza sono aspetti oppositivi e complementari, non solo nel modo di Ferretti di "osservare" il mondo, ma sono da adottare anche nell'osservare l'opera ferrettiana, come suggerisce Emilio Guariglia a proposito della sua opera grafica:

«È miope chi, da lontano, vede nelle figure di Ferretti un semplice compendio per immagini alle sue ricerche sulle tradizioni maremmane. Ed è presbite chi, da vicino, li scambia per intimi cadeau ad uso dei famigli. Decollano di lì per approdare oltre. Capaci di comporre a modo loro – dai primi abbozzi agli ultimi e sempre più maturi esperimenti – una sorta di poema» [15].

A suo modo poeta

Quella di Ferretti è una poesia che non si esprime attraverso le parole, bensì attraverso i disegni che tendevano a rappresentare (non in maniera "documentaria", ma "poetica", appunto) il tradizionale fissato nei nastri magnetici, nelle schede, negli appunti. I disegni di Ferretti costituivano la trasposizione dei documenti folklorici in un proprio sogno, in una sua autonoma interpretazione, che lo allontanasse dalla rigidità del documentare. È forse ridisegnando personaggi, ambienti, situazioni che aveva osservato, documentato, di cui aveva raccolto la narrazione, che Ferretti riusciva a proiettare la tradizione in un futuro possibile.

Per Ferretti l'attività del documentare aveva un aspetto basilare: era necessaria ma non sufficiente. Certo che l'aspetto di base, raccogliere e creare documenti, è indispensabile, anche perché costituisce, fin dalle origini della disciplina, la specifica caratteristica della demologia. Più che raccogliere fiabe, per Ferretti era importante raccogliere narrazioni. E soprattutto egli era interessato a narrazioni poco fiabistiche, perché proprio queste rappresentavano per lui l'anima della collettività. Individuava la variante locale atta a dare senso alla unicità periferica delle comunità. Egli riconosceva nelle narrazioni popolari (come anche nella festa, e in tutte le pratiche riferibili alle tradizioni popolari) una resistenza all'omologazione dei tempi moderni, un tentativo di affermare la propria identità e specificità, non come individui ma come gruppo. E accanto a queste forme di resistenza all'omologazione Ferretti riconosceva sincretismi: la presenza di elementi "propri", "caratterizzanti", insieme ad acquisizioni omologanti provenienti dall'esterno.

L'immagine ferrettiana delle comunità

Ritengo che Ferretti, se fosse vissuto più a lungo, avrebbe avuto modo di esprimere la sua teoria sull'interpretazione delle comunità, attraverso la tradizione che contraddistingue ciascuna di esse, che la lega al proprio passato, alla propria modalità d'essere. Descrivere qualcosa che sarebbe potuto accadere, ma per qualche ragione non è accaduto, si indica come "storia controfattuale": è un po' come ragionare coi "se" e coi "ma", che la saggezza popolare dice perfettamente inutili. "*Coi se e coi ma non si va da nessuna parte*": quante volte lo abbiamo sentito dire. Eppure io credo che sia almeno stimolante provare a tracciare una storia possibile, benché mai avvenuta. E questa storia riguarda ciò che Ferretti avrebbe potuto dire, fare, essere.

Il messaggio che Ferretti non ha avuto il tempo di esprimere più compiutamente, ma che traspare a una lettura attenta della sua intera opera, è che attraverso la tradizione le comunità designano se stesse, si rappresentano sia al loro interno che verso l'esterno. La tradizione costituisce una sorta di "carta di identità" delle comunità: una identità non è cristallizzata, non è data una volta per tutte, ma mutevole e in continua evoluzione. E Ferretti dimostra con i suoi scritti che questa mutevolezza, questa evoluzione, sta in rapporto al mondo, a ciò che muta e si evolve nel mondo.

Se noi non teniamo conto di questo, sembra volerci dire Ferretti, rischiamo di non comprendere e la tradizione, e la comunità, e la società più in generale. La crisi sociale delle città, dei grandi centri, ma anche di un modello di sviluppo che porta all'alienazione, all'anomia, sta tutta in questa problematica del rischio di perdita dell'identità. Ecco quindi le ragioni e lo scopo per cui Ferretti si rivolge alla registrazione di narrazioni, che non sono solo le fiabe classiche, ma sono le varianti locali, le narrazioni di vita quotidiana, il recupero di personaggi storici o comuni, rimodellati secondo l'esigenza della comunità e del momento; o alla riproposizione di feste e di musiche tradizionali, o l'appropriazione di musiche e testi commerciali, ma che le comunità fanno diventare proprie e quindi reinseriscono nella propria tradizione. Quella tradizione che, di nuovo, le identifica e le caratterizza. Allora il mio invito è quello di considerare che il discorso di Ferretti non è la raccolta di fiabe e documenti folklorici per un gusto antiquario da collezionista, o la ricerca di *forme di vita* desuete ma suggestive, rappresentate da vecchie e nuove feste tradizionali: è invece la volontà di comprendere il senso profondo delle comunità che esprimono le proprie narrazioni, che esplicano, perpetuano, trasformano le proprie tradizioni, per opporsi alle modalità svilenti e alienanti del mondo contemporaneo, e per vincere il rischio del perdersi in esso.

La rappresentazione della morte nella ricerca di Roberto Ferretti

Nonostante la brevità della sua vita, la produzione di Ferretti è stata copiosa. Quest'anno ricorre il quarantesimo anniversario della sua morte, e la morte è stato uno degli argomenti che ha affrontato nel corso della sua carriera di ricercatore. Propongo perciò una lettura della morte incontrata da Ferretti nelle sue ricerche su due fenomeni tradizionali rilevati in Maremma, e di seguito alcune considerazioni di approfondimento.

La morte nella festa

La morte è rappresentata, negli scritti di Ferretti, dal Carnevale di Porto Santo Stefano, con le sue "maschere sciornie", un carnevale che non ha uguali nel resto del territorio grossetano, e di cui troviamo qualche analogia solo in alcune in forme carnevalesche del sud d'Italia.

«La cosa che stupisce maggiormente ed a prima vista, del Carnevale di Porto Santo Stefano, è il tipo delle maschere e dei travestimenti. Consistono infatti in stracci, vecchi indumenti, abiti di ogni foggia e tipo, che nascondono completamente l'identità dei partecipanti.

Si tratta nella maggior parte dei casi di stracci conservati per l'occasione, lenzuola ricucite alla meglio e preparate appositamente, spesso di veri e propri abiti scambiati per confondere sesso ed età. Vengono soprattutto usati, in grande numero, sacchetti di tela calzati sul volto, forati all'altezza degli occhi, del naso e della bocca, e sopra di essi sono spesso portati maschere, cappelli, foulard, passamontagna di ogni tipo» [16].

Un aspetto, quello delle maschere di Porto Santo Stefano «impressionante», come lo definisce Ferretti, tale da generare un senso di angoscia, nel vedere «goffe creature che si muovono disordinatamente o secondo dei criteri incomprensibili». Per i loro spostamenti usa il termine, adeguato per gli insetti, ma che anche in questo caso rende particolarmente bene l'idea, di "sciamare": «sciamano a gruppi [...] si uniscono e si dividono, importunano i passanti». L'identità dei personaggi è completamente celata, sia dagli "indumenti" (chiamiamoli così) che dal parlare solo in un falsetto che simula una voce non propria e impedisce ogni riconoscimento.

«Le strade si animano soprattutto durante le ore serali e la consueta passeggiata diviene sfilata, esibizione, provocazione, imboscata. Molte maschere sono armate: manganelli, bastoni, altri oggetti che ricordano il comando muto e violento, l'offesa unita alla beffa.

Più spesso si tratta di ammassi di cenci, angosciosi *non sense*, strani insieme di rapinatori/monatti/confratelli della «buona morte». Ed è la morte la prima grande protagonista di questa mascherata, con le sue raffigurazioni tragicomiche, le sue schiere di demoni, il suo coincidere con la stagione del buio e del mare grosso, dell'aridità

che trionfa e pur non è eterna perché deve cedere al lento arrivo della primavera, alla Pasqua del Cristo che caccia i mali spiriti, alla luce intesa come ordine e ragione sociale.

Come la morte le maschere sono senza volto e senza colore, incappucciate di nero e più spesso di bianco (che è il non colore, lo status cromatico dei fantasmi e dei non viventi, delle *larvae* pagane); come la morte sono armate, perché essa colpisce e uccide; come la morte appaiono verso sera, quando la luce affievolisce. La morte è una dea che va corteggiata perché i defunti attraverso cui si esprime e di cui è sintesi ultima non nuociano e non tornino caoticamente a sconvolgere l'esistenza dei vivi» [17].

La festa e la morte

Il “Carnevale Morto” di Marroneto, villaggio di boscaioli prossimo a Santa Fiora, circondato dal bosco di castagni da cui deriva il nome, è una tradizione interrotta nel secondo dopoguerra e ripresa nei primi anni ottanta, secondo quanto riferisce lo stesso Ferretti [18]. Si tratta di una rappresentazione assai complessa in cui, fra i vari personaggi, la Morte gioca un ruolo importante. I suoi aspetti sono stati ampiamente illustrati da Ferretti nel testo indicato in nota e al quale si rimanda per ogni eventuale approfondimento. Mi limiterò qui a una descrizione sommaria. Si tratta di una vera e propria *piece* di teatro popolare in cui intervengono personaggi fissi e azioni ripetitive, riprodotte sostanzialmente allo stesso modo di edizione in edizione. Fra i personaggi e le azioni compiute, il Carnevale e l'amico Gaudiente, organizzatore della festa, la Quaresima, il Crumiro, la Compagnia dei Gobbi, il Prete, talvolta accompagnato dal Sagrestano, il Notaio, il Dottore, in alcuni casi accompagnato dall'Infermiera. Prendo dal testo di Ferretti le azioni che si svolgono:

- Agonia del Carnevale morente durante l'ultimo ballo;
 - Tentativi di cura e pianto per il Carnevale;
 - Derisione e intervento della Quaresima;
 - Testamento del Carnevale;
 - Ballo dei Gobbi giunti a sorreggere la bara;
 - Funerale attraverso le vie del paese;
- Punizione dell'uomo che rompe il tabù del non lavorare;
 - Sostituzione del Carnevale Morto con un fantoccio;
- Fantoccio bruciato sul rogo o sua impiccagione (bruciatura nell'edizione del 1982);
 - Ballo dei Gobbi e festa comune [19].

Al di là dell'estremo resoconto delle azioni e dei personaggi, ciò che mi interessa, ai fini di questo scritto, è un'ultima considerazione sulla morte. Scrive Ferretti:

«Intorno al Carnevale si muovono figure stereotipe tratte dalla ufficialità del paese: il Dottore, il Frate col Chierichetto, il Notaio.

Nel testamento che quest'ultimo legge ad alta voce con grande solennità, è sì contenuta una morale che va a tutto vantaggio della comunità, arricchita di piccoli spunti polemici; di riferimenti locali, di battute scherzose e insieme augurali, ma in pratica – nella finzione teatrale – nulla rimane per i «parenti» più prossimi e per i presenti. Il Carnevale non ha nulla da lasciare, si è mangiato e bevuto tutto e la sua unica eredità è la Quaresima bianca e ascetica che si muove soddisfatta intorno al cadavere. Ecco allora che è abbandonato a terra senza alcuna pietà e si deve solo alla *Compagnia dei Gobbi* l'estremo e doveroso ossequio alla salma. Alla consueta cantilena funebre, i Gobbi emergono tra la folla che fa corona allo spazio scenico» [20].

Il Carnevale è simbolo della vita, della gioia, del divertimento. La sua morte è ineludibile a Marroneto, ma è anche la metafora di tutto ciò che è caduco su questa terra. Tutto ha un termine, e soprattutto, ha termine la vita umana. Questa è, a mio avviso, la lezione della *Morte del Carnevale* di Marroneto

(cerimonia che però un tempo aveva una più ampia diffusione, non solo fra i paesi dell'Amiata). E non serve il pianto di Gaudiente, convinto dell'eternità del Carnevale, accompagnato dalla laconica musica dell'orchestrina, le sue promesse e i suoi regali, affinché il Carnevale non muoia. Recita il suo triste canto:

Carnevale non te ne andare, t'ho portato un bel cappotto, ogni punto un salsicciotto, Carnevale non te ne andare;

Carnevale non te ne andare, t'ho portato un bel cappello, ogni punto un fegatello, Carnevale non te ne andare...

e poi, come in un pianto:

Oh Carnevale... Non te ne andare... Oh Carnevale... Resta con noi....

Beni essenziali per la vita, quelli "portati" da Gaudiente, abiti per ripararsi dai rigori del freddo montano, e cibo.

E noi, ora, un po' ricercatori, un po' studiosi, un po' appassionati di tradizioni popolari, di feste e di canti, di piazze, di campanili, di storie raccontate, noi un po' distaccati e un po' *engaged*, vorremmo dire:

Oh Ferretti, non te ne andare, t'ho portato un bel libretto, ogni pagina uno scherzetto, o Ferretti non te ne andar...

Oh Ferretti non te ne andare, t'ho portato una canzoncina, ogni nota una mascherina, o Ferretti non te ne andar...

Oh Ferretti non te ne andare, t'ho portato una storiella, la racconta una bimba bella, o Ferretti non te ne andar...

Perché hai vissuto?

A quale domanda stavamo rispondendo Piergiorgio Zotti e io, con quella dichiarazione programmatica? La morte di Ferretti aveva lasciato un vuoto nella città di Grosseto, ma in modo particolare precipitava nello sconcerto la piccola comunità che si era formata intorno a lui. Per questo vorrei provare ad analizzare la condizione che si era venuta a creare, aiutato dal ragionamento di Francesco Campione, uno studioso che si occupa proprio delle problematiche della morte e del lutto.

«Erano passati poco più di tre anni dalla morte di Ferretti. L'elaborazione del lutto era appena all'inizio. Intorno all'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma, al gruppo che ne faceva parte, si erano aggiunti altri studiosi grossetani e senesi, guidati da Pietro Clemente, con l'obiettivo di realizzare il Museo della Maremma da lui progettato. Cercare Ferretti nella sua opera, anche se lui non c'era più, portarla avanti, contribuire a migliorarla se possibile: era una espressione collegiale del dolore, del senso della perdita, del cordoglio collettivo, che non è una lotta contro la morte ormai già avvenuta, e alla quale non c'è rimedio (tragico destino dell'umano individuo, a differenza delle comunità, che lo trascendono), ma il tentativo di darle un senso come parte della vita stessa. È una forma di elaborazione del lutto, quella del trascendimento: dare senso alla vita umana, accettare la fine di essa purché chi muore *ci lasci detto perché ha vissuto*. L'elaborazione del lutto non è solo una questione psicologica, ma anche culturale, afferma lo psicologo clinico» [21].

Teorie del superamento della crisi

Si osservano tre fasi nel comportamento di chi ha subito una grave perdita: dopo una prima ricerca della persona scomparsa, c'è una fase in cui dominano i sentimenti di allarme, rabbia, colpa, depressione, seguiti dall'allentamento dei legami con la persona cara, preludio del formarsi di una nuova identità e dell'istaurarsi di nuovi legami. La psicologia ha formulato tre teorie per

l'interpretazione del lutto e del superamento della crisi dovuta alla sopravvenuta assenza di una persona cara: una teoria biologica, una teoria psicoanalitica e una teoria esistenziale.

Secondo la *teoria biologica* la morte recide il legame e mette a rischio la sopravvivenza del soggetto; il lutto tende a risolvere il problema della sopravvivenza non più assicurata. La persona in lutto si comporterebbe, secondo la teoria biologica, come l'animale che si mette alla ricerca dello scomparso, come per accertarsi della sparizione, cercando però ogni possibile recupero della perdita. Seguirebbe a questo un senso di minaccia e di frustrazione nella sopravvivenza, seguito da una presa di distanza da chi non è più disponibile per gli scopi della sopravvivenza e infine un adattamento alla nuova situazione.

La *teoria psicoanalitica* invece vede il soggetto alla ricerca della persona scomparsa come la negazione della perdita. Pur nella consapevolezza della perdita, c'è la tendenza alla negazione, la ricerca avrebbe un valore difensivo nei confronti della propria stessa consapevolezza. Come se il soggetto volesse negare a se stesso che sa di aver subito la perdita. I sentimenti di rabbia, colpa, depressione che subentrano, danno luogo all'individuazione di un bersaglio fuori di sé cui dirigere l'aggressività che ne deriva. La perdita subita, di conseguenza, viene riparata attraverso il far rivivere dentro di sé l'oggetto d'amore perduto, la morte esterna può essere accettata, con l'introiezione della persona cara scomparsa, liberando il soggetto per nuovi investimenti affettivi. «Insomma – afferma Francesco Campione – per la teoria psicoanalitica del lutto, la perdita si supera attraverso la riparazione, quando cioè si fa rivivere dentro di sé [...] la persona cara morta»^[22].

La teoria esistenziale

«Che cosa dobbiamo fare degli estinti, delle creature che ci furono care e che erano come parte di noi stessi? 'Dimenticarli', risponde se pure con vario eufemismo, la saggezza della vita. 'Dimenticarli', conferma l'etica. 'Via dalle tombe', esclamava Goethe, e a coro con lui altri spiriti magni»^[23].

Si dice che il dimenticare è opera del tempo, ma, afferma Benedetto Croce, non si può attribuire un'azione a un essere che non esiste. È infatti nel tempo che le azioni si svolgono, ma non è il tempo che le compie. Siamo noi, continua Croce, che dimentichiamo. E tutti viviamo il dolore allo stesso modo. Francesco Campione, dal cui testo prendono spunto queste considerazioni, cita un passo di de Martino, che a sua volta si rifà a Croce:

«"La diversità o la varia eccellenza del lavoro differenzia gli uomini: l'amore e il dolore li accomuna, e tutti piangono ad un modo. Ma con l'esprimere il dolore, nelle varie forme di celebrazione e culto dei morti, si supera lo strazio, rendendolo oggettivo. Così cercando che i morti non siano morti, cominciamo a farli effettivamente morire in noi. Né diversamente accade nell'altro modo col quale ci proponiamo di farli vivere ancora, che è di continuare l'opera a cui essi lavorarono, e che è rimasta interrotta". In effetti questo passo del Croce racchiude una esatissima e umanissima verità: per grande che possa essere il dolore di una perdita, subito si impone a noi, nella piena stessa del dolore e con tanto maggiore urgenza quanto più siamo prossimi alla disperazione, il compito di evitare la perdita più irreparabile e decisiva, quella di noi stessi nella situazione luttuosa. Il rischio, di non poter oltrepassare tale situazione, di restare fissati e polarizzati in essa, senza orizzonti di scelta culturale e prigionieri di immaginazioni parassitarie costituisce la seconda decisiva morte che l'evento luttuoso può trascinarsi dietro; perciò nella morte della persona cara siamo perentoriamente chiamati a farci procuratori di morte, di quella stessa morte, sia destinando ad una nuova riplasmazione formale la somma di affetti, di comportamenti, di gratitudini, di speranze e di certezza che l'estinto mobilità in noi finché fu in vita, sia facendo nostra e continuando e accrescendo nell'opera nostra la tradizione di valori che l'estinto rappresenta.

Indipendentemente dalla situazione luttuosa come tale, è appunto questa la varia fatica che ci spetta in ogni momento critico dell'esistenza, che è sempre in attivo far passare nel valore, e quindi un rinunciare e un perdere, un distacco e una morte, e al tempo stesso una opzione per la vita: ma nella perdita di una persona cara noi sperimentiamo al più alto grado l'asprezza di questa fatica, sia perché ciò che si perde è una persona che era quasi noi stessi, sia perché la morte fisica della persona cara ci pone nel modo più crudo davanti al conflitto fra ciò che passa irrevocabilmente senza di noi (la morte come fatto della "natura") e ciò che dobbiamo

far passare nel valore (la morte come condizione per l'esplicarsi della eterna forza rigenerante della "cultura"). La fatica di "far passare" la persona cara che è passata in senso naturale, cioè senza il nostro sforzo culturale, costituisce appunto quel vario dinamismo di affetti e di pensieri che va sotto il nome di cordoglio o di lutto; ed è la "varia eccellenza" del lavoro produttivo e differenziato a tramutare lo "strazio" – per cui tutti gli uomini rischiano di piangere "ad un modo" – in quel saper piangere» [24].

Nell'ottica esistenziale, al di là del fatto che il rifiuto di prendere atto della morte venga connotato come «follia», lo scopo del lutto è dimenticare, piuttosto che adattarsi a nuovi attaccamenti o ripristinare nell'interiorità ciò che è passato nella realtà esterna. È il senso della vita che entra in crisi con la morte: non la vita intesa in senso biologico, né soggettivo, ma quel concetto di vita fornita di senso, edificata culturalmente con la storia e nella storia.

La morte delle persone care deve passare nel valore, i morti non devono essere fatti vivere in noi, ma fatti morire in noi culturalmente.

«Il pianto rituale, i rituali collettivi del lutto avevano, secondo De Martino, proprio questa funzione di far sì che potessimo lasciar morire i nostri morti superando la crisi del senso della storia che essi determinano» [25].

La teoria biologica e la teoria psicoanalitica sono appropriate a questo tempo, mentre la teoria esistenziale raffigura quel tempo in cui si sapeva come "far morire" in noi, culturalmente, i nostri cari. Il rapporto fra le prime due teorie e questa terza rappresenta la contraddizione tra una cultura che tende a non comprendere il problema del senso della vita e un individuo che invece deve porsele, se vuol vivere. L'uomo evocato dalla teoria biologica è un uomo che di fronte alla morte *non può dimenticare*, perché è sul biologico che basa il suo attaccamento, come se non si accorgesse del tempo, della storia; quello evocato dalla teoria psicoanalitica *non può ricordare*, perché per lui il passato non è mai passato, ma un eterno riviverlo. Questo individuo percepisce i suoi cari estinti come sempre, lì presenti con lui. Per lui sarà terribile pensare al momento del trapasso, come sarà altrettanto cruda la percezione dell'assenza, perché considera l'estinto sempre presente con sé.

«Poiché l'oggetto d'amore interiorizzato non è un ricordo ma una presenza, dover far rivivere vuol dire precisamente non poter collocare nel passato ciò che è passato, ma rendere il passato presente, restare nel passato, edificare il presente sui morti mai morti che si sono interiorizzati» [26].

Sono sempre più frequenti, afferma Campione, i casi in cui il lutto segue un percorso patologico. In sostanza sono lutti irrisolti. Bisognerebbe dimenticare, ma per questo è necessario un armamentario culturale, perché né biologicamente, né psichicamente, l'uomo è dotato dello strumentario giusto, che invece è culturale. Attraverso la cultura l'uomo dovrebbe ritrovare la condizione non di dimenticare i propri cari, ma di essere nella condizione di poterlo fare, perché i morti non siano più presenti, e possano essere ricordati, cioè collocati nel passato.

Il deserto dello spirito

La ritualità aiuta nella percezione del trapasso, del senso di abbandono che provoca la crisi esistenziale, che si tratti del pianto rituale oppure della mestizia che avvolge il corteo funebre. Questa ritualità ha lo scopo di fissare il punto, di accertare la perdita, ma ha anche un effetto di storicizzazione: fissare l'esistenza di chi è trapassato in un arco temporale, nella storia, prendere atto che si tratta di un tempo. Varie sono le forme di ritualità di fronte alla morte, e si potrebbe dire che ogni comunità adotta la propria: cerimonie religiose si accostano e si oppongono alle cerimonie laiche dei non credenti; mentre in ambito privato, secondo l'interpretazione della teoria psicoanalitica, la conservazione degli oggetti di chi è trapassato o il mantenimento della sua stanza come se ci fosse ancora, pur tendendo a riempire il vuoto lasciato, in realtà perpetua l'assenza, provocando il deserto dello spirito.

«Io credo che la morte di una persona cara lasci in una desolazione che può semplicemente chiamarsi deserto, appunto il deserto del lutto, e determini una crisi profonda nel senso della vita, dalla quale si esce solo aprendo l'orizzonte di nuove speranze di senso per chi pure deve restare nei suoi panni e non rifiutare le sue origini e la sua storia»[27].

Si tratta di strategie per superare il dolore della perdita, per scongiurare il rischio della perdita di se stessi. Plasmare affetti, comportamenti, gratitudine, speranze e certezze che l'estinto mobilità in noi finché era in vita, o facendo nostra, continuando e accrescendo la tradizione di valori che quello rappresentava.

Ma per dimenticare è necessario un passaggio, una delle tante forme di ritualità possibili. Manipolare gli oggetti che furono i loro, che ci furono lasciati, è una delle modalità, forse la più usata. Completare l'opera, raccogliere l'eredità morale, nella consapevolezza che fra noi superstiti non c'è più il nostro caro, è il passaggio culturale che dà senso alla vita, a quella estinta e a quella che si estinguerà. Affinché ciascuno di noi possa lasciare detto, a chi resta, *la ragione per cui ha vissuto* [28].

Lo spazio dei morti

Ragionando sugli spazi dedicati ai morti e alla separazione di questi dagli spazi dei vivi, citando Heidegger e Merleau-Ponty, Adriano Favole fissa alcuni punti che mi paiono importanti.

«Nella prima metà del Novecento Martin Heidegger ha sviluppato una serie di interessanti riflessioni intorno alla domanda “che cos'è l'essere umano?”. Per Heidegger l'essere umano è in realtà un esserci (Dasein), ovvero un essere-nel-mondo (in-der-Welt-sein). L'essere umano, in quanto “Esserci” è sempre “spaziale”, nel senso che ha sempre a che fare con dei luoghi (Heidegger, 1927). Questa connessione profonda, inevitabile e radicale, fra gli esseri umani e i luoghi dello spazio (Remotti, 1993), è stata indagata in modo ancor più analitico da Maurice Merleau-Ponty (1965). Lo studioso francese ha osservato che il corpo umano, sia esso vivo o morto, non occupa spazio nello stesso identico senso degli altri oggetti materiali (spazialità di posizione). Il “qui” del corpo non si riferisce mai a una serie definita di coordinate, ma alla situazione del corpo attivo, orientato verso i propri compiti (spazialità di situazione). Se dal punto di vista spaziale il corpo vivo è dunque paradigma di “presenza” nel mondo (l'Esserci), in generale la morte configura la forma più radicale dell'“assenza”: la morte come scomparsa di un Esserci scatena una dolorosa crisi della presenza» (De Martino, 1958) [29].

Se il corpo vivo risponde a una “spazialità di situazione”, che è ciò che lo differenzia dagli oggetti, che invece rispondono a una “spazialità di posizione”, il corpo che non è più vivo si pone in una condizione ancora differente, in qualche modo simile a quella del corpo inanimato, dell'oggetto, ma anche con caratteristiche di spazialità di situazione, perché chi è morto non cesserà mai di restare accanto ai vivi, finalmente storicizzato, in un nuovo e sempre mutevole contatto con i vivi. O per meglio dire, i vivi continueranno ad averlo presente. Ci sarà un luogo fisico in cui risiede il corpo, ma ci saranno anche luoghi diversi, fissi o mutevoli, fisici o non fisici, di una presenza ulteriore.

Pare necessario fissare nello spazio ciò che è avvenuto nel tragico istante del trapasso. Le strade (particolarmente le strade secondarie, non le autostrade) che sono un luogo di morte, sono punteggiate di altarini che ricordano l'evento in cui qualcuno ha perso la vita. C'è evidentemente la necessità di rappresentare l'evento infausto nel luogo in cui ciò si è verificato. In caso di morte violenta, e particolarmente se si tratta di incidente stradale, il luogo in cui è avvenuto (benché in alcuni casi la morte sopraggiunga più tardi, in altro luogo, ad esempio in ospedale) viene segnato.

Questo segno corrisponde a un “altarino”, può essere una semplice croce con il nome, talvolta anche nella forma minima di una croce di legno conficcata nel terreno, e progressivamente oggetti più elaborati e duraturi, fino al manufatto in pietra. In alcuni casi si trovano piccole lapidi, anche con la fotografia, talvolta è riprodotto un piccolo tumulo d'inumazione, come a rappresentare la tomba

stessa. È raro che questi “altarini” restino privi di un fiore, o che per lungo tempo non ricevano attenzioni e manutenzione, come invece capita talvolta di notare a proposito delle tombe o dei loculi nei cimiteri.

Un altro luogo dei morti è il sogno. Non si tratta di un luogo fisico, in questo caso, ma di un luogo che sta dentro di noi. Nel sogno i morti ci parlano, compiono con noi i gesti della vita quotidiana, “rivivono” se così si può dire, le esperienze passate insieme a noi, risolvono conflitti o li affrontano senza risolverli. L’esperienza onirica è spesso legata alla presenza dei nostri cari trapassati. Se una grossa fetta dell’analisi psicanalitica è basata sull’esperienza onirica, c’è ancora molto da esplorare, dal punto di vista antropologico, sia rispetto al sogno che rispetto alla morte.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Mi riferisco, ad esempio, alle iniziative legate al Carnevale degli anni 1979 e 1980. Oltre a documentare questo fenomeno popolare, Ferretti organizzava per i due anni consecutivi, una serie di incontri di studio e di spettacoli di piazza.

[2] Intervista di Michele Graglia ad Alberto Lecaldano del 16 settembre 2018. Era presente Piergiorgio Zotti.

[3] “Il Dramma”, numero 7, anno 46, luglio 1970

[4] Michele Graglia, *Frutti precoci e fiori tardivi*, in *Il 68 in Maremma. Un figlio dei fiori non pensa al domani*, Effigi, Arcidosso (GR), 2018: 66.

[5] La maggior parte delle sue tavole, i primi semplici disegni al tratto, le ultime compiute opere pittoriche, sono ora riprodotte in Roberto Ferretti, *Il vagabondo delle stelle*, a cura di Mauro Papa, Archivio delle tradizioni popolari della Maremma, Grosseto, 2006.

[6] Pompeo Della Posta, *La caccia tradizionale con insidie nel grossetano*, Comune di Grosseto, Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana, 1985.

[7] I principali riferimenti dell’opera demartiniana sembrano essere *Il mondo magico* (1948), *Sud e Magia* (1959), *La terra del rimorso* (1961).

[8] Cfr. Roberto Ferretti, «Dalla fiaba alla leggenda di fondazione. Appunti, esperienze, esempi di ricerca sul patrimonio narrativo orale del Grossetano», in *La Ricerca Folklorica*, a cura di Lidia Beduschi, n. 12, Grafo edizioni, 1985; e anche Pietro Clemente (a cura di), *Due scritti fiabistici inediti di Roberto Ferretti*, Università degli Studi di Siena, “Fonti orali” redazione toscana, Comune di Grosseto – Archivio delle tradizioni popolari della Maremma grossetana, 1985. Si rinvia anche a Gabriella Pizzetti, *L’avventura di una ricerca*, in *Fiabe e storie della Maremma nel fondo narrativo di tradizione orale «Roberto Ferretti»*, Archivio delle tradizioni popolari della Maremma grossetana – Biblioteca Chelliana, Grosseto, 1977: X-XXXVII.

[9] In una nota, egli si poneva il problema della «acquisizione della conoscenza magica». La nota è ora pubblicata in *Il cerchio magico. Le figure magiche nella narrativa di tradizione orale*, a cura di Paolo Nardini, Effigi, Arcidosso, 2011: 8.

[10] Flavio Fusi, *Ogni cosa è illuminata*, in *Il 68 in Maremma*, cit.: 55-56.

[11] Massimo De Benetti, Piergiorgio Zotti (a cura di), *I corsari e la Maremma. Storie e leggende delle incursioni barbaresche*, Comune di Grosseto, Biblioteca comunale Chelliana, 2010: 53 e segg.

[12] Roberto Ferretti, «La Sultanina», il «volo della capra», «l’albero del pepe di là dal mare», le «maschere degli zozzi». *Un contributo alla definizione della cultura tradizionale subalterna nell’area meridionale e marinara del territorio maremmano*, in Id (a cura di), *Aspetti e problemi di storia dello Stato dei Presidi in Maremma*, Comune di Grosseto, Società Storica Maremmana, 1981: 103 e segg.

[13] Aurora Milillo, «Un ricordo di Roberto Ferretti. Il binocolo e il magico puma», in Carlo Prezzolini, Ennio Sensi (a cura di), *Le tradizioni popolari amiatine tra passato e futuro*, Quaderno 2 di Amiata Storia e territorio, Supplemento al n. 7 della rivista, anno III, 1990: 14.

[14] La ricerca cui mi riferisco era legata alla realizzazione del Museo della Maremma, già progettato da Ferretti. L’esito non fu esaltante perché a causa di qualche dissidio fra rappresentanti delle istituzioni preposte (Regione Toscana, Ente Parco Regionale della Maremma, Comune di Grosseto), il museo non si è mai realizzato.

[15] Emilio Guariglia, *Disegni da un viaggio fuori tempo*, in Roberto Ferretti, *Il vagabondo delle stelle*, cit.

[16] Roberto Ferretti, *Il Carnevale di Porto Santo Stefano: la morte, la donna, la famiglia*, in Id (a cura di), *Aspetti e problemi di storia dello Stato dei Presidi in Maremma*, Comune di Grosseto e Società Storica Maremmana, Grosseto, 1981:119. Cfr. anche Id, *Alcuni appunti sul Carnevale nel grossetano: gli «antipodi»*

di Marroneto e Porto S. Stefano, in Id (a cura di), *Dire e fare Carnevale. Temi di ricerca e contenuti*, Editori del Grifo, Montepulciano (SI), 1984.

[17] Ivi: 120.

[18] Roberto Ferretti, *Morte del Carnevale*, in Id (a cura di), *Dire e fare Carnevale*: 157 e segg.

[19] Ivi: 158. Questa la sequenza del 1982. Nel 2012 ho potuto osservare la stessa cerimonia, che rispetto a quella osservata da Ferretti presentava alcune varianti minime. L'uomo che infrange il tabù del non lavorare viene scoperto all'inizio della festa e non alla fine. Il "Prete" pronuncia una lunga omelia, il "Dottore" è accompagnato dall'"Infermiera", che lo aiuta a "rianimare" il Carnevale ormai esanime, aiutandosi anche con la "respirazione bocca a bocca" e attraverso ammiccamenti sessuali (sono proprio quest'ultimi a scatenare l'ilarità del pubblico presente, è infatti da notare che sia Carnevale che Infermiera sono impersonati da due giovani maschi adulti).

[20] Ivi: 170.

[21] Francesco Campione insegna Psicologia Clinica all'Università di Bologna, dove coordina il "Servizio di Aiuto Psicologico nelle situazioni di crisi" presso il Dipartimento di Psicologia. È autore di testi sulle problematiche del lutto.

[22] Francesco Campione, *Lutto e desiderio. Teoria e clinica del lutto*, Armando Editore, Roma, 2012: 32.

[23] Benedetto Croce, *I trapassati*, in *Frammenti di etica*, G. Laterza & figli, 1922: 22-24, citato in Campione, cit.: 33.

[24] Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale*, citato in Campione, cit.: 33-34.

[25] Campione, cit.: 34.

[26] Ivi: 35.

[27] Ivi: 30.

[28] Oggi che sto scrivendo queste note è il 14 di marzo. Quarantatré anni fa moriva mia madre. Aveva 43 anni. L'elaborazione del lutto è stata lunga e dolorosa. Ma è proprio questa la direzione nella quale si è rivolta: raccogliere l'eredità morale e proseguire l'opera interrotta. Questa per lo meno è stata ed è la mia interpretazione, perpetuare la ricerca della verità e del senso di giustizia che lei mi ha insegnato: non c'è giustizia senza bontà, ma anche non si può essere buone persone senza essere giusti.

[29] Adriano Favole, Gianluca Ligi, «L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche», in *RF Ricerca Folklorica*, n. 49, anno 2004, Grafo Edizioni, Brescia: 8.

Paolo Nardini, laureato in filosofia con indirizzo demo-etno-antropologico presso l'Università di Siena, è giornalista dal 2006, scrive per Il Tirreno. Ha pubblicato su Maremma Magazine, il Manifesto e La Nazione. Dal 2015 organizza il Festival e i Laboratori annuali di musica popolare, a Grosseto, in collaborazione con il Circolo ARCI Khorakhanè. Nel 1986 inizia una collaborazione con il Comune di Grosseto per la realizzazione del Museo della Maremma di Alberese, con la guida di Maria Luisa Meoni e il coordinamento di Pietro Clemente. Da allora, e fino a oggi, si occupa dell'Archivio delle tradizioni popolari della Maremma, un centro di ricerca e di riproposizione delle attività tradizionali. Fra le pubblicazioni, tutte edite da Effigi, si segnala: *Improvvisar cantando: Atti dell'incontro di studi sulla poesia estemporanea in ottava rima*, a cura di, con Corrado Barontini (2009), *Monticello Amiata. Una ricerca etnografica intorno alla Casa Museo* (2011); *Il Cerchio Magico: Atti del convegno sulle figure magiche nelle narrazioni di tradizione orale in Maremma* (2011); *Don Luigi Rossi e il rifugio Sant'Anna* (2013); *Il Sessantotto in Maremma: un figlio dei fiori non pensa al domani* (a cura di, con Flavio Fusi) (2018); *Sant'Antonio Abate. La benedizione degli animali a Castell'Azzara* (2019).

Collezioni matrigne. “Oggetti etnologici” in cerca di casa



Collana prelevata dal corpo di una donna uccisa da una granata durante la battaglia di Otjihinamaparero (25 febbraio 1904). Immagine: @Linden-Museum Stuttgart (Dominik Drasdow) c/o www.riffreporter.de

CIP

di *Sandra Ferracuti*

Su invito di Pietro Clemente e Mario Turci, in vista del convegno *Ci sono case che sono musei. Ci sono musei che sono case* (Museo Ettore Guatelli, 20-21 ottobre 2023) sono stata insieme ad altri chiamata a riflettere sulle possibili relazioni immaginative tra ‘museo’ e ‘casa’. Tra le suggestioni che hanno a suo tempo condiviso con noi è la seguente: «in cosa ci aiuta a pensare il ruolo delle case quando diventano musei e dei musei quando diventano case?». La mia più recente, intensa e intensiva esperienza museale è stata quella dei cinque anni durante i quali sono stata responsabile del Dipartimento Africa del museo etnologico *Linden-Museum Stuttgart* (gennaio 2016 – ottobre 2020). In questi primi anni di ritorno in Italia dopo quest’esperienza ‘di frontiera’ (per un’antropologa abituata, sì, a ragionare sui musei e con i musei ma più ‘da fuori’ che non ‘da dentro’), la sto pezzettino per pezzettino rivedendo, ragionandoci in una varietà di occasioni e modi diversi in risposta a stimoli, come quello che mi ha raggiunto da Ozzano Taro, che sono piuttosto diversi da quelli che mi raggiungevano mentre lavoravo al museo di Stoccarda. E il caso che voglio condividere in questo quadro è quello dei musei (e delle collezioni: quelle etnologiche di matrice coloniale) che *non* diventano case.

Il mio arrivo in Germania nelle vesti di curatrice ha di pochi mesi preceduto il momento in cui, verso la metà del 2016, la sfera pubblica tedesca si è bruscamente ‘svegliata’ alla violenza della propria storia coloniale e ha iniziato a vedere, nelle collezioni come quella di cui ero responsabile, non più (o non più solo) un insieme di “capolavori” e “testimonianze culturali” provenienti da “terre lontane”, bensì una «eredità difficile» [1], o, per dirla con le parole, molto efficaci, di Ciraj Rassool, le «testimonianze di un crimine» [2]. Un crimine che in Germania risuona pesantemente con quello della Shoah, soprattutto a chi guardi al ‘problema’ a partire dai circa quattrocento oggetti acquisiti per la collezione stoccardese di von Linden nell’attuale Namibia tra il 1899 e il 1917: il periodo della

«Africa sud-occidentale tedesca» durante il quale le truppe di occupazione consumarono massacri che portarono alla quasi totale scomparsa delle popolazioni nama ed herero. Durante la guerra 1904-1907, per sedare la loro ribellione su ordine del Kaiser Guglielmo II, il generale Lothar Von Trotha (1848-1920), comandante delle truppe coloniali, emise uno specifico ordine di sterminio della popolazione herero [3] che oggi qualifica il conflitto in termini di genocidio, per riconoscimento dello stesso governo tedesco [4].

Per il progetto di ricerca sulle “eredità difficili” presenti nelle collezioni del *Linden-Museum Stuttgart* che condividevamo con l’Università di Tübingen, Gesa Grimme, a partire dall’ottobre del 2016 e fino al marzo del 2018 è stata incaricata del primo lavoro di ricerca sulla provenienza degli oggetti acquisiti nei territori degli attuali Camerun, Namibia e Arcipelago di Bismarck durante il periodo delle occupazioni tedesche degli stessi. Poco prima di consegnare la sua relazione conclusiva [5], durante un incontro di laboratorio tra i membri del gruppo di ricerca ci presentò per la prima volta i suoi risultati. Si soffermò in particolare su uno dei diciassette oggetti per la cui acquisizione aveva stabilito un’incontrovertibile connessione con le azioni belliche. Si tratta di una collana composta di piccole rondelle di uovo di struzzo prelevata in Namibia (dove collane di questo tipo erano indossate tanto da donne quanto da uomini con funzione estetica e come segni di distinzione ed erano spesso oggetto di trasmissione tra generazioni) che il tenente Buttlar-Brandenfels aveva spedito a von Linden nel 1904 (Grimme 2018: 27). La didascalia originale così descrive il contesto della sua “acquisizione”: «*einer Frau, welche während des Gefechts von Otjihinamaparero am 25. Februar 04 durch eine Granate getötet wurde, abgenommen*» [presa da una donna uccisa da una granata durante la battaglia di Otjihinamaparero, il 25 febbraio 1904] (*ibidem*).

Avevo recentemente risposto a una *call for papers* per la conferenza internazionale dal titolo *The Past, Present and Future of Namibian Heritage* (University of Namibia – University of Basel – Museum Association of Namibia) che si sarebbe tenuta a Windhoek (capitale della Namibia) tra il 28 e il 30 agosto 2018 [6]. Con una presentazione dal titolo *Does Colonial Heritage Have a Future?* mi apprestavo a condividere con i partecipanti – tra cui sapevo essere i rappresentanti di associazioni culturali e attivisti herero e nama – la collezione di oggetti provenienti dalla Namibia che erano conservati a Stoccarda e il concept per la mostra permanente che avremmo inaugurato nel marzo del 2019 [7], con un focus sul ‘ruolo’ che avevo in mente di assegnare alla collana in quel progetto. Unico oggetto proveniente dalla Namibia in mostra, la collana si apprestava a farsi testimonianza, sul modello dell’uso fatto diffusamente nei memoriali della Shoah degli oggetti che erano stati in contatto con i corpi delle vittime, di quelle delle occupazioni coloniali europee nel continente africano. Negli stessi giorni del convegno, a Windhoek, ho anche assistito alle cerimonie ufficiali associate alla terza fase di un processo di rimpatrio di resti umani ossei (soprattutto crani, che erano stati prelevati per farsi materia, in Europa, di sperimentazioni eugenetiche e operazioni tassonomiche pseudoscientifiche d’impianto razzista) che era iniziato nel 2011 (si veda Kössler 2021). Questo il contesto della mia prima visita in Namibia.

Non lo sapevo, allora, ma sarei tornata a Windhoek l’anno successivo per partecipare a un’altra conferenza, *Museum Conversations* (Goethe-Institut Namibia e University of Namibia, Windhoek, 18-20 settembre 2019) [8], che questa volta si svolgeva in seguito al primo rimpatrio di “oggetti culturali” mai effettuato dal *Linden-Museum Stuttgart*. Si trattava di una copia in lingua nama del Nuovo Testamento e di un frustino che erano appartenuti al capitano Hendrik Witbooi (ca. 1834-1905) che, al momento della sua morte, era a capo dell’esercito nama in rivolta contro le truppe di occupazione coloniale. La proprietà del capitano Witbooi era stata inviata a von Linden per la sua collezione nel 1902 da Paul Wassmannsdorf (un membro dell’amministrazione coloniale tedesca). Era stata prelevata dagli alloggi del capitano durante il massacro di *Hornkranz* (12 aprile 1893), dove Witbooi aveva stabilito il suo principale centro operativo. Quel giorno, almeno 80 persone, per lo più donne e bambini, furono uccise dall’esercito coloniale.

A quanto mi risulta, già nel 2013 il governo del Baden-Württemberg aveva avviato un dialogo formale in tema di rimpatrio con l’Ambasciatore della Namibia in Germania e con lo Stato della Namibia in merito al caso della copia del Nuovo Testamento. Ho recentemente appreso da un articolo

di Reinhart Kössler (2019) sul processo di rimpatrio (che sarebbe avvenuto nel febbraio del 2019; cfr. Ferracuti 2023b) che il suo primo germoglio potrebbe essere stato la pubblicazione di un'immagine del volume, insieme a chiare informazioni sulla sua origine, nel catalogo associato a una mostra realizzata nel 2007 da Hermann Forkl, in quegli anni e fino al 2014 responsabile delle collezioni africane al *Linden-Museum* (Forkl 2007).

In quell'occasione, a quanto pare, sia il volume che il frustino (inclusi nell'esposizione) riemersero per la prima volta dai depositi. Tuttavia, il momento cruciale di accelerazione del processo di rimpatrio, per l'aumento della vivacità e dell'ampiezza del dibattito pubblico che ne derivò, fu la sua inclusione, come prestito dal museo stoccardese, tra gli oggetti esposti a Berlino nella prima mostra sul colonialismo tedesco presentata al Museo di Storia della Germania (*Deutscher Kolonialismus: Fragmente seiner Geschichte und Gegenwart*, DHM, ottobre 2016 – maggio 2017). Questa mostra veniva infatti inaugurata in un momento di grande visibilità pubblica delle proteste herero e nama per il riconoscimento del genocidio e il corrispondente avvio di un processo di "riparazione" da parte del governo centrale tedesco. Una dimostrazione della diaspora namibiana in Germania non mancò, infatti, in occasione della sua stessa inaugurazione.

Ma torniamo a *Museum Conversations* (settembre 2019), a rimpatrio effettuato. In quell'occasione ero stata invitata a presenziare in vece della direttrice del museo, Inés de Castro, che a sua volta era stata invitata a sostituire la prima destinataria dell'invito: Petra Olschowski, all'epoca Segretaria di Stato del governo del Baden-Württemberg. Mi sono così trovata a rappresentare, anche stando alle questioni che mi sono state poste da molti (soprattutto durante conversazioni informali), un "punto di vista tedesco" sulle iniziative che avrebbero potuto far seguito a quell'iniziativa: da ulteriori rimpatri a possibili compensazioni economiche, al destino delle terre namibiane ancora in possesso dei discendenti di proprietari europei che li avevano acquisiti in epoca coloniale o di gruppi egemonici che, data l'esigua consistenza numerica nama ed herero, ne 'conservavano' la subalternità nella nazione indipendente, e così via. Di certo, e non solo dal punto di vista degli attivisti che, dalla diaspora (soprattutto in Europa e negli Stati Uniti), davano vita già da tempo a proteste legate al riconoscimento del genocidio, ma anche da quello espresso dalle autorità politiche competenti per il Baden-Württemberg e il governo centrale tedesco, quel primo rimpatrio non poteva essere che l'inizio [9] di un lungo difficile processo per la "restituzione" di oggetti, sì, ma anche di corpi, dignità e risorse.

Per parte mia, per la conferenza, in un intervento intitolato *Looking for Home. "Becoming" Museum Objects as New Citizens*, avevo messo insieme delle note di sintesi di alcuni pensieri in forma di metafora che avevano a che fare con un classico della letteratura antropologica: la struttura del rito di passaggio secondo Arnold van Gennep (1909). Immaginavo gli oggetti namibiani *di ritorno* dopo un processo di "separazione" che li aveva rimossi dal flusso della loro precedente vita sociale e una lunga fase di "transizione", o "liminale", durante la quale avevano sperimentato una condizione affatto peculiare, intermedia, e avevano sofferto di prove finalizzate a equipaggiarli delle nuove competenze e capacità ritenute necessarie per sostenere il nuovo status che la loro "riaggregazione" avrebbe certificato, attivandone il nuovo ruolo nella sfera pubblica. A ridosso della *call* ozzanese, mi tornano a mente anche le "case nel bosco" come riferimento fiabistico al periodo liminale in Vladimir Propp (1949), che ha assimilato la struttura dei racconti di fate a quella dei riti di iniziazione allo status di adulti.

Mi trovo, così, ad associare la (spesso violenta) acquisizione di "oggetti" simili al frustino e il volume di Witbooi e la loro forzata integrazione nella categoria-collezione "etnologica" all'esperienza di Hänsel e Gretel nella casa della strega. Le trasformazioni che la fase liminale nel museo ha imposto agli oggetti che appartenevano al capitano sono 'certificate' dai segni che questa esperienza ha impresso sui loro 'corpi' e gli stessi segni indicano di come si trovassero nelle grinfie di una (collezione etno-logica) "matrigna".

Il loro "passaggio" forzato da proprietà privata e familiare a 'bottino' è stato ritualmente sancito dalla serie di passaggi canonici che hanno certificato la loro nuova identità di *specimine* museali [10]. Tra questi, l'impressione a inchiostro dei numeri di inventario e il timbro della biblioteca del museo sulle

prime pagine del Nuovo Testamento – che hanno dato inizio al lungo periodo liminale che ha fatto seguito alla loro “separazione” dalla vita sociale originaria. Sul frustino, come per gli altri oggetti acquisiti nel periodo delle occupazioni coloniali, non è solo il numero di inventario a sancire la trasformazione ma anche il nome del ‘collezionista’ e l’attribuzione etnica (anch’essi impressi a inchiostro sul corpo dell’oggetto). In collezioni come questa, queste nuove ‘attribuzioni’ hanno di fatto ‘sostituito’ i nomi e le identità delle persone a cui gli oggetti precedentemente appartenevano e le denominazioni delle organizzazioni politiche nella cui (e per la cui) storia persone come Witbooi si muovevano.

Così, il frustino di *Witbooi*, era diventato un frustino «*ottentotto*»: una denominazione etnica offensiva creata e diffusa in Europa. Così si operavano, da un lato, la de-umanizzazione dei proprietari e, dall’altro, la rimozione della storia politica dei territori occupati e l’oggetto si faceva portatore della prospettiva ‘culturalista’, etno-logica, appunto, che andava costruendo la distinzione sociale dei collezionisti europei: questo il principale nuovo ruolo che questi oggetti erano stati equipaggiati per svolgere nella sfera pubblica europea durante le procedure di ‘iniziazione’ museal-etnologiche a cavallo tra Ottocento e Novecento. Negli anni Duemila, molti di questi oggetti sono diventati “testimonianze di un crimine” nella sfera pubblica globale e dalle collezioni matrigne stanno riuscendo a scappare [11]. Quali cerimonie e quali contesti di riaggregazione li attendano ora, dopo aver attraversato le ‘peripezie’ di cui portano i segni sul ‘corpo’, non è certamente una questione trascurabile.

Per il caso delle collezioni namibiane ‘nella diaspora’, ho condiviso riflessioni in questo senso soprattutto con Nzila Marina Libanda-Mubusisi, mia omologa di grado superiore (*Chief Curator*) per le collezioni del Museo Nazionale della Namibia afferenti alle scienze sociali, che comprendono anche collezioni etno-logiche di origine e “natura matrigna” coloniale. Sul destino, a casa, delle persone e degli oggetti rimpatriati ho ragionato con lei a partire dai nostri incontri a Stoccarda (aprile-maggio 2019) che hanno fatto seguito alla mia prima visita a Windhoek (quando la conobbi) e all’avvio di un progetto di ricerca e interpretazione collaborativa nato nel 2019 e ancora in corso.

Si tratta del progetto *With Namibia: Engaging the Past, Sharing the Future* [12] che il dolorosamente compianto Jeremy Silvester (1962 – 2021) [13] (*MAN – Museums Association of Namibia*) e la sottoscritta avevamo ideato nel 2018 per il *Linden-Museum* su finanziamento del Ministero per la ricerca, l’arte e la scienza del Baden-Württemberg. I miei incontri con Marina erano finalizzati a condividere informazioni e idee sulla sostanza e il futuro della collezione stoccardese di oggetti namibiani. Questi nostri incontri, naturalmente, andavano oltre questioni riguardanti “le cose del passato” e trovavano la loro fuga prospettica nelle questioni che sarebbero state sollevate a *Museum Conversations* e che riguardavano le persone, il presente e il futuro.

“Non è il loro posto”, mi sussurrò un giorno Marina, addolorata. E si riferiva ai resti umani che erano stati rimpatriati dalla Germania e che in quel momento si trovavano nei depositi del museo nazionale (si veda Andratschke – Libanda-Mubusisi 2023). Non solo era difficile comprendere come si sarebbe potuto garantire un riposo adeguato a quelle persone, di cui non si erano conservate informazioni biografiche, e pace ai loro antenati e discendenti a cui erano stati sottratti. Sfuggiti dalla casa di una “matrigna” in Germania, si erano ritrovati in quella di una sua omologa in Namibia. Il museo nazionale, sì, era a Windhoek ma restava, a causa della sua matrice coloniale, in un certo senso “lo stesso museo”. E, per quanto il caso del frustino e del Nuovo Testamento non sia affatto paragonabile al trauma storico incorporato e incessantemente riprodotto nei resti umani “in cerca di casa” che stanno tornando in Namibia, neanche quello degli oggetti appartenuti al capitano Witbooi sembra un caso “risolto”.

Non solo gli oggetti portano impressi i segni del loro trattamento in Europa e anche le tracce dei trattamenti per la loro conservazione in uso nel primo Novecento, che sono tossici per gli esseri umani. Simbolicamente e concretamente “avvelenati”, il loro status resta anche controverso per quanto riguarda la loro proprietà, contesa tra diverse linee di discendenza diretta dal capitano e con la nazione (su questo si veda Kössler 2019). La distinzione terminologica tra «restituzione» e «rimpatrio» che si fa in questi casi richiama proprio questo dilemma [14], che deriva dalle

trasformazioni politiche che hanno fatto seguito alle occupazioni coloniali. Entità politiche sradicate in quel periodo non possono, oggi, che indicarsi nei termini apolitici e vaghi di “comunità” (una delle tradizioni contemporanee del termine “etnia”).

Lo status di questi oggetti in Namibia, insomma, ci appare nuovamente “liminale”. Non solo dal punto di vista politico, economico, del diritto e della proprietà terriera ma anche dal punto di vista antropologico-culturale il loro rimpatrio non sembra essere che un inizio. In questa nuova fase di transizione, attività giocate sul piano di una loro *re-politicizzazione*, questa volta, in termini ‘interni’ alla Repubblica namibiana (ove le popolazioni herero e nama sono minoranze subalterne) si svolgono parallelamente a quelle della loro *re-umanizzazione*.

Se dal museo namibiano, questi oggetti potranno agire ed essere agiti in termini politici in modo piuttosto simile a quello fatto del museo ai fini della propaganda in Europa e altrove nel mondo, nel cercare la strada verso un museo-casa, qui potrebbero anche ‘costruirla’, mettendo la qualità di testimonianza che hanno “guadagnato” nel museo coloniale al servizio della trasformazione dell’idea stessa di museo. Per noi antropologhe e museologi, continuare a seguire e, qualora sia possibile e ben accetto, accompagnare il lungo e complesso percorso di ‘ritorno’ di oggetti come questi dalle macchine museal-enologiche europee [15] sta dentro, in primis, alle nostre responsabilità di discendenti dirette di coloro che le hanno costruite e abitate. In secondo luogo, potremmo da questi processi *antropo-logici* di re-umanizzazione, anche imparare.

Me lo ha confermato il documentario di Elena Shilling e Saitabao Kaiyare, *If Objects Could Speak* (2019) [16], incentrato sul viaggio di ritorno (virtuale) in Kenya di un oggetto conservato dal 1903 (ma, per quanto ne so, mai studiato e mai esposto in Germania) al Linden-Museum Stuttgart. Nel loro lungo viaggio di ricerca, Elena e Saitabao non solo sono venuti a conoscenza dell’originaria identità di quello che era stato originariamente classificato come *keule* (“bastone”) e del suo vero nome (lo *ndorothi*, un bastone utilizzato dai giovani kikuyu durante le cerimonie che li avrebbero accompagnati ad acquisire lo status di adulti; cfr. Barlow 1913 [17]), ma hanno anche potuto incontrare Baba Tai: una figura spirituale di riferimento in *Kikuyuland* che, piuttosto che sull’oggetto, si è concentrato sul ruolo che questo specifico *ndorothi* aveva avuto nel costruire una relazione così speciale, tra passato, presente e futuro e tra Africa ed Europa, tra i due giovani registi: Elena e Saitabao. Ecco, dal film, le sue parole:

«Vi stavo aspettando. Così che voi possiate avere la risposta. Trovare la strada. Era destino che veniste e mi guardaste negli occhi. Così che possiamo parlare. Avete sentito? Ragazzi, mi state ascoltando? Queste biglie mi dicono che state cercando qualcosa. Sono stati mandati a cercare risposte.

La notte prima della circoncisione le persone cantavano e facevano festa mentre i più anziani fabbricavano i bastoni ndorothi. Il bastone era fatto con un legno chiamato mucee. La mattina successiva, i ragazzi venivano allineati presso l’albero mugumo. Ogni ragazzo aveva il suo bastone ndorothi da lanciare. Il bastone doveva raggiungere l’altro lato dell’albero. Se lanciavi il bastone e rimaneva incastrato non eri pronto per la circoncisione.

Per il ritorno a casa, è questo il motivo del nostro incontro, la persona bianca e la persona nera, nati uguali per diventare uno. La persona nera per mostrare alla persona bianca la sua casa. Questo è bene» [18].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Questa espressione deriva dal titolo scelto per il progetto di ricerca in cooperazione tra Università di Tübingen e *Linden-Museum Stuttgart* “*Schwieriges Erbe: Zum Umgang mit kolonialzeitlichen Objekten in ethnologischen Museen*” [Un’eredità difficile: sulla gestione degli oggetti coloniali nei musei etnologici] (2016-2018, coordinamento scientifico: Gabriele Alex (*Asien-Orient-Institut der Universität Tübingen*) e Thomas Thiemeyer (*Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaften der Universität Tübingen*). Si veda: <https://www.unimuseum.uni-tuebingen.de/de/infos/news/schwieriges-erbe-zum-umgang-mit-kolonialzeitlichen-objekten-in-ethnologischen-museen> (visitato il 25 febbraio 2024).

- [2] Questa prospettiva sulle collezioni europee acquisite durante le occupazioni coloniali è stata espressa da Ciraj Rassool (University of the Western Cape) durante la conferenza internazionale *Schwieriges Erbe: Koloniale Objekte – Postkoloniales Wissen* [Eredità difficile: oggetti coloniali – saperi postcoloniali] (Linden-Museum Stuttgart, 24 Aprile 2017), organizzata nell’ambito del progetto sopra menzionato.
- [3] «*Die Vernichtungsbefehle von Trotha sind juristische Dokumente, die dazu bestimmt waren, die Tat, die ein Völkermord gegen die Nama und die Ovaherero ist, rechtlich zu rechtfertigen und tatsächlich auszuführen*» [“Gli ordini di sterminio di von Trotha sono documenti legali che avevano lo scopo di giustificare legalmente e realizzare effettivamente l’atto di genocidio contro i Nama e gli Ovaherero”]. (Nama Traditional Leaders Association, 2019). Si vedano anche: Zimmerer – Zeller 2003; <https://www.sahistory.org.za/article/herero-revolt-1904-1907> (visitato il 12 aprile 2024); <https://www.goethe.de/ins/lv/de/kul/sup/eri/ate/20750037.html> (visitato il 25 febbraio 2024).
- [4] Si veda: <https://www.reuters.com/world/africa/germany-officially-calls-colonial-era-killings-namibia-genocide-2021-05-28/> (visitato il 12 aprile 2024).
- [5] Pubblicata qui: https://www.lindenmuseum.de/fileadmin/Dokumente/SchwierigesErbe_Provenienzforschung_Abschlussbericht.pdf (visitato il 25 febbraio 2024).
- [6] si veda il programma della conferenza, qui: https://www.museums.com.na/images/Past_Present_and_Future_Final_for_Email.pdf (visitato il 25 febbraio 2024).
- [7] Sul concept e la struttura della mostra (*Wo Ist Afrika? Storytelling a European Collection*, 2019), si veda Ferracuti 2023a. Qui, nel contesto dei *Dialoghi Mediterranei*, non posso però esimermi dal citare l’installazione audiovisiva dal titolo *Europe Begins in Lampedusa*, creata in collaborazione con l’architetto Raimund Docmac (Stoccarda), Tareke Bhrane (Presidente di Comitato 3 ottobre, Roma), Mauro Buccarello e Maria Veronica Policardi (*videomakers* a Lampedusa) per la terza sezione della mostra: *Objects to Connect, or of Joint Histories*. Si tratta di un *loop* di un filmato di circa quaranta minuti ripreso verso il mare dalle coste dell’Isola di Lampedusa e ha voluto ‘aprire una finestra’ nel cuore dell’Europa su quello che accade nel Mar Mediterraneo.
- [8] Si veda: https://www.youtube.com/watch?v=IixHV1CTF_k&t=45s (visitato il 12 aprile 2024).
- [9] „*Bei der Aufarbeitung unseres kolonialen Erbes stehen wir am Anfang und haben einiges nachzuholen*“ [Nel fare i conti con la nostra eredità coloniale, siamo all’inizio e abbiamo molto terreno da recuperare]: estratto da un comunicato stampa di Theresia Bauer – Ministro per la Scienza, l’Arte e la Ricerca del Baden-Württemberg dal 2011 al 2022 – diramato in occasione della presentazione del progetto di rimpatrio e di un’installazione museale temporanea ad esso dedicata al Linden-Museum Stuttgart (11 Dicembre 2018 – 17 febbraio 2019).
- [10] Questo processo di trasformazione è stato accuratamente descritto, in un quadro concettuale diverso, da Laura van Broekhoven nel suo contributo al volume *Modernità e (post)colonialismo. I musei etnografici hanno bisogno di etnografia?* (van Broekhoven 2023).
- [11] A ridosso del nostro incontro a Ozzano Taro, Pietro Clemente mi ha ricordato che anche nel racconto a fumetti *Il piffero fatato di Guatelli* (2011 – storia: Pietro Clemente; Tavole: Antonio Mirizzi), gli oggetti che scappano dal museo di Ettore, seppure per motivi affatto diversi, anzi si può dire ‘contrari’ a quelli evocati qui, testimoniano di un «cattivo passato, negato e nascosto, che tornava» (Clemente – Mirizzi 2011: 7).
- [12] Si veda: https://sammlung-digital.lindenmuseum.de/en/topic/with-namibia-engaging-the-past-sharing-the-future_3181 (visitato il 12 aprile 2024).
- [13] Si veda: <https://www.theguardian.com/culture/2021/jul/15/jeremy-silvester-obituary> (visitato il 12 aprile 2024).
- [14] «Restitution is the process by which cultural objects are returned to an individual or a community. Repatriation is the process by which cultural objects are returned to a nation or state at the request of a government» (<https://collectionstrust.org.uk/cultural-property-advice/restitution-and-repatriation/>, visitato il 12 aprile 2024).
- [15] A questo è dedicato, ad esempio, il progetto multinazionale *ReTours. Géopolitiques, économies et imaginaires de la restitution* coordinato da Saskia Cousin (Université de Paris, CESSMA), finanziato dall’ANR (Agence Nationale de la Recherche) francese (2021-2024) e incentrato sulle geopolitiche del patrimonio culturale che interessano collezioni ‘diasporiche’ provenienti dal Mali, il Camerun, il Benin e il Senegal. La sua équipe di ricerca, di cui faccio parte, comprende colleghi incardinati nelle università dei 5 paesi francofoni. Cfr. <https://retours.hypotheses.org/> (visitato il 12 aprile 2024).
- [16] Si veda <https://ifobjectscouldspeak.com/> (visitato il 12 aprile 2024).

[17] La mancata corretta interpretazione della funzione di quest'oggetto già descritto nel 1913 dal missionario scozzese Arthur Barlow, che allora si trovava a *Kikuyuland* per la Church of Scotland Mission, è sintomo evidente della qualità e quantità di ricerca sulle collezioni africane (che contano, oggi, ca. 40.000 unità) che è stato possibile condurre al museo di Stoccarda tra 1903 e 2019. Questa 'mancata comunicazione', però, è segnale di un altro problema che ci riguarda ancora oggi, così come purtroppo continua a riguardarci la scarsità di risorse umane e finanziarie da dedicare a questo importante ambito di ricerca. Il mancato recepimento delle informazioni pubblicate da Barlow per parte stoccardese sta anche nelle 'difficoltà di comunicazione' tra nazioni (o individui) in competizione o conflitto tra loro per status e/o risorse (il Kenya era una colonia britannica e l'oggetto fu spedito a von Linden da Dar Es Salaam, nel territorio oggi della Tanzania ma all'epoca occupato dalle truppe tedesche con il nome di "Africa Orientale Tedesca"). Rischiamo di correre gli stessi rischi di "cecità" o "provincialismo" ancora oggi, dal momento in cui spesso il dibattito scientifico (post)coloniale resta interno ai bacini linguistici corrispondenti alle occupazioni territoriali dell'epoca.

[18] Questa è la una traduzione in italiano dei sottotitoli in inglese dal kikuyu pubblicati nel documentario.

Riferimenti bibliografici

- Andratschke, Claudia – Libanda-Mubusisi, Nzila M. (2023) *Recent Cases of Repatriation and Restitution from Germany to Namibia. From Two Perspectives*, in C. Andratschke et al., a cura, *Provenance Research on Collections from Colonial Contexts. Principles, Approaches, Challenges*, Heidelberg, arthistoricum.net-ART-Books:278-289. Disponibile online alla pagina: <https://books.ub.uni-heidelberg.de/arthistoricum/catalog/view/1270/2180/108952> (visitato il 12 aprile 2024).
- Barlow, Arthur R. (1913) *The 'Mugumo' tree in connection with Kikuyu circumcision ceremonies*, "East African Geographical Review", n. 3/6: 41-44.
- Clemente, Pietro – Mirizzi, Antonio (2011) *Il piffero fatato di Guatelli*, disponibile online: https://issuu.com/museoguatelli/docs/il-piffero-fatato-di-guatelli?utm_medium=referral&utm_source=www.museoguatelli.it (visitato il 12 aprile 2014).
- Ferracuti, Sandra (2023a) "*Wo Ist Afrika?*": *of Reflexive Museography, and Other (Productive?) Disappointments*, in Zainabu Jallo, ed., *Material Culture in Transit. Theory and Practice*, Abingdon, Oxon, Routledge: 41-59.
- Ferracuti, Sandra (2023b) *Venti di restituzione in Germania (2016-2022)*, "Antropologia Museale", n. 45: 85-89.
- Forkl, Hermann (2007) *Von Kapstadt bis Windhuk: "Hottentotten" oder Khoekhoen?: die Rehabilitierung einer Völkergruppe : Katalog zur gleichnamigen Ausstellung*, Stuttgart, Linden-Museum Stuttgart.
- Grimme, Gesa (2018) *Provenienzforschung im Projekt „Schwieriges Erbe: Zum Umgang mit kolonialzeitlichen Objekten in ethnologischen Museen“ – Abschlussbericht*, Linden-Museum Stuttgart, Stuttgart, disponibile online (www.lindenmuseum.de/fileadmin/Dokumente/SchwierigesErbe_Provenienzforschung_Abschlussbericht.pdf) (visitato il 25 febbraio 2024).
- Kaiyare, Saitabao – Schilling, Elena (2019) *If Objects Could Speak*, Ludwigsburg, Filmakademie Baden-Württemberg.
- Kössler Reinhart (2019) *The Bible and the Whip, Entanglements around the Restitution of Robbed Heirlooms*, Freiburg, ABI. Disponibile online: https://www.researchgate.net/publication/333420812_The_Bible_and_the_Whip_-_Entanglements_surrounding_the_restitution_of_looted_heirlooms_1 (visitato il 12 aprile 2024).
- Kössler Reinhart (2021) *The restitution of human remains and artefacts. Reflecting on Namibian-German experiences*, disponibile online: https://kulturgutverluste.de/sites/default/files/2023-04/2021-12-21_HK_Blogbeitrag_Reinhart_Kossler.pdf (visitato il 12 aprile 2024).
- Nama Traditional Leaders Association (2019), *Nicht über uns ohne uns. Antwort an den namibischen Botschafter in Deutschland auf einen deutschen Marshallplan für den Genozid an Nama und Ovaherero*, «Politik und Kultur», 17: 55-56.
- Propp, Vladimir J. (1949) *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Einaudi.
- van Broekhoven, Laura (2023) *Eterotopie etnografiche*, in S. Ferracuti – E. Frasca – V. Lattanzi, a cura *Modernità e (post)colonialismo. I musei etnografici hanno bisogno di etnografia?*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 69-72.
- van Gennep, Arnold (1909) *Les Rites de Passage*, Parigi, Émile Nourry.

Zimmerer, Jürgen – Zeller, Joachim (Hg., 2003) *Völkermord in Deutsch-Südwestafrika. Der Kolonialkrieg (1904-1908) in Namibia und seine Folgen*, Berlin, Ch. Links.

Sandra Ferracuti, antropologa culturale, attualmente docente a contratto di Antropologia dell'arte all'Università di Udine, tra il 2010 e il 2021 ha insegnato, nella stessa veste, Antropologia Culturale, Antropologia dei Patrimoni Culturali e Museologia all'Università della Basilicata (Matera) e all'Università "Sapienza" di Roma. Dal 2005 al 2015 è stata membro del consiglio direttivo della Simbdea (Società italiana per la museografia e i beni demoetnoantropologici); ne è stata vice-presidente dal 2008 al 2013 e presidente dal 2013 al 2015. Tra il 2004 e il 2005 è stata curatrice per il Museo Guatelli di Ozzano Taro-Collecchio (Parma) e dal 2016 al 2020 ha diretto il dipartimento "Afrika" del museo etnografico statale *Linden-Museum Stuttgart* (Germania), per cui ha ideato e realizzato la mostra permanente delle collezioni africane *Wo ist Afrika? Storytelling a European Collection* (2019).

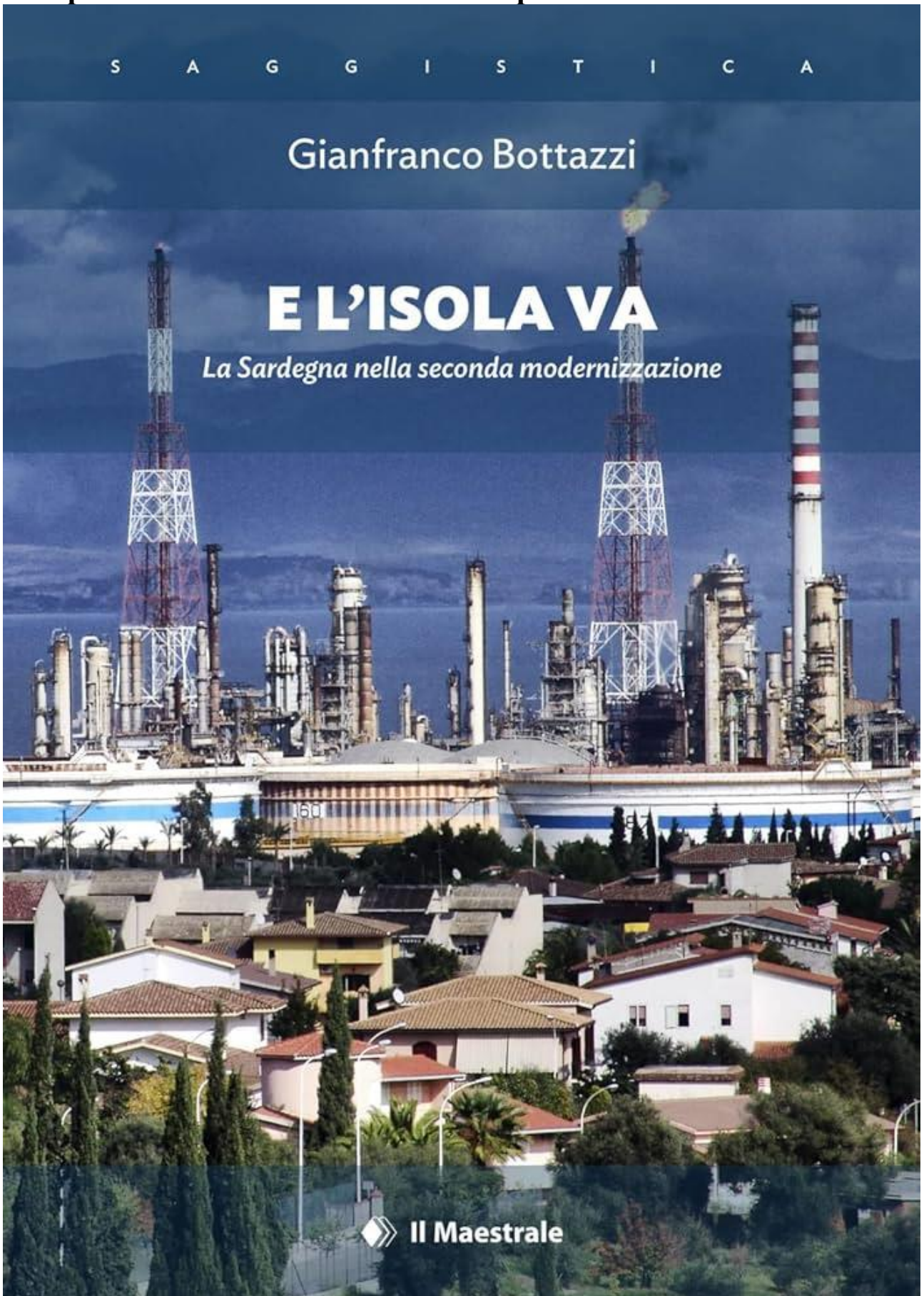
L'importanza di conoscersi: l'isola alla prova di sé stessa

S A G G I S T I C A

Gianfranco Bottazzi

E L'ISOLA VA

La Sardegna nella seconda modernizzazione



Il Maestrale

di Nicolò Atzori

Mentre tutto intorno il mondo corre, s'agita e dimena, ebbro di una novità incalzante ma più prudente sulle riflessioni, stordito da venti di guerra, la Sardegna tiene il passo del presente ed elegge la sua prima presidente: Alessandra Todde, 55 anni, di Nùoro, è la prima donna a ricoprire la carica di governatrice della Regione. Quello che definiremmo un momento topico, insomma, si profila nello spartito vitale dei sardi consegnandosi alla storia, al di là delle congiure di palazzo e di una presunta "indolenza culturale" denunciata, a più riprese, dalla meno recente storiografia quando non dalle figure decisionali di punta.

Sorniona nel cuore del "nostro" Mediterraneo, teatro mai così irrequieto, anche l'Isola va, come nell'omonimo titolo del lavoro di Gianfranco Bottazzi, già docente di ordinario di Sociologia dei processi economici e del lavoro presso l'Università di Cagliari e autore di *E l'isola va. La Sardegna nella seconda modernizzazione* (2022) [1], di cui ragioniamo e che confermano la costante attenzione di *Dialoghi Mediterranei* verso il mondo che ci circonda e di cui siamo parte. Le riflessioni esposte, infatti, seguono quelle – a cui rimando – del precedente numero su Ottana e sulla crisi dell'industria petrolchimica sarda, che già ha indotto chi scrive a ragionare dei cambiamenti strutturali in atto nell'isola di Sardegna. In perfetta sequenza, l'opera di Bottazzi consente, in certo modo, di riavvolgere il nastro rispetto al cambiamento e rispetto all'idea di modernizzazione, della quale in Sardegna si nutre una sorta di avversione ormai storicizzata.

Il risultato è un'opera di insolita precisione, intreccio di economia, sociologia, storia e antropologia tesa alla decostruzione di una scrittura dell'Isola che, insufficiente e spesso autoreferenziale, ha facilmente ottenuto di appiattare il confronto sul tema; un volume, è evidente, dal quale non solo è benefico ma urgente trarre linfa e ispirazione per nuovi e più precisi approcci.

Il risultato, di ampio respiro interdisciplinare, sembra restituire una Sardegna a diverse velocità e dal rapporto sempre piuttosto problematico col concetto di *modernizzazione*, amante mai corrisposto, che ha francamente dimostrato di potere metabolizzare con grande difficoltà. Da queste parti, a ben vedere, è noto un carosello di fallimenti e dismissioni, inizialmente edulcorate dalla nobiltà delle missioni «con l'obiettivo "sociale" di venire a capo del malessere delle cosiddette "aree interne"», e risoltesi – a conti fatti – in scenari certo descritti con «amaro disincanto» da Michelangelo Pira o Pasolini, premurosi nel descrivere vere e proprie catastrofi antropologiche, ma che è bene e doveroso scandagliare per non cristallizzarsi in quello che Bottazzi chiama «sempiterno paradigma della nostalgia». La Sardegna, in effetti, comincia a parlare tardi la lingua del fordismo, approdato massicciamente per mano statale e con i caratteri di un organismo già in compimento e quanto mai famelico, con esiti ulteriormente «distorsivi» o estremamente peculiari in ragione della velocità dei processi che coinvolgono un'impalcatura socioculturale, quella sarda, a carattere clientelare e particolaristico come altrove e, ad esempio, dove

«le reti sociali sulle quali si tessono legami solidaristici sono soprattutto la famiglia e la comunità di villaggio, che spesso non è altro che una grande famiglia allargata. Queste reti non si dissolvono completamente quando le persone si allontanano dalla comunità di origine. Il cambiamento non è istantaneo e molti elementi della vecchia struttura sociale, tali le reti amicali e familiari, sopravvivono nella società moderna-industriale. Quando si trasforma nell'ambiente urbano-moderno – fatto di relazioni personali fredde e superficiali – diventa straordinariamente importante sapere chi si conosce, non tanto perché questo garantisca un trattamento particolaristico, quanto perché la rete di relazioni ti fa sentire meno solo».

Mi riesce impossibile non ricordare le pagine intense di *Pietre di pane: un'antropologia del restare*, bellissimo romanzo antropologico in cui Vito Teti getta un ponte tra la Calabria e il Canada, terra promessa dei tanti, tantissimi emigrati calabresi che in un altrove lontano ristabiliscono i propri riferimenti collettivi validando nuove grammatiche d'identità giocate sui concetti di *restanza* e alterità [2].

Una regione che non aveva ancora metabolizzato la "prima", insomma, si configura, grazie ai «canali della globalizzazione», nelle sue strutture funzionali, all'indomani della modernizzazione industriale,

dove sembra affondare le sue radici quella crisi della politica che, catalizzata dal paradigma neoliberista, si ritrova a gestire un corpo sociale sempre più distante dal fatto politico – che sembra invero subire – e, io credo, dalla sua costruzione in sede pubblica. Problemi, a ben vedere, declinatasi oggi al massimo della loro potenza in ragione del massiccio utilizzo dei canali di comunicazione digitale. Secondo il filosofo Byung-chul Han, infatti, la rapidità e la diffusione virale dell'informazione – che definisce *infodemia* – inficia il processo democratico della sua ricezione, di cui i media digitali catalizzati da smartphone e strumenti della produzione comunicativa monopolizzano modi e tempi, sgretolando qualsiasi possibilità discorsiva con una comunicazione accelerata e frammentata; in una parola, *affettiva*, laddove consenta che si impongano «non gli argomenti migliori, bensì le informazioni dotate di maggiore potenziale d'eccitazione»[3]. In sostanza, la comunicazione digitale provocherebbe una inversione del flusso delle informazioni, diffuse senza passare dallo spazio pubblico perché unidirezionali: prodotte in spazi privati e inviate a spazi privati, il che configura una *comunicazione senza comunità* principalmente rafforzata dai social media quali spazi ultimi del confronto e del dibattito pubblico. Si tratta di processi di cui meglio cercherò di dire nel paragrafo successivo, ma qui ci consentono di caratterizzare ulteriormente l'inserimento del nostro oggetto, la Sardegna, all'interno del valzer delle culture “globali” che, onnipresenti e diffuse soprattutto alla luce di una comunicabilità ipertrofica dei fatti umani, individuano necessariamente «dei cambiamenti socio-antropologici, si tratti di mode superficiali o di più profonde trasformazioni», ma sempre orientabili alla luce del costante richiamo ai valori storici come sinapsi di senso intercondivise.

Il solco dei maestri

«Si deve leggere Bottazzi» era un consiglio, dal sapore perentorio, che facilmente ricorreva durante la stesura delle tesi di laurea, soprattutto se di area umanistica e inerenti allo studio del territorio. Da ex studente dell'Università di Cagliari, diverse volte ho incontrato le ricerche di Gianfranco Bottazzi in materia di Sardegna; per un ricercatore che ha mosso i primi passi in un corso triennale o magistrale di studi umanistici accompagnato dalla geografia, la storia e l'antropologia, come mi è capitato, si è trattato di ricerche preziose per saggiare una personale idea di Sardegna nell'impalcatura del mio pensiero e per situare al meglio il mio impegno verso una sua migliore comprensione. Bottazzi era così presente e supportava la mia ricerca mentre mi laureavo in geografia umana tentando di restituire la complessità territoriale di Sardara, mio paese d'origine, per tornare, con *I fattori immateriali dello sviluppo* [4], fra le mani di uno studente ormai lavoratore quando della stessa realtà indagavo, in vista della laurea magistrale, l'antropologia, che ancora frequento con passione.

Per chi si interessi, insomma, di anatomia della Sardegna contemporanea, particolarmente per la mia generazione e per quella immediatamente precedente è stato facile scoprire in Gianfranco Bottazzi una sorta di latore di un'ermeneutica dell'Isola alla quale non sembravamo troppo avvezzi, stratonati da un lato verso il rigore della ricerca filologica e certosina e dall'altro verso la musicalità di una narrativa, non puramente anti-accademica (in quanto tendenze all'enfasi ridondante della realtà sono avocabili allo stesso specialista), di sicuro idealizzante nelle sue pretese di fossilizzazione bucolica della varietà isolana, decantata e raccontata come un Eden perduto. I precedenti in fatto di Sardegna sono tanti e noti, e non sarà banale ricordare, fra i più antichi, l'imponente *Dizionario Angius-Casalis* (1833-1856) [5], fenomenale resoconto geografico ed economico del territorio oppure, di non meno rilevante valore, la trattazione di taglio più geomorfologico del Lamarmora (1839) [6], che apre alla multiformità dello spazio isolano.

In ogni caso, è comprensibile che a prevalere in certi meno recenti scritti pure già sistematici in materia di Sardegna sia un certo taglio “impersonale”, particolarmente rispondente alla cultura conoscitiva del tempo e che, se certamente non ridimensiona l'alto valore descrittivo e di testimonianza ancora assolutamente imprescindibile per lo studio diacronico del tessuto antropico sardo, certo è difficile riconoscergli una statura scientifica organica. Come non manca di sottolineare il Bottazzi, vanno quindi accolti con un plauso i “recentissimi” contributi veramente compositi, tra

geografia e antropologia [7], in continuità coi quali sembra situarsi la sua opera e, aggiungo io a quelli citati, *Sardegna. Geografia di una società* di Antonio Loi (2006), della quale sembrano quasi raccogliere il testimone.

Inoltre, tante narrazioni sulla Sardegna tendono a consegnare al senso comune, come emerge nel volume, una Sardegna “incompiuta”, quasi ciclicamente chiamata a rinegoziare un rapporto col mondo, soprattutto quello altrui, che i sardi non hanno mai fino in fondo percepito come risorsa. Evidentemente, il libro di Gianfranco Bottazzi, capace di situare le stesse mitologie in tema di Sardegna all’interno di un quadro – anche numerico – complesso ed estremamente articolato, dà conto di una polisemia ritmica già analizzata in *Eppur si muove. Saggio sulle peculiarità del processo di modernizzazione in Sardegna* (CUEC 1999), dove l’autore esplora una terra che, come tutto l’Occidente europeo, si appresta all’esorcizzazione delle distorsioni del Secondo conflitto mondiale predisponendone le condizioni per il superamento che sia morale prima che economico, suggellato dal *trentennio glorioso* (1945-1975).

Pure esponendo argomenti e costruzioni descrittive di non facile accesso, dunque, Bottazzi è abile nell’accompagnare il lettore fornendo gli appigli interpretativi che le epistemologie esplorate richiedono. Fra questi, emergono – per dirne solo alcuni – gli approfondimenti sul “ruolo” individuale nella società tradizionale e poi in quella moderna inteso come indicatore della mutata concezione e articolazione delle interazioni personali fra comunità precedentemente rurali e contesti cittadini, rei di generare oggettivazione e impersonalità relazionale; sull’idea di “posto di lavoro” come “sistemazione”, particolarmente riconducibile al “giogo fordista” della promessa di stabilità e di sicurezza sociale (bene esplicito grazie al costante supporto bibliografico [8]) e sull’incertezza come forza individualizzatrice affrontata da Bauman [9]; sugli indicatori del mercato del lavoro; sulle recenti politiche del lavoro che consentono di collocare e valutare la Sardegna come parte di un sistema che, al netto delle criticità specifiche, problematico lo è anche altrove.

In questo, l’imponente ma mai opprimente documentazione statistica, pure del tutto autonoma, risulta supportare in maniera efficace un impianto discorsivo dalla prosa chiara e precisa, immettendo il lettore nel fulcro delle questioni storiche della debolezza sociale ed economica dell’Isola. Allo stato attuale, quella sarda sembra un’economia in continua trasformazione, che se da un lato cerca di portare a compimento il superamento dell’agricoltura per rispondere ai mercati moderni, dall’altro vi ritorna – soprattutto negli ultimi anni – quasi in ossequio al suo predominante valore sociale che non ne ha comunque impedito una lenta rarefazione, rendendola «del tutto insufficiente a coprire il fabbisogno interno della Sardegna».

Principio intorno al quale sembrano giocarsi le sorti dell’Isola, in ogni caso, sembra essere quello della terziarizzazione che ha dato della de-industrializzazione una traduzione economica in forma capillare, quella dei servizi e delle micro-imprese diffuse ovunque, aperte ai nuovi mercati, con lo stesso ripensamento degli spazi prima impiegati in senso industriale e ora al centro di nuove progettualità in linea con l’urgenza di un presente operoso, come si è avuto modo di dire anche nel precedente numero di *Dialoghi Mediterranei* (n. 66, marzo 2024). Gioverà, allora, segnalare una ulteriore precisa trattazione in materia come il *Profilo storico-economico della Sardegna dal riformismo settecentesco ai piani di rinascita* di Alberto Boscolo, Lorenzo Del Piano e Luigi Bulferetti, impegnatisi nel ripercorrere le tappe salienti che hanno condotto alla moderna fisionomia dell’Isola tra innovazioni, resistenze e miti.

Ciò che credo sia importante notare, oggi più che mai, è che specialmente i fatti culturali sardi – per l’entità dei processi antropologici che hanno coinvolto le strutture sociali ivi vigenti – rispondono ad un paesaggio di significati all’interno del quale gli individui gravitano come altrove suggellando in loro funzione i patti relazionali e quelli con l’istituzione, quando non decidendo di organizzare *a priori* la propria vita, come marcatamente accade in altre aree del cosiddetto Mezzogiorno.

Quelle che tanti cittadini e amministratori tendono a bollare semplicemente come arcaismi o, nella migliore delle ipotesi, “tendenze immobilizzanti” rispetto ad un progresso da realizzarsi *whatever it takes*, non possono certo venire bypassate con un pulsante, trattandosi di effettive specificità storiche e socioeconomiche nel bene e nell’infor-male, per utilizzare un gioco di parole col quale mi riferisco,

ad esempio, «alla diffusione di attività produttive di beni e di servizi – dunque produttive di reddito – che non vengono rilevate o non sono rilevabili dalle normali informazioni statistiche». Si tratta, continua Bottazzi, «di un vasto ed eterogeneo insieme che costituisce la cosiddetta economia informale, una parte della quale è composta da tutte quelle attività, del tutto lecite, che non passano per il mercato, non formano cioè oggetto di compra-vendita monetaria»; mettendo in conto, ahinoi, quella che viene normalmente definita «economia sommersa» e che riguarda in larga parte attività irregolari, che violano in tutto o in parte le norme vigenti e che vanno dall'evasione fiscale al lavoro nero (senza contratti e versamenti contributivi), etc.. Certe dinamiche, ad esempio, non sono estranee ai livelli di consumo delle famiglie sarde, come sottolineato significativamente più alti di quanto non sia il PIL regionale, e rispondono a modi di vita che, prima di qualsiasi operazione di “svecchiamento” o “innovazione” arbitraria, “calata dall’alto”, vanno compresi nel profondo e con sufficiente distacco, sì da avvertire il calore di quella flebile fiamma che arde, da queste parti, sul punto d’equilibrio tra valore e disvalore.

Vorrei quindi segnalare una suggestiva convergenza proposta da Bottazzi tra il concetto di *path dependence* – ovvero una locuzione, in uso in tante discipline, per grandi linee «indicante che le decisioni passate influenzano il comportamento di oggi» – e quello di *su connotu* – ovvero “il conosciuto”, per estensione le prassi vitali e quindi i saperi tecnici, sociali e d’uso dello spazio vigenti fino ad un certo periodo della storia – che, depurato delle accezioni più integraliste che propugnano un ritorno al passato-in-quanto-tale per rispondere alla spersonalizzante grettezza del presente, varrebbe forse per sottolineare e ribadire l’importanza – su un piano progettuale e riformista – di «quei tratti essenziali e profondi in grado di informare, da millenni, la nostra capacità di stare nel mondo con consapevolezza, efficace introspezione e senso di radicamento»[10], come li definii riferendomi alla complessità della tradizione.

Identità e autorappresentazione: indicazioni dall’ecosistema digitale

Sebbene morigerati secondo vulgata, i sardi si compiacciono (am)abilmente di certa unicità del loro percorso umano, e certo non lesinano di descriverlo al meglio delle loro possibilità espressive, mostrando di averne cari alcuni aspetti di cui operano una selezione scandita da tratti di straordinarietà e genuinità oggi meglio spendibili nell’harem del marketing digitale.

Certo, è facile rendersi conto di come sia ancora poco agevole assumere quale campo di ricerca un terreno così distante e irto di insidie come quello, famelico, del mondo virtuale e digitale, ma lo è in misura maggiore omettere o peggio ridurre a corollario dell’*esistere concreto* uno spazio che ci segue, volenti o nolenti, ovunque andiamo, nello smartphone come nella presenza individuale stessa [11].

E lo è paradossalmente, avendo la rete compiuto diversi decenni e la comunicabilità digitale più di uno: lo studio delle interazioni sociali nei contesti comunicativi digitali contemporanei è una disciplina e prende il nome di *netnografia* [12]. Secondo la sua postura, atta al rilevamento delle connessioni tra individui, della loro capacità – nei modi, nelle forme e nei tempi – di *stare e fare* gruppo, si può quindi tentare una lettura di alcune delle tendenze auto-rappresentative che il sardo digitale mette in atto nel pensare sé stesso mediaticamente. La prima di queste, dal carattere ricorrente e di vecchia data, riguarda i “giovani”, “senza futuro” per il senso comune nostrano di cui la stampa è, ovviamente, parte integrante.

Proprio mentre scrivo, mi guizza davanti, effimero e a mo’ di “notifica” – quindi di “ricevi e deglutisci” senza esitazione – come piace, il titolo di un noto quotidiano sardo: “Amiamo la Sardegna, ma non torneremo”, è scritto lapidario in riferimento a tre giovani studenti sardi accasatisi – udite – in Romania e Bulgaria. In casi simili, si innesca un algoritmo demonizzante il cui prodotto corrisponde molto spesso ad un’idea di Sardegna “dove non c’è nulla” a priori o, peggio, dove nulla funziona, con i poco più che ventenni chiamati, in modo quasi processionale, a scelte drastiche come i trasferimenti. Eppure, nello stesso articolo si legge anche, se lo si apre, che galeotto fu il test di medicina non superato, contingenza che mi pare prefigurare ben altre considerazioni. Questo, ovviamente, non significa che nell’Isola non esista un problema giovanile strutturale, che per meglio

situare e approcciare troviamo nuovamente un appiglio in Bottazzi, il quale a più riprese si sofferma sulla figura dei cosiddetti *né-né* o NEET (acronimo inglese per *Not (engaged) in Education, Employment or Training*), ovvero i giovani dai 15 ai 29 anni che non lavorano e non sono impegnati in alcuna attività di formazione, che in Sardegna raggiunge valori tra i più alti nel contesto italiano ed europeo (circa il 25% del totale). Come nota giustamente il sociologo, però, ai dati impietosi a livello di abbandono scolastico e generica dispersione, fa da contraltare una geografia complicata internamente,

«con tanti piccoli centri dai quali chi vuole studiare deve con fatica pendolare quotidianamente verso altri luoghi, ma un discorso andrebbe fatto sul costo sostenuto dalle famiglie e sulla qualità dell'istruzione, dai risultati delle periodiche valutazioni delle competenze degli studenti [...] alla tipologia di istituti di istruzione presenti nel territorio, la tipologia dei quali non sembra sempre avere una logica rispetto al territorio stesso».

Contestualmente, come ha osservato Marcello Tanca, nel caso della Sardegna

«il tema della o delle identità territoriale/i appare particolarmente delicato e complesso: la connotazione in termini perlopiù “negativi” e “sfavorevoli” dell'insularità è ormai un topos che ricorre con tale frequenza nella letteratura geografica sulla Sardegna, sia essa di matrice accademica o non accademica, da essere diventata ormai il fulcro esplicativo delle caratteristiche sociali, economiche, politiche e (persino!) antropologiche dell'Isola; una sorta di acritico automatismo, fatto proprio anche dalla Commissione Europea (che la definisce come una caratteristica geografica che limita lo sviluppo) non al passo con le più recenti acquisizioni epistemologiche, perciò non soddisfacente sul piano scientifico né utile sul piano sociale» [13].

All'interno dell'immaginario geografico collettivo possiamo inoltre situare le tendenze comunicative riguardanti la sfera del patrimonio culturale, al cui alveo è possibile ricondurre tanti dei *leitmotiv* frequentati online e fruiti (e catalizzati) digitalmente. Il racconto della propria cultura, da parte sarda, è variopinto e intenso, e l'ecosistema comunicativo configurato dai *social media* fornisce importanti indicazioni sul modo nostrano di intendere sé stessi come individui, gruppi e classi in rapporto alle istituzioni, loro avulse e non soltanto, con diversi spunti significativi sullo iato – a tutti i livelli – tra realtà effettiva e realtà percepita, nodo caro soprattutto a noi antropologi. Un'identità, per così dire, digitale.

Esso, soprattutto, risulta da una stratificazione articolata (e per certi versi compulsiva) di *communities* disparate, ad esempio i gruppi Facebook di appassionati di archeologia e storia sarda, nei quali è possibile registrare l'esistenza di vere e proprie fazioni il cui confronto cibernetico non di rado sfocia nell'aperta diatriba col mondo accademico, mai effettivamente a suo agio nel confronto con neofiti o sedicenti studiosi e chiamato a smentite semi-ufficiali [14]. Anzi, mi verrebbe da dire che il dibattito si risolve interamente dietro uno schermo, dal momento che né l'una e né l'altra parte nutrono consistenti motivazioni del perché debba trasferirsi in ben più esplicative sedi. Dello schema digitale, quello della *guerra logica di logoramento*, parlai già qui nel n. 56 (luglio 2022).

L'approdo al disincanto cosmogonico, popolato di giganti ed eroi e fate, in Sardegna è cosa recente almeno nel suo carattere ultra-mediatico, nell'ambito della cui dimensione si dispiega in tutta la sua carica “cristallizzante”; agevolando, cioè, la fissazione di alcuni aspetti pure specifici della struttura storico-antropologica sarda che ottengono di divenire – prima all'interno dell'economia delle *communities* digitali, in cui fungono da comuni denominatori relazionali, e poi addirittura nel dibattito politico – da un lato merce di scambio e dall'altro fattore primo di autoreferenzialità interpretativa e non di rado propagandistica.

Mi pare, in sostanza, che gli stessi espedienti e strumenti in forza al sistema dell'informazione ingenerino non poche ambiguità nella riscrittura concettuale della Sardegna moderna, e che anche per questo motivo si fa ancora più urgente la lettura degli studi del calibro di quelli di Gianfranco Bottazzi, idealmente preludio a qualsiasi considerazione programmatica debba coinvolgere la progettualità socioeconomica dell'Isola e, soprattutto, gli intendimenti dei suoi abitanti. Il lascito più grande di

questo libro è la sensazione che *de-costruire* – ad esempio nel caso della dismissione di aree industriali sponsorizzate come positive a qualsiasi costo – non significhi automaticamente *de-abitare*, ma anzi liberi le possibilità inespresse di radicamento e *permanenza* nei luoghi, da riassumere come perni dell’impegno politico e destinatari del coraggio individuale; in cui, insomma, coltivare futuro ma senza mai perdere di vista la concretezza del presente.

Se la sensazione è quella di una regione che si appresta a vivere una nuova primavera, complice l’elezione della prima presidente e un gruppo di governo di area dichiaratamente progressista, è dall’inusuale pratica dello studio e della seria informazione che deve giungere la linfa per affrontare le sfide, pensare un domani e farlo collettivamente, da comunità e da regione nel vasto mondo d’Europa. *L’isola va*, si capisce, solo se sostanziosamente nutrita nella mente e nel corpo.

«I sardi, insomma, non lo fanno meglio o peggio: lo fanno a modo loro, come ovunque nel mondo e in tutte le epoche; lo fanno, certo, ben consci di abitare una realtà unica a suo modo, che non cambierebbero con nessun’altra, anche coi suoi problemi eterni e apparentemente insormontabili [...] Perché non saremo mai più di quanto comprenderemo, a qualsiasi livello e su qualsiasi piano. E perché siamo sardi, certo, ma sulla faccia della terra» [15].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Bottazzi G., *E l’isola va. La Sardegna nella seconda modernizzazione*, Il Maestrale, Nuoro 2022

[2] Cfr. Teti V., *Pietre di pane: un’antropologia del restare*, Quodlibet, Roma 2011

[3] Han B., *Infocrazia. Le nostre vite manipolate dalla rete*, Einaudi, Torino 2023: 26 e ss.

[4] Bottazzi G., *I fattori immateriali dello sviluppo. Riflessioni sulla Sardegna in prospettiva europea*, CUEC, 2013

[5] Angius V. Casalis G., *Dizionario Geografico Storico Statistico Commerciale degli stati di S.M. il Re di Sardegna*, Maspero Marzoratti Vercellotti, Torino 1833-1856;

[6] Se ne segnala il terzo volume, scaricabile liberamente qui: <https://www.sardegнадigitallibrary.it/detail/6499b95fe487374c8f80333b>

[7] Marrocu L, Bachis F., Deplano V., *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*, Donzelli, Roma 2015 e ancora Corsale A., Sistu G., *Sardegna. Geografia di un’isola*, Franco Angeli, Milano 2016

[8] Meldolesi L., *Dalla parte del Sud*, Laterza, Roma-Bari 1998

[9] Z. Bauman, *Modernità liquida*, Laterza Bari Roma 2011

[10] <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/etnologia-del-vino-fra-rito-e-materialita-sguardi-sul-campidano/>

[11] Non possiamo certo scordare l’esistenza di una *identità digitale* per ognuno di noi, attraverso la quale abbiamo oggi accesso a servizi amministrativi, svago, e non solo.

[12] Rimando direttamente ad una intervista di Robert Kozinets, che ha coniato il termine: <http://www.internationalcommunicationsummit.com/it/ics-newszone/ics-academy/la-netnografia-spiegata-dal-suo-fondatore-robert-kozinets>

[13] Tanca M., *Le identità della Sardegna tra vocazioni e determinismi geografici*, Nur – Rivista di Cultura e Identità di Sardegna, 1/12: 8-10

[14] <https://www.olbia.it/frontiere-della-fantarcheologia-sarda-i-fenici-non-esistono>

[15] <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/fenomenologia-comunicativa-della-terra-di-nessuno/>

Nicolò Atzori, dottorando di ricerca in antropologia sociale presso l’Università degli Studi di Sassari, è una guida museale e didattica (CoopCulture) attiva a Sardara, paese del Campidano centrale. I suoi interessi di ricerca spaziano dall’antropologia del patrimonio – con particolare riferimento all’antropologia museale – all’antropologia digitale, ma non manca di una prospettiva d’indagine incentrata sul paesaggio e sulle tradizioni popolari. Formatosi, fra le altre cose, nell’ambito delle *digital humanities*, tenta di coniugarne l’approccio a quello della ricerca etnografica ed etnologica in senso classico, secondo l’orientamento dell’antropologia storica. Sta frequentando il master di Antropologia Museale e dell’Arte della Bicocca.

Quo vadis Sardinia? Uno sguardo aperto al futuro, contro le eterne geremiadi



Sardegna, impianto petrolchimico (ph. Roberto Pili)

di *Giacomo Mameli*

Con il libro *E l'Isola va* (Il Maestrale editore 2022) Gianfranco Bottazzi – sociologo dell'economia abituato a usare le parole col bilancino dell'orafo – conferma che «la Sardegna non è un disastro». Forse in questa primavera 2024 non ripeterebbe le stesse parole, perché dal 2022, anno di uscita del documentatissimo saggio (col sostegno della Fondazione di Sardegna), attorno ai nuraghi molte cose sono obiettivamente, e vertiginosamente, precipitate in peggio: sempre più difficile viaggiare, prenotare aerei e navi con costi peraltro osceni, calano gli iscritti alle università, la dispersione scolastica sfiora il 30 per cento, molti neodiplomati scelgono atenei esteri, per carità di Dio non parliamo di ospedali chiusi, della sanità in mano ai privati o dei trasporti interni. Per non parlare dello spopolamento continuo (nei prossimi trent'anni la Sardegna perderà – dicono i demografi – oltre 350 mila abitanti).

L'emigrazione è ripresa. Come nel dopoguerra. Da centri come Carbonia, Iglesias, Macomer, Bosa, Lanusei, Ozieri eccetera lasciano l'Isola, ogni anno, una media di 180-210 giovani tra i 18 e i 34 anni. Nei paesi dell'interno (Ogliastra, Barbagia, Goceano, Gerrei, ma anche nel Sulcis, perfino dalla Gallura) oltre il 70 per cento delle abitazioni è vuoto. Ma, come aveva già fatto col galileiano *Eppur si muove* (Cuec, novembre 1999), Bottazzi non va sull'oggi ma sui tempi lunghi, fa analisi globali

non parziali, insiste e invita, come inguaribile profeta dell'ottimismo, a reagire, a guardare i fatti, i numeri, senza giudizi di valore. In solitaria compagnia con un valente economista sassarese scomparso – Bastianino Brusco, Università di Modena (con Giorgio Fuà aveva scoperto i distretti industriali) – ripete in continuazione che la Sardegna ha soprattutto bisogno di competenze. Che, ahimè, continuano a essere merce molto ma molto rara. In tutti i settori. Nessuno escluso.

Sociologo puro è. Conosce bene la Sardegna dove – giunto da Albinea in provincia di Reggio Emilia dopo la laurea nel 1972 a La Sapienza di Roma – vive da mezzo secolo e ora fa il Cincinnato-Intellettuale-Pensionato a Capoterra. Bottazzi (con Anna Oppo e pochi altri) ha portato la Sociologia ad ottimi livelli nella facoltà di Scienze politiche dell'università di Cagliari animando in tutta la Sardegna, con metodo, dibattiti pubblici che da tempo latitano anche negli atenei. Ha tenuto lezioni con gli studenti certo in aula ma anche nelle fabbriche piccole e grandi, da quelle chimiche (ormai scomparse) ai caseifici o alle cantine sociali più innovative e che si sono consolidate nei mercati internazionali. Nel settore agroalimentare (totalmente deficitario: sette bistecche su dieci sono di carne che arriva dall'estero, idem per i pesci e la frutta) si registrano però i casi di maggior successo del made in Sardinia.

Con l'anagrafe tra la Sella del Diavolo e il Gennargentu, Bottazzi ha continuato a viaggiare per il mondo: i Paesi del Centro Africa, del Sud America. Nel 1997 (per la Cuec) aveva pubblicato *Emploi et développement en Europe du Sud* raccontando l'Andalusia, l'Algarve, il Languedoc-Roussillon, la Macedonia centrale, per poi affrontare il caso Sardegna con i contributi di Gianni Loy, Maria Letizia Pruna, Giorgio Piano, Sergio Lodde e Paolo Piacentini. Aveva fatto seguito *Sviluppo e sottosviluppo, idee, teorie, speranze e delusioni* (Aisara Universitas 2007): una summa sull'eredità del colonialismo e l'imperialismo ecologico, la Scuola di Chicago, Daniel Lerner e l'empatia, il marxismo e l'imperialismo, le crisi petrolifere degli anni Settanta e l'ascesa dell'Opec, la crisi del Terzomondismo. E poi due capitoli di un'attualità caldissima: lo sviluppo sostenibile, una nuova ortodossia e la decrescita, l'economia scienza immorale, per chiudere con la neo-modernizzazione.

Il libro *E l'Isola va* ha dietro di sé questo e tanto altro sapere economico e sociologico. Lo dimostrano le tabelle, le statistiche, i raffronti. Scrive Bottazzi: «A livello dell'Ocde (Organization for Economic Cooperation and Development) l'Italia si colloca tra i Paesi nei quali la distribuzione del reddito e della ricchezza delle famiglie è meno egualitaria». E la Sardegna? «Si colloca in un posizione intermedia tra le Regioni meridionali, che presentano una maggiore disuguaglianza, e quelli del Nord-Centro che hanno invece minore disparità». Citando un altro studio (1995-2000) della Banca d'Italia «la Sardegna è addirittura ai primi posti in Italia per l'equità della distribuzione della ricchezza delle famiglie. L'indice della Sardegna è 0,34 simile a quello della Spagna (0,33) e della Grecia (0,31) un po' più alto del valore della Finlandia (0,27), della Francia e della Germania (0,29) ma più basso di quello della Gran Bretagna (0,37) e degli Stati Uniti (0,39)».

Ancora qualche altro numero. «La Sardegna è una regione certamente “povera” con il 50 per cento dei suoi abitanti che dichiarano meno di 15 mila euro di reddito annuo; “invecchiata” con quasi il 40 per cento che vive di pensioni e/o trasferimenti pubblici, il 4 per cento più ricco intasca “solo” il 14,4 per cento del reddito complessivamente disponibile».

Bottazzi insiste da tempo anche sui consumi. «Nel triennio 2017-2019 il consumo medio sardo per abitante rappresenta quasi il 93 per cento dei consumi dell'Italia in complesso (83 per cento rispetto al Nord, 90 per cento rispetto al Centro e 112 per cento rispetto al Mezzogiorno). Insomma: si produce 70 e si consuma 83. Su questa base è facile dare spiegazioni facili quanto fuorvianti. Tali sono le argomentazioni, ad esempio, avanzate da chi, soprattutto al Nord, insiste sull'idea di una Sardegna (come parte del Mezzogiorno) parassitaria e sprecona, sostanzialmente “mantenuta” dal laborioso Nord»

Ma i dati sull'Isola non sono sempre negativi. Dal dopoguerra, dall'Autonomia del 1948 (con l'Autonomia tutta da ripensare ma oggi messa in discussione da chi oggi ha Pil e tanti altri parametri ben maggiori) ha cambiato pelle, in pochi decenni ha conosciuto l'industria e l'istruzione di massa (i livelli di istruzione femminili sono superiori di gran lunga a quelli maschili), passando dal Medioevo alla modernizzazione: negli anni '60 la Sardegna è stata la prima regione italiana a sancire in legge il

diritto allo studio, idea di un ex presidente della Regione, Paolo Dettori. In pochi anni la Sardegna, quelli talora discussi delle Cattedrali nel deserto, è passata dal silenzio dell'ovile polifemico al dialogo della fabbrica. Il banditismo dei sequestri di persona è scomparso (ma oggi la Sardegna è terra di droga, leggete i libri della sociologa sassarese Antonietta Mazzette). Nel cuore dell'isola, lato Tirso, sotto Monte Gonare, l'uomo solitario che rimuginava su faide e vendette è diventato operaio o tecnico in tuta blu apprezzando il confronto, anche duro e spigoloso, nei consigli di fabbrica. Chi – in un paese del cuore della Barbagia – non parlava col vicino di casa, ha conosciuto nei capannoni industriali il valore rivoluzionario dell'assemblea e ha superato inimicizie. Ma, anche davanti a questa metamorfosi sociale, nelle analisi, nella pubblicistica, hanno quasi sempre prevalso le tinte fosche. Perché da Ospitone (*Dux barbaricorum*, come lo aveva definito in un'epistola del 594 Papa Gregorio Magno) a Gigi Riva (*Rombo di tuono* per il giornalista sportivo Gianni Brera nel 1970, anno del mitico scudetto in serie A del Cagliari), il megafono principale è stato quello della lamentela condita più da questue che da proposte. Successe nell'estate del 1976. C'era stata, quasi in contemporanea, una moria di pesci negli stagni di Chioggia in Veneto e di Cabras nell'Oristanese sardo. I veneti dicevano: «Dobbiamo capire le ragioni di questo disastro e porre i rimedi». I pescatori sardi usavano un altro linguaggio: «Dobbiamo andare alla Regione e farci dare tanti contributi».

Anche nel sottotitolo del libro («La Sardegna nella seconda modernizzazione») Bottazzi accende il semaforo rosso contro i catastrofisti di ogni luogo e di ogni tempo. Perché da decenni ha «l'obiettivo, dichiarato esplicitamente, di sfatare una leggenda, quella di una Sardegna immobile nella sua arretratezza, quasi che tutto dipendesse da una genetica inferiorità degli abitanti, da una mentalità che bloccava ogni possibilità di evoluzione e di sviluppo». Ma è pur sempre cauto anche nel dare il via libera a chi (pochi per la verità) ritiene che la terra dei nuraghi sia diventata il Paese di Alice. Nelle conclusioni mette in guardia da inopportuni ottimismo e si rifugia in una metafora ciclistica: «La Sardegna qualche volta arranca e ha bisogno di qualche spinta, ma resta nel gruppo». Poi spiega: non è «un disastro, o meglio, se lo è, non lo è più di quanto lo siano regioni periferiche dell'Europa come l'Andalusia o la Macedonia, e regioni centrali come la Lombardia o il Baden-Württemberg». Ecco l'analisi che supera il perimetro tra Serpentara e le Bocche di Bonifacio, E poi l'oggi, inquietante: «Tutta l'Europa, come il resto del mondo, vive una fase di grandi mutamenti e non sappiamo bene in quanto tempo, attraverso quali sommovimenti e fatiche, potremo venirne fuori».

Entra nel vivo della società sarda: perché si rende conto che «il giovane o meno giovane disoccupato che trova solo qualche lavoretto in nero e mal pagato», oppure «il laureato che riesce a trovare solo posti da cameriere o lavapiatti e chi, pur lavorando, fatica ad arrivare a fine mese, mi manderà a passeggiare. Come farebbe, giustamente, quel 15 per cento di persone che si trovano in condizione di povertà relativa». Qual è allora il guaio, dov'è la spada di Damocle? «C'è un problema di giustizia sociale, di più equa distribuzione di quanto viene prodotto piuttosto che di risorse disponibili realmente».

Sembra di tornare indietro di 22 anni quando fu Bottazzi, col libro-strenna *Eppur si muove*, a dare uno scossone a un'isola scioccata dalle delusioni del sogno industriale, finito tra macroscopiche incapacità imprenditoriali (nazionali e sarde) e tra carte bollate con condanne in aule di tribunale. Siamo però all'oggi, al nuovo libro e leggiamo qualche numero. La Sardegna si situa ancora – come ieri – nell'ultimo quarto delle regioni europee e, in Italia, un po' più in alto delle regioni del Mezzogiorno. È fra le regioni «in ritardo di sviluppo». Un ritardo – e qui le parole sono pietre in un pentagramma di vizi capitali – «economico, nelle strutture sociali, nelle istituzioni politiche, nei modi di essere e di pensare». Certo. «Dopo trent'anni i Länder orientali hanno un reddito procapite inferiore del 30 per cento della media tedesca e del 50 per cento rispetto ai Länder più ricchi». E poi la staffilata: «L'Italia è riuscita a fare ancora meno dopo settant'anni».

Tanti guai. È sempre una Sardegna ricca di terreni incolti che non producono. Come detto, vive di importazioni e di pochissimo export: d'estate i turisti non mangerebbero se sulle tavole non venissero serviti prodotti che giungono da OltreTirreno, OltrAlpe, OltreOceano. L'export principale è legato alla raffineria del petrolio della Saras, i servizi «rappresentano l'80 per cento della ricchezza contabilizzata» mentre «l'immobiliare pesa di fatto quanto agricoltura, industria e costruzioni messe

assieme». Un immobiliare che «non misura l'attività costruttiva delle strutture murarie ma il profitto di compravendite o locazioni».

Si produce poco, si consuma molto. Bottazzi:

«Un indice del grado di dipendenza dell'economia sarda conferma una forte debolezza, peggiore in questo caso, di quella del Mezzogiorno. È vero che bisogna considerare che, negli ultimi decenni, sono scomparse dalla Sardegna molte imprese di medie dimensioni – pensiamo ai poli di Porto Torres e Portovesme – che comunque rappresentavano una voce significativa per l'economia sarda. Nello stesso tempo la Sardegna è fortemente cresciuta in termini turistici e il turismo è una forma di esportazione. Ciò non toglie che esistano ampi margini per sfruttare potenzialità produttive che la Sardegna certamente possiede, non solo in agricoltura. Ma le difficoltà dell'economia sarda sono ancora più evidenti se guardiamo all'occupazione il cui andamento è stato particolarmente negativo negli anni dell'ultima crisi. Dal 2008 al 2014 la Sardegna ha perso oltre quarantamila posti di lavoro, pari al 6.4 per cento degli occupati. Soltanto nel 2018 si è tornati al numero di occupati che si registravano prima della crisi. Il saldo negativo si spiega soprattutto con il tracollo dell'industria (meno 16 per cento), diminuzione che è proseguita anche negli ultimi anni. Nei servizi invece il numero degli occupati ha continuato a crescere, malgrado la crisi».

Un'osservazione principe: «La dipendenza è il segno caratteristico della storia economica sarda» dominata da «meccanismi di tipo coloniale, scarsa la capacità di innovare». E l'istruzione? Guardiamo non solo la dispersione scolastica ma «gli scarsissimi investimenti in ricerca e sviluppo e le interazioni con la ricerca universitaria». E poi le geremiadi, «la diffusa abitudine al lamento», e «il sentiero della dipendenza» detto “path dependence”? Qui si aprono voragini ancora da scandagliare. Temi economici, politici (la pubblica amministrazione è efficiente, la classe dirigente è preparata?) e temi sociali. Per questi ultimi Bottazzi dà la parola a Pietro Soddu, democristiano, deputato, più volte presidente della Regione, sindaco di Benetutti (dove è nato 95 anni fa), presidente della Provincia di Sassari. Testuale:

«Uno che conosce bene la società sarda, un vero patriarca come Pietro Soddu, in maniera “categorica” ha parlato di una “cultura della vassalleria”, ossia di un “atteggiamento di tipo cortigiano, servile, che ha caratterizzato i rapporti con le monarchie iberiche prima e con i Savoia poi fino all'avvento della Repubblica. È la vassalleria che ha impedito la nascita di una borghesia operosa e che caratterizza ancora oggi, in misura preoccupante, i rapporti tra rappresentati e rappresentanti”. Una comunità che rifiuta la responsabilità di partecipare al cambiamento, che teme di perdere privilegi e protezioni, che chiede in continuazione grazie, concessioni, appalti, uffici ben remunerati e rifiuta di lavorare per un futuro diverso, questo è stata la classe dirigente sarda per quasi duemila anni. E se questo rifiuto può avere qualche giustificazione per i ceti più bassi, ne ha molto poche per la classe dirigente se così si può chiamare una classe di vassalli che è sopravvissuta a tutte le rivoluzioni e gli sconvolgimenti della storia».

Conclude Bottazzi:

«In una democrazia parlamentare come la nostra, la società politica non è che il riflesso della società civile che la sussume. Non ci piace, ma è così. I nostri politici, eletti da noi, sono disonesti perché noi siamo disonesti, furbetti perché noi siamo furbetti, raccomandati perché noi siamo raccomandati o cerchiamo di esserlo e così via. Abbiamo qui un intrigante campo di ricerca e di dibattito: la società e la politica sarda sono così perché “infettate” dall'Italia o da chi per essa o perché hanno conosciuto una dinamica peculiare tutta interna alla nostra Isola?»

Domanda alla quale Bottazzi, nei panni più del sociologo della politica che dell'economista, potrà rispondere in un prossimo libro. Con una Sardegna che è cambiata, che non è l'ultima ruota del carro-Italia ma che dovrà rispondere a una domanda irrisolta dopo la fine del sogno petrolchimico, con lo spopolamento in atto, con una denatalità preoccupante, con i giovani che fuggono in cerca di lavoro,

con le aule sempre più deserte, con la ricerca scientifica araba fenice. Che fare? Ce lo chiediamo da più di vent'anni. I titoli in rosa sono quelli del passato: *Eppur si muove*, ed era vero. *E l'Isola va*, ed era vero. Resta un grande punto interrogativo: Quo vadis Sardinia?

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Giacomo Mameli, giornalista e scrittore. A Urbino, dove si è laureato in Sociologia, ha discusso la tesi in Giornalismo con Paolo Fabbri “Quattro paesi, un’isola” (controrelatore Carlo Bo). Collabora con quotidiani e tv nazionali ed estere. Col libro *La ghianda è una ciliegia* (Cuec 2006) ha vinto il premio Orsello, presidente della giuria Sergio Zavoli, con *Hotel NordAmertca* (Il Maestrale, 2020) ha vinto il Premio Fiuggi Storia. Altri libri: *Non avevo un soldo* (prefazione di Alberto Mario Cirese), *La Sardegna di dentro, la Sardegna di fuori* (prefazioni di Remo Bodei e Giovanni Floris). È direttore artistico del festival letterario SetteSere SettePiazze SetteLibri di Perdasdefogu, quest’anno 14.ma edizione.

di Giacomo Mameli

Se Gianfranco Bottazzi – sociologo che usa le parole col bilancino – dice che «la Sardegna non è un disastro», c'è da riflettere. Perché nel libro "E l'isola va", sottotitolo "La Sardegna nella seconda modernizzazione" (edizioni Il Maestrale, pagine 192, euro 20) documenta le sue affermazioni. Utilizza, com'è suo metodo la statistica nazionale ed europea ma impiega poche righe per spegnere gli entusiasmi di chi vorrebbe uriare al quattro venti di una regione che marcia a gonfie vele. Proprio nelle conclusioni mette in guardia da inopportuni ottimismo e si rifugia in una metafora ciclistica: «La Sardegna qualche volta arranca e ha bisogno di qualche spinta, ma resta nel gruppo». E

Bottazzi: la Sardegna pedala e non si stacca dal gruppo europeo

L'ultimo libro del sociologo dell'università di Cagliari
Il ritratto dell'isola nella seconda modernizzazione

nei modi di essere e di pensare». Certo. «Dopo trent'anni i Länder orientali hanno un reddito procapite inferiore del 30 per

principale è legato alla raffineria della Saras, i servizi «rappresentano l'80 per cento della ricchezza contabilizzata» mentre «l'im-

«meccanismi di tipo coloniale, scarsa la capacità di innovare». E l'istruzione? Non solo dispersione scolastica ma «scarsissimi in-



di Sandro Ruju

Il volume di Gianfranco Bottazzi *E l'isola va. La Sardegna nella seconda modernizzazione* (Il Maestrale, 2022) ha tra i suoi obiettivi, come scrive l'autore nella nota introduttiva, quello di «contrastare il pessimismo paralizzante e di ragionare pacatamente delle tante cose che non vanno, ma anche di quelle che più o meno funzionano».

Corredato da un'ampia documentazione, il saggio offre molteplici spunti di riflessione sugli effetti prodotti dai processi di globalizzazione, riprendendo e sviluppando lo schema analitico esposto più di venti anni fa nel libro *Eppur si muove! Saggio sulle peculiarità del processo di modernizzazione in Sardegna* (Cuec, 1999), con il quale l'autore aveva già messo in discussione alcuni degli stereotipi che spesso vengono riproposti nel valutare la realtà isolana [1].

Il libro è strutturato in sette capitoli ed è corredato da molti grafici, varie schede tematiche (tra l'altro sul ruolo della società tradizionale, sulle vicende dell'industrializzazione, sulle politiche del lavoro: dal "pacchetto Treu" al "jobs act") e da alcune appendici statistiche che offrono molti elementi di riflessione senza appesantire il testo. Ha quindi la duplice veste di studio teorico e analitico, ma allo stesso tempo di strumento informativo e divulgativo.

La Sardegna, ricorda Bottazzi, è dopo il Lazio la regione italiana a più alta terziarizzazione: i servizi rappresentano l'81 per cento del valore aggiunto ed assorbono il 78 per cento dell'occupazione. Ha un'economia fragile: il settore primario rappresenta appena il 4 per cento della ricchezza prodotta; e nel comparto manifatturiero quasi la totalità delle imprese hanno meno di 10 addetti e circa la metà sono ditte individuali. Nel 2019 il PIL per abitante della Sardegna era poco più del 70 per cento del valore medio italiano, ma i livelli di consumo delle famiglie erano significativamente più alti rispetto a questo dato: un'anomalia spiegabile con il peso rilevante dell'economia informale che il sociologo stima possa essere valutato attorno al 30 per cento del PIL ufficiale.

Riesaminando la parabola dell'industrializzazione avviata negli anni del Piano di Rinascita, Bottazzi sottolinea giustamente che «è stata la petrolchimica a scegliere la Sardegna, non il contrario»; e nel delineare i fattori che hanno determinato la progressiva crisi dei poli industriali sardi, fabbriche energivore ad alta intensità di capitale, rimanda al più generale declino del fordismo. A questo proposito mi pare peraltro discutibile applicare questa categoria all'industria petrolchimica, i cui impianti hanno caratteristiche peculiari e molto differenti dalla catena di montaggio, ben evidenziati a suo tempo, tra gli altri, da un attento studioso della realtà dalla Fiat come Vittorio Rieser [2].

Un altro capitolo del libro è dedicato agli effetti che la globalizzazione ha prodotto nei vari continenti e, di riflesso, anche in Italia e sulla Sardegna. L'analisi parte con l'illustrazione della originale figura

(il cosiddetto grafico dell'elefante) con cui l'economista Branko Milanovic «ha rappresentato i vincenti e i perdenti, basandosi sullo studio dei bilanci familiari di oltre 100 Paesi del Sud e del Nord del mondo nell'arco temporale compreso tra il 1988 e il 2008». Si sofferma poi su una ricerca svolta una ventina di anni fa dalla Banca d'Italia, che collocava la Sardegna ai primi posti per l'equità della distribuzione della ricchezza delle famiglie, precisando però che nel periodo successivo «le disuguaglianze sono certamente aumentate», come risulta dall'applicazione dell'indice di Gini (lo statistico che ha ideato un coefficiente per misurare la disuguaglianza nella distribuzione del reddito). Nel capitolo successivo, dedicato al mercato del lavoro (un tema da lui studiato da sempre con particolare attenzione), Bottazzi osserva come la disoccupazione sia stata una costante storica nella realtà isolana e poi registra il consistente incremento del tasso di attività (soprattutto della componente femminile) [3], ma nel contempo sottolinea il «dato inquietante» dell'aumento dei giovani che non lavorano e non frequentano alcuna formazione come effetto di un tasso di abbandoni e dispersione scolastica tra i più alti in Italia. In precedenza, riferendosi agli studi di Ulrich Beck, che hanno indicato nella precarietà un elemento dell'esistenza ormai diventato strutturale [4], mette in risalto il carattere mistificante di un concetto come quello di *occupabilità*, perché sembra addebitare alla persona senza lavoro la sua infelice condizione.

Il sociologo formula inoltre un'ipotesi sulla nuova stratificazione sociale rifacendosi alla classificazione proposta dall'inglese Guy Standing (*l'élite globale, gli stipendiati garantiti, i professiotecnici*, neologismo con cui definisce i super esperti, la *residua classe operaia, i precari, i disoccupati e gli abbandonati*), che però giustamente valuta non trasponibile in modo automatico alla realtà sarda (ben evidenziata da una figura a p. 120, con cui «le varie classi sono rappresentate in modo quasi proporzionale alla stimata consistenza quantitativa»).

In Sardegna, oltre ai 450 mila pensionati (il 40 per cento dei quali ha un reddito mensile inferiore ai 1.000 euro) e ai circa 115 mila disoccupati (di cui 35 mila in attesa del primo lavoro), ci sarebbero secondo le stime dell'Istat 125 mila inattivi, vale a dire persone che dichiarano di non cercare attivamente lavoro. Dei quasi 600 mila occupati, circa 200 mila sono gli stipendiati garantiti, ossia i dipendenti pubblici statali, regionali o di strutture parapubbliche. Allo schema di Standing Bottazzi aggiunge, per il caso sardo, la categoria dei *lavoratori in proprio*, artigiani di vario genere, piccoli imprenditori, coltivatori diretti, tra i quali a suo giudizio sarebbe più presente il fenomeno dell'evasione fiscale.

Le fonti statistiche citate nel volume si fermano al 2019, ma la tabella degli occupati per posizione professionale è un'elaborazione che si basa sul censimento Istat del 2011. Riporto e riassumo perciò la più recente pubblicazione della Camera di Commercio di Sassari, basata sui dati del registro delle imprese, che consente di avere un quadro più aggiornato sulla consistenza della realtà aziendale e occupazionale isolana [5].

Nel 2022 nell'insieme del settore primario erano attive 35 mila unità, vale a dire un quarto del totale delle imprese (confermando la Sardegna come «una delle regioni più agricole d'Italia»). Quasi un altro quarto del tessuto imprenditoriale isolano è costituito dalle ditte artigiane (34 mila imprese con 75.493 addetti). Le 9.482 aziende attive nel comparto manifatturiero hanno invece 41.028 addetti (un migliaio in meno rispetto al 2019). Grazie anche agli ecoincentivi sono cresciute le ditte nel settore delle costruzioni, che nel 2022 occupavano 58.199 lavoratori. Tra i servizi il ramo principale è il commercio (con le sue 35.621 imprese per 82.727 addetti), seguito ormai a breve distanza dalla filiera dell'ospitalità e dell'accoglienza (13.500 aziende con 63.778 addetti).

Quest'ultimo dato conferma la crescente caratterizzazione turistica dell'economia sarda cui accenna anche il libro in alcuni passaggi: La Sardegna – scrive Bottazzi – è aperta con il turismo per quel poco che esporta e per quel tanto che importa». Due cartine a colori illustrano poi bene la distribuzione “a ciambella” della popolazione sarda ed evidenziano come, mentre i paesi dell'interno appaiano tendenzialmente a rischio di estinzione (tanto più se non verranno mantenuti i servizi essenziali), i comuni con uno stato di salute buono e discreto coincidano con «le zone costiere a forte vocazione turistica». Peraltro il peso elevato che la voce contabile relativa agli affari immobiliari ha sul PIL sardo sarebbe una conseguenza indiretta di questa nuova e rischiosa monocoltura.

Un particolare approfondimento è dedicato, nel volume, al problema demografico: la Sardegna, dopo esser stata per alcuni decenni una zona ad alta natalità, è diventata da tempo la regione con la quota più alta di ultrasessantenni [6]. Bottazzi ritiene che le ragioni del drastico calo delle nascite vadano cercate non prevalentemente “in chiave economicistica”, ma piuttosto «in una dimensione antropologica, culturale, in una malattia dell’anima che sta inceppando il meccanismo biologico della riproduzione della specie». Non a caso dedica un’ampia nota a quello che l’economista Noreena Hertz ha definito *il secolo della solitudine* [7], e riflette amaramente sulla crescente tendenza a chiudersi in sé stessi: «Nel mondo opulento e sazio, le persone sono impaurite e frustrate, con la solitudine dell’egoismo, senza fratelli e sorelle, senza cugini e zii».

Nel capitolo conclusivo Bottazzi fa un bilancio della sua articolata analisi e, utilizzando una metafora ciclistica, sostiene che la Sardegna, pur «pedalando a fatica» e qualche volta arrancando, «sta in mezzo al gruppo». Questa valutazione emerge anche dalla più recente indagine dell’Istat che ha stimato il benessere dei territori basandosi su nove indicatori (salute, lavoro e conciliazione dei tempi di lavoro, benessere economico, relazioni sociali, politica e istituzioni, sicurezza, paesaggio e patrimonio culturale, ambiente, innovazione e ricerca, qualità dei servizi) che collocherebbero complessivamente la Sardegna al di sotto della media nazionale, ma in posizione di vantaggio rispetto al Meridione [8].

Già agli inizi degli anni Novanta il politologo americano Robert Putnam, provando a misurare il capitale sociale e la *civiness* delle regioni italiane, aveva collocato la Sardegna lontana e davanti alle regioni meridionali e per tanti versi vicina all’Abruzzo (curiosamente proprio la regione dove Gianfranco Bottazzi è nato) [9]. Da parte sua invece il sociologo si mostra in proposito più cauto e più problematico. Nel volume *Eppur si muove* aveva affermato che non esistono sufficienti elementi per poter stabilire se nell’Isola vi sia o meno scarsità di capitale sociale, fiducia e senso civico [10]. E ancora oggi ripete questi interrogativi («Quanto è scarso il senso civico in Sardegna? Quanto è diffuso il clientelismo? Quanto è carente il capitale sociale?») aggiungendo che, a suo giudizio, non disponiamo ancora di nessuna misura affidabile per valutare questi fenomeni.

Tuttavia, come ha giustamente sottolineato Carlo Trigilia, «fare riferimento al capitale sociale allarga l’orizzonte rispetto ad una visione troppo economicistica e consente di mettere meglio a fuoco i meccanismi endogeni che ostacolano lo sviluppo autonomo» [11]. E non a caso Gianfranco Bottazzi segnala una ricerca di Antonello Podda [12], il quale smentisce il luogo comune secondo cui in Sardegna sarebbe difficile fare cooperazione per via dell’invidia e dell’individualismo e, pur valutandone la funzione ambivalente, ritiene che il capitale sociale si possa anche “costruire”. Tra i temi affrontati c’è anche il nodo dello sviluppo locale, sul quale lo stesso Bottazzi aveva riflettuto ripetutamente in passato [13]. E, sulla base dei “risultati non esaltanti”, sembra convergere sulla valutazione negativa sulle esperienze effettuate in Sardegna formulata qualche anno fa dall’economista Antonio Sassu [14].

Nel titolo del libro c’è, come si è accennato, una voluta forzatura ottimistica, che però non inficia la coerenza dell’analisi, mettendo in risalto le numerose criticità della realtà isolana. Quindi, sebbene in termini nuovi, esiste ancora una peculiare questione sarda [15]. Tra i dati negativi alcuni, relativi alla salute, mi hanno colpito e sorpreso particolarmente: la nostra è la regione italiana con il consumo più elevato di farmaci anti-psicotici e con la percentuale più alta di suicidi ogni mille abitanti. Le ultime figure quantificano le famiglie sarde in difficoltà e quelle che vivono in condizione di povertà, il cui numero purtroppo in questi ultimi anni è ancora cresciuto [16]. Su un altro versante, il libro non esamina il fenomeno crescente degli attentati, espressione di una nuova “società del malessere”: la Sardegna registra «uno dei valori più alti in termini di incidenza sulla popolazione per i danneggiamenti seguiti da incendio» [17].

L’autore auspica che questo libro venga letto anche dai politici e dagli amministratori locali e regionali anche perché, come sottolinea giustamente, «le istituzioni di governo hanno oggi un ruolo cruciale per lo sviluppo», tanto più in Sardegna che è la regione con il più alto rapporto della spesa pubblica in relazione al Prodotto interno lordo.

Note

- [1] Su quel volume rimando alle recensioni di Gian Giacomo Ortu *Eppur si muove, i complicati casi dell'isola che c'è*, e di Antonio Sassu, *Tra innovazione e tradizione. Una ricerca che fa giustizia di tanti luoghi comuni*, "La Nuova Sardegna", apparsi nella pagina *Società e cultura* della "Nuova Sardegna", rispettivamente il 3 febbraio e il 12 maggio 2000. Ed anche all'intervista di Marco Manca all'autore, pubblicata col titolo *La Sardegna e il suo doppio* sull'"Unione Sarda", 9 febbraio 2000.
- [2] Cfr. Vittorio Rieser, Introduzione al volume *Gli anni della SIR*, a cura di Sandro Rujū, Edes, Sassari, 1983: 7-17.
- [3] Questo fenomeno era stato già ben evidenziato nel *Rapporto 2011 sul Mercato del lavoro in Sardegna* curato da Maria Letizia Pruna per il Centro Studi di Relazioni Industriali, Cuec, Cagliari, 2011: 37-48.
- [4] Cfr. Ulrich Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.
- [5] Camera di Commercio di Sassari, *Osservatorio economico 2023. Focus imprese*.
- [6] Su questo tema cfr. anche Antonello Ganau, *La minaccia demografica, tra denatalità e invecchiamento*, Edes, Sassari, 2021.
- [7] Cfr. Noreena Hertz, *Il secolo della solitudine. L'importanza della comunità nell'economia e nella vita di tutti i giorni*, Il Saggiatore, Milano, 2021.
- [8] Cfr. Istat, *BES dei territori, Il benessere equo e sostenibile nei territori*, Sardegna, 2023 (ricerca visionabile online).
- [9] Cfr. Robert Putnam, *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1993.
- [10] Cfr. G. Bottazzi, *Eppur si muove, Saggio sulla peculiarità del processo di modernizzazione della Sardegna*, Cuec, Cagliari, 2000: 93.
- [11] Carlo Trigilia, *Non c'è Nord senza Sud*, Il Mulino, Bologna, 2012: 99.
- [12] Antonello Podda, *I legami che creano sviluppo*, Ediesse, 2017.
- [13] Cfr. Gianfranco Bottazzi, *Lo "sviluppo locale". Mito o nuovo modello*, in AaVv, *Omaggio a Danilo Giori*, Giuffrè editore, Milano, 1990: 15-45 e *Dall'alto o dal basso? Riflessioni su sviluppo locale e programmazione negoziata in Sardegna*, a cura di G. Bottazzi, FrancoAngeli, Milano, 2005.
- [14] Cfr. Antonio Sassu, *Lo sviluppo locale in Sardegna: un flop? Numeri, cause, suggerimenti*, Ediesse, Roma, 2017.
- [15] Mi permetto di rinviare, in proposito, al mio libro *L'irrisolta questione sarda*, Cuec, 2018, e in particolare al capitolo *La questione sarda dopo "la grande trasformazione" di questi anni*: 255-282.
- [16] Cfr. Caritas, Delegazione regionale per la Sardegna, *XVIII Report su povertà ed esclusione sociale dall'osservazione delle Caritas della Sardegna*, 10 novembre 2023 (visionabile online).
- [17] Romina Deriu e Camillo Tidore, *Omicidi, rapine e attentati in La criminalità in Sardegna*, a cura di Antonietta Mazzette, Edes, Sassari, 2018: 28. Su questa tematica cfr. anche Antonietta Mazzette e Daniele Pulino, *Gli attentati in Sardegna. Scena e retroscena della violenza*, Cuec, Cagliari, 2016.

Sandro Rujū, studioso della storia economica e sociale della Sardegna contemporanea. È socio dell'Associazione italiana di storia orale e dell'Associazione italiana di storia del lavoro Tra i suoi numerosi saggi e libri si segnalano: *L'Argentiera. Storia e memorie di una borgata mineraria in Sardegna 1864-1963*, Franco Angeli, Milano, 1996; *Il peso del sughero. Storia e memorie dell'industria sugheriera in Sardegna*, Libreria Dessi, Sassari, 2002; *La parabola della petrolchimica. Ascesa e caduta di Nino Rovelli. Sedici testimonianze a confronto*, Carocci, Roma, 2003; *I mondi minerari della Sardegna. Con dieci testimonianze orali*, Cuec, 2008; *La Sardegna e il turismo. Sei testimoni raccontano l'industria delle vacanze*, Edes, Sassari, 2014; *Il lavoro in Sardegna. Mutamenti, immagini, testimonianze in La Sardegna contemporanea*, Donzelli, Roma, 2015; *L'irrisolta questione sarda*, Cuec, Cagliari, 2018; *La Nuova Sardegna ai tempi di Rovelli*, Edes, Sassari, 2018; *I pastifici a Sassari e in Sardegna. Storia e memorie*, Edes, Sassari, 2023.

Industria e storie di vita. Sull'analisi antropologica del passato industriale



Ottana, anni sessanta

di Andrea Francesco Zedda

Premessa

Tra il 1969 e il 1974 ha luogo in Sardegna una seconda fase di industrializzazione, successiva a quella che ha coinvolto Porto Torres, Assemini e Sarroch. Al centro del maestoso progetto industriale, inserito nel Piano di Rinascita della Sardegna e finanziato dalla Cassa per il Mezzogiorno [1], questa volta si trova la realizzazione di uno stabilimento chimico a Ottana, paese ai piedi della Barbagia di Nuoro. Da quel momento in poi, il discorso sull'industria di Ottana verrà utilizzato nella narrazione politica e intellettuale regionale come testimonianza della "colonizzazione del centro Sardegna", dello "sconvolgimento antropologico" o frequentemente della "venuta, non richiesta, dello Stato e della modernità"; racconto utilizzato in passato e adottato ancora oggi da movimenti politici, scrittori, registi e, spesso, anche da studiosi universitari. Nel contempo, inizia invece per Ottana una narrazione che inserisce la scelta del paese e l'operato industriale dello Stato, in un più articolato percorso storico locale, che ha già visto la presenza e l'intervento *esogeno* nell'epoca "gloriosa" del Medioevo, quando fu designata sede di un'importante Diocesi del centro Sardegna.

Il presente articolo riassume un lavoro di ricerca [2] che si è dedicato all'osservazione del complicato sistema simbolico e identitario locale creatosi a seguito dell'operato industriale nel paese di Ottana, e al suo manifestarsi nella memoria e nella narrazione del passato da parte dei suoi protagonisti. Durante la ricerca, si è voluto considerare l'influenza che l'*evento* industriale ha avuto, e che continua

ad avere, nella costruzione del discorso identitario locale, per poter meglio comprendere il valore simbolico che oggi la popolazione attribuisce alla “questione industriale” che l’ha interessata. Questo lavoro non vuole perciò – ed è doveroso sottolinearlo – inserirsi all’interno del dibattito regionale che quasi esclusivamente evidenzia (e condanna) la visione *esogena* dell’operato industriale in Sardegna, e che perpetua accuse verso lo Stato; mira, però, a comprenderlo negli aspetti strettamente relazionati a Ottana, non solo per inquadrare il contesto in cui si è andato a realizzare lo stabilimento chimico, ma anche per osservare il discorso politico che include il paese nelle rivendicazioni odierne. La visione esclusivamente *esogena* e fatalista dell’intervento economico statale risulta chiaramente riduttiva a uno sguardo antropologico sulle dinamiche in questione, e non è stata quindi la strada percorsa in questo lavoro. Un’osservazione di questo tipo, infatti, non considera il ruolo attivo degli attori sociali e le strategie identitarie e adattative messe in atto in risposta alle dinamiche economiche e politiche. Le domande che hanno guidato lo studio quindi sono state: quali simboli e strategie retoriche *costruiscono* il discorso identitario tra gli abitanti di Ottana oggi? In che “luogo” (simbolico) viene collocata la “questione industriale” all’interno della narrazione della storia locale? Che *funzione* svolgono il tempo e le tradizioni nella narrazione della memoria del passato? E, infine, come viene narrato lo Stato?

Le storie di vita come “luogo” della ricerca

Il percorso etnografico che qui cerco di riassumere, è stato effettuato in particolar modo attraverso la raccolta di “storie di vita” o, come le definisce Bertaux, “racconti di vita” (cfr. 2008) di una ventina di *attori sociali* dell’industrializzazione (e un’altra decina di personaggi secondari). Lavorare con le narrazioni autobiografiche mi ha messo a disposizione una serie di racconti attraverso i quali poter verificare la coerenza delle mie riflessioni, e in cui poter cercare quelli che Bertaux chiama “indizi” (*Ibid.*: 97) della ricerca. Con “indizi” il sociologo francese intende le descrizioni che rinviano ai meccanismi sociali presi in esame, che mi hanno fatto comprendere meglio come indirizzare l’intervista attraverso la cosiddetta “domanda ulteriore” (Clemente, 2010: 66). Ripercorrere il viaggio della memoria locale con le narrazioni autobiografiche mi ha permesso, perciò, di entrare “dentro l’identità”; la memoria è difatti generatrice di identità, e osservare le omissioni, esaltazioni e negazioni emerse dal “percorso storico” indicato dai miei informatori, è diventato metodo utile per comprendere come si sia arrivati alle dinamiche di autorappresentazione identitaria attuali.

Il tema dell’industrializzazione ha lasciato – come spesso è stato espresso dai miei interlocutori – delle “ferite aperte”, non solo per l’instabilità lavorativa che ha caratterizzato il polo industriale, ma anche per questioni legate alla salute di una considerevole quantità di lavoratori. Molte delle storie di vita sono quindi “fallite” nel loro intento. La rabbia per la perdita di alcuni cari e la condanna per la precarietà lavorativa, hanno difatti direzionato frequentemente la narrazione verso lunghi discorsi di accusa e condanna verso l’operato svolto, e sono emerse spesso difficoltà nel ritornare al percorso del racconto autobiografico. Ma le “tensioni narrative” manifestatesi in queste accuse sono risultate altrettanto importanti ai fini dello sviluppo del lavoro. Esse hanno fatto emergere chiare “ambiguità identitarie”, sia collettive che personali, che sono diventate il “luogo” privilegiato per comprendere il valore simbolico attribuito all’industrializzazione e il ruolo dell’*alterità* nella definizione identitaria. Sono risultate essere insomma, come direbbe Bertaux, fondamentali “indizi” della ricerca. La realizzazione dei primi insediamenti industriali a Ottana attraverso il finanziamento pubblico ha contribuito a consolidare la narrazione di un’industria “arrivata dall’alto”, giunta per volere dello Stato. Si è manifestata perciò una facile accoglienza di quella retorica di contrapposizione identitaria verso l’*alterità* statale, perpetuata, soprattutto negli anni Settanta, dal mondo giornalistico, politico e intellettuale sardo. Questo periodo, però, per quanto venga utilizzato per evidenziare la cattiva gestione della “questione industriale”, è contraddittoriamente narrato anche in maniera positiva dagli abitanti. La prima epoca industriale viene, infatti, spesso ricordata come periodo “glorioso” che ha portato benessere economico e ha posto il paese al centro delle attenzioni politiche regionali. Così come l’epoca diocesana, quando Ottana è stata per cinque secoli sede della diocesi e punto di

riferimento di molti paesi del centro Sardegna, il primo decennio industriale viene spesso narrato come quel momento storico che ha dato agli abitanti la sensazione di essere nuovamente al centro della storia, come lo si era “prima”.

Dalla narrazione della memoria è dunque emersa una visione ambigua dell’industrializzazione, che si muove tra l’accusa verso l’alterità statale e il malinconico ricordo di un’epoca di benessere. L’analisi dei momenti “critici” delle narrazioni dei racconti di vita, ha consentito di avere gli strumenti per comprendere a fondo le “ragioni” dell’identità, così come le necessità e le inquietudini degli interlocutori della ricerca in riferimento alla “questione industriale”. Per questo motivo, nell’analisi delle dinamiche di autorappresentazione identitaria, ho accolto l’invito di Remotti (cfr. 2010) di trattare l’identità come oggetto della ricerca e non come «uno strumento per spiegare (un *explanans*)», piuttosto come «un oggetto di spiegazione, di analisi, di descrizione, un atteggiamento che va capito nelle sue motivazioni e colto nelle sue implicazioni (un *explanandum*)» (*Ibid.*: 117-118).

Questo percorso tra le storie di vita e l’analisi dell’identità mi ha permesso oltretutto di poter approfondire il tema della costruzione comunitaria del tempo. Il tempo è una componente centrale nella retorica identitaria locale. “C’era un tempo di gloria”, durante i primi anni dell’industria, così come durante il periodo diocesano. E ora “c’è il tempo di crisi”, quello del fallimento industriale, e ancora prima quello che, in seguito alla diffusione della malaria nel paese, ha condotto allo spostamento della Diocesi da Ottana ad Alghero. Il passato medioevale, carico di una grande valenza simbolica nell’attualità, consolida la convinzione locale del ripetersi della storia. Si presenta, secondo gli abitanti, come la dimostrazione fattuale dell’“inevitabile” ciclicità della storia della comunità, destinata a vivere l’alternanza di periodi di “gloria” e di “crisi”.

Analizzare le retoriche identitarie mi ha portato ad avere a che fare con attribuzioni di valore che evocano l’antico passato medievale locale. Ha significato, insomma, approfondire la complessa relazione tra passato e presente e tra tempo e identità dimostrando come, in particolar modo nel mutamento socio-economico, il passato e la memoria siano capaci di trovare nuovi modi di essere attivati e manipolati a seconda delle esigenze (cfr. Halbwachs, 1997). Questo meccanismo della memoria ha fatto risultare superficiale la formula causa-effetto con cui è stata quasi sempre analizzata la “questione industriale” di Ottana; motivo per cui, seguendo le parole di Sahlins, mio obiettivo è stato anche quello di

«evitare la solita riduzione dell’incontro culturale a fenomeno fisico o a principio teleologico: mi riferisco alla comune percezione dell’economia globale in termini semplici e meccanicistici di forze naturali e alle conseguenti descrizioni delle storie locali come cronache monotone di corruzione culturale» (Sahlins, 1992: 201).

Per comprendere meglio i “giochi della memoria” (cfr. Nora, 1984) ho effettuato un percorso storico *à rebours* (cfr. Remotti, 2010: 132), “a ritroso”, in cui, attraverso la narrazione dei racconti di vita, ho cercato di ripercorrere la storia della comunità degli ultimi sessant’anni. Dall’analisi di questi racconti si esplicita, oltre all’accusa verso Stato e Regione, la mitizzazione del passato preindustriale. Si colpevolizzavano spesso le istituzioni nazionali di aver “strappato” i sardi dall’agricoltura e dall’allevamento per portarli a lavorare all’industria, modificando così l’“originaria cultura sarda” (cfr. Lilliu, 1971). Ma se la realizzazione del polo di Ottana è diventato il simbolo attorno al quale far ruotare quest’accusa, in realtà il riferimento al mondo agropastorale è poco presente proprio nel paese protagonista di questo processo: fino agli anni Cinquanta, infatti, Ottana era caratterizzata da un’economia di sussistenza tra le più povere della zona, e viveva una condizione sanitaria tra le peggiori di tutta l’isola (accentuata da gravi episodi di malaria). Dai racconti di vita, raramente sono emerse narrazioni legate alla vita agropastorale, piuttosto si ricordano la povertà e le difficoltà sanitarie che precedevano l’industria.

L’evocazione nostalgica del passato preindustriale, quando emerge, è chiaramente un racconto vago e privo di ricordi concreti, che mira ad evidenziare l’aderenza al diffuso discorso di accusa verso

l'*alterità* statale. In altri casi serve poi da sostegno per argomentare rivendicazioni come quelle, oggi molto dibattute, legate all'esposizione all'amianto, facendo così rimarcare quella capacità della memoria di rispondere a esigenze dell'attualità (cfr. Halbwachs, 1997). L'analisi del discorso sull'industrializzazione a Ottana non può essere quindi svincolata dall'osservazione della precedente situazione locale, aspetto quasi sempre trascurato anche dal mondo accademico che, nell'analizzare il paese, lo inserisce in un astratto e omogeneo contesto del centro Sardegna.

Il carnevale come strumento per esorcizzare il passato industriale

La narrazione sulla "ciclicità" storica locale della quale abbiamo parlato sopra (alternanza gloria-crisi) si inserisce in quella che Jan Assman definirebbe "memoria comunicativa" (cfr. Assman, 1997), ossia la memoria che si sviluppa nel contesto "intimo" della comunità e che è scarsamente formalizzata. L'altra memoria che si esprime dal lavoro, invece, seguendo sempre la distinzione di Assman, è la "memoria culturale", quella istituzionalizzata e *patrimonializzata* (cfr. Palumbo, 2003). Quest'ultima a Ottana si manifesta attraverso la narrazione del Carnevale locale dei "boes e merdules", attualmente oggetto di una vivace diffusione transnazionale che l'ha fatto diventare, all'interno della comunità, una bandiera identitaria da esternare e manifestare fuori dal paese. Il suo successo e riconoscimento economico, osservabile da una diffusa vendita delle sue maschere e dalla partecipazione, attraverso sfilate, dei gruppi locali in diverse manifestazioni in tutta Europa, ha ovviamente legittimato e facilitato questo tipo di discorso identitario locale, dimostrando come «le identità dei luoghi, degli individui, dei gruppi si costruiscono, si negoziano, si esibiscono attraverso pratiche economiche» (Siniscalchi, 2002: 30).

Ma l'aspetto più interessante ai fini del nostro discorso risulta il fatto che la narrazione sul Carnevale si manifesti spesso per opporsi a un'identità *altra*, ossia a quella dell'industria. La celebrazione continua del Carnevale come simbolo identitario è sembrata, difatti, diretta a esorcizzare il passato industriale, visto nell'attualità come "vergogna" del paese. Quella messa in atto dai miei interlocutori si è espressa quindi come una manifestazione di potere (cfr. Herzfeld, 1991, 2003), che mira all'"eliminazione" del discorso industriale per sostituirlo con quello istituzionalmente, politicamente ed economicamente "più valido" del Carnevale.

Dalla ricerca si sono imposte perciò due retoriche identitarie ben distinte, che si adattano a contesti espositivi e relazionali diversi. Da una parte, vi è quella che potremmo definire la retorica dell'identità "locale", quella che gestisce gli elementi dell'intima storia comunitaria, e che "assorbe" gli *eventi* (come quello industriale) modificandoli e rimodellandoli per farli entrare dentro il (ciclico) "sistema storia" della comunità. Mentre l'altra è la retorica dell'identità "globale", quella che si esprime con elementi (come il Carnevale) riconosciuti "validi" dentro le attuali dinamiche socio-economiche dell'"economia-mondo" (cfr. Wallerstein, 1979; Braudel, 1982). Quest'ultima, fortemente condizionata da quelli che Palumbo ha definito i *Global Taxonomic System* [3] (cfr. 2011), ha come obiettivo quello di dare un'immagine nuova del paese, di far risultare marginale e ormai passato l'*evento* industriale. La "tradizione" e la nuova "identità locale" svolgono insomma il ruolo di *strumento* e possibilità per "liberarsi" del fallimentare passato industriale con cui viene identificato il paese dall'esterno. Fa in modo che, il discorso su Ottana, non venga più esclusivamente associato all'industria, ma che il Carnevale appaia come la "vera" immagine del paese agli occhi di coloro che lo osservano da fuori.

Probabilmente anche per queste ragioni a Ottana si è assistito, soprattutto nell'ultimo decennio, a uno sviluppo insistente delle pratiche di *patrimonializzazione* (cfr. Palumbo, 2003), portate avanti dalle istituzioni locali in collaborazione con altri enti, tra i quali anche l'Università. Questo processo è stato agevolato dall'utilizzo dell'immagine che, pur riproducendo solo un momento e un aspetto della realtà, è capace di dare definibilità alla tradizione locale e di ergersi a simbolo, *strumento* e "luogo" di dibattito identitario. Alla narrazione del passato ho potuto quindi accedere anche attraverso alcuni "oggetti culturali", come i documenti fotografici del passato e le maschere del Carnevale. Questi oggetti, e in particolar modo la fotografia, si sono rivelati essere la porta d'ingresso per la

comprensione delle dinamiche celebrative della “memoria culturale” (cfr. Assman, 1997). Essi, infatti, “certificano” il passato, in quanto al loro interno vengono individuate le tracce “genetiche” della comunità: quelle carnevalesche, appunto, capaci di “scacciare” l’immagine industriale e di testimoniare l’“inconfutabilità” della tradizione e dell’identità locale. La “necessità” identitaria, o volendo utilizzare le parole di Remotti, l’*ossessione identitaria* (cfr. 2010), trova quindi nel Carnevale uno degli strumenti più adeguati per la sua realizzazione, e nella fotografia lo strumento ideale su cui appoggiare il discorso identitario.

Riflessioni conclusive. La memoria e lo Stato

Analizzare le “poetiche sociali” (Herzfeld, 1997) manifestatesi in riferimento allo Stato ha significato non solo osservare l’inserimento del suo operato nella storia locale di Ottana, ma anche entrare dentro le pratiche di definizione identitaria. L’“arrivo”, come è stato spesso definito dagli interlocutori della mia ricerca, dell’industria petrolchimica in un paese che fino a quel momento era caratterizzato da una misera e isolata economia agro-pastorale, rappresenta un “arrivo” non solo di strutture produttive che non si erano mai viste prima, ma anche la venuta dello stesso Stato. L’opera semi-pubblica di industrializzazione, che si è prolungata fino agli anni Novanta con diversi interventi, ha poi successivamente portato la presenza “esterna” a essere percepita come qualcosa di normale all’interno della comunità; ragion per cui, per quanto spesso condannato retoricamente, lo Stato è ancora oggi atteso, perché capace di prospettare possibilità di lavoro e di far “rimanere in paese”, di non emigrare come hanno dovuto fare i nonni o i genitori prima degli anni Settanta.

Le accuse si incrociano quindi con le speranze, evidenziando una situazione di “dipendenza” (morale ed economica) che è stata sicuramente accentuata dal perpetuarsi, per diversi decenni, di forme di assistenzialismo economico. L’instabilità lavorativa ha portato tante famiglie di ex operai ad abituarsi a ricevere sovvenzioni statali sotto diverse forme: cassa integrazione, indennità di mobilità e altri strumenti di sostegno economico pubblico, che hanno fatto da “tappabuchi” ai fallimentari interventi economici dell’industrializzazione e sono diventati la normalità per molti nuclei familiari, conducendo la popolazione locale ad un’inattività lavorativa di enormi proporzioni. Molti sono gli abitanti che non hanno cercato altre vie di impiego in seguito al disfacimento del polo industriale, ma che piuttosto hanno accompagnato l’aiuto economico della disoccupazione ad attività secondarie, e numerosi sono i lavoratori che addirittura sono andati in pensione dopo decenni di cassa integrazione. Emerge quindi, dall’analisi di tali dinamiche, che tutto ciò che viene “da fuori” è sì una minaccia di alterazione, e come tale un pericolo per l’integrità locale, ma al contempo è un sostegno del quale “non si può” più fare a meno. Lo Stato, che “arriva” per stravolgere la situazione locale, è diventato insomma il nemico da affrontare, l’opposizione indispensabile per un discorso identitario, ma allo stesso tempo il supporto socio-economico di cui si ha bisogno.

Che il discorso identitario presuma l’esistenza dell’*altro* è cosa nota agli antropologi (cfr. Remotti, 2010: 9). Nel caso di Ottana, il fatto di identificare nello Stato un antagonista o comunque il principale responsabile di questa critica situazione attuale, permette il contatto con l’*alterità* e la possibilità di costruire e definire meglio gli elementi dell’*identità* locale. I risvolti negativi dell’operato statale contribuiscono al perpetuarsi del discorso sul “male incurabile” del paese, la cui altalenante storia si ripete “da sempre”, facendo di Ottana un luogo “destinato” alla crisi. Lo studio etnografico ha fatto perciò comprendere come gli *attori sociali* non sono mai ricettori passivi o vittime dello Stato, ma sono attori principali e importanti costruttori di realtà storiche. A Ottana lo Stato ha difatti una forma (l’industria), e si presenta come un insieme di processi (cfr. Trouillot, 2001) più che come ente calato dall’alto. Questo farà risultare come l’idea dell’impersonalità dello Stato (riprodotta soprattutto nei discorsi politici regionali degli anni Settanta, ma portata avanti ancora oggi da registi, scrittori, studiosi, giornalisti e politici), ossia di ente monolitico dominatore, autonomo e staccato dalla società, sia un punto di osservazione ormai obsoleto (cfr. Gupta, 1995) e superficiale.

Si è notato, piuttosto, come sia costantemente in atto un chiaro mutamento nel valore e nel potere simbolico dell’operato statale. Le dinamiche identitarie che esprimono la

contrapposizione *noi* (ottanesi) e *loro* (lo Stato), se da una parte sembrano “essenzializzare” (Herzfeld, 1997: 44), ossia racchiudere, tutta l’esistenza degli abitanti della comunità, dall’altra manifestano un chiaro “polimorfismo istituzionale” (Palumbo 2006: 50). Dal discorso identitario è emersa difatti l’influenza di «alcune forme di classificazione di portata transnazionale» (Palumbo, 2011: 37), i GTS, dimostrando come lo Stato si trovi a “competere”, come nel caso del discorso sul Carnevale, a livello simbolico con altri enti e organismi, tra i quali l’UNESCO. Aspetto, questo, che ci pone davanti all’importanza di ampliare lo sguardo verso gli eterogenei processi e «spazi di articolazione, disarticolazione e riarticolazione politica» (*Ibid.*: 47) che il discorso identitario riesce a creare.

Analizzare lo Stato in una prospettiva antropologica ha dimostrato in definitiva che, così come non esiste una storia separata dal modo in cui lo storico, il politico o l’intellettuale la interpretano, non esiste una storia fuori dall’interpretazione degli *attori sociali*. Ossia che non vi può essere «una storia e tanto meno la storia: vi è invece una molteplicità di costruzioni del passato in dipendenza dai ‘noi’ che si costituiscono nel presente e che intendono occupare un proprio futuro» (Remotti, 1999: XI). Affrontare uno studio storico-etnografico nel paese protagonista dell’industrializzazione del centro Sardegna, ha evidenziato come troppo spesso il racconto politico e intellettuale su Ottana non abbia considerato il contesto spazio-temporale. A maggior ragione ho voluto, quindi, non offrire una generale visione della “questione industriale” e dell’incontro fra società “tradizionale”, Stato e *modernità*, ma piuttosto ho cercato quanto più possibile di restituire, con tutte le limitazioni del resoconto etnografico, l’interpretazione dei suoi protagonisti, così da “soddisfare” la sfida e il bisogno di Sahlins di «evitare la solita riduzione dell’incontro culturale a fenomeno fisico o a principio teologico» (Sahlins, 1992: 201); sfida, comunque, che se ho potuto accogliere è grazie alla straordinaria potenzialità dell’etnografia di volgere lo sguardo verso il particolare.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] La *CasMez*, ente pubblico nato nel 1950 e soppresso nel 1984, aveva il compito di finanziare attività economiche dirette a colmare il divario socio-economico tra Meridione e Settentrione

[2] Il presente articolo è un riassunto del mio lavoro di ricerca già pubblicato nel 2021 con Donzelli Editore: Zedda, A. F. (2021): *‘E poi arrivò l’industria’*. *Memoria e narrazione di un adattamento industriale*, Roma, Donzelli Editore. Prefazione di Alessandro Portelli.

[3] Per Gts, Palumbo intende quei «sistemi tassonomici istituzionalizzati attraverso i quali agenzie transnazionali danno forma a, e organizzano un, immaginario di portata globale, agendo, così, come strumenti di una governance planetaria capaci di plasmare attitudini, emozioni e valori di milioni di persone» (Palumbo 2011: 38).

Riferimenti bibliografici

Althusser, L., 1997, *Lo Stato e i suoi apparati*, Roma, Editori Riuniti (ed. orig. 1995).

Assman, J., 1997, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1992).

Bertaux, D., 2008, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, FrancoAngeli (ed. orig. 1998).

Braudel, F., 1980, *Scritti sulla storia*, Milano, Mondadori (ed. orig. 1973);

- 1982, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII). Le strutture del quotidiano*, Torino, Einaudi (ed. orig. 1967).

Charmaz, K., 2014, *Constructing Grounded Theory. A practical Guide Through Qualitative Analysis*, London, SAGE Publications, (ed. orig. 2006).

Clemente, P., 1991, “Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell’esperienza demologica”, in *L’Uomo*, 4-1: 57-69;

- 2010, “L’antropologo che intervista. Le storie della vita”, in Pistacchi, Massimo (a cura di), *Vive voci. L’intervista fonte di documentazione*, Roma, Donzelli Editore: 63-88.

- Clifford, James, e Marcus, G. E., 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, California, University of California Press.
- Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books;
- 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
- Glaser, B. G. e Strauss, A. L., 2009, *La scoperta della Grounded Theory. Strategie per la ricerca qualitativa*, Roma, Armando (ed. orig. 1967).
- Gupta, A., 1995, “Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State”, in *American Ethnologist*, 22, 2: 375–402.
- Gupta, A. e Sharma, A., 2006, *The Anthropology of the State. A reader*, Maiden, Blackwell.
- Halbwachs, M., 1997, *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Imperdium (ed. orig. 1925).
- Handler, R., 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Herzfeld, M., 1991, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, Princeton University Press;
- 1997, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, New York-London, Routledge;
- 2003, “Localism and the Logic of Nationalistic Folklore: Cretan Reflections”, in *Comparative Studies in Society and History*: 281-310.
- Kilani, M., 1992, *La construction de la mémoire. Le lignage et la sainteté dans l'oasis d'El Ksar*, Ginevra, Labor et fides;
- 1997, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Dedalo (ed. orig. 1994);
- 2011, *Antropologia. Dal locale al globale*, Bari, Dedalo (ed. orig. 2009);
- 2014, *Pour un universalisme critique*, Paris, La Découverte.
- Lilliu, G., 1971, *La costante resistenziale sarda*, Cagliari, Stef.
- Nora, P., 1984, “Entre mémoire e histoire”, in Nora, P. (a cura di), *Les lieux de mémoire. Tomo 1, La République*, Paris, Gallimard.
- Palumbo, B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Milano, Meltemi Editore;
- 2010, “G(lobal) T(axonomic) S(ystem): sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco”, in Minicuci, M. e Pavanello M. (a cura di), *Meridiana 68. Antropologia delle istituzioni*, Roma, Viella.
- Remotti, F., 1999, “Prefazione”, in Bellagamba, A. e Paini, A. (a cura di), *Costruire il passato: il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Torino, Paravia: 9-14;
- 2007, *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza;
- 2010, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza.
- Sahlins, M., 1992, *Storie d'altri*, Napoli, Guida Editori (ed. orig. 1981);
- 1997, *Capitan Cook, per esempio. Le Hawaii, gli antropologi, i nativi*, Roma, Donzelli (ed. orig. 1995);
- 2016, *Isole di storia*, Milano, Cortina Raffaello (ed. orig. 1985).
- Siniscalchi, V., (a cura di) 2002, *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Cosenza, Pellegrini Editore.
- 2007, “Sapere antropologico, potere e patrimonializzazione dei saperi in Francia”, in Caoci, A., Lai, F., (a cura di), *Gli “oggetti culturali”. L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Milano, FrancoAngeli Editore: 148-161.
- Trouillot, M. R., 2001, “The Anthropology of the State in the Age of Globalization”, in *Current Anthropology*, 42, 1: 125-138.
- Wallerstein, F., 1978, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino (ed. orig. 1974).
- Zedda, A. F., 2021, *'E poi arrivò l'industria'. Memoria e narrazione di un adattamento industriale*, Roma, Donzelli Editore. Prefazione di Alessandro Portelli.

Andrea Francesco Zedda, antropologo e dottore di ricerca in scienze del testo alla “Sapienza” Università di Roma, dove si è specializzato in discipline etno-antropologiche (2014). I suoi ambiti di studio riguardano l'analisi delle dinamiche dei processi di costruzione identitaria e la ricerca etnografica in contesti violenti, aspetti sui quali ha lavorato in Spagna, in una zona periferica di Granada. Attualmente porta avanti uno studio sulle dinamiche identitarie legate al cibo, in particolar modo al mondo dell'olio d'oliva.

La storia di Ida, mia nonna, una donna italo-tunisina



Ida a rue el Karamed, anni trenta (Archivio famiglia Contento-Cangemi)

di *Lorenzo Bonazzi*

La sentita e profonda esigenza di salvaguardare la memoria della mia storia familiare materna, in particolare quella della nonna Ida Cangemi, unita alla consapevolezza, acquisita negli anni, che la sua vita poteva essere rappresentativa della vicenda storica dei tanti italiani di Tunisia, sono stati i motivi che mi hanno spinto a scrivere il libro *Al di là del mare. Una storia italiana tra due sponde del Mediterraneo*, edito per Affinità elettive e pubblicato a gennaio 2024. La genesi del volume parte dalla rielaborazione personale di quanto vissuto per quasi quarant'anni, sia a Bologna mia città natale che al Kram, paesino di mare a circa una quindicina di chilometri da Tunisi dove passavo i mesi estivi, in un intimo collegamento tra il passato e il presente, quasi fossi una specie di sentinella che perpetua un ricordo o una spugna, imbevuta di sapori, colori, odori arabi e delle abitudini siculotunisine vissute con i famigliari materni. Quanto vissuto, perciò, mi ha così profondamente colpito e formato, che narrare la particolare vita della mia famiglia, è stato come sistemare il variegato puzzle della mia, amalgamandolo con quanto di più profondo sentivo nell'animo.

Nel libro la storia è narrata da mia nonna Ida in prima persona, e intervallata da dialoghi tra me e lei, come fosse una delle tante chiacchierate a ruota libera che facevamo durante i pranzi domenicali,

nelle serate estive passate sulla veranda della casa al mare, al souk di Tunisi o nei lenti pomeriggi passati a ripararsi dal caldo afoso di agosto. Il mio lavoro di rilettura e sistemazione critica della storia è andato, inconsapevolmente, a intrecciarsi con la nascita di un crescente interesse, soprattutto negli ultimi anni, verso questa ancora poco conosciuta vicenda di emigrazione italiana, per troppo tempo rimasta sottaciuta anche da chi l'ha vissuta in prima persona. Infatti, grazie alla pubblicazione di libri di memorie famigliari o personali, messa in onda di documentari e programmi televisivi dedicati a questo tema, nonché una vivace attività online, perseguita da numerose pagine edite sui social network, dedicate al ricordo della comunità italiana o alla Tunisia di un tempo, oggi questa storia sta tornando con forza alla ribalta dell'interesse collettivo.

Un sentire comune che va oltre la manualistica e gli studi accademici, fino a qualche decennio fa quasi gli unici strumenti utili per conoscere e approfondire la vicenda degli italo-tunisini, diffusosi in maniera spontanea e indipendente, quasi come se il bisogno di raccontare questa storia avesse raggiunto il limite massimo di decantazione, arrivando ora il momento di cogliere i frutti maturi di questa rielaborazione collettiva. Tale bisogno intimo, sentito da molti in maniera autonoma, di narrare e non perdere il ricordo di una esperienza transculturale tanto ricca e peculiare, deriva da influenze diverse ma, soprattutto, dal rapporto unico di interscambio esperienziale consolidatosi nel tempo tra la comunità araba e quella italiana, unite in una vita comune di reciprocità e scambio, iniziato durante il Protettorato francese e proseguito dall'indipendenza della Tunisia a oggi.

La vita di Ida e della sua famiglia, dunque, sono a mio parere una cartina di tornasole, un esempio unico, ma al contempo riconoscibile in tante altre storie dell'epoca, per descrivere la storia della comunità italo-tunisina dalla sua formazione al suo lento declino, fino alla naturale scomparsa. Una vita come tante, volutamente normale, ma con peculiarità proprie e per questo, al tempo stesso, unica e rappresentativa della complessa multiculturalità della Tunisia, nata dal rapporto e commistione quotidiana tra usi e costumi diversi, sentita come preziosa e unica dai tanti che hanno vissuto quel lungo periodo ricordato, ancora oggi, come mitico e irripetibile. Di tutte queste esperienze, dunque, il libro si nutre e genera il dipanarsi della storia nelle sue pagine.

Italiani, francesi, arabi, ebrei, maltesi e molti altri ancora, colonizzatori, fuggiaschi o emigrati dai loro paesi di provenienza, hanno così costituito per più di un secolo un humus sociale e culturale irripetibile, che la protagonista racconta attraverso il suo personale modo di concepire il mondo che la circondava. Una storia inedita per narrare un'esperienza transculturale che può essere presa a esempio per comprendere e analizzare, con sguardo diverso, le attuali vicende migratorie e di convivenza nel bacino del Mediterraneo. La storia degli italiani di Tunisia, per tali motivi, è per me portatrice di un messaggio forte e sempre più attuale, ovvero la convivenza necessaria tra le sponde del Mediterraneo e la comprensione dell'esistenza di rapporti di interscambio secolari tra Italia e Tunisia, che non possono essere visti attraverso le logiche della propaganda politica attuale, ma analizzati nell'ampio quadro della storia dell'emigrazione che da sempre caratterizza questa parte del mondo. La matrice comune, tra l'emigrazione italiana di un tempo e quella subsahariana oggi, deve essere analizzata a fondo e, mediante la storia degli italo-tunisini, è possibile acquisire uno sguardo diverso che aiuta a vedere, con una diversa prospettiva, le attuali vicende migratorie che legano storicamente e culturalmente l'Italia ai Paesi del Mediterraneo.

La protagonista inizia così il suo viaggio di vita a Tunisi, dove nasce nel 1920 da una famiglia di origine siciliana da decenni radicata nel Paese arabo, e lo incomincia proprio nel ventre pulsante della città, la Medina, il suo cuore storico fatto di mercanti, artigiani, donne velate da lunghi sefseri bianchi, uomini con il turbante, tra alti minareti che si stagliano in cielo, un luogo in cui ha vissuto i suoi primi anni e che le rimarrà sempre caro fino alla fine. E tra le viuzze del souk Ida apprende l'arabo, capisce come rapportarsi con una cultura differente da quella della sua famiglia, impara a conoscere le usanze e le festività islamiche vivendo, al contempo, la città europea poco distante, caratterizzata dalla presenza francese, e da un modo di vivere all'occidentale che lei sente vicino e affine al suo modo di essere. La famiglia di Ida era quella classica di origine siciliana che viveva in Tunisia in quel periodo, ben radicata nelle sue tradizioni culturali e religiose, ma aperta al contesto diverso e consapevole dell'ambiente multiculturale nel quale viveva e del quale la protagonista si abbeverava imparando a

vedere un mondo fuori dagli schemi tradizionali. Infatti, conoscere le festività religiose delle altre comunità, saper cucinare e consumare abitualmente le pietanze tunisine o francesi, apprendere la lingua araba, erano requisiti fondanti e naturali dell'essere italiano di Tunisia.

In questo contesto Ida cresce, si forma, senza mai abbandonare la sua intima italianità, formata presso le scuole italiane di Tunisi, a differenza di altri connazionali che invece si scolarizzavano nella lingua francese. Un sentirsi italiana, comunque, seppure molto particolare e complesso, sfumato in numerose sfaccettature e adattato alle circostanze, estremamente vivo e saldo nell'animo dagli italo-tunisini, in contrapposizione politica e sociale con la comunità francese che governava in Tunisia. Da adolescente si trasferisce con la famiglia nella zona europea della città e conosce una Tunisi diversa, più cosmopolita e meno araba, che la mette a confronto maggiormente con la comunità transalpina e le altre europee presenti in un momento storico particolare, come la prima metà degli anni Trenta del Novecento, caratterizzato dai forti e pericolosi venti del nazionalismo. E qui si affaccia uno dei temi più complessi da affrontare nel descrivere la comunità italiana di quegli anni, ovvero, il forte attaccamento all'idea di patria sognata e il supporto sentimentale al fascismo.

Il convinto sostegno all'Italia è sempre stato presente nella comunità fin dalla sua genesi, soprattutto come orgogliosa risposta verso i francesi, considerati gli antagonisti storici dei diritti degli italiani in Tunisia; ma, in quegli anni, quell'adesione si trasformò in un vero e proprio rigurgito nazionalista che il regime mussoliniano, sempre molto attento alle comunità di connazionali all'estero, manipolò a proprio piacimento. In questo contesto politico anche Ida subì la retorica e la propaganda fascista, presente nelle scuole italiane, nelle attività del Consolato italiano a Tunisi, nei giornali italiani pubblicati in città, nelle trasmissioni radiofoniche e collegò naturalmente l'amor di patria a quello per il Duce.

L'adesione al fascismo di buona parte della comunità italo-tunisina fu inconsapevole e romantica, ma nacque da una visione distorta della realtà e dalla posizione privilegiata di vivere in un Paese che aveva un governo, sì nazionalista e francese; ma che rispettava comunque la libertà di espressione, non volendo minare i rapporti di politica internazionale con l'Italia. Negli anni Trenta, dunque, Ida cresce, vive la sua adolescenza, cura le amicizie e lo stretto rapporto con le sorelle, sue vere confidenti con le quali coltiverà sempre uno stretto rapporto di affetto e complicità, e visita prima la Libia italiana e, finalmente, per la prima volta, l'Italia. Ma i venti di guerra ormai sono vicini. Con la sfrontatezza dei vent'anni e della sua ingenua fede politica affronta il conflitto, visto come il momento della resa dei conti con gli odiati francesi nel quale ciascuno doveva fare la sua parte; ma capirà ben presto la realtà dei fatti e i drammi della guerra.

In famiglia alcuni subiscono le deportazioni francesi, lei sfolla ad Hamam Lif, cittadina sulla costa sud di Tunisi, vive con trepidazione le fasi alterne del conflitto, unita all'ansia giornaliera di vedere il padre Giacomo dover andare a Tunisi con mezzi di fortuna, perché il mulino nel quale lavorava continuava ad essere aperto, senza sapere se sarebbe tornato alla sera. Ma conosce anche momenti di gioia quando il fratello Ignazio la venne a trovare in licenza dal fronte. Esulta quando i soldati italiani e tedeschi occupano la Tunisia, lo vede come il momento della vittoria, ma non capisce che è l'inizio della fine e non si arrende nemmeno quando i compatrioti in armi, venuti dal deserto, raccontano la realtà delle cose. Ma ormai è tutto finito, la guerra perduta, le illusioni disciolte. Il ritorno nella Tunisi liberata sarà per lei scioccante e il dover convivere con gli ufficiali inglesi, francesi e americani, avendo la casa requisita, sarà una umiliazione che però, come spesso accade, si rivela un primo laboratorio di convivenza pacifica internazionale ante litteram.

Finita la guerra si torna faticosamente alla vita, le espulsioni, le requisizioni e le restrizioni francesi verso gli italiani si intensificano, abitare a Tunisi è sempre più difficile, in molti cominciano a partire in cerca di una nuova fortuna, ma la famiglia di Ida no, rimane, resiste, e lei conosce per la prima volta l'amore. Ha il volto bello e dolce di Francesco, le sue maniere educate, la tranquilla gentilezza la incuriosiscono e alla fine si innamorano. Come succedeva all'epoca il fidanzamento era il preludio al matrimonio; ma bisognava attendere perché Francesco aveva ancora la casa requisita dai francesi, un fratello prigioniero negli Stati Uniti e il padre, insieme all'altro fratello maggiore, espulsi in Italia. La guerra lasciava ancora strascichi duri sulla vita delle persone. Serviva pazienza, durò tre anni fino

al 1948 quando, finalmente, si sposarono nella Cattedrale di Tunisi e poterono andare a vivere al Kram, un piccolo paese di mare a una quindicina di chilometri dalla capitale, in una villetta che Francesco, ingegnere laureato ad Algeri, aveva progettato e costruito mattone su mattone con dedizione e tenacia.

La vita iniziava a sorridere finalmente, negli anni Ida diventò madre di Silvana e Clara, e poté dedicarsi a tempo pieno alla famiglia, immergendosi sempre di più nella placida quotidianità di questo piccolo paese così rappresentativo della pacifica multiculturalità tunisina di quegli anni. Tra le case del Kram un gran profumo di gelsomini, bouganville in fiore e brezza marina pervadeva le strade in primavera e, nelle giornate di sole, dalle finestre aperte delle case fuoriuscivano odori di salsa di pomodoro accompagnati dalle canzoni di Claudio Villa e Nilla Pizzi, di pesce alla griglia e sonate di Charles Trenet, profumi di cous cous e accenti di musica araba. Ogni giorno, di mattina presto, il minareto della vicina moschea chiamava i fedeli alla preghiera e facevano da contraltare il canto dei galli e il rumore degli zoccoli del cavallo del lattaio che, di casa in casa, portava il latte fresco per la colazione. Dopo pranzo, invece, il silenzio irrompeva accompagnato dal suono delle cicale che in estate sfidavano il caldo, fino a quando i colpi di pallone calciati sui muri dai bambini per strada, risvegliavano il paese nel tardo pomeriggio. Una piccola stazione in stile liberty, muratura bianca e pensiline in legno dipinte di blu, dal quale passava il trenino di collegamento con Tunisi e le cittadine vicine, costituiva il centro del paese e il placido capostazione che si sedeva all'ingresso timbrando il biglietto era il bonario guardiano della zona.

Passarono anni felici e nel 1956 l'indipendenza tunisina fu per Ida la naturale conclusione dell'esperienza francese e l'inizio di una nuova alba araba, che accettò di buon grado, pur consapevole delle difficoltà che sarebbero sopraggiunte. La Tunisia di Habib Bourguiba era dei tunisini e per i vecchi europei, che da sempre vivevano in posizione predominante, le cose sarebbero inevitabilmente cambiate. Francesco lavorava per una grande ditta francese che era stata nazionalizzata dal governo tunisino e la vita metteva lui e Ida davanti al bivio che in tanti stavano affrontando: rimanere o partire? La proposta per andare a lavorare in Francia era sul tavolo, come quella di restare e far crescere una nuova nidiata di ingegneri edili tunisini. Lei tolse d'impaccio il marito dicendo "in Francia mai" e Francesco, dopo alcuni minuti di riflessione rispose, "abbiamo vissuto con i francesi proviamo con i tunisini". Mai scelta si rivelò più azzeccata, ma non fu quello che poterono fare invece decine di migliaia di italiani costretti, definitivamente, a lasciare la Tunisia, perché senza più lavoro, sicurezze, futuro.

Le lunghe file di coloro che partivano dal porto di Tunisi con i pochi averi rimasti, il cuore gonfio tristezza e la paura di un domani incerto rimasero per sempre nella mente di Ida che, all'inizio degli anni Sessanta, fu anch'essa costretta ad accompagnare i suoi anziani genitori con la sorella Silvia all'imbarco per l'Italia. La famiglia, lentamente, come tante, si stava sfaldando e, quando anche la sorella Maria, dopo alcuni anni, con il marito Fedele e le figlie, decise di raggiungere i genitori a Bologna alla ricerca di una nuova vita, il colpo fu duro da affrontare. Mai Ida avrebbe pensato che Tunisi non fosse più il centro della vita di tutti, anche dei famigliari di Francesco ormai a Roma da tempo, e un velo pesante di depressione cadde su di lei.

Non poteva però rimanere con le mani in mano, la vita chiamava, e il bisogno di trovare un nuovo senso ai giorni da passare era più forte di tutto. La nostra protagonista si lanciò così nel volontariato che, assieme alla cura per la crescita delle figlie, divenne la sua nuova ragione di vita, e aiutare i tanti italiani indigenti che il nuovo governo tunisino non riusciva ad aiutare, si rivelò una attività appassionante che le fornì nuovi stimoli per andare avanti con fiducia. L'ambasciata italiana dava una mano e insieme a un gruppo di combattive amiche italiane, francesi, maltesi soccorse per anni i tanti bisognosi, cosa che le valse anche il cavalierato della Repubblica Italiana. Nel tempo anche le figlie lasciarono la Tunisia per frequentare l'Università a Bologna e nemmeno la prematura e improvvisa morte di Francesco, scomparso in una notte come un soffio di vento, la convinsero ad abbandonare Tunisi. Trascorsero poi anni tranquilli, il rarefarsi della attività di volontariato e la mia nascita la chiamavano più spesso in Italia, ma il cuore era sempre lì in Tunisia, insieme ai ricordi di una vita, fino a una sera della fine degli anni Ottanta, quando successe qualcosa di inaspettato che le fece

prendere la decisione definitiva. La scelta diventò inevitabile, comprese di essere rimasta sola, una delle ultime e Bologna divenne la sua nuova casa, ma l'incontro con la "vera Italia" fu difficile e traumatico.

"Questi italiani sono tutti uguali" ripeteva mesta e stralunata, il vero multiculturalismo lo aveva vissuto per una vita a Tunisi, e questa Italia moderna proiettata verso gli anni Duemila le sembrava troppo piatta, uniforme, senza anima e così diversa da quella che sognava da bambina. Il legame con la Tunisia però non si poteva interrompere e, ogni estate, come un rito pagano, era la prima ad andare ad aprire la casa al mare e l'ultima a chiuderla, a fine settembre, come un prezioso scrigno ricco e vitale da mettere al riparo, e conservare intatto per l'anno successivo. E al Kram lei rinasceva, tornava dagli amici, dai vicini, alla sua terra, alle sue abitudini tanto che, alla fine, quella Bologna dove viveva durante l'inverno, quasi come una imposizione, non le sembrava più così male quando la domenica o a Natale tutti si ritrovavano a casa sua, e la tavola imbandita delle pietanze siciliane e maghrebine riempiva la sala, acquietando il sentimento di distanza.

E quindi, alla fine di tutto, le numerose domande che mi sono sempre posto per una vita, e che sono alla base anche del libro, le pongo al lettore che potrà trarre conclusioni e considerazioni differenti dalle mie, a seconda della propria sensibilità: questi italiani di Tunisia chi erano? La loro vita cosa ha rappresentato? Erano davvero così italiani come si sentivano? Chi può dirlo? Erano italiani, erano arabi, erano siciliani, erano tutto e il suo contrario, attaccati con le unghie al ricordo della terra di origine e pienamente inseriti nel contesto culturale maghrebino nel quale erano nati.

Parlavano il dialetto, il tunisino e il francese, cucinavano i piatti della tradizione italiana e li condividevano con spezie arabe, condividevano la pasta col gruyère in mancanza del parmigiano, i cannoli non dovevano mai mancare la domenica e il dolce natalizio erano i datteri non sapendo cosa fosse il panettone. E, soprattutto, quando si trovarono a vivere da profughi in un Paese che non li riconosceva come connazionali e nel quale loro non si riconoscevano, la tanto agognata Italia, capirono che la loro patria era al di là del mare, a sud dello "Stretto di Sicilia" dove i loro avi erano emigrati tempo prima, in quel lembo tra terra e mare, crocevia di storia e culture, che sembra così lontano, ma appartiene a ciascuno di noi più di quanto si possa credere.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Lorenzo Bonazzi, giornalista, si occupa di comunicazione istituzionale e ufficio stampa per enti e fondazioni private del territorio. Laureato in Storia dell'arte e appassionato di storia ha curato diverse rubriche, dedicate alle vicende culturali e architettoniche di Bologna nel tempo, su radio locali e sull'edizione bolognese de "Il Corriere della Sera". Nato da una famiglia di origine emiliana e italo-tunisina, fin da piccolo ha assimilato le due culture interessandosi, al contempo, alla storia dell'emigrazione italiana in Tunisia e ai suoi rapporti con la comunità araba e francese.

Hergla e il cinema. Quello che io devo a Rossellini



di *Mohamed Challouf* [*]

Nell'agosto del 2004, ho organizzato l'edizione zero di ciò che sarà a partire dal 2005 “Rencontres Cinématographiques de Hergla”, una manifestazione dedicata al cortometraggio e al documentario d’Africa e del Mediterraneo. In questa occasione e durante una delle due serate di questa manifestazione intitolata: “Carta bianca al nostro padre spirituale Tahar Cheriaa”, ho incontrato «Amm» Hedi Bessaad che mi parla, per la prima volta, del passaggio nel 1968 del grande cineasta italiano Roberto Rossellini a Hergla per la ripresa della sua serie di film “Gli atti degli Apostoli”. Questa discussione con «Amm» Hedi mi ha riportato trenta anni indietro e mi ha ricordato il mio primo vero incontro con il cinema. Nel 1974, ero un giovane allievo del liceo tecnico di Sousse ed erano anche due anni prima che io facessi parte del club dei cineasti amatori della mia città. Alla fine di quello stesso anno scolastico, eravamo un gruppo di amici arruolati come tirocinanti nella squadra artistica che doveva preparare i carri del festival di Aoussou, un avvenimento festivo dedicato dalla città di Sousse al Dio del mare Nettuno. Il comitato di organizzazione del festival aveva invitato quell’anno, nell’ambito della cooperazione Nord-Sud del Mediterraneo, quattro artisti «Maestri» italiani venuti dal famoso carnevale della città di Viareggio.

Per noi giovani curiosi e avidi di imparare nuovi mestieri legati alla creazione artistica, l'esperienza era eccezionale. Era un'immersione dentro un mondo di favole. Era anche una bella occasione per conoscere da vicino questi artisti italiani e per imparare un po' della loro lingua e della loro cultura. L'avanzamento dei lavori supervisionati da questi «maghi» specialisti nella fabbricazione dei carri allegorici, era molto intrigante e magico. Giorno dopo giorno centinaia di chili di giornali, di riviste e di colla sono trasformati in marionette giganti. Noi, giovani di Sousse, eravamo felici e fieri di passare da semplici spettatori ammiratori del carnevale a veri complici nella creazione dei carri di questo avvenimento eccezionale che fa la fierezza della nostra città natale.

Finito il festival di Aoussou, abbiamo aspettato la nostra paga (un piccolo rimborso spese), ma invano. Quattro settimane passarono, il comune è venuto meno ai suoi impegni. Per compensare questa mancanza di denaro, il nostro amico Tarak Zorgati, figlio del regista e attore Mohamed Zorgati, ci propone di andare con lui a Monastir per tentare di farsi ingaggiare in un film straniero che si stava girando da qualche settimana in varie regioni della Tunisia.

Giunto al Ribat di Monastir, sono stato subito preso in quanto comparsa grazie alla mia statura (1m.85). Vestito da soldato romano, mi hanno sistemato in un luogo così lontano e alto che non sono mai stato nell'inquadratura della cinepresa di Roberto Rossellini. (anni dopo, ho avuto l'occasione di visionare i due episodi de "Il Messia" ma sfortunatamente non ho trovato nessuna traccia della mia comparsa nel film).

Era la mia prima esperienza nel cinema: due giorni di comparsa sul set delle riprese di uno dei più grandi maestri del cinema di tutti i tempi. A quell'epoca ero a mille miglia da quel mondo e ignoravo totalmente come funzionasse la lavorazione dei film tanto che non mi ricordo di aver fatto caso che dietro la cinepresa c'era Abdellatif Ben Ammar come primo assistente di Rossellini, né Raouf Ben Amor che faceva la parte di Giuda nel film, né che aver notato Abdellatif Hamrouni nella parte di un prete e Fadhel Jaziri e Raouf Ben Yaghlane nel ruolo di due dei dodici apostoli di Gesù.

Nel 1976, due anni dopo quel primo contatto con il mondo del cinema e un po' per caso mi trovai assieme ad un compagno e amico di classe, nel club dei cineamatori di Sousse dove scoprii il mondo straordinario della Federazione Tunisina dei cineamatori nonché quello dei Ciné-Club, due vere scuole di apprendimento del buon cinema e della vita.

Il Ciné-Club mi ha permesso di approfondire le mie conoscenze sull'Italia e sul suo cinema. Ho avuto la fortuna di vedere capolavori come "Sacco e Vanzetti" di Giuliano Montaldo, "Un omicidio d'amore" di Luigi Comencini e "Il caso Mattei" di Francesco Rosi, dei film che hanno sicuramente influenzato tanto gli orientamenti e le mie scelte nella vita.

Hergla, un quadro perfetto per il cinema

Durante tutti questi anni passati a organizzare gli "Rencontres Cinématographiques de Hergla", le discussioni con gli abitanti del villaggio e, con il mio amico Amm Hedi giravano attorno al soggiorno di tre mesi di Roberto Rossellini a Hergla nel 1968 per le riprese di gran parte degli episodi di "Gli atti degli Apostoli". Hedi Bessaad si ricorda ancora dei particolari di queste riprese nonché di parecchi membri della équipe tecnica e artistica del film: Renzo Rossellini, Pino Bertucci, Malo Brass, Valeria, Carlo Fioretti, Mohamed Kouka e anche Naceur Ktari e Hedi Besbes, i due assistenti alla regia del maestro. Amm Hedi ha ancora una memoria intatta e riesce tra l'altro a recitare a memoria alcune battute del film. I suoi ricordi e la sua passione per quei giorni memorabili che il suo villaggio ha conosciuto, mi rivelano altri episodi in cui Hergla è stata un palcoscenico privilegiato per altre produzioni cinematografiche internazionali.

Durante l'inverno del 1966, la società di produzione svedese Sebra Film è giunta in Tunisia per realizzare un film istituzionale sulla cooperazione tuniso-svedese. In una giornata piovosa e ventosa la piccola équipe cinematografica passa per caso per Hergla e scopre questo villaggio pittoresco. Bent Jonson e Ake Karlsson non perdono l'occasione e tirano fuori la loro cinepresa 16 mm per girare un reportage di 13 minuti sul villaggio a cui danno il titolo: "Hergla, uno fra i villaggi dimenticati".

Questo bello e prezioso film in bianco e nero può essere considerato come il primo documento filmato su questo bellissimo villaggio del Sahel tunisino.

Nel 1967, è una troupe tunisina della SATPEC che gira un film a Hergla. Lotfi Layouni, regista del film “Un ragazzo nella folla” ha scelto Hassen Daldoul come direttore di produzione, Abdellatif Ben Ammar come direttore della fotografia, Touhami Kochbati come assistente operatore, Moustapha Zaier come elettricista. Latifa Boudjmaa ne farà il montaggio e Moustapha Ben Jemia il missaggio del film. Per fare la parte del personaggio principale il regista sceglie Omar Laouini, un giovane tunisino che ha già avuto una prima esperienza nel cinema quando ha interpretato nel 1965 il personaggio principale nel lungometraggio Hamida, una coproduzione fra la Satpec e la DEFA (Germania dell’Est).

Nel 1970, due anni dopo il passaggio di Rossellini e della sua troupe, Fernando Arrabal, grande artista e intellettuale d’origine spagnola, sbarca a Hergla per realizzare il film “Viva la muerte”, una coproduzione tuniso francese fra la Satpec e Isabelle Film. La squadra tecnica e artistica comprende molti artisti tunisini fra cui il noto Farid Boughédir come primo assistente, Hassen Daldoul in quanto direttore di produzione, Hachemi Marzouk come scenografo capo, Ezzedine Ben Ammar addetto all’inquadratura, mentre nel cast artistico troviamo due ragazzi tunisini nelle parti principali del film: Mehdi Chaouch nel ruolo di Fado e Jazia Klibi in quello di Thérèse mentre Mohamed Bellassoued è nella parte dell’ufficiale. Alcune scene del film saranno girate nel mattatoio di Bizerta e al cimitero di Menzel Bourguiba.

In quella occasione, il cineasta tunisino Abdellatif Ben Ammar realizza un making off del film di 45 minuti e lo intitola “Sulle tracce di Baal”. Nel 1971 “Viva la muerte” è selezionato a la “Semaine de la critique” a Cannes e così rappresenta la Francia e la Tunisia a questo festival, mentre il cortometraggio “Sulle tracce di Baal” è selezionato a la “Quinzaine des Réalisateurs”.

Gli anziani di Hergla si ricordano ancora di un altro episodio che lega il loro villaggio al cinema. È una immagine forte e ancora presente nella loro memoria: si tratta di Selma Bent Laroussi Mrad, nota per la sua forte personalità e per il suo attivismo in seno alla cellula del partito Destour a Hergla, in una sequenza memorabile del film “Docteur Popaul” del francese Claude Chabrol. Al centro della Piazza Sidi Bou Mendil e durante un lungo traveling del passaggio di un corteo di un matrimonio tradizionale, Selma Ben Laroussi Mrad insulta l’attore Jean Paul Belmondo e gli dà del cane e del maiale perché ci stava provando con lei mandandole dei baci. Mi chiedo ancora per quale motivo nel 1972 Claude Chabrol scelse Hergla e Monastir per girare una piccolissima parte (13 minuti e 57 secondi) del suo lungometraggio “Docteur Popaul” la cui storia si svolge soprattutto in una provincia francese. Avrò visto per caso i film di Arrabal e di Rossellini o è stato un puro caso che lo ha portato a Hergla?

Nel 1974, Rossellini ritorna di nuovo in Tunisia per le riprese del suo film “Il Messia”. Nella sua squadra ci sono molti tunisini fra cui Tarak Ben Ammar per la produzione, Abdellatif Ben Ammar come assistente alla regia e gli attori Abdellatif Hamrouni, Raouf Ben Amor, Raouf Ben Yaghlane, Fadhel Jaziri. Rossellini rimane fedele a Hergla e lì gira una gran parte del suo nuovo lavoro. Amm Hedi è sempre testimone di queste riprese. Entra subito a far parte della nuova équipe tecnica e riallaccia i legami di amicizia con i tecnici italiani e soprattutto con il suo vecchio amico Pino Bertucci, capotecnico elettricista di Rossellini.

Nel 1979, Hergla è di nuovo al centro delle riprese di una nuova produzione italiana. Lo scrittore scenografo e regista Pasquale Festa Campanile sceglie la Tunisia per la realizzazione del suo film “Il ladrone”. Tarak Ben Ammar con la sua società Cartago Film assicura la produzione esecutiva di questa coproduzione italo-francese. Hergla e Takrouna, i due piccoli villaggi gemelli, sono ancora una volta fra i luoghi in cui si girano film storici che raccontano la vita di Gesù. Hergla riceve allora fra l’équipe artistica l’attore comico italiano Enrico Montesano e due bellissime attrici, Edwige Fenech, la star delle commedie sexy all’italiana, e Bernadette Lafont, attrice feticcio dei registi del cinema della Nouvelle Vague francese, François Truffaut, Claude Chabrol...

Durante gli anni sessanta e settanta, prima dello sviluppo urbano e dell’esplosione del turismo costiero in Tunisia, Hergla si è ritrovata protagonista di moltissime produzioni cinematografiche

internazionali. È stata una bella opportunità per questo villaggio che aveva permesso ai suoi abitanti di aprirsi sul mondo e di avere uno scambio con gente venuta da lontano mettendo a confronto così culture diverse e nello stesso tempo acquisire nuove competenze cinematografiche. Hergla ha anche beneficiato economicamente di queste coproduzioni internazionali; perché centinaia dei suoi abitanti ci hanno lavorato come attori o comparse e soprattutto come tecnici operai per rinforzare le varie squadre tecnico-artistiche di queste produzioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Questo testo è parte della Prefazione al volume appena uscito a Tunisi e presto in distribuzione in Italia, *Rossellini. Hergla e il cinema*, edito da Contraste Editions et Association Culturelle Afrique-Méditerranée in tre lingue: italiano, francese e arabo, a cura di Mohamed Challouf, fotografie di Carlo Fioretti.

Mohamed Challouf, protagonista della cultura e del cinema tunisino, fotografo poi produttore e cineasta, è stato fondatore dell'associazione Ciné-Sud Patrimoine, direttore del festival Cinéma au Musée di Sousse, nonché Consigliere artistico della Cineteca Tunisina. Nel 1983, con l'aiuto di alcuni amici, ha creato le Giornate del Cinema Africano di Perugia e ne ha curato la direzione artistica fino al 1994, portandole poi a Bologna, a Verona con la collaborazione di padre Zanotelli. Nel 1994 in Tunisia ha assunto la direzione artistica delle Giornate Cinematografiche di Cartagine, primo festival dell'Africa dedicato al Cinema. Dal 1989 con la Collaborazione della Provincia di Milano ha organizzato per più di vent'anni la Rassegna multidisciplinare "Le Ultime Carovane", un appuntamento annuale per scoprire le culture africane. Nel 1992, ha pubblicato il suo primo libro fotografico, dal titolo *I figli del sud*, un omaggio all'infanzia in Africa di cui è tratta una mostra che è stata allestita in oltre 30 città africane ed europee. È stato coautore e produttore di "Italiani dell'altra riva", documentario sulla memoria della comunità italiana in Tunisia e ha prodotto il film "Anastasia di Bizerta", selezionato dalla Mostra d'Arte Cinematografica di Venezia. Nel 2000, ha prodotto e diretto il documentario "Ouaga, capitale du cinéma", selezionato a Venezia e trasmesso in Italia da Tele+. Dal 2005 ha organizzato i *Rencontres cinématographique d'Hergla*, in Tunisia, un festival dedicato ai cortometraggi e ai documentari realizzati nei Paesi africani e del Mediterraneo. Nel 2016 realizza il suo secondo documentario "Tahar Chériaa a l'Ombra del Baobab" un omaggio al fondatore del festival di Cartagine e ai primi panafricanisti del cinema del Continente. Recentemente a Bologna, alla conclusione del "Cinema Ritrovato" ha ottenuto il Premio Vittorio Boarini, in onore del fondatore della Cineteca di Bologna, attribuito ogni anno a personalità internazionali che si sono distinte nella salvaguardia e diffusione del patrimonio cinematografico.

Ritorno a Massicault. Una memoria familiare



di *Mariza D'Anna*

La memoria ha qualcosa di misterioso, si muove su percorsi inaspettati nell'intento di comprendere angoli di un passato lontano. Scavare indietro nel tempo andato per riempire vuoti è talvolta necessario per stare meglio e a proprio agio nel presente e fugare interrogativi rimasti a lungo senza risposta. Ma non sempre il percorso è lineare. Ci sono vite che faticano ad essere ricostruite perché accadimenti diversi ne hanno spezzato o interrotto il ciclo naturale, temporale e di spazio. Accade quasi sempre nelle famiglie che per necessità economiche, sociali o anche politiche hanno scelto luoghi lontani dalle proprie origini dove stabilirsi per costruire o ri-costruire il loro presente.

Indagare alla ricerca delle radici è stato il senso del lavoro svolto da Luigi Biondo, architetto trapanese, che ha ripercorso parte della sua storia familiare nel libro *Il destino oltre il mare* (Caffè Orchidea, 2023). Biondo, direttore del Parco archeologico di Segesta, e in precedenza del Museo regionale di arte moderna e contemporanea di Palazzo Riso di Palermo e del Museo A. Pepoli di Trapani e per un breve periodo anche del Parco di Pantelleria, si definisce lui stesso scrittore per caso, per la necessità di raccontare una memoria familiare che non si era compiuta. *Il destino oltre il mare* è la sua prima pubblicazione in forma di romanzo ibrido, un'esperienza nata da una personale e fortunata impresa che una copertina evocativa e vivace rende ancora più accattivante nell'approccio iniziale.

Tra il XIX e XX secolo per molti siciliani i Paesi del Nord Africa hanno rappresentato un'emigrazione che oggi definiremmo al contrario e sulla quale ormai pochi si interrogano. Il tema della fortissima e disgraziata emigrazione dall'Africa verso la Sicilia e l'Europa, che ogni giorno ci ricordano le immagini e le notizie di morti e dispersi in mare e mai restituiti ai propri cari, è la drammatica attualità verso la quale si è sviluppata una tendenza all'assuefazione. Ma il Mediterraneo, in pochi decenni, ha visto mutare il flusso migratorio: non va dimenticato infatti quando erano gli italiani e i tanti siciliani ad emigrare in Libia, Eritrea, Tunisia in cerca di fortuna nei Paesi ospitanti. Questo contesto migratorio è ormai quasi scomparso e, con il passare del tempo, è scemato anche l'impegno di ricostruzione della memoria di quell'epoca, memoria di agricoltori, pescatori o persone facenti parte della piccola e media borghesia che operavano nel commercio al dettaglio e nell'imprenditoria. E, come si diceva, sempre di più si assottigliano le testimonianze dirette che ci riportano a quei fatti e a

quell'epoca, e per tale ragione quelle voci che emergono devono essere salutate con grande interesse sociale e antropologico, e anche storico e letterario.

Le origini degli italiani in Tunisia si fanno risalire al X secolo ma solo dal XVIII si hanno tracce concrete della loro presenza attiva che aumentò considerevolmente dopo la fine della Seconda guerra mondiale con l'emigrazione di nuove componenti che si aggiunsero a quelle esistenti e ormai radicate fino a formare una vera e propria grande comunità organizzata. Italiani e siciliani che si andavano spostando verso la Tunisia stabilendosi a Tunisi e nelle città sulla costa, Sfax, Tabarka e altre. Il quartiere della *Petite Sicilie*, sobborgo di Tunisi, è uno degli esempi rimasti fino a noi, quartiere che conserva ancora alcune delle tradizioni popolari e religiose del Trapanese. Tra queste famiglie di siciliani emigrati per necessità vi era anche la famiglia Salerno della quale Luigi Biondo ripercorre le tracce seguendo le ultime tre generazioni.

Come molti altri siciliani la sua famiglia aveva messo radici in Tunisia ad inizio del secolo scorso per fuggire dalla crisi economica dopo il crollo di Wall Street e ottenere in concessione un pezzo di terra coltivabile a Massicault. Il Paese in quel tempo ospitava una vasta comunità di italiani e siciliani che addirittura superava quattro volte quella dei francesi. Ma la morte del padre Andrea scombina i piani della famiglia lasciando alla moglie Angela e al maggiore dei figli, Nino, i possedimenti in terra straniera. Dopo il matrimonio, celebratosi in Sicilia (siamo nel 1929), di Nino con Gina, una cugina di primo grado con la quale aveva intrattenuto un lungo contatto epistolare, la coppia torna in Tunisia dove nasce la figlia Angela (madre dell'autore), nascita che stempera le tensioni che si erano create con la suocera e le cognate che vivevano nella stessa casa. Quando anche la suocera muore tocca a Nino accollarsi il peso delle responsabilità familiari (anche delle sorelle) fino alla sua morte, avvenuta prematuramente e in seguito alla quale il rientro in Sicilia si prospetta obbligato. La famiglia così torna in provincia di Trapani e si trasferisce a Valderice sostentandosi con l'affitto di alcune stanze della casa che abitava.

La storia che percorre Biondo è mancante di tanti pezzi perduti ma ancora vivi nei racconti familiari, testimoniata dalle fotografie mute di un'epoca che sembrava sepolta per sempre. La madre Angela, nata a Tunisi nel 1931, che parte di quell'epoca aveva vissuto, non si era rassegnata a chiudere le porte al passato e insistentemente esprimeva il suo grande desiderio di ritrovare la tomba del padre, sepolto in quella terra, tomba che aveva visitato una sola volta durante il viaggio di nozze e mai più. Desideri e preghiere si rincorrevano durante i pranzi domenicali quando la famiglia tornava a riunirsi, parole che cadevano nel vuoto surclassate dal quotidiano incalzante a danno di una memoria che più il tempo passava più si faceva flebile.

Quando l'autore avverte la necessità di avventurarsi in quel viaggio a ritroso e completare un doloroso puzzle familiare, il tempo è maturo. Nel 2009, durante i lavori di restauro della Cappella dei Pescatori nella Basilica dell'Annunziata di Trapani a cui Biondo sovrintendeva, viene ritrovato un affresco della prima metà del 1500 che ricordava una pesca miracolosa del corallo nei banchi al largo delle coste di Tabarka, dove anche i pescatori siciliani si spingevano per trovare sostentamento e fortuna. Quel ritrovamento che lega la storia di due popoli vicini ma divisi dal Mediterraneo, crea un *fil rouge* nella mente dell'autore che inizia così la sua ideale indagine alla volta di Tunisi per chiudere il cerchio della memoria e ritrovare la tomba del nonno, la cui salma era rimasta in un piccolo e dimenticato cimitero cristiano del Paese.

Il racconto corre su due piani narrativi: quello della ricerca e poi del ritrovamento della tomba e della casa di campagna a Massicault dove la famiglia Salerno viveva e quello del viaggio dell'autore verso la Tunisia. E anche il libro si divide in due parti, l'una complementare all'altra. La prima ricostruisce la storia della sua famiglia con cenni sull'emigrazione e sui movimenti politici che l'accompagnarono, la seconda riguarda il primo viaggio intrapreso dall'autore alla ricerca dei pezzi mancanti.

«Sono figlio e nipote di donne emigrate – scrive Biondo – donne che avevano patito la fame, la fatica e la persecuzione politiche in patria, diventate poi di fatto apolide a causa di un ritorno forzato nella loro terra, dimenticate e maltrattate nel loro Paese di origine: l'Italia». Sono la nonna Gina (Giovanna) e la madre Angela (Lina) le custodi della memoria raccontata al nipote e a figlio. Sono loro che lo

spingono nel 2009 a cercare la tomba del nonno Nino, nato nel 1888 a Monte San Giuliano e morto nell'ospedale italiano di Tunisi di peritonite nel 1935. La morte di Nino quindi sta al centro di tutto. La famiglia a quel tempo aveva fatto realizzare una piccola cappella a Massicaul, a trenta chilometri dalla capitale che Biondo descrive con emozione quando ci si trova davanti per la prima volta.

«È chiusa da un cancello di ferro battuto con due finestre a forma di croce aperte sui due lati più lunghi per portare un po' di luce all'interno». La cappella è abbandonata così come il cimitero ma è ancora esistente e il suo ritrovamento, che combaciava con le foto che custodiva, provoca in lui grande emozione. «La lastra di marmo che un tempo aveva sigillato le sepolture sotterranee adesso giaceva spezzata in fondo. Precipitando verso il basso aveva sventrato le casse funebri di legno scuro lasciando a vista i resti umani di mio nonno e dei suoi genitori. Le ginocchia si erano piegate di colpo, piansi».

Cimentarsi con storie vissute porta con sé dolore e nostalgia. Biondo l'ha definita una esperienza complicata, nella scrittura che ha avuto dieci anni di gestazione e nell'elaborazione che è stata accompagnata da complesse ricerche e studi negli uffici dell'Anagrafe di Trapani, Erice e anche di Tunisi. Un lavoro complesso e “dovuto” per l'autore dal quale è emerso un passato comune a tanti siciliani, oltre duecentomila, emigrati e poi dimenticati.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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.

Nidhal Chatta, «le cinema avec un souffle» venuto dal deserto e dal mare



Nidhal Chatta

di *Diletta D'Ascia*

Tunisi è una città culturalmente vibrante che pullula di artisti e dei loro talenti, riflesso di una storia, una tradizione, una cultura estremamente ricche. La fase post-rivoluzionaria ha visto una proliferazione artistica che ha avuto come ripercussione una moltiplicazione di produzioni di arti figurative e cinematografiche. Assistiamo oggi a una diversificazione degli stili, dell'estetica, delle tematiche, nuove conquiste che vengono spesso premiate in festival internazionali permettendoci di scoprire meglio un cinema che in Europa era poco conosciuto, sebbene abbia sempre avuto un certo fermento soprattutto grazie ad alcuni registi estremamente interessanti.

Un cinema mediterraneo a noi vicino, anche culturalmente, a cui con sempre maggiore interesse stiamo guardando attualmente. D'altra parte il cinema è anche uno dei mezzi attraverso cui un popolo si racconta e si mostra, ecco dunque l'importanza crescente che si sta dando alla distribuzione del cinema tunisino all'estero, ma anche alla formazione di nuovi registi, attori, sceneggiatori che possano divenire una nuova corrente di artisti capaci di dare vita a una narrazione che sia anche memoria e traccia di una cultura.

Nidhal Chatta è un autore che ha avuto la capacità di coniugare le sue radici tunisine con una visione e un cinema di respiro e stile internazionale, ma a lui va anche il merito di aver colto l'importanza della formazione nel suo Paese così da poter dare vita a una nuova generazione di autori. Nidhal

Chatta, regista, produttore, pluripremiato in patria e all'estero, ha studiato ecologia e biologia marina, laureandosi presso la Loughborough University in Inghilterra. È stato Produttore Esecutivo per la BBC, ha firmato cinque lungometraggi, due serie TV e 150 film pubblicitari e clips musicali, in particolare per l'Universal Music France. Da alcuni anni dirige Spirit of Acting, un'accademia di formazione ispirata alla sua esperienza con John Strasberg presso l'Actor Studio a Parigi (The Real Stage) per insegnare come recitare davanti alla macchina da presa.

Ho avuto la fortuna di conoscere Nidhal alcuni anni fa e di collaborare con lui recentemente alla direzione di un corso di sceneggiatura che abbiamo tenuto insieme; la sua professionalità, il suo talento e la padronanza del mestiere lo distinguono, ma ciò che forse più colpisce di questo artista è una profonda cultura, una sensibilità che lo porta ad essere un osservatore attento della natura e dell'animo umano e che lo conducono ad avere una particolare dedizione e attenzione ai suoi attori, così come ai suoi studenti che trovano in lui un mentore, sempre disponibile a farli crescere nel percorso che intraprendono.

La passione e gli incontri fortuiti scandiscono il cinema di Nidhal Chatta, forse il primo incontro forte che ha segnato e ancora segna il suo cinema è quello con il mare, una tematica e un luogo che ritorna nei suoi film, protagonista sin dalla sua prima opera da regista, "L'Horizon englouti" (1984), un cortometraggio completamente sottomarino, girato con l'equipe di Cousteau, che gli è valso diversi premi internazionali. La sua prima esperienza cinematografica ha dunque inizio con un elemento che gli è familiare e che ama: il mare. È la storia di un giovane subacqueo che seguiamo in un viaggio negli abissi, un luogo che non siamo soliti vedere come spazio di un testo filmico. D'altra parte Nidhal Chatta non è uomo da scegliere soggetti o messe in scena semplici, ogni suo film è una sfida a un codice narrativo o una sfida psicologica, emotiva, fisica; basti pensare alle lunghe sequenze sottomarine che ha girato sin da questo suo primo cortometraggio e alle notevoli complicazioni che implica effettuare riprese di questo tipo, prima tra tutte l'impossibilità di comunicare con gli operatori. Prima di approdare al suo primo lungometraggio, realizza e produce diversi cortometraggi e documentari, tra cui "Déserts vivants", una serie di documentari realizzati con l'aiuto di esperti scienziati sulla flora e la fauna nel deserto. Tematica centrale lo studio e la scoperta dell'adattamento dell'essere umano, degli animali e delle piante al deserto e alle sue condizioni estreme. Da profani si tende erroneamente a credere che sia questo un luogo silenzioso e in un certo senso vuoto, Nidhal mi racconta invece di quanto il deserto sia pieno di vita, di rumori, un ecosistema così simile in questo all'universo sottomarino, anch'esso pullulante di suoni. L'ammirazione per il deserto nasce in lui da tale somiglianza, dall'amore che ha sempre provato per il mare, due luoghi che scandiscono e tornano costantemente nel suo cinema.

Il passaggio dal documentario a un film di finzione viene d'altra parte segnato dal legame con queste due passioni, due luoghi duri in cui immerge i protagonisti dei suoi film, che non possono essere altro che anti eroi o eroi loro malgrado, così come il personaggio principale del suo primo lungometraggio "No man's love" (2000); un road movie, in cui ci mostra la fragilità dell'essere umano attraverso il suo protagonista, Lotfi Abdelli, un giovane subacqueo che attraversa il deserto tunisino in un'avventura che è anche una ricerca iniziatica.

Dopo aver girato il lungometraggio "Dernier mirage", un thriller ambientato completamente nel deserto, lontano da ogni forma di civilizzazione, realizza "Zero", un documentario di finzione che ruota attorno al numero Zero e all'itinerario di questa cifra attraverso i secoli, ponendo l'accento sul contributo della civiltà arabo-islamica alla matematica. Un viaggio rivelatore tra Oriente e Occidente che ci viene mostrato attraverso la ricerca di un padre e di un figlio che partono alla scoperta di una cifra dietro cui si celano paure e domande sul vuoto, sull'eternità, sull'infinito. L'idea di girare un documentario sullo zero nasce casualmente, da un libro regalato a Nidhal dalla sua sceneggiatrice, seicento pagine di sceneggiatura colme di dettagli ed elementi che lo spingono, inizialmente, a credere che sia un film impossibile da realizzare, con un tema difficile e scomodo da affrontare.

«Il faut avoir du souffle pour faire du cinéma», Nidhal non solo lo afferma ma lo dimostra in ogni suo film; la gestazione di "Zero", ad esempio, è lunga, dura otto anni, la sceneggiatura è pronta infatti nel 2007, ma sarà terminato solo nel 2013, girato tra Tunisi, Parigi, l'Uzbekistan e l'India, ancora una

volta un film frutto anche di un incontro, in questo caso con Nagma Mallick, l'allora Ambasciatrice dell'India in Tunisia, la quale scelse di credere in questo progetto tanto da coprodurlo e da aprirgli le porte del suo Paese. Ma il cinema, sembra dirci Nidhal attraverso le sue opere, è fatto di incontri e così se il suo primo cortometraggio è il frutto dell'incontro con l'equipe di Cousteau, "Zero" lo è con un libro e con una donna straordinaria, mentre "Mustafa Z" (2017), il suo successivo lungometraggio, nasce da un incontro e da una proposta, apparentemente folle e bizzarra, da parte di colui che ne sarà il protagonista, Abdelmonem Chouayet, ovvero girare un film su un uomo che si chiude in macchina e vi resta per l'intera durata del testo filmico.

"Mustafa Z" ripercorre ventiquattr'ore della vita di un tunisino alle prese con l'assurdità del sistema, alla vigilia delle prime elezioni presidenziali libere, un momento dunque cruciale nella storia del Paese. Unità di tempo, di luogo, di azione, ancora una volta una sfida che abbraccia per raccontare la storia di un anti eroe, un uomo qualunque, con una vita mediocre, un rapporto logorato con la moglie e il figlio e che, a causa di una serie di eventi che innescano una reazione a catena, si ritrova a rinchiudersi in macchina, sorta di guscio protettore da cui inizia a riprendere il controllo della sua vita, divenendo un eroe malgrado se stesso.

"Mustafa Z" è anche il frutto di una stretta collaborazione tra Abdelmonem Chouayet e Nidhal Chatta, è il suo infatti un modo di fare cinema che si nutre e prende vita dall'ascolto dei propri collaboratori; Sophia Haouas è la sceneggiatrice di questo film, tuttavia il contributo di Chouayet risulta essere determinante, non solo perché prende parte al progetto anche come dialoghista ma per il lavoro effettuato sin dalla pre-produzione, soprattutto durante le prove con gli attori, poiché è in questa fase che la sceneggiatura e i dialoghi vengono messi alla prova e prendono vita e la loro forma definitiva. Un film è sì sempre il risultato di un lavoro di squadra, tuttavia Nidhal Chatta ha la capacità non solo di dirigere i suoi attori e la sua troupe ma di coinvolgerli sin dal momento in cui il progetto cinematografico ha inizio, riuscendo a tirar fuori e a cogliere da ciascuno quella scintilla creatrice senza la quale il prodotto finale non avrebbe l'equilibrio, la grazia e la forza che invece emergono da ogni battuta e da ogni immagine dei suoi film.

Nidhal investe molto tempo ed energia nel lavoro con gli attori. Un buon film che sia coinvolgente, toccante non può essere realizzato senza un buon attore; dunque la loro direzione diviene per lui un momento fondamentale nella fase di preparazione, è per questa ragione che utilizza un approccio simile a quello del teatro, con un periodo di almeno sei settimane di prove. Questo tempo gli consente di instaurare una solida relazione di fiducia con gli attori e gli permette di far sì che la sceneggiatura prenda piano piano vita, che inizi a tradursi in immagini, in una parola, a esistere.

È questa una fase sperimentale, in cui la sceneggiatura, sebbene già scritta, deve essere tradotta in termini di realtà, per lasciare emergere una recitazione sincera e senza artifici; è dunque il momento di «tordre le cou au scénario». È importante infatti sottolineare che una sceneggiatura non è mai completamente finita, non è un testo chiuso, ma uno strumento necessario al regista, agli attori, alla troupe e a tutti i reparti in work in progress, un'opera che evolve attraverso gli attori e che, successivamente, viene modificata durante le riprese e infine al montaggio; di qui l'importanza che Nidhal conferisce alle prove e alla presenza, quando possibile, della sua sceneggiatrice durante l'intero processo creativo e realizzativo.

Le prove sono il momento in cui vengono cimentati gli attori e, allo stesso tempo, la sceneggiatura, i dialoghi; è questo il tempo in cui si lavora sui limiti e sull'oltrepassare tali limiti, spingendosi alle estreme conseguenze, ma in modo del tutto naturale, affinché si compia e scorra davanti ai nostri occhi di spettatori la realtà, o meglio quella nuova realtà cinematografica, a tratti più reale proprio perché così a lungo ricercata e costruita. In questo Nidhal si rivela un maestro ed è probabilmente ciò che lo rende un buon formatore per l'Acting.

Lavorare sui limiti durante questa fase di preparazione vuol dire anche costruire e comprendere fino a dover poter spingere il rapporto tra i personaggi, d'altronde è il momento in cui, attraverso di loro, si struttura il conflitto presente nella storia; il dramma è conflitto ed è alla base di una buona sceneggiatura: senza conflitto infatti non c'è azione, senza azione non ci sono i personaggi, senza personaggi non c'è storia e senza storia non c'è sceneggiatura.

La direzione degli attori è tuttavia solo uno degli elementi necessari alla buona realizzazione di un film. Nidhal Chatta, è bene ricordare, viene dalla fotografia e questa sua formazione non solo lo spinge a lavorare molto sull'immagine, la conoscenza delle ottiche e della loro differenza gli permette ad esempio di scegliere quella più adatta alle esigenze di una specifica inquadratura, ma lo porta anche a una collaborazione, a uno scambio di idee e alla ricerca di soluzioni con il direttore della fotografia.

«Le cadre est le stylo du réalisateur» afferma Nidhal, il quale lavora assiduamente alla composizione delle immagini e sulla profondità di campo, costruendo lo sfondo, il primo piano e tutti quei dettagli necessari a indirizzare lo sguardo dello spettatore e a trasferirgli un'emozione in modo visivo. Così come ogni scena, ogni battuta, ogni elemento della sceneggiatura deve essere necessario a fare avanzare l'azione o a dare informazioni sui personaggi, allo stesso modo ogni elemento di un film, se non serve a comunicare qualcosa, deve necessariamente essere eliminato; non c'è spazio per dettagli inseriti solo ed esclusivamente a fini estetici, anche per quanto riguarda la scenografia, un altro aspetto cui rivolge molta attenzione e attraverso cui vengono rivelati aspetti o stati d'animo dei personaggi.

Questa lunga fase di preparazione gli è necessaria per arrivare al momento delle riprese preparato, padroneggiando ogni dettaglio, con la capacità di rispondere e di far fronte ai possibili imprevisti e pronto a cogliere quell'elemento di improvvisazione, a dare spazio all'intuito quando necessario e alla possibilità che subentrino nuove idee: per far questo, bisogna avere l'abilità e il giusto atteggiamento per accogliere dettagli che non erano stati previsti. Questo porta Nidhal Chatta a lavorare “per estensione”, «à couper très tard», come mi dice diverse volte, dunque a girare scene che non erano state previste in sceneggiatura o durante le prove: sono inquadrature che non vanno a modificare il budget della produzione ma che donano un valore aggiunto al film e che possono essere inserite al montaggio.

Realizzare un'opera cinematografica vuol dire anche avere la capacità di coniugare e di trovare il giusto equilibrio tra la creatività, l'arte, e gli aspetti più meramente pratici ed economici. «Couper très tard» significa anche lasciare che gli attori siano portati dall'ispirazione; riconoscere quando un attore è maggiormente ispirato è un'abilità che un regista deve possedere, riuscire a cogliere quando è in quel particolare stato di grazia tale da consentirgli di dare ancora di più al personaggio che interpreta, di farlo vivere attraverso il suo corpo, la sua voce, le sue emozioni. Ecco dunque che il lungo lavoro di preparazione, la fiducia, la conoscenza e le relazioni stabilite con gli attori conducono Nidhal a cogliere tali momenti, e gli attori a spingersi oltre i propri limiti. Gli interpreti si lasciano trasportare dalla scena, vivono il personaggio, sono il personaggio, dunque per questo non escono da chi interpretano, poiché non smettono mai di essere quel personaggio; non dare subito lo “stop” quando la scena ha termine e continuare a girare porta a dare un quid in più, a far emergere maggiormente le emozioni. Durante la fase di montaggio Nidhal Chatta ha così la possibilità di lavorare su inquadrature estremamente interessanti dal punto di vista degli sguardi e della profondità del personaggio.

La capacità di osservazione di Nidhal è simile allo studio del comportamento umano, legge l'espressione di un corpo che gli parla, arrivando poi ad armonizzare ogni elemento proprio di un film: corpi, emozioni, scenografia, luci, inquadrature. Affronta inoltre in modo meticoloso la scelta della fotografia, dei piani e dei campi prima di iniziare il lavoro con gli attori, ed ecco allora che il momento delle prove torna ad essere decisivo nella costruzione di ogni suo film. Coinvolge infatti sin da questa fase il direttore della fotografia, poiché mentre il personaggio evolve, contemporaneamente, in un lavoro combinato, Nidhal pianifica e organizza la parte tecnica; i personaggi smettono di essere semplicemente scritti per divenire una “matière vivante” che spinge a fare scelte precise riguardo i piani, le inquadrature, la luce. La presenza della sua sceneggiatrice durante le prove e durante le riprese è – come abbiamo detto – un altro valore aggiunto di cui si avvale, poiché la sceneggiatura è un testo aperto, le battute vengono tagliate, ampliate, modificate in funzione degli attori e della loro personalità, i dialoghi si adattano in quello che è un processo in

continua evoluzione. terminate le prove le parole scritte saranno infine nella “bocca degli attori” che avranno compreso e saputo restituire il significato, il tema e le emozioni presenti nella sceneggiatura. La costruzione dell’inquadratura è per lui un lavoro altrettanto decisivo, quando si inserisce un personaggio al suo interno bisogna effettuare scelte ben precise e ponderate riguardo il suo posizionamento, non c’è spazio per la casualità degli elementi, per il caso, al contrario ogni dettaglio è finalizzato a raccontare qualcosa. L’autore determina il come e il perché delle cose, poiché l’attenzione ai personaggi, alla scenografia, agli arredi, agli elementi tecnici è la vera scrittura di un regista. Nidhal racconta con passione di come la visione che ha del personaggio emerga dal posizionamento dell’attore all’interno dell’inquadratura; porlo al centro implica una scelta precisa poiché lo spettatore è portato a focalizzare la sua attenzione al centro, così, allo stesso modo, se durante la scena lo vedremo a destra, avremo inevitabilmente la sensazione che a sinistra debba accadere qualcosa o che un personaggio debba fare il suo ingresso. Scegliere di spostare l’attore a sinistra donerà la sensazione di trovarsi davanti a un personaggio destabilizzato, rimandando al suo stato interiore e a come, in quel preciso momento della storia, sia portatore di un equilibrio instabile, dunque l’espressione di un disagio che lo spettatore avvertirà inconsciamente.

Questa è l’essenza del cinema, è un’arte che si poggia su diversi elementi, tutti egualmente fondamentali e che, a un certo punto, devono necessariamente convergere; l’abilità di un regista risiede anche nella capacità di avere una comprensione globale e una visione complessiva, è un lavoro collettivo, una materia complessa e completa che si nutre di ogni dettaglio ed elemento.

Un buon regista deve avere l’abilità di prendere decisioni, di effettuare scelte, poiché qualunque sia il livello di preparazione con il quale arriverà, il momento delle riprese resta un’incognita, colmo di imprevisti, dunque la capacità di reagire, di essere aperti all’improvvisazione, mantenendo la struttura originale della storia e il suo significato, sono determinanti. Ritorna più volte su questo punto, sull’importanza del processo decisionale da parte di un autore per poter creare qualcosa dal nulla, ma molto di più per poter gestire l’elemento umano di un set, la troupe e gli attori, dandogli sicurezza e fiducia per non fragilizzarli, poiché la materia con cui lavorano sono le loro emozioni e i loro sentimenti più profondi e inconsci. È questo un aspetto che ho potuto osservare con i suoi studenti, questa capacità di rimanere fermo, di divenire un punto di riferimento, forte, ma senza mai sovrastare. Un’esperienza che paragona all’immersione, poiché non si ha la possibilità di perdere di vista il filo conduttore, l’obiettivo, e che definisce altrettanto violenta e fantastica.

Come un’onda che sbatte, si ritira e ritorna con maggior forza aggrappandosi alla terra, così è il cinema, in un istante tutto può scomparire, allontanandosi definitivamente o ricomparendo anche dopo anni per compiersi una volta per tutte, la forza risiede anche nel sapere aspettare, restando saldi, mantenendo lo stesso entusiasmo, ricordando lo slancio iniziale che ha condotto a scegliere di dare vita proprio a quella storia: in questo risiede il “souffle” di cui tanto spesso parla. Anche “Silentium”, il suo prossimo film in uscita, ha avuto una lunga gestazione, tratto da una storia vera, dal racconto di una donna che lo ha profondamente scioccato e commosso, lo stupro di una giovane subito a undici anni e poi nuovamente a ventuno. Sceneggiatrice, ancora una volta, Sophia Haoues, la quale in un primo momento aveva rifiutato per poi creare una storia dura, difficile, come spesso è la vita. A fare da sfondo un vecchio edificio coloniale, decadente, in cui vivono e gravitano diversi personaggi, tra gli altri troviamo l’inquilino omosessuale, il tassista che picchia la moglie con indifferenza, la donna di colore che proviene dal sud... un microcosmo sociale che racconta in parte la storia della Tunisia di oggi, uno spaccato della società tunisina in cui ancora una volta emerge un’eroina ordinaria, una donna come tante che la vita porta ad essere un’eroina malgrado se stessa.

Il prossimo film sul quale sta già lavorando, sempre in collaborazione con Sophia Haoues, avrà come protagonista un uomo che affronta diverse avventure attraverso la Tunisia, da nord a sud, tematica centrale sarà la Tunisia, o meglio come sarà tra cinquant’anni; Nidhal mi anticipa che il Paese viene immaginato in modo completamente differente da come lo vediamo e lo viviamo attualmente, tuttavia per conoscere la sua visione non ci resta che attendere che il film faccia il suo corso e che l’onda infine si posi sulle coste della Tunisia.

Le tematiche di un regista restano sempre parte del suo percorso artistico e allora mi piace immaginare che, in questo peregrinare del protagonista, ritroveremo il deserto e il mare, questa sorta di liquido amniotico, come suggerisce l'assonanza tra i termini *la mer*, il mare, e *la mère*, la madre, simile al guscio protettore rappresentato dalla macchina in "Mustafa Z", una protezione e un ritorno alle origini, le origini del suo percorso, ma anche un'attrazione per un elemento forte, duro, a cui doversi adattare per non soccombere, così vicino al cinema per la sua violenza e la sua forza creatrice.

Nidhal Chatta è un autore, nel senso più ampio del termine, ha le capacità e le conoscenze tecniche tali da renderlo un artigiano, e la visione e il cuore di un artista. La fase di preparazione del film in cui investe tempo ed energia è tuttavia anche quella che fa sì che si crei una sinergia, un'intesa, con la troupe e con gli attori, è lì che riesce a creare quella fiducia che gli consentirà di realizzare insieme un film, conferendo forse un quid in più alla sua visione iniziale. D'altra parte la costruzione della fiducia sembra essere alla base delle relazioni di lavoro che istituisce sul set, ma anche nel suo lavoro di formatore. Durante il nostro atelier mi ha domandato se avessi fiducia in lui, d'istinto ho risposto sì, scherzando ho poi aggiunto sfortunatamente! Questa sua capacità spinge coloro che ha intorno non solo a credere in lui, ma molto di più in loro stessi, li conduce a sfidare limiti e titubanze, a lanciarsi nella scrittura o a seguirlo in quello che è un mestiere duro, difficile, a volte persino violento fisicamente e psicologicamente, così come quel mare da cui trae forza e ispirazione, che tutto inghiotte e da cui tutto prende vita. L'arte, d'altra parte, è qualcosa che comprende e supera i cinque sensi, qualcosa a cui solo alcuni possono dare vita e veicolare, è uno stimolo, uno sguardo gettato oltre una porta chiusa che permette di poter guardare al di là e, a volte, di comprendere qualcosa in più su noi stessi e sul mondo. L'incontro con Nidhal Chatta è uno di quei rari momenti in cui siamo pervasi dalla scintilla creatrice dell'arte.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Diletta D'Ascia, docente di sceneggiatura, si è laureata a Roma al D.A.M.S. in Teorie psicoanalitiche del Cinema, ottenendo un riconoscimento di merito al Premio Tesi di Laurea Pier Paolo Pasolini. Dirige e scrive vari cortometraggi e mediometraggi e pubblica articoli e saggi in varie riviste. È fondatore e Presidente dell'Associazione Culturale Gli Utopisti, con cui dal 2010 si occupa di realizzare corsi di formazione di cinema e progetti legati al sociale, in particolar modo contro la violenza sulle donne.

La tradizione afro-tunisina Stambeli: il presente e il contesto



Un quartetto di musicisti suona Stambeli. Il maestro Salah el-Ouergli, penultimo da destra, suona il Gombri, alle estremità gli strumenti sono i Chkacheks (ph. Jevan Joseph Pudota)

di *Jevan Joseph Pudota*

Introduzione

Il presente saggio esplorativo mira a collocare storicamente la tradizione dello Stambeli, rito di guarigione musicale e di trance sviluppato per la prima volta in Tunisia da schiavi e altri sfollati sub-sahariani che portarono con sé le loro culture musicali e spirituali attraverso il deserto del Sahara. Ci si domanda qui quale sia lo stato di salute dello Stambeli nell'attuale contesto politico-sociale e quali minacce lo indeboliscano. Emerge dall'indagine come le radici sub-sahariane del genere abbiano attecchito storicamente in territorio tunisino e tuttavia la recente ondata xenofoba nel Paese ha inficiato tale tradizione, un processo culminato nella lenta agonia di cui sono vittima alcune delle poche iniziative ancora in vita nell'alveo dello Stambeli. Una ulteriore indagine scientifica potrà meglio mappare e approfondire le conoscenze circa la ricca quanto fragile tradizione dello Stambeli.

Stambēlī

Stambēlī è una tradizione che deriva dalle pratiche di possessione spiritica tra gli Hausa, i Kanuri, i Songhay e altri popoli sub-sahariani. Una volta in Tunisia, gli schiavi e i loro discendenti adattarono questi sistemi al nuovo ambiente islamico, dando vita a un elaborato pantheon popolato da spiriti sub-sahariani e da santi musulmani provenienti dal Nord Africa e dal Medio Oriente ^[1]. Osservo che numerosi tunisini amano oggi tale genere. Risulta difficile per me stimare quanta parte della popolazione aderisca a tale simpatia.

Stambeli è, in altre parole, danza e musica, rituale curativo, in cui talvolta si prendono la scena figure vorticanti, spesso incappucciate e imponenti, impreziosite da larghi e spessi costumi, ricchissimi in ornamenti e dettagli, tra i quali spiccano le piccole conchiglie chiamate in arabo *El Wadaa*, cioè la conchiglia cauri o *monetaria moneta*, in quanto prima moneta internazionale usata in antichità.

Strumenti musicali accompagnano le danze, qualora quest'ultime siano presenti. Talvolta infatti, i musicisti Stambeli si esibiscono senza che vi siano balli. I primi appartengono anch'essi alla

tradizione subsahariana. Solitamente si usa il *Gombri* (anche *Sintir*, *Hejhouj* e altri), una sorta di chitarra decorata in vario modo con colori talvolta sgargianti e abbellita dalle summenzionate conchiglie. Si staglia inoltre fragoroso il suono delle *Chkacheks* (anche *Garagab*, *Qarqab*, *Krakeb* e altri), nacchere metalliche ^[2].

La musica è diretta dal *mâllem*. Conosciuto anche come *Yenna*, questo maestro occupa una posizione al centro dell'orchestra ^[3]. Uno di questi è il maestro Salah el-Ouergli. Secondo il fotoreporter Augustin Le Gall i *mâllem* sarebbero in totale cinque al momento.

La tradizione fu importata in Tunisia da tribù di africani animisti, poi probabilmente islamizzati. Secondo una fonte sarebbero stati probabilmente migranti dall'attuale Nigeria e Chad intorno al 1700, stanziatisi e integratisi nel nord-Africa ^[4]. Pare che alcuni fossero schiavi o in fuga dalla schiavitù, altri mercanti. Si racconta che il suono delle suddette percussioni intenda ricordare la tratta e il lavoro forzato.

Secondo quanto riportato su "New Lines Magazine", un interessante mistero è la leggenda del re soprannominato *Bū Sa'dīyya*, che le figure incappucciate rappresenterebbero. Tale imperatore africano, dal nome ignoto, si sarebbe infatti mascherato il viso in cerca della figlia rapita, *Sa'diyya* appunto, che cercò invano per anni. La sua ricerca oggi simboleggia nello Stambeli quella della trascendenza spirituale raggiungibile attraverso questa musica ^[5].

Tra passato e presente

I suoni provenienti dall'Africa subsahariana rievocano discriminazioni, sofferenze e ingiustizie di ieri e di oggi. Mentre una parte del popolo tunisino sorride e gioisce assistendo a live Stambeli, un'altra parte mostra sentimenti razzisti nei confronti dei circa ventimila ivoriani, camerunesi, sudanesi e ad altre persone "di colore" che vivono nel Paese di dodici milioni di abitanti. Persino i tunisini neri, gli afro-tunisini, che costituiscono più del 10% della popolazione, hanno sofferto discriminazioni. Questi ultimi dati sono forniti dal gruppo anti-razzista Mnemty ^[6].

L'odio è notoriamente fomentato dalla linea politica del presidente Kais Saied, inaspritasi particolarmente dal febbraio 2023, che ha portato a fughe di massa, attacchi e discriminazioni. Nel luglio 2023 hanno avuto luogo disumane pratiche di abbandono di africani presso i confini desertici con la Libia e, secondariamente, con l'Algeria. Dati delle organizzazioni umanitarie, riportati dal "The Guardian", parlano di cinquanta subsahariani morti per sete in Tunisia nel solo mese di luglio ^[7].

La maggior parte di queste persone desidera arrivare in Europa affrontando la breve ma rischiosissima traversata del Mediterraneo, chiamata in tunisino *Harka*, che significa fuga in arabo. I cancelli della salvezza, spesso chiusi, sono per queste persone quelli dell'Italia.

L'ostruzionismo allo Stambeli ha avuto inizio, in realtà, sulla scia delle pesanti iniziative, ormai datate, decise dal primo presidente tunisino Habib Bourghiba, orientate a epurare la "Tunisianità" da influenze esterne e ad allontanare tale genere artistico dal popolo tunisino ^[8], oggi a rischio di estinzione. Rischio esacerbato poi dagli attacchi dei salafiti, diretti anche verso il sufismo, e dal razzismo assurto agli onori della cronaca in anni recenti.

Un esempio concreto della linea governativa è infine dato dalla storia di Riadh Ezzawech. Il medium incaricato del delicato dialogo tra il paziente e gli spiriti è chiamato "*arifa*". Guidando il rituale, questa figura formula una diagnosi e sceglie lo spirito da placare. Uno degli ultimi Arifa della Tunisia, comunica con una quarantina di spiriti diversi. Di solito ne sollecita venti principali durante cerimonie private o pubbliche ^[9].

Stando alla testimonianza di Ezzawach e di Le Gall, il governo tunisino negli anni recenti ha confermato la sua linea razzista anche in campo artistico, boicottando e negando supporto alla tradizione musicale tunisino-subsahariana dello Stambeli. La *Zaouia* Sidi Ali Lasmar l'associazione guidata da Riadh, che mantiene un importante nucleo del genere Stambeli, è in difficoltà e rischia di essere sciolta.

Note

- [1] <https://stambeli.com/the-stambeli/> Jankowsky, R. C.
[2] Ibid. Jankowsky
[3] <https://pan-african-music.com/en/stambali-the-last-dance-with-the-spirits/>
[4] <https://www.rositaferrato.it/2023/02/02/stambeli/>
[5] <https://newlinesmag.com/reportage/a-tunisian-force-for-the-oppressed-faces-imminent-demise/>
[6] <https://www.aljazeera.com/news/2023/7/14/black-tunisians-lie-low-violence-against-black-people-worsens#:~:text=Around%2010%20to%2015%20percent,%20Dracism%20campaign%20group%2C%20Mnemtuty.>
[7] <https://www.theguardian.com/world/2023/sep/28/tunisia-border-africans-forced-into-desert-eu-deal-europe-violent-treatment>
[8] <https://www.equaltimes.org/stambeli-s-last-dance-in-tunis>
[9] Ibid. <https://pan-african-music.com/en/stambali-the-last-dance-with-the-spirits/>

Riferimenti bibliografici

Jankowsky, R. (2010), *Stambeli: Music, Trance, and Alterity in Tunisia*, Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226392202>
Jankowsky, R. C. (2006), *Black Spirits, White Saints: Music, Spirit Possession, and Sub-Saharan in Tunisia*. *Ethnomusicology*, 50(3): 373–410. <http://www.jstor.org/stable/20174467>
Jankowsky, R. C. *Black Spirits, White Saints*
<https://stambeli.com/the-stambeli/> open access
Stambeli: L'héritage des Noirs de Tunisie / Stambeli: The Legacy of the Black Tunisians, Featuring Salah el-Ouergli, Ciucci, Alessandra. *Yearbook for Traditional Music*; New York Vol. 44, (2012): 207-208,236.
<https://www.proquest.com/openview/550ca08f79edac5d4c028ed7c5397ca9/1?pq-origsite=gscholar&cbl=26613>

Sitografia

Mogbo, Nneka, “A Study of Stambeli in Digital Media” (2019). Independent Study Project (ISP) Collection. 3056.
https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3056
<https://www.musicinafrica.net/node/119918>
Dendri Stambeli Movement
Music In Africa Foundation
<https://pan-african-music.com/en/stambali-the-last-dance-with-the-spirits/>
Stambeli: the last dance with the spirits
Théophile Pillault
Gennaio 25, 2021
<https://newlinesmag.com/reportage/a-tunisian-force-for-the-oppressed-faces-imminent-demise/>
A Tunisian Force for the Oppressed Faces Imminent Demise
Simon Speakman Cordall
Giugno 16, 2022
<https://www.flickr.com/photos/nystagmus/albums/72157653739919052/with/17678134313>
Fotogalleria
Amine Ghrabi
<https://pan-african-music.com/en/stambeli-the-spirits-last-dance-documentary/>
Stambeli, the spirits' last dance: a PAM original documentary
Pan African Music
Maggio 4, 2023
<http://www.stambalisidialilasmr.com/?fbclid=IwAR1Jiz3rXsDutuByIFp7NOiMS9JVtgQdgnuA3xG7tmK8tFrcWtQih6Ob79A>
Troupe Sidi Ali Lasmr
<https://www.equaltimes.org/stambeli-s-last-dance-in-tunis?lang=en>

Stambeli's last dance in Tunis

Ricard González

Settembre 2, 2022

<https://www.augustinlegall.com/serie-stambali-derniere-danse/>

“La Dernière Danse, sur les traces de l’héritage spirituel des communautés noires du Maghreb” (“L’ultima danza, sulle tracce dell’eredità spirituale delle comunità nere del Maghreb”) è un progetto guidato dal fotografo Augustin Le Gall basato sulla possessione e rituali nella regione del Maghreb (Africa settentrionale). Presto visiterà il Marocco e l’Algeria

<https://stambeli.com/>

“A unique web site dedicated to the history of tunisian stambeli”

<https://www.rositaferrato.it/2023/02/02/stambeli/>

Redazione

Febbraio 2, 2023

<https://www.theguardian.com/world/2023/sep/28/tunisia-border-africans-forced-into-desert-eu-deal-europe-violent-treatment>

‘I had to drink my own urine to survive’: Africans tell of being forced into the desert at Tunisia border

Lorenzo Tondo

Settembre 28, 2023

<https://www.aljazeera.com/news/2023/7/14/black-tunisians-lie-low-violence-against-black-people-worsens#:~:text=Around%2010%20to%2015%20percent,%20Dracism%20campaign%20group%2C%20Mnemy>

Black Tunisians lie low as violence against Black people worsens

Simon Speakman Cordall

Luglio 14, 2023

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.

Siciliani di Tunisia e relazioni interreligiose (1930-1960). Dall'enfasi del mescolamento all'oblio delle conversioni all'islam



Eglise Saint Augustin et Fidèle, agosto 2017 (ph. Carmelo Russo)

di *Carmelo Russo* [*]

Introduzione

Scopo di questo saggio è analizzare alcuni temi inerenti alle relazioni interreligiose, declinate rispetto a questioni culturali, rituali, sociali, festive e identitarie, i cui protagonisti sono siciliani di Tunisia vissuti nel Paese nordafricano tra gli anni Trenta e Sessanta del secolo XX. Si vuole mostrare come le narrazioni siciliane rilevino un forte ancoramento al contesto: le costruzioni identitarie si rigenerano in rapporto dialettico alle altre componenti nazionali, sociali e religiose. *In primis* a quella tunisina, con un raffronto immediato e “spontaneo” con l’islam. Per la stessa ragione i testimoni tendono a evidenziare gli aspetti positivi di una *Tunisie Mosaïque* (Alexandropoulos, Cabanel 2000) presentata in tono nostalgico, capace di permeare le relazioni interreligiose grazie alla prevalenza, rispetto all’ambito teologico-dottrinale, della socialità, della condivisione, del clima festivo, degli scambi culinari, del ruolo taumaturgico e apotropaico di figure “sante”.

Altre testimonianze permettono di riflettere sulle conversioni all’islam di alcuni siciliani, restituendo storie di relazioni conflittuali e poco “spendibili” nel racconto di un idilliaco “mondo plurale”. Nella gran parte dei casi, il passaggio all’islam ha comportato non solo grandi difficoltà delle famiglie di accettare tali scelte ma persino un forte stigma al punto da destinare all’oblio i “traditori”, tanto nel

nome che nell'espunzione dalla genealogia. È questo un argomento innovativo: gli studi si sono concentrati spesso sulle rotture familiari provocate da quei siciliani (e italiani in genere) che optarono per la naturalizzazione francese (Russo 2016) mentre poca attenzione è stata riservata alle conversioni all'islam, meno numerose e non per questo meno significative rispetto all'acquisizione della cittadinanza francese.

Fonti privilegiate utilizzate nel contributo sono quelle orali emerse da una etnografia di lungo periodo, cominciata nel 2012 e ancora in atto: storie di vita in cui i testimoni "ricordano" – ovvero selezionano, sopprimono, enfatizzano e riplasmano (Halbwachs 1925; Fabietti, Matera 1999; Candau 2002) – episodi della propria vita e dei racconti di genitori e parenti. In particolare, tra 2012 e 2017 ho registrato 67 storie di vita, 58 con italiani di Tunisia e 9 con tunisini [1]. Altre fonti utilizzate sono quelle scritte: memorie autobiografiche, pubblicate o ancora inedite, e coevi articoli di stampa locale. Con lo scopo di evidenziare il punto di vista dei testimoni e le forme espressive, alcuni estratti delle interviste [2] e delle fonti scritte sono riportati in discorso diretto.

I siciliani in un contesto plurale

Protagonisti di questo saggio sono quei soggetti che ho definito siciliani di Tunisia. Con tale accezione intendo quelle persone che vantano ascendenze dall'Isola per almeno un avo, tendendo a accentuarle rispetto a altre eventuali linee genealogiche, sottolineando altresì il legame con quello che reputano il loro Paese: la Tunisia. Per i primi quarant'anni del XX secolo i siciliani incisero tra 55% e 75% (Loth 1906: 104; Speciale 2016: 35) tra la popolazione italiana, attestata a sua volta tra le 80 mila e le 95 mila unità [3] (Pasotti 1971: 89). Tuttavia non è il dato statistico ma quello simbolico a prevalere: la scelta dell'identità siciliana è un arbitrio con cui i testimoni vogliono privilegiare una prospettiva genealogico-identitaria tra quelle possibili, sacrificandone altre (Russo 2020b). Una "essenza etnica" incardinata su un elemento, la sicilianità, preminente per meglio descrivere e descriversi, per la capacità di rimandare a un "nucleo duro", un *habitus* (Bourdieu 1980: 88) in cui sentimenti di orgoglio endogeno percepiti come riconoscibili e caratterizzanti – senso dell'onore, capacità di adattamento, laboriosità, riscatto sociale – si mescolavano alla rivalsa contro stereotipi prodotti da parte francese – delinquenza, abbruttimento, dedizione alla violenza (Loth 1905: 336; Melfa 2008: 96).

A conforto di questa ipotesi, mi sembra rilevante osservare che nella nostra indagine di campo solo il 17% degli italiani intervistati risalgono ad avi di unica origine siciliana mentre gli altri hanno un genitore, un nonno, un avo antecedente proveniente da Toscana, Puglia, Lazio, Abruzzo, ecc. Nel 43% dei casi le genealogie rilevano un antenato straniero: tunisino, algerino, turco, greco, maltese, albanese, perfino francese (Russo 2020b). Queste persone non si definiscono "abruzzesi di Tunisia" o "albanesi di Tunisia" perché tali espressioni non sono riconoscibili quali fondamenti caratterizzanti, preferendo la sicilianità. Al più presentandosi come «siciliano di padre calabrese» o «siciliana, ma mia madre aveva mamma greca e papà turco».

Peraltro, il rapporto tra sicilianità e italianità nella Tunisia del periodo considerato è articolato. A seconda delle percezioni, delle rappresentazioni e delle retoriche, i siciliani erano considerati e si consideravano talvolta "una parte" degli italiani, altre volte le due categorie sfumavano sino a coincidere. In qualche caso l'identità siciliana si frammenta nelle appartenenze specifiche alle varie aree dell'Isola, come accadeva nel caso dei panteschi. Tra gli altri italiani, la comunità ebraica era considerata l'élite intellettuale, imprenditoriale, politica e finanziaria. Impiegata nelle libere professioni – avvocatura, medicina, farmacia, ecc. – e nel commercio, era impegnata nell'associazionismo benefico e in attività di sostegno per gli italiani più poveri, tra cui parte dei siciliani (Russo 2016).

Il 1881 è l'anno di instaurazione del protettorato francese, richiamato da tutti i testimoni come un discrimine che avrebbe favorito l'afflusso di immigrati provenienti da varie parti del Mediterraneo, perlopiù di bassa estrazione sociale (Loth 1905; Melfa 2008: 167; Pasotti 1971: 52-54; Pendola 2007: 60-61), attratti dalle possibilità di impiego anche per le opere di modernizzazione promosse

dall'amministrazione francese. Soprattutto le aree costiere del Paese furono interessate dalla compresenza di tunisini, francesi, italiani – di cui, come detto, molti siciliani –, maltesi, greci, turchi, albanesi, spagnoli (Sghaier 1997), portoghesi, russi fuggiti dalla Rivoluzione bolscevica, in misura minore europei centrosettentrionali e balcanici, immigrati dal Nord Africa e da aree subsahariane (Valensi 2000: 24).

La *Tunisie Mosaïque* (Alexandropoulos, Cabanel 2000) del periodo compreso tra gli ultimi due decenni del XIX secolo e la metà degli anni Sessanta del successivo ha solo enfatizzato processi in atto nei decenni e nei secoli precedenti (Bono 2005: 102-104; Loth 1905: 319-320; Melfa 2008: 49-50; Pasotti 1971: 15-16; Pendola 2007: 10-17 e 59-60; Speciale 2016: 21-29). Non era una condizione ideologica né tanto meno veicolata da un progetto politico-istituzionale favorevole a una *mixité* positiva: si trattava di una coesistenza dovuta alla spontaneità di ritrovarsi tra “diversi” negli stessi spazi, tra conflitti e pacifica convivenza, tra mescolamenti e separazioni (Russo 2020b). Per tutto il periodo del protettorato le relazioni furono intessute dalla sperequazione di potere dovuta alla preminenza francese sulle altre componenti nazionali e dall'acuirsi di attriti per minacce di interferenze politiche, tra cui quelle italiane (Lewis 2014), cui il fascismo contribuì. I siciliani riferiscono di discriminazioni e ostilità da parte delle autorità protettoriali e dei semplici cittadini francesi. Va detto però che le relazioni tra siciliani e francesi erano complesse e sfaccettate. Se da un lato molte testimonianze insistono sui conflitti, in altri casi si verificarono acquisizioni della nazionalità dei dominatori, sentimenti di ammirazione, relazioni amicali o sentimentali (Russo 2020b).

L'indipendenza (1956) ha alterato le relazioni di potere e comportato una fase di stallo e di sospensione per le collettività europee, che si interrogavano sul proprio futuro e anno dopo anno tendevano a emigrare. Nel 1959 un censimento del Consolato d'Italia rilevò ancora 51.702 italiani, l'86,3% dei quali veniva ascritto a un'appartenenza siciliana (Finzi 2016: 58). Il 12 maggio del 1964 le leggi sulla nazionalizzazione delle terre dei coloni europei colpirono duramente gli italiani (Pasotti 1971: 165), ridotti nello stesso anno a 10 mila individui (ivi: 56), con una diminuzione del 70% rispetto al 1962.

Le condizioni peculiari della Tunisia del Protettorato francese e del primo decennio post-indipendenza hanno favorito contatti tra nazionalità, classi sociali, gruppi confessionali diversi, a loro volta forieri di incontri, accostamenti, sperimentazioni di relazioni interreligiose rimasti nella memoria dei testimoni, talvolta enfatizzati negli aspetti comunitari e della convivenza. In questo senso, i siciliani e i membri di altri gruppi sociali hanno dato vita a interpenetrazioni culturali in cui alcuni aspetti religiosi hanno superato i limiti confessionali: nella socialità, nelle pratiche magico-rituali e nel reciproco scambio, in qualche caso nell'ambito culturale.

La festa e il cibo

Molte testimonianze tendono a rimarcare con tono enfatico una coesione sociale che riusciva a andare oltre le divisioni religiose. Traspare la convinzione che cristiani, ebrei e musulmani del passato tunisino non fossero troppo legati a dogmi e precetti delle proprie religioni, limitandosi a una afferenza debole, rivolta principalmente a aspetti consuetudinari e a abitudini cicliche. Tra queste un ruolo di rilievo spettava alle ricorrenze festive e alla condivisione del cibo. L'adesione fluida all'apparato dottrinale avrebbe incoraggiato maggiore apertura alla diversità: «per esempio [le] famiglie ebraiche facevano soltanto le Grand Pardon: poi mangiavano prosciutto, crostacei. E idem i musulmani: sì, facevano il Ramadan, ma se c'era da mangiare il maiale, lo facevano», racconta Beatrice, parrucchiera in pensione di circa 70 anni, entrambi i genitori di origine siciliana, nata a Tunisi, emigrata a Roma negli anni Sessanta (Roma, 16 gennaio 2016).

Gli stessi siciliani spesso sottolineano una appartenenza al cattolicesimo “di tradizione” più che di fede. Thérèse, 60 anni, afferma:

«La nostra famiglia non era una famiglia praticante, affatto. Io non ho mai visto andare mamma in chiesa, ma proprio per niente. [...] Erano cattolici, però niente, erano battezzati e basta. Io sono stata [a scuola] dalle suore, ma non per il fatto della religione, ma perché le suore ti davano un'educazione» (Cartagine, 4 agosto 2012).

È molto simile quanto riferisce Gioberto, circa 50 anni, i cui genitori erano entrambi siciliani, coniugato con una donna tunisina, impiegato presso un organismo pubblico italiano: «Mi ricordo che a casa mia si è sempre detto di essere credenti, ma non mi ricordo mai di essere andato a messa. O di aver fatto una qualsiasi, diciamo, manifestazione religiosa. Natale, sì: sacro! Pasqua, sì, certo, assolutamente. Molto rispetto, ma nessuna... Cioè: nessuna frenesia» (Le Kram, 8 agosto 2012). Dei tunisini lo stesso testimone ricorda: «mangiavano il maiale e bevevano il vino».

Dopo l'indipendenza, tra le ambiguità dello Stato laico voluta da Bourguiba e le restrizioni che le organizzazioni cattoliche – ma anche musulmane – dovettero fronteggiare, persiste un ricordo positivo delle relazioni interreligiose. Due sorelle, Thérèse, già citata, e Agata, di 55 anni, di lontane origini siciliane – entrambi i genitori nati a Tunisi da famiglie in cui si mescolano provenienze da Pantelleria e Palermo, ragioni lavorative e politiche – che a metà degli anni Sessanta hanno scelto di partire rispettivamente per Marsiglia e Roma, si esprimono come segue circa la loro infanzia e l'adolescenza negli anni Sessanta:

Thérèse: Si facevano le feste cattoliche. Pasqua, Natale, niente di problematico, eh?

Agata: Ma a scuola anche, facevano addirittura altre. Tutte le religioni: quando per esempio c'era la festa di Pasqua cattolica, si faceva. Ma si faceva anche il giorno di Kippur, si faceva anche l'Aïd [...]. A scuola dalle suore chi era cattolico per esempio poteva andare alla messa. Ti ricordi dalle suore? [rivolgendosi a Thérèse] Però chi era ebreo, chi era musulmano non andava. Nell'ora di messa loro facevano altre cose.

T: Il giorno festivo degli ebrei, non venivano a scuola, era normale. Il giorno festivo per gli arabi, non venivano a scuola e noi sapevamo esattamente che festa era.

[...]

A: Infatti noi siamo vissuti con tutte e tre le religioni: si mangiava pane azzimo quando era Pasqua ebraica, si mangiava abbacchio quando era Pasqua italiana, si mangiava la meloukhiya quando era Salam [...]. Ognuno aveva la sua religione, però c'era una interazione di tre religioni, senza nessun attrito.

T: Ognuno la sua, non era importante. Noi siamo nate con l'indipendenza, è stato anche il fatto di Bourguiba che ha voluto questa società laica: ognuno fa la sua religione, ma non c'è che se non fai parte della religione dominante sei proprio... ti devi nascondere: questo non esisteva proprio, perché qui la religione dominante, qui è l'islam, dunque... No, no, non c'era problema.

A: Questo era la nostra epoca, quando noi eravamo ragazzini.

T: Ma anche mamma mi raccontava, quando era piccolina, non c'era problema. Anche al tempo dei bey, non c'erano problemi.

(Cartagine, 4 agosto 2012).

I ricordi di Ida Cangemi, nata a Tunisi nel 1920 da padre trapanese e madre italiana già nativa del Paese nordafricano, trasferitasi agli inizi degli anni Novanta a Bologna [4], sottolineano elementi molto simili rispetto al clima festivo e allo scambio di cibi legati a ricorrenze religiose:

«Le diverse feste religiose erano ormai diventate una consuetudine alla quale eravamo abituati. Oltre a essere numerose. Nonostante ognuno festeggiasse le proprie, in città regnava un clima speciale, anche solo quando i vicini portavano le pietanze della loro tradizione in regalo, un po' come facevamo noi a Natale e Pasqua. Durante il Ramadan, ad esempio, gli arabi preparavano e ci offrivano le *zlebie*, dolci di pasta fritta al miele di colore arancione a forma tonda» (Bonazzi 2024: 34).

Qualche volta reciproci inviti caratterizzavano le giornate festive ebraiche, cristiane e musulmane. Più comune era lo scambio di piatti, spesso dolci, come si evince dallo stralcio precedente. Nelle restituzioni memoriali sembra immediato e "naturale" proporre il confronto con l'islam e l'ebraismo.

Da non musulmani, molti siciliani, come Ida, aspettavano «la festa di fine Ramadan [...], la più importante per il mondo arabo», vivendola «come un momento comunque speciale» (Ivi: 36). Quelle ebraiche al contrario erano «meno visibili, perché festeggiate solo tra di loro in sinagoga o nel quartiere» (ibidem).

«Quando, però, nei negozi ebraici si iniziavano a vendere sformati di pollo al forno con dozzine di uova, una specie di flan salato con uova e cervello di vitello detto *minnina*, fave secche cotte condite con salsa piccante e cumino e le classiche gallette di pane azzimo, significava che le feste erano iniziate anche per loro» (ibidem).

In altri casi tuttavia lo spazio festivo ebraico viene presentato nei suoi effetti pubblici. Thérèse, da cattolica che ha frequentato le scuole rette da suore, ha sposato un uomo ebreo di Tunisia, Fernand:

«Se ti fai raccontare da Fernand, che lui è ebreo, quando era Kippur uscivano di casa con... sai quel velo tradizionale che gli uomini mettono in testa, per coprirsi la testa in segno di lutto, diciamo? Uscivano di casa vestiti così e andavano fino alla sinagoga, vestiti così. Poi quando era la festa della Torah, uscivano la Torah della sinagoga e passeggiavano nella strada. E gli arabi gli dicevano: mabrouk!».

Elementi concreti e “materiali” – il cibo, il vestiario, luoghi, oggetti rituali – rappresentavano veicolo di conoscenza reciproca dello “scarto religioso”, inverando le suggestioni del loro essere dotati non solo di una “biografia culturale” e di una “vita sociale” (Appadurai 1986; Kopytoff 1986) ma di *agency*: capaci di proporsi quali soggetti attivi in grado di inculcare abilità tecniche, favorire processi di incorporazione, di orientare le vite degli individui e il loro immaginario (Ingold 2000; Fabietti 2014).

Marco, imprenditore di circa 60 anni emigrato a Roma da Tunisi alla fine degli anni Settanta, con entrambi i genitori di origine trapanese, ricorda in modo nitido la centralità della socialità nel clima festivo degli eventi religiosi:

«Quando c'è una festa, c'è una festa, eh? Per tutti! Era una festa! Era una festa: dunque anche chi non era cattolico partecipava [...]: si mangiava, si rideva e si stava tutti insieme [...]. Anche per questo. Per non dire: soprattutto! Era la festa! Era la festa! Dunque, c'era rispetto della festa altrui. Perché magari dici: che festa è? Ah, noi festeggiamo, che ne so, ammazziamo l'agnello. [...] Sì, chiedevi il motivo della festa. Ah, va bene: rispettosamente andavi lì e poi dopo festeggiavi. Era un motivo per stare insieme» (Roma, 26 settembre 2015).

Sono note le riflessioni sulla dimensione sociale dei rituali festivi religiosi proposte da storici delle religioni, sociologi e antropologi, a partire da quelle di Émile Durkheim (1963 [1912]). La devozione, il riconoscimento di un'autorità ecclesiale, di un'ideologia e di un sistema di valori, il desiderio di socialità e solidarietà restituiscono il rituale religioso a un intenso significato collettivo. L'esperienza del singolo è sublimata nel sentimento di appartenenza al gruppo, consolidata dalle feste religiose. La riunione fisica dei membri in uno stesso luogo veicola la percezione di essere parte di una moltitudine e di aderire con molte persone a uno stesso fervore. La consapevolezza del “senso del noi”, di essere parte di una grande unità quale «ampliamento dell'io» implica individuare coloro che ne restano all'esterno (Apolito 2014: 184). Ribadisce i confini che delimitano chi è “dentro” e chi è “fuori”: nelle narrazioni siciliane l'estromissione riguarda puntualmente l'oppressore francese, mentre le relazioni con i tunisini – musulmani e ebrei – sono restituite da elementi di condivisione. «Nulla toglie che il giorno dopo si litigava, si faceva a botte, si faceva a sassate: ma il giorno prima eravamo assieme alla festa», afferma ancora Marco.

In un certo senso, elementi che caratterizzerebbero la comunità festiva possono essere ricondotti alla *communitas*, di cui Victor Turner (2001 [1969]) ha scritto in rapporto allo stato liminale, a un ordine temporaneo in cui le regole della quotidianità sarebbero sospese e rovesciate (Couroucli 2013 [2009]: 129): nel tempo ordinario i francesi e il protettorato erano più che mai presenti con un

ingombrante portato di oppressione, mentre scompaiono nella memoria delle feste e degli eventi cattolici.

Luoghi sacri non convenzionali

Alcuni luoghi “naturali” intrisi di sacralità si prestavano quali spazi di incontro grazie alla socialità. Alture, boschi, acqua, antri rappresentano luoghi permeati da forze extraumane, segnati spesso da entità ctonie (Faranda 2009: 20). La loro perifericità rispetto alla centralità urbana, religiosa e politica favoriva contatti che sfuggivano al controllo istituzionale, o verso il quale questo era meno interessato. Avveniva così che musulmani si recassero sulla collina di Byrsa, a Cartagine, presso la cattedrale di Saint Louis, a mangiare in famiglia o tra amici con tovagliette sul prato, mentre i cattolici pregavano dentro l’edificio. Alcuni musulmani – soprattutto ibaditi, afferenti all’unica corrente kharigita oggi esistente, “terza via” tra Sunna e Shia – e cristiani partecipavano al pellegrinaggio presso l’antica sinagoga della Ghriba a Djerba, ancora oggi simbolo e manifestazione condivisa per ragioni che vanno da quelle religiose al turismo, dai processi di patrimonializzazione a motivi politici (Albera, Pénicoud 2017 e 2022; Albera, Kuehn, Pénicoud 2022). Secondo Albera e Pénicoud nel pellegrinaggio convivenza e condivisione oltrepassavano la dimensione festiva o sociale includendo quella religiosa.

Alcune fonti biografiche rivelano commistioni culturali tra la devozione per la Madonna di Trapani di La Goulette (su cui tornerò più avanti) e elementi della santità musulmana ^[5]. Di un certo interesse mi sembra quanto riporti in un romanzo autobiografico Huguette Senia-Badeau, i cui genitori erano ambedue di origini siciliane. Nata a Tunisi, vi ha vissuto i suoi primi dieci anni, prima che la famiglia decidesse di emigrare a Marsiglia nel 1957:

«A Béja [città situata a circa 110 km a ovest di Tunisi] le famiglie siciliane praticavano un curioso miscuglio di bigotte pratiche religiose illustrate da un lato dalla spedizione organizzata a La Goulette per la festa cristiana del 15 agosto e dall’altro da una mistica credenza in Sidi Khelifa, santo venerato dai musulmani che riposava in un tranquillo angolino in una vallata piena di ulivi. [...] La leggenda narra che Sidi Khelifa, riconosciuto per le sue innumerevoli buone azioni, aveva manifestato il desiderio di essere sepolto là dove il suo mulo si sarebbe fermato. [...] Poteri miracolosi si sarebbero riconosciuti a questo luogo. Il sito si prestava alle escursioni familiari della domenica con ghiacciaia e picnic. Lì mangiavamo la pizza impastata dalle nonne e anche la pecora immolata ad una grazia ricevuta. Era un luogo di gioco ideale per i bambini che si impegnavano in corse rumorose o in capriole sotto i “Silenzio! Basta! Silenzio!”, dei grandi per i quali, al di là della gioia del pranzo, questo luogo di culto doveva restare silenzioso. Tutti credevano ai prodigiosi miracoli del santo. Questi riti si celebravano il venerdì, le culture e le credenze continuamente si incrociavano» (Senia-Badeau 2011: 103-104).

Il brano rileva come la sacralità dello spazio, pur non cristiano, inducesse al rispetto, con gli impropri rivolti dagli adulti ai più piccoli. Torna il cibo, laddove si riaffermano pietanze ricondotte all’alveo siciliano – la pizza casalinga – e tuniso-musulmano – la pecora, o più probabilmente il montone ^[6]. La testimonianza inoltre apre al tema delle pratiche magico-rituali fondate sui poteri apotropaci, taumaturgici e miracolistici. In questo caso ci si riferisce a Sidi Khelifa. Il culto dei santi musulmani era ed è diffuso in Tunisia e in Nord Africa. Nonostante l’immagine corrente di monoteismo radicale, non diversamente da altre religioni nell’islam convivono diverse forme culturali, talune incentrate sulla devozione tributata a persone sante o luoghi sacri segnati talvolta dalla loro sepoltura – reale o simbolica. La riva sud del Mediterraneo è marcata da questi edifici, chiamati zâwiya. In Tunisia nel 1930 se ne contavano sessanta (Mansouri 2011; Rieucan, Souissi 2016). Tra i luoghi maggiormente venerati se ne segnalano alcuni nella Capitale: quello di Sidi Ahmed el-Tîjâni, fondatore della confraternita sufi tîjâniyya; di Sidi Mahrez, discendente da Abu Bakr e considerato “patrono” di Tunisi; la tomba di Abou Hassan al-Chadhili, o Sidi Bel Hassen Chedly, nato in un villaggio presso Tangeri nel 1197 e morto nel 1258 in Egitto, fondatore della confraternita della shâdhilya, diffusa in tutta l’Africa settentrionale; le due zâwiya, a Manouba e a Gorjâni, di Aïsha Al-Sayyda Mannûbyia,

santa medievale iniziata da Sidi Bel Hassen (Amri 2005; Boissevain 2006; Faranda 2019). A loro i fedeli si rivolgono per i misteriosi poteri benefici. Le richieste riguardano guarigioni fisiche, consolazione, conforto morale, protezione familiare.

Accomunata dal tema apotropaico e taumaturgico a questi culti, con larga partecipazione interreligiosa, era la devozione tributata alla Madonna di Trapani a La Goulette, cittadina portuale situata 12 km a est di Tunisi. Si tratta di un fenomeno fortemente incardinato sulla dimensione locale, capace di riplasmare le origini siciliane e le peculiarità del contesto golettino. Presenze musulmane e in misura minore ebraiche affiancavano quelle cattoliche, a loro volta differenziate tra diverse componenti nazionali: siciliani e altri italiani, maltesi e altri europei, compresi i francesi, individuati quali “nemici”. Nella chiesa dedicata a Saint Augustin e Saint Fidèle a La Goulette si trova ancora oggi la più importante statua della Madonna di Trapani in Tunisia – non l’unica. Tra le tante ragioni del successo plurale di questa figura mariana, che ho discusso altrove (Russo 2020a, 2022), i siciliani individuano soprattutto la capacità di proteggere e esaudire chi la invocasse. Presso la chiesa golettina ci si recava per chiedere “la grazia” indipendentemente dalla religione di appartenenza, confidando in un potere di cui la stessa materialità del simulacro era emanatrice. Si trattava soprattutto di richieste “al femminile” inerenti alla felicità matrimoniale, alle gravidanze, a guarigioni per sé e i propri cari, alla tutela dei figli, al sostegno per i mariti pescatori – mansione lavorativa svolta da molti uomini a La Goulette, che fossero siciliani, italiani, maltesi, tunisini, ecc. – affinché «l’uscita in barca» fosse fruttuosa.

Una ragione della preponderanza delle donne potrebbe risiedere nella pressione sociale dovuta al predominio androcratico. Come nel tarantismo demartiniano, le istanze rivolte alla Madonna, i pellegrinaggi espiatori, l’emotività processionale per le donne potevano denotare un ruolo di ribellione all’ordine sociale precostituito, di deflusso della crisi, di contrasto al represso e di reintegro della presenza (De Martino 1961). Un caso esplicito e eclatante di ruolo politico si ebbe nel maggio del 1939, quando un gruppo di circa quaranta donne si riuniva ogni mattina in pellegrinaggio, procedendo a piedi dalla Piccola Sicilia di Tunisi a Dubosville (a sud del cimitero del Djellaz) pregando la Madonna di Trapani e insorgendo contro la guerra. Il gruppo era guidato da un’italiana della Piccola Sicilia cui la Vergine era apparsa in sogno chiedendo di organizzare azioni collettive e ripetute in favore della pace. Questo avveniva mentre le forze dell’Asse tentavano di circuire gli italiani con una intensa propaganda bellica, attuando uno stretto controllo proprio sulla Piccola Sicilia ^[7].

La premura di volersi differenziare dal colonizzatore implicava l’avvicinamento tra siciliani e tunisini. La processione della Madonna di Trapani a La Goulette era occasione non solo religiosa ma anche politica, in cui la compartecipazione di siciliani e tunisini era in parte un “esorcismo antifrancese” capace di rinsaldare la coesione sociale dei subalterni. La statua mariana era portata sulle spalle anche da tunisini musulmani (Russo 2020a: 107-148; 2022).

La dimensione onirica evidenziata sopra era un mezzo ricorrente nelle relazioni tra i siciliani e la Madonna di Trapani, che si declinò presto – la prima processione in Tunisia, a La Goulette, è attestata nel 1885 – per le sue simpatie verso gli ultimi – i pescatori, i poveri, i malati, i marginali. È proprio «venendo in sogno» che la Madonna di Trapani dispensava guarigioni e risolveva problemi.

La capacità della Vergine di attrarre fedeli musulmani tramite i poteri taumaturgici non rappresentava una novità. Già il mondo ottomano contemplava una forma di compenetrazione tra comunità religiose: alcuni musulmani si recavano presso monasteri cristiani per formulare voti, per le virtù terapeutiche di santi e luoghi sacri. Alcune fonti fanno risalire già al periodo dei primi omayyadi (sec. VII) l’abitudine musulmana di visitare determinati luoghi cristiani, come chiese e santuari (Albera 2013 [2009]: 235-236). Tratto comune a questi fenomeni interreligiosi era la perifericità: è quando cristiani, musulmani, talvolta ebrei si incontrano ai confini di un territorio, quando si muovono nei pressi della linea di separazione tra diversi “insiemi socioculturali”, laddove il potere centrale è più blando e le autorità religiose meno rigorose, che si instaurano più facilmente le abitudini di frequentare uno stesso luogo religioso.

Convertirsi all'islam

L'esempio della Madonna di Trapani rileva che quando la dimensione religiosa è colta in prossimità del vissuto quotidiano, negli interstizi sgombri dal controllo di autorità rigide, le tradizioni e i culti si compenetrano più facilmente (Albera 2013 [2009]: 233). Pur lontani da un vero sincretismo, o da un sincretismo forte (ivi: 234), perché gli sconfinamenti tra le frontiere religiose per la Madonna di Trapani non hanno dato vita a una nuova forma confessionale, alcuni contatti tra cattolicesimo e islam avvenuti a La Goulette inducono a riflettere sui meccanismi di accomodamento e "indigenizzazione" delle pratiche devozionali.

Va tuttavia discussa una questione opposta: la compresenza nello stesso luogo di diverse religioni non era affatto garanzia di interazione. Altre storie di vita segnalano che oltre le apparenze e la tolleranza di superficie i rapporti potevano essere segnati da irriducibili divisioni, marcate proprio dalla diversità religiosa. Bechir è un uomo tunisino di circa 70 anni. Divorziato, con due figli, è un imprenditore in pensione nato a Sousse, che si è laureato a Parigi e risiede in Italia da diversi anni. In merito alle reciproche considerazioni tra persone di religioni diverse nel periodo della sua giovinezza si esprime come segue:

«Cosa si diceva in casa? L'ebreo prendeva in giro l'arabo musulmano, che era un nulla, per lui, mentre l'ebreo stesso era il più povero di queste categorie. Parlo degli ebrei di origine tunisina, non di quelli europei. Il francese si sentiva superiore, non stava a guardare nessuno: erano "il potere", quelli protetti dal residente generale e da tutta la forza militare, le caserme. Vedi che il tunisino ammirava il francese, ma teneva in poca considerazione il siciliano, perché era quello povero, quello con poco potere, più debole rispetto alle altre comunità. L'arabo quando parlava dell'ebreo lo faceva in parole che oggi definiremmo antisemite» (Tarano, RI, 9 gennaio 2016).

«Il mondo era molto "compartimentato": gli italiani con gli italiani, i francesi con i francesi, gli arabi con gli arabi. Quando – perché succede, perché la vita è stata così – qualcuno usciva da questo... era respinto», afferma Thérèse. Questa separazione trovava elemento essenziale nelle difficoltà di accettare conversioni:

«La sorella della nonna di mia madre [attorno al 1915], si è sposata con un tunisino e da quel giorno... la famiglia ha chiuso con lei. Non so neanche come si chiamava di nome, che fine ha fatto, se ha avuto figli... non lo so. So soltanto che si è sposata con un tunisino, dunque è scomparsa nel nulla. [...] Non erano tanto contenti, era un po' così, non si parlava, non se lo diceva troppo, ma a quei tempi lì era una cosa tremenda, tremenda. Io da piccola, mi ricordo, ho sempre sentito mia madre, mia nonna, che ne so, i vecchi, dire: "con i tunisini fai quello che ti pare, amicizia, lavoro, giocare, andare a ballare, a scherzare, alla spiaggia, quello che ti pare, ma non ti devi sposare!" Era la regola, da piccola, eh?» (Cartagine, 4 agosto 2012).

Il nome dimenticato inverte l'allontanamento dalla famiglia e la cancellazione non solo dalla genealogia siciliana ma dell'esistenza stessa della donna. Non si tratta di un caso isolato. Un altro uomo tunisino, Nassim, libero professionista cinquantenne che vive a Roma, ricorda due matrimoni con donne italiane nella sua famiglia [8]. Anche in questo caso, di una delle due i parenti non pronunciavano più il nome. L'altra siciliana aveva conosciuto uno zio materno di Nassim perché entrambi lavoravano in una fabbrica di Tunisi. «Quando lui ha chiesto la mano alla sua famiglia, la sua famiglia non aveva accettato: "impossibile, nostra figlia sposa uno che non è italiano e non è cristiano!" Lei era innamorata di lui, lui di lei. Così alla fine al matrimonio lei era da sola. Quindi è stata proprio eliminata dalla famiglia. Aveva rotto con la sua famiglia» (Roma, 22 marzo 2014).

La donna siciliana si convertì all'islam, diventando «la donna più pia, più religiosa della famiglia [...]». Lei andava sempre in moschea. Lei è andata a fare il pellegrinaggio alla Mecca: gli altri no». Il comportamento della zia siciliana strideva con quello degli altri familiari tunisini, che a detta di Nassim neppure si preoccupavano di pregare con regolarità.

Vi erano altri casi di donne e uomini di origine siciliana convertiti all'islam in cui si ripetevano discriminazioni da parte delle famiglie di origine. Lo stesso Nassim è stato testimone di altre storie di questo genere, favorito dal fatto che la sua famiglia viveva in una zona di Tunisi ai confini tra la medina e la Piccola Sicilia. Riferisce così di Giorgetta, un'amica di sua madre che si era convertita in autonomia. Ricorda come fosse la donna siciliana a insegnare l'islam all'amica tunisina: «Mia madre non è andata a scuola, le sue conoscenze della religione sono più tradizionali che di studio, non ha studiato praticamente niente. Invece Giorgetta ha studiato». La famiglia di origine non le perdonò il «tradimento religioso». Nassim ricorda la disperazione e i pianti della donna, nei momenti di confidenza con sua madre. Finanche quando il padre di Giorgetta era sul letto di morte la figlia gli chiese di riconciliarsi, ma il genitore la scacciò per l'ultima volta.

Il padre di Nassim raccontava di un altro uomo siciliano che, abbandonata la casa paterna, vi fece ritorno quindici anni dopo, attorno al 1940. Si era trasferito a Testour ed era tornato «con una moglie con un vestito tradizionale tunisino e con vari bambini. Quindi era tornata un'altra persona! Quando è tornato a casa, il padre era rimasto a bocca aperta: “ah, questo è mio figlio? Non ti riconosco più! Vai via!”» L'uomo convertito non incontrò mai più la famiglia di origine.

Le testimonianze qui presentate rafforzano le rappresentazioni di gruppi familiari e sociali chiusi, impermeabili agli scambi matrimoniali, pena l'estromissione dei “trasgressori”. È un tema che richiama quello dei siciliani che sceglievano di acquisire la nazionalità francese, attratti dalla possibilità di ampliare le opzioni lavorative e di godere di aumenti retributivi (Russo 2016). In ambo i casi, si finiva spesso con fratture familiari insanabili, in cui “il tradimento” veniva ripagato con l'oblio della memoria.

Conclusioni

Le analisi delle relazioni interreligiose che coinvolgono i siciliani evidenziano connessioni e contrapposizioni che permettono di riflettere sulla complessità degli incroci culturali e delle convivenze. Sovvertendo stereotipi e semplificazioni, mostrano aspetti diversificati tra loro, finanche contraddittori: sintomo dell'elevato tasso di variabilità delle memorie, per ragioni insite di eterogeneità e stratificazioni, per i precari equilibri della realtà diasporica e delle condizioni di asimmetrie di potere, sia del contesto protettoriale che dei primi anni dello Stato indipendente.

Le storie di vita discusse evidenziano capacità di superamento degli steccati delle divisioni confessionali, foriere di relazioni e contaminazioni in cui pratiche eterodosse connesse alle religioni si realizzavano in sfere della socialità. Dimostrano che tentare di spiegare quali siano state le relazioni tra i diversi gruppi religiosi nella Tunisia tra gli anni Trenta e Sessanta del secolo XX necessita l'abbandono della tentazione di affidarsi a “teorie univoche” lasciandosi guidare dall'etnografia, da cui emergono posizionamenti vari.

È possibile tuttavia individuare due polarità: da un lato il mescolamento, dovuto in minima misura a questioni culturali e in larga parte sostenuto dalla socialità del clima festivo, reificato dagli scambi culinari, dalla frequentazione di spazi sacri che si prestavano a usi di svago, dalle capacità apotropaiche e taumaturgiche di alcune figure sante, tra cui la Madonna di Trapani a La Goulette; dall'altro, l'irrigidimento dei confini tra i gruppi religiosi. Le forti sanzioni sociali da parte siciliana per coloro che si convertivano all'islam e i tentativi di contrasto verso pratiche matrimoniali interreligiose ne sono testimonianza.

Nell'ampia varietà disponibile tra questi due poli, si situano le infinite possibilità delle singole biografie. Karim, portiere di uno stabile a La Goulette, sintetizza con la sua stessa vita significati solo all'apparenza inconciliabili. Da bambino accompagnava spesso suo padre, tunisino musulmano, nelle preghiere in moschea; mentre sua madre, nata a La Goulette da una famiglia emigrata da Castelvetro, in provincia di Trapani, era cattolica e aveva lavorato nella cittadina portuale come “perpetua” all'église Saint Augustin et Saint Fidèle. L'uomo non ha voluto rinnegare la sua duplice appartenenza e ha continuato a frequentare ambedue i luoghi di culto, asserendo di non avvertire contraddizioni: «ve ne sono di ben peggiori!».

Note

- [1] Audio e video, trascrizioni e fotografie inerenti a 53 di queste, condotte con Marta Scialdone in due periodi, tra luglio e agosto del 2012 e tra luglio e agosto del 2013, sono depositati dall'ottobre 2014 presso il Laboratorio di Antropologia delle immagini e dei suoni "Diego Carpitella" del Dipartimento SARAS di Sapienza Università di Roma e dal 2020 presso l'Archivio della memoria italiana di Tunisia (AMIT) a Tunisi.
- [2] Tutti i nomi dei testimoni riportati nel saggio sono stati modificati.
- [3] Le statistiche evidenziano discrepanze circa i numeri delle presenze italiane in Tunisia in dipendenza dalle fonti utilizzate. Le cause sono dovute in parte a imprecisioni di calcolo, più spesso a manipolazioni e strumentalizzazioni politiche, sia da parte italiana che francese (Speziale 2016: 40).
- [4] Le memorie di Ida Cangemi sono state raccolte dal nipote Lorenzo Bonazzi e pubblicate nel 2024 con il titolo *Al di là del mare. Una storia italiana tra due sponde del Mediterraneo*.
- [5] L'accezione di santità nell'islam – *walī* – non coincide con quella cristiana ma è ampiamente accettata dagli ambiti teorici della storiografia e della storia delle religioni. Mi affido in questa sede alla definizione di Nelly Amri (2008: 15-18) ripresa da Laura Faranda (2019), per cui santo è «una figura antropologicamente riconoscibile come "uomo di Dio", in virtù di segni molto più prossimi di quanto non si creda in entrambe le tradizioni religiose».
- [6] Va considerato che il volume è stato scritto in francese e tradotto in italiano e presenta alcuni errori, anche di mancata concordanza rispetto al genere.
- [7] *Pellegrinaggio*, in «Il Giornale», 15 maggio 1939, p. 3, archivi coloniali di Nantes. Materiale fornitomi da Rym Lajmi il 1° aprile 2016.
- [8] Va ricordato che l'islam permette il matrimonio di un uomo con una donna non musulmana, mentre la donna musulmana non può sposare un uomo di altra religione.

Riferimenti bibliografici

- Alexandropoulos, Jacques – Cabanel, Patrick
2000 (eds.), *La Tunisie mosaïque. Diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l'identité*, Presses Universitaires Mirail, Toulouse
- Albera, Dionigi
2013 (ed. or. 2009), *Per un'antropologia del superamento delle frontiere tra le religioni monoteiste*, in *I luoghi sacri comuni ai monoteismi*, a cura di D. Albera, M. Couroucli, Morcelliana, Brescia: 233-260
- Albera, Dionigi – Pénicaud, Manoël
2017 (éds.) *Coexistences. Lieux saints partagés en Europe et en Méditerranée*, Actes Sud, Arles
- 2022, *A Paradoxical Pilgrimage. The Ghriba Synagogue in Djerba*, in *Holy Sites in the Mediterranean. Sharing and Division*, Special Issue "Religiographies", 1 (1), ed. by D. Albera, S. Kuehn, M. Pénicaud: 96-116.
- Albera, Dionigi – Kuehn Sara – Pénicaud, Manoël
2022 (eds.) *Holy Sites in the Mediterranean. Sharing and Division*, Special Issue "Religiographies", 1 (1)
- Amri, Nelly
2005 *Les Shâdhilis de l'Ifriqiya médiévale: filiations et affiliations à l'aune de l'historien*, in *Une voie soufie dans le monde: la Shâdhilīyya*, éd. E. Geoffroy, Maisonneuve & Larose, Paris: 133-158.
- 2008 *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aïsha al-Mannûbiyya*, Sindbad, Paris
- Apolito, Paolo
2014 *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità*, Il Mulino, Bologna
- Appadurai, Arjun
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Londra
- Boissevain, Katia
2006 *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiyya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Maisonneuve & Larose, Paris
- Bonazzi, Lorenzo

2024 *Al di là del mare. Una storia italiana tra due sponde del Mediterraneo*, Affinità Elettive, Ancona
 Bono, Salvatore
 2005 *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Morlacchi, Perugia
 Bourdieu, Pierre
 1980 *Le sens pratique*, Minuit, Paris
 Candau, Joël
 2002 (ed. or. 1998), *La memoria e l'identità*, Ipermedium, Napoli
 De Martino, Ernesto
 1961 *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano
 Fabietti, Ugo
 2014 *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano
 Fabietti, Ugo – Matera, Vincenzo
 1999 *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma
 Faranda, Laura
 2009 *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Armando, Roma
 2019 *Aïsha Al-Sayyda Mannûbyia. Peripezie di una santa islamica, tra presente etnografico e fonti agiografiche*, in “Voci. Annuale di scienze umane”, XVI: 161-182
 Finzi, Silvia
 2016 *Oltre i mestieri. Memorie, identità politica e rappresentazioni sociali dei lavoratori italiani in Tunisia*, in *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, a cura di L. Faranda, Armando, Roma: 43-68
 Halbwachs, Maurice
 1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris
 Ingold, Tim
 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London
 Kopytoff, Igor
 1986 *The cultural biography of things: Commoditization as process*, in *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, ed. by A. Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge: 64-91
 Lewis, Mary Dewhurst
 2014 *Divided Rule: Sovereignty and Empire in French Tunisia, 1881–1938*, University of California Press, Berkeley
 Loth, Gaston
 1905 *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, Colin, Paris
 Mansouri, Lamia
 2011 *Mise en valeur d'un élément de permanence culturelle. La zaouïa el Rahmania de Sidi M'Hamed Bou Quobrine à Alger*, Université Mentouri, Constantine
 Melfa, Daniela
 2008 *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Aracne, Roma
 Pasotti, Nullo,
 1971 *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970*, Finzi, Tunisi
 Pendola, Marinette
 2007 *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Editoriale Umbra, Foligno
 Rieucan Jean – Souissi Mohamed
 2016 *La zaouïa au Maghreb: Entre le religieux et le tourisme rituel Le cas de la zaouïa de Sidi El Kantaoui (Tunisie)*, L'Harmattan, Paris
 Russo, Carmelo
 2016 *Sangue italiano, mente francese, cuore tunisino. Nazionalità tra percezioni e appartenenze*, in *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, a cura di L. Faranda, Armando, Roma: 85-111
 2020a *Nostra Signora del limite. L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia*, Morcelliana, Brescia
 2020b *I siciliani nella Tunisie Mosaïque del XX secolo. Note etnografiche e fonti orali per una convivenza complessa* in “EtnoAntropologia”, 8, 1: 1-20
 2022, *Virgin Mary of Trapani in La Goulette (Tunisia): an Interreligious Crossing*, in *Locating the Mediterranean: Connections and Separations across Time and Space*, ed. by C. Rommel, J. Viscomi, Helsinki University Press, Helsinki: 129-151

Senia-Badeau, Huguette

2011 *Tra Sicilia e Tunisia*, Neftasia, Pavia, traduzione di V. Castellano

Sghaier, Amira-Aleya

1997 *Les réfugiés espagnols républicains en Tunisie en 1939*, in “Le Mouvement Social”, 181: 31-51

Speziale, Salvatore

2016 *Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea: diacronia di un'emigrazione multiforme*, in *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, a cura di L. Faranda, Armando, Roma: 17-42

Turner, Victor

2001 (ed. or. 1969) *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia

Valensi, Lucette

2000, *La mosaïque tunisienne: fragments retrouvés*, in *La Tunisie mosaïque. Diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l'identité*, eds. J. Alexandropoulos, P. Cabanel, Presses Universitaires Mirail, Toulouse: 23-35

Carmelo Russo, è ricercatore in Antropologia Culturale presso il Dipartimento SARAS (Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo) di Sapienza Università di Roma. I suoi interessi di ricerca riguardano i fenomeni religiosi, la mobilità umana e gli spazi urbani. Si occupa in particolare di presenze siciliane in Tunisia, ambito nel quale ha compiuto un'indagine etnografica sul culto della Madonna di Trapani a La Goulette: *Nostra Signora del Limite, L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia*, Morcelliana, 2020.

I cupi labirinti del potere e la Rivoluzione di Bella Baxter



di *Flavia Schiavo*

Sguardi sul cinema

Con il numero 67 *Dialoghi Mediterranei* battezza un nuovo spazio: “Sguardi sul Cinema”, che del tutto nuovo non è. Da anni la Rivista tratta e dibatte di e sul cinema, esplorato in numerose declinazioni e generi, inteso quale “fonte non convenzionale” in grado di sollecitare riflessioni inclusive e transdisciplinari. Essere inclusivo e transdisciplinare è, peraltro, attributo precipuo della nostra Rivista, dove studiosi e studiose di numerosi ambiti si confrontano, cercando intersezioni e affinità, attivando dibattiti e feconde diatribe culturali.

Su sollecitazione del Direttore, mi è stata affidata la cura di questa neonata “arena” dove scriveranno, su un prodotto cinematografico specifico scelto per ogni numero, alcuni autori e autrici. Verrà, infatti, lanciata un’informale call tramite cui invitare alcuni studiosi/e che, sollecitati da un film, un documentario, un medio o un lungo metraggio reputato significativo, elaboreranno un contributo, specchio del proprio sguardo.

Questa occasione rimanda a un’esperienza da me condotta su *ASUR, Archivio di Studi Urbani e Regionali*, FrancoAngeli editore, dove ho curato una Rubrica simile intitolata “Città, Cinema e Letteratura”, varata nel 2005, nel n. 82 dell’importante Rivista scientifica. Elemento comune alle due esperienze è chiedersi come il cinema (e la letteratura) possa contribuire ad accrescere la conoscenza sui contesti umani, sui fenomeni sociali, sul mondo delle relazioni, sulla città, sui luoghi, tra concretezza, evocazione e simboli, rappresentandone la complessità, attraverso una specifica narrazione verbo-visiva.

“Sguardi sul Cinema” non intende, quindi, unicamente ragionare su un prodotto cinematografico in termini critici o storico-critici, ma vuole enfatizzare il ruolo del cinema come strumento che attivi il

dibattito su temi nodali, come pure attraverso la comparazione tra i vari contributi che colgono, anche in base alla formazione e agli sguardi degli autori e delle autrici coinvolte, le suggestioni sollecitate dal film o dal documentario proposto.

Aprire la “festa” un film che ha toccato profondamente e ha fatto discutere molti: *Poor Things* di Y. Lanthimos, uscito nel 2023 e vincitore di quattro premi Oscar. Gli autori e le autrici che hanno scritto sull’articolato, visionario e perturbante ultimo lavoro del regista greco sono: Annamaria Clemente, Aldo Gerbino, Giulia Panfilì, Valeria Salanitro, Flavia Schiavo, Giuseppe Sorce, Nuccio Zicari.

Multiforme sul piano estetico, simbolico, culturale, il film di Yorgos Lanthimos ha mosso articolate considerazioni che presentano elementi ricorrenti, dall’essere visionario o steampunk, retro-futurista, stratificato, all’uso del CGI, la computer-generated imagery, a questioni più specifiche. Fulcro di alcuni saggi, la questione del potere e della conflittualità tra i personaggi, in dialogo con l’individuazione non solo della protagonista; mentre al centro di tutti gli scritti il corpo, il conflitto tra corpo biologico e corpo vissuto, e la sperimentazione compiuta dal e sul corpo (e sul dualismo mente-corpo, inteso in chiave evolutiva), sul corpo-laboratorio e corpo sociale, dalla protagonista e da Godwin. Quest’ultimo interprete e rappresentazione di un “dio” incarnato, scienziato che sfida i limiti dell’umano, ingegnere bio-tecnico, che produce esperimenti “teratologici”, corpi anomali, ibridi non convenzionali, sfidando la morte, affrontando implicitamente il rapporto tra scienza e natura, tra mezzi e fini, tra tecnologia, sperimentazione e obiettivi.

Autori e autrici si chiedono, difatti, quale sia il limite tra umano e divino e come la manipolazione stessa possa (debba, o non debba?) “creare” un individuo, rendere possibile una rinascita inizialmente senza consapevolezza del passato, partendo da un suicidio interpretato come una potente metafora che narra la decostruzione del genere femminile, sino a configurare una rinnovata e originale identità da un lato e, dall’altro, un essere “mostruoso”, chiedendosi cosa tale termine significhi se, per esempio, sia applicato al femminile. Scandagliando il mostruoso sociale o comportamentale (non fisico in questo caso, data l’avvenenza della protagonista) in alcune delle sue declinazioni. Un elemento comune nei testi, infatti, sta nell’avere aperto una riflessione sulle regole trasgredite o imposte, sul presunto o concreto portato femminista del film e sul rapporto di dominio tra soggetti e tra il maschile patriarcale e quel femminile che, da soccombente, ribalta la propria condizione (controllata, osservata, diretta) cessa di sottomettersi perseguendo una propria auto-determinazione. In forte e autentico rapporto con la biopolitica dei corpi, con l’erotismo come azione piena di gioia e con la pulsione libidica, con la società, le sue regole e le sue gabbie precettistiche da scardinare, con le pratiche sociali fortemente limitanti, sia per Bella, sia per le altre donne, che per gli uomini, anch’essi prigionieri di stereotipi e cliché. Alcuni tra questi, entrando in relazione con la distruzione creativa di Bella, rinnovano se stessi, altri ne escono schiacciati e annichiliti.

È presente nei saggi, inoltre, una forte risposta alla sessualità come campo di conoscenza, come espressione di libertà, al tono fantastico o fiabesco, e alla complessa, esplicita, ridondante e strutturata estetica del film, dei suoi personaggi, dai volti, ai costumi, alla scenografia, all’uso del *fish-eye*, alla rappresentazione urbana, messa in rapporto con le emozioni e le atmosfere vissute, con la fase storica raccontata, relativa alla II Rivoluzione industriale e con la logica meccanicista di quel periodo, richiamando oltre alla storia aspetti contemporanei.

La ricchezza del film di Yorgos Lanthimos, criticato solo da uno dei contributi che confuta il valore rivoluzionario della parabola esistenziale di Bella, ha sollecitato una vasta rete di connessione e di rimandi a opere o correnti artistiche (come quella preraffaellita che ritrae una bellezza femminile ideale), novelle, film, saggi, tra gli autori e autrici citati M. Shelley, J. Offenbach, D. Le Breton, G. Devereux, R. Barthes, F. Lang, F. Nietzsche, una famiglia di opere che aiutano a comprendere il farsi dell’individualità di Bella, la sua incorporazione culturale, il valore fortissimo dell’esperienza empirica come campo di crescita e sperimentazione del proprio sé, anche attraverso il registro linguistico e lessicale. Se pur la protagonista esplora la realtà, costruendola attraverso il corpo, tutti e tutte hanno notato quanto la pratica corporea venga coniugata sia con la ricerca compiuta nel viaggio di formazione, un viaggio dell’eroe quale occasione per costruire strumenti per decodificare il mondo, sia con la spinta ontologica. Come se a partire dal proprio sé interrogante si attraversino emozioni

individuali e collettive, pathos, dolore per le povere cose del mondo, in un percorso progressivo di decentramento oltre se stessi, scandagliando questioni universali che non appartengono solo alla protagonista e al suo tempo, ma a tutti noi, qui e ora.

Tra l'individuazione del sé, di una donna che integra il fanciullo divino e l'eroe junghiano, e come rilevano i contributi, il film racconta città, luoghi, fasi storiche come il Capitalismo e le sue dinamiche di produzione e i processi, che uccidono l'idea di Dio precedente e ridimensionano la visione di Natura, prefigurando nuovi paradigmi e pratiche che, dall'ipotetico, scandagliano il possibile, attraverso la tecnologia e la scienza.

Gli autori e le autrici con la loro interpretazione pongono grandi questioni: quali sono i limiti dello sviluppo? Sino a che punto ci si può spingere nella manipolazione dei corpi? È possibile, attraverso la genesi del sé, identificando il proprio *telos*, vincere il buio, coincidente con l'incoscienza, e alimentare la luce coincidente con la libertà e con la consapevolezza? In un processo unico che da individuale possa configurarsi come collettivo, attraverso un viaggio empirico e insieme filosofico? In definitiva, se i processi disumanizzanti del capitalismo hanno trasformato la società in prodotto in serie, la città in luogo di profitto dove prevalgano le logiche di mercato, dove il valore di occupazione dello spazio si impone sul valore d'uso della cittadinanza, il film discute su come si possa combattere la segregazione, riflettendo su quali siano i diritti del mondo e dei soggetti che lo abitano, in scambio e rispetto reciproco.

Dio è morto?

Poor Things [1], di Yorgos Lanthimos, da molti definito film “femminista” (di questo si dirà più avanti), ci conduce dentro due macro-temi che innervano numerosi altri film del regista greco: l'individuazione del sé e il potere. Più in dettaglio la stretta correlazione tra la costruzione della propria identità e il potere e, nello specifico, l'esercizio coercitivo del potere manipolativo, oscuro e abusante, la frenesia per conquistarlo, gli esiti di tale potere, le modalità per sfuggirvi, i conflitti tra i soggetti coinvolti, l'eventuale ribaltamento dei ruoli attraverso la sperimentazione e l'esercizio di libertà precluse o negate mirando verso la propria personale e progressiva individuazione.

Tra i lungometraggi, *The Lobster*, premio della Giuria del Festival di Cannes, primo film del regista greco girato in inglese nel 2015, ambientato in un' indefinita epoca in cui il potere stesso agisce ambendo a essere l'unica forma di controllo totale e mirando a una società rigidamente organizzata in coppie che abbiano una o più affinità reciproche tra i rispettivi membri. In questa pellicola la sorveglianza coattiva agisce su ogni personale consapevolezza, esperienza ed esplorazione libera del reale, sia nella sfera pubblica che in quella interiore e privata, vietando ai reclusi persino la masturbazione, costringendo le persone – “segregate” in spazi specifici divisi da confini fisicamente e simbolicamente invalicabili (l'albergo, la città, il bosco dove vivono i ribelli) – ad accoppiarsi, saranno ospitate per massimo quarantacinque giorni in un albergo fuori città, pena essere trasformate in un animale scelto da loro.

O come in *Kynodontas*, (*Dogthooth*) del 2011, dove tre giovani sono tenuti in cattività dai genitori in una lussuosa villa o, ancora, come ne *The Favourite*, del 2018, in cui viene messa in scena, in una ricca dimora regale [2], una brutale triangolazione fra donne realmente vissute che lottano per autoaffermarsi senza remissione di colpi. Protagoniste – ignave, sofferenti, crudeli e soccombenti, della recente opera del cineasta greco, ambientata agli inizi del XVIII secolo, che ha ricevuto dieci candidature agli Oscar 2019 e cinque ai Golden Globe – sono la Regina Anna (Olivia Coleman, Oscar alla miglior attrice protagonista; Coppa Volpi al Festival di Venezia) che imperava all'inizio del XVIII secolo mentre la Gran Bretagna era in guerra con la Francia, Sarah Churchill (Rachel Weisz), duchessa di Marlborough, responsabile delle finanze della Casa reale, e Abigail Hill (Emma Stone), una nobildonna cugina di Sarah che, ritornata a corte come sguattera dopo esser caduta in disgrazia, comincia a esercitare infimi lavori per poi affermarsi ambiguamente sino a diventare sia la concreta detentrica del potere, sia l'assoluta favorita della Regina, a discapito di chiunque intendesse fermarla.

Fil rouge (*fil noir*, potrebbe dirsi, più propriamente) delle opere citate è l'aver portato alle estreme conseguenze – spesso con una potente traslitterazione simbolica e allegorica, con un'innegabile energia visionaria fortemente estetizzata, entrando impietosamente nelle ferite e nei traumi dei personaggi e delle società rappresentate – oltre il piano del reale, dell'immaginabile e del possibile il ruolo e gli effetti di un potere spietato e assoluto, non narrato unicamente in relazione alla percezione del o della soccombente, bensì raffigurato senza alcuna empatia, e in base alla rabbia o all'interazione conflittuale tra i dominanti e i dominati che lottano per rivendicare e scoprire la propria autenticità. Anche *Povere Creature, Poor Things* il titolo originale, presentato alla 80ª Mostra Internazionale d'arte cinematografica di Venezia, dove si è aggiudicato il Leone d'Oro, centra tale questione. Vincitore di quattro premi Oscar [3], il film è tratto dal libro omonimo, pubblicato nel 1992, dell'autore e artista scozzese Alasdair Gray (1934-2019) – noto per il suo influente capolavoro letterario, *Lanark* del 1981, e per altre opere spesso riccamente illustrate – vincitore sia del Whitbread Award che del Guardian Fiction Prize nel 1992.

Il romanzo, di cui si discute in sintesi e che meriterebbe un'autonoma trattazione [4], e il film, pur nell'originalità della trama, rimandano a una specifica famiglia di opere cinematografiche recenti [5], ma principalmente a narrazioni tardo ottocentesche, come quelle di Arthur Conan Doyle, o gotiche, tra cui *Frankenstein* di Mary Shelley.

Il romanzo *Poor Things*, attribuito nel volume stesso a uno scrittore differente dallo stesso Gray [6] – nella cui introduzione [7] si racconta la “scoperta” della vicenda raccontata da parte di Michael Donnelly ed Elspeth King – riferisce e si avvale di una rete di fatti, anche reali, strettamente collegati al grande romanzo di Mary Shelley (1797-1851), il già citato *Frankenstein; or, The Modern Prometheus*, pubblicato nel 1818.

È utile infatti rammentare che anche le vite dei genitori dell'autrice di *Frankenstein*, William Godwin (1756-1836) e Mary Wollstonecraft (1759-1797), rispettivamente un importante filosofo politico ispiratore del Romanticismo inglese, tra i primi teorizzatori anarchici moderni, e una filosofa, saggista e scrittrice britannica, figura fondamentale fondatrice del femminismo moderno, influenzarono profondamente le atmosfere del romanzo di Gray, rispecchiate nel film. Basti ricordare che il “*faber*” che genera, con la propria “impresa” blasfema, la protagonista del romanzo e del film, Bella Baxter, si chiama Godwin Baxter. Una sorta di *nomen omen* (God-win, Dio vinca) che, esprimendo il profondo dissidio della fase industrializzata, tra natura e cultura, celebra il delirio di onnipotenza umano nell'Antropocene, mentre mette in discussione l'esistenza e il potere assoluto di Dio evidenziando e anticipando, come aveva affermato Friedrich Nietzsche ne *La Gaia scienza* (1882) e in *Così parlò Zarathustra* (1885), il crollo del mondo occidentale nell'ultima fase del Novecento e la caduta dell'ordine morale e teologico.

Con la Rivoluzione industriale, come si legge nel romanzo di Gray, «la Gran Bretagna è diventata l'officina industriale del mondo», in tale stadio, infatti, lo sviluppo della tecnologia inizia a infirmare persino il paradigma darwiniano e, con la pretesa di governare i processi evolutivi e i cicli naturali, soprattutto, tende a eclissare l'ordine divino, sostituito dall'ordinamento umano, profondamente ego-riferito. Ecco l'uomo, sganciato dal proprio passato, che crea – non più empio nel suo paragonarsi a un Dio perduto o ridimensionato, di cui non si abbia più bisogno e al quale non ci si affidi – un altro essere umano, salvandolo sia dal vincolo con il Padre celeste cui si debba rispetto, sia dalla morte, sostituendosi al sommo creatore dell'Universo, «Primo Artefice di Tutte le Cose» (come afferma Gray), negandone il ruolo prima pienamente riconosciuto.

Tale questione, che pone al centro la revisione dei concetti di “volontà” e di potere, il dissidio con l'ordine naturale, la rivolta dell'uomo che si oppone alla morte, che nega i valori religiosi o trascendenti, sfidante, contro il suo Creatore, viene trattata da numerosi film e serie, tra cui *Homunculus*, del 1916. Tale serie, muta, diretta da Otto Rippert (Fritz Lang fu assistente di regia), distribuita a Berlino in sei parti tra il 1916 e il 1917, fu ispirata al poema omonimo, scritto da Robert Hamerling nel 1888, narra di un essere creato artificialmente che si rivolta contro il suo ideatore, come accade anche nei film sul Golem [8]. La ribellione dell'“omuncolo”, che cerca l'amore, nasce

quando questi si rende conto di non provare emozioni e, con furia, produce scompiglio in un villaggio, mentre il suo creatore cerca di distruggerlo.

Lo stesso Godwin Baxter del film *Poor Things*, il “God” vivente che potremmo definire un ingegnere bioetico *ante litteram*, è a propria volta vittima del padre (nel libro, il dottor Colin Baxter), un chirurgo che, pur affermando “Always carve [9] with compassion”, ha compiuto su di lui ogni sorta di sperimentazioni inducendo cambiamenti mostruosi, morfologici e funzionali, nel corpo e nel volto del figlio. Godwin Baxter, insieme vittima e artefice, rimanda al dottor Victor Frankenstein (del romanzo di Mary Shelley) che, in dialogo conflittuale con il dualismo vita-morte, generando la vita dalla materia inanimata, intende esorcizzare la morte, perseguendo l’illusione del superamento del trauma collettivo (l’essere mortali) e della propria ferita personale causata dalla perdita della madre. Godwin, però, a differenza del dottor Victor Frankenstein e di suo padre, il dottor Colin Baxter, persegue la bellezza e una sorta di armonia naturale ripensata attraverso il suo intervento, pone in parziale discussione il proprio operato, limita il proprio intervento al trapianto iniziale, favorendo, in fondo, il libero arbitrio di Bella. Godwin, quindi, appare prossimo a un dio più umano e clemente, meno incline al ricatto e alla punizione, confutando così il senso del peccato e di colpa di matrice cattolica.

La pellicola *Poor Things*, aprendo tali confronti dialettici, contiene alcune fondamentali domande ontologiche sul senso dell’essere umano e, ponendo in evidenza un ulteriore nodo contemporaneo, esplora quale sia lo scopo della scienza, della tecnica e le capacità incrementali di realizzare, tramite la tecnica stessa, strumenti utili, entrando nelle pieghe del Capitalismo e del variabile rapporto tra mezzi e fini, tra tecnica e obiettivi.

L’azione sperimentale di Godwin Baxter, inoltre, non unicamente mirata alla creazione del nuovo individuo, scalfisce il concetto di verità concepita come ordine immutabile. Uscendo dalla routine, e osando, lo scienziato desidera, esplora, soprattutto realizza, “scrive” nuovi paradigmi, prefigurando rivoluzioni scientifiche e tracciando nuovi confini rispetto alla libertà individuale, alle traiettorie previste o eterodirette. Codificando, però, principalmente, uno sviluppo senza limiti, inedite modalità, insite nel Capitalismo e nel dominio della scienza, di relazione con la Natura, non più intesa come Madre insindacabile. È in quella fase, infatti, che si rompe il patto implicito tra umanità e Natura

La stessa sperimentazione scientifica in epoca post illuminista confuta sia l’idea di un sapere stabile, sia l’iter naturale e morale. Tale sapere, percepito dalla fine del XVIII secolo, come gabbia o valico da superare, viene continuamente stravolto e smentito dall’innovazione e dalla prova dell’efficacia teorica, *in itinere*. La critica stessa coincide con la rivolta verso Dio e la sua legge: come osserviamo durante il dispiegarsi della narrazione cinematografica, la verità della sperimentazione e dell’azione si sostituisce alla verità assoluta, dimostrando quanto non solo le macchine, ma i corpi possano essere manipolati, capaci di sconfiggere persino la morte.

In tale racconto il nodo della soggettività umana attiva, intesa in termini non unicamente speculativi, viene quindi esasperato, come se lo stesso Godwin, intollerante al diktat divino profondamente legato ai ritmi naturali del binomio vita-morte, agisse sulla trasformazione e sui cicli catabolici (anche essi parte fondamentale e ineluttabile delle fasi di natura), grazie alla trasmutazione rivoluzionaria di un corpo esanime. Una mutazione etica ed estetica: come gli artisti delle Avanguardie che, con l’arte astratta, abbandonarono la forma e il modello figurativo prima vigente.

Se Godwin assume il ruolo di un *faber* quasi sovra-umano, Bella, come Eva nella narrazione della Genesi (3: 6), vera protagonista della rivoluzione, esplora le regole contravvenendole, e rompe la dialettica servo-padrone, annientando il potere e chi lo intenda esercitare su di lei. La giovane donna, dotata di una fede laica in se stessa costruita progressivamente, non chiede salvezza al Padre celeste o al proprio creatore, che uccide freudianamente, per poi riappacificarsi, rifiuta l’idealizzazione maschile [10] e lo stereotipo femminile, non si affida a chi l’abbia generata o a un uomo che, secondo una concezione vigente, la guidi o la posseda, ma rileva la contraddizione interna al dominio maschile (la terribile coniugazione tra un amore enunciato e la violenza costrittiva [11]), costruisce la propria indipendenza salvifica, fondandola sul piacere, sull’esperienza soggettiva e autodeterminata, sulla conoscenza, come afferma Madame Swiney, la tenutaria del bordello parigino

dove Bella lavorerà, «And when we know the world, the world is ours». Bella, che ribatte, «I want that», e più avanti aggiunge: «If I know the world I can improve it», scopre la propria volontà, attraverso la sessualità, il pensiero, l'azione volontaria, il socialismo, il dolore, l'empatia, in definitiva tramite la libertà sperimentata, inizialmente non dotata di un esplicito *telos*.

Dalla morte alla vita, per una nuova consapevolezza

Come si legge nel libro di Gray, in una Glasgow tardo vittoriana, il «18 FEBBRAIO 1881: Il corpo di una donna incinta viene ripescato dal fiume Clyde. Il medico della polizia, Godwin Baxter (residente al numero 18 di Park Circus), certifica la morte per annegamento e descrive il cadavere come quello di una “donna di circa venticinque anni, alta un metro e ottanta centimetri, capelli ricci e scuri, occhi azzurri, carnagione chiara e mani non abituate a lavori pesanti; ben vestita”. Viene pubblicata la descrizione del corpo, ma nessuno lo reclama».

Dopo l'opening cinematografico che mostra, in una Londra vittoriana, tra luci bluastre, il suicidio e il corpo di Victoria Candless cadere nel Tamigi da un alto ponte (Bella chiederà, alla fine del film: «What was the root of the unhappiness? What drove her off a bridge?»), inizia la vicenda che nel giro di pochissimo tempo sovvertirà l'esistenza dei protagonisti, legati alla storia di formazione di Bella, figlia, come si apprende nel romanzo di Gray, di «un chirurgo geniale» che «utilizzò resti umani per creare una donna venticinquenne».

Tale creazione viene compiuta trapiantando alla donna rianimata, Vittoria Candless appunto, il cervello del figlio ancora vivo che ella portava in grembo, dando così vita a un essere che ha un corpo di donna e una mente che si affaccia al mondo con la leggerezza del “vuoto”. Pur riconoscendo il peso dell'ambiente e della genetica, Bella esperisce, infatti, il contesto senza nessun gravoso apriori, nessuna conoscenza pregressa, con un nuovo nome [12], nessun ricordo, nessuna esperienza. In forte rapporto con il suo habitat, lo scardina, integrando la pulsione infantile verso la vita con la pulsione matura mirata a raggiungere la propria identità.

La città in cui si svolge inizialmente la vicenda nel libro è Glasgow che, oltre a essere la patria di Gray, assume una centralità peraltro presente in altre opere dell'autore (es. in *Lanark*). Le città oltre alla propria concretezza possiedono infatti una vita grazie alla percezione e alla immaginazione letteraria o cinematografica e, in una certa misura, è proprio dall'intersezione tra immaginazione e realtà, e dal ritrovamento di un libro, che prende vita la storia di Bella.

«Negli anni Settanta», afferma Gray nell'introduzione, «la vita a Glasgow era molto eccitante. Le vecchie industrie che avevano dato origine alla città stavano chiudendo per trasferirsi a Sud mentre gli amministratori eletti (per motivi che qualsiasi economista politico potrebbe spiegare) acquistavano blocchi di edifici a più piani e una rete auto-stradale in continua espansione. Nel museo di storia locale di Glasgow Green la sovrintendente Elspeth King e il suo assistente Michael Donnelly facevano gli straordinari per acquisire e conservare testimonianze della cultura locale che rischiavano di cadere nell'oblio».

Tale ricerca consente a Michael di trovare un cumulo di antichi schedari, lettere e documenti risalenti ai primi anni del XX secolo. In questi «rifiuti di uno studio legale ormai chiuso» tra i passaggi di proprietà che avevano contribuito a dar forma alla città fin dalla sua origine, si trova il nome della prima donna laureata in medicina all'Università di Glasgow. Tale nome, noto solo agli storici del movimento delle suffragette, pur essendo stata autrice di un pamphlet sulla salute pubblica, suscita curiosità in Michael che decide di esaminare accuratamente i documenti, chiedendo il permesso allo studio legale che li aveva eliminati. Lo studio, negando il consenso per mantenere il segreto sulle attività di un cliente, accusa Michael di furto. Questi porta con sé solo una busta sigillata, casualmente rimasta in tasca, che contiene un libro e una lettera. Il primo, che contiene la storia di Bella (Victoria), è rilegato in tela nera, sul frontespizio recava la dicitura: “Episodi della gioventù di un funzionario scozzese di salute pubblica / Archibald Mccandless M.D. / Incisioni di William Strang / Glasgow:

Publicato per conto dell'autore da Robert Maclehose & Company, Stampatori per l'Università, 1909".

Con queste premesse già contenute nel volume di Gray e assistendo alla narrazione cinematografica, che mischia un iniziale bianco nero con colori e riprese stranianti, è facile, ma riduttivo, definire *Poor Things* un film femminista. Se nel contesto geografico e temporale narrato, le donne erano, ancor più che oggi, vessate da regole comportamentali di matrice patriarcale va, però, sottolineato quanto la scelta di Lanthimos sia, probabilmente, guidata dalla natura precipua del femminile e dai suoi cicli fisiologici ed esistenziali: solo una donna vive la propria individuazione in costante rapporto con il processo generativo di un altro individuo, anche se non esperisca concretamente la maternità, solo una donna porta nel contempo in sé, due (o più) individui viventi.

Ulteriore elemento chiave del film è l'aver indagato ciò che Jung [13] definisce «l'esperienza primordiale del fanciullo». Bella contiene entrambi gli archetipi junghiani del fanciullo divino e dell'eroe. L'eroe, che ha un carattere profondamente umano e raffigura, secondo lo psicanalista svizzero, l'azione positiva favorevole all'inconscio, è capace di trarre la vita dall'oscurità del grembo materno, seguendo il proprio *daimon*. Il percorso che Bella compie, infatti, può essere assimilato a un viaggio concreto e insieme profondo per il risveglio della propria coscienza. Strumentalmente, questa diventa la coscienza di tutte le donne e, agendo un potente livello di identificazione soprattutto nelle spettatrici, muove la convinzione che *Poor Things* sia un film femminista.

Conclusioni

Minacciata da figure potenti che intendono ingabbiarla e possederla, Bella combatte l'annientamento grazie al suo essere, come appunto direbbe Jung, un eroe e un fanciullo divino. Alla fine della vicenda la protagonista sostituisce il padre, Godwin, ne prende il posto. Creata da lui, incarna le forze vitali alla radice della sua stessa nascita, ha uno scopo: realizzare se stessa, seguendo ciò che per lei è quella legge di natura manifestata nelle sue azioni.

Fin dai primi giorni la protagonista attraverso le percezioni e l'esperienza del corpo, sfuggendo alla coazione sociale [14], sviluppando l'abilità argomentativa e il linguaggio (perdendo poi, come dirà Duncan, l'adorabile modo di parlare post rinascita), con la scoperta del piacere, animata da una forte libido, anticipa l'individuazione che si compirà alla fine del film. Pesta con forza e disordinatamente sui tasti di un pianoforte, fa pipì per terra, accoltella quasi per gioco un cadavere nella sala operatoria di God, ma, esplorando questioni ontologiche, chiede a Godwin da dove lei stessa venga.

Tutto ciò che accade – circondati da un mondo fantastico dove si aggirano animali ibridi frutto delle sperimentazioni di God, di cui gli spettatori e le spettatrici sono testimoni, ripreso con un fisheye[15] che aumenta il disorientamento e l'atmosfera onirica – è finalizzato alla genesi del sé. La sua azione, il *telos*, è vincere il buio, coincidente con l'incoscienza, e alimentare la luce coincidente con la libertà e con la consapevolezza, un processo unico che Bella compie nell'approssimarsi al Sé, in una progressiva integrazione e unificazione di ciò che forma la sua personalità. Vengono colti i simboli non solo al proprio interno, ma anche nel mondo che la circonda, attivando un percorso che designa un viaggio empirico e insieme filosofico.

Il processo di individuazione di Bella non va confuso con il divenire cosciente del suo io. Se questo fosse identificato col Sé, l'individuazione sarebbe diventata semplice egocentrismo. La sua identificazione invece include il mondo, mentre la sua infinita fame di esperienze e di conoscenza riguarda il nutrire se stessa e gli altri.

Scrutata fin dall'inizio dall'assistente di God, Max McCandles, e trattata come un esperimento scientifico, inizia a osservare autonomamente, cambiando il punto di vista, sottraendosi all'indagine entomologica, salendo sulla terrazza, esplorando una mappa geografica e poi viaggiando, negoziando la propria libertà con il padre e con l'assistente innamorato di lei, con cui God l'ha fidanzata.

Il viaggio fatto con Duncan, che si invaghisce di lei per poi esserne disgustato e annichilito, è il primo passo verso l'autonomia. Inizierà infatti a uscire da sola a Lisbona, prima tappa del viaggio, dove sperimenterà il rapporto tra l'eccesso dell'esperienza e il suo limite. E ancora tra le altre città, tra cui

Atene, Alessandria e Parigi, rappresentate come luoghi onirici della dismisura estetica e culturale, propria delle città del tardo Ottocento e del primo Novecento [16], proseguirà nel suo percorso rapido e profondo verso la sua identificazione, anche grazie ad incontri che arricchiranno il suo paesaggio umano e le sue riflessioni.

Innerva la prassi evolutiva di Bella, animata da una vis riformista («It is the goal of all to improve, advance, progress, grow», afferma) una sorta di costante distruzione creativa [17] sui tabù comportamentali e verbali, sulle azioni coercitive altrui. Essa intende distruggere e riconfigurare l'ordine precedente, mirando sia alla scomparsa degli assetti pregressi, sia alla creazione di un universo nuovo, un'utopia realizzata dove vige un'armonia, funzionale al pensiero e alla visione della stessa protagonista: chi si evolve resta nel suo mondo, chi è fisso o abusante viene espulso o reso inoffensivo.

Se la società vittoriana modella i corpi e “introietta” i corsetti, strumenti deformanti di costrizione, Bella ribalta la condizione femminile, si spoglia, porta in superficie la trasgressione, rovescia la condizione umana, agisce sul rimosso scegliendo financo l'esperienza della prostituzione vissuta come sperimentale. Nel suo pensiero prevalgono concetti che sottolineano come i processi disumanizzanti del capitalismo trasformino la società in prodotto in serie, la città come luogo di profitto dove prevalgano le logiche di mercato, dove il valore di scambio dello spazio si impone sul valore d'uso della cittadinanza, e dei deboli. In quel contesto lei combatte la segregazione e persegue il diritto alla felicità che diventa, per Bella, diritto al mondo e diritto del mondo, in reciproco scambio. La sua individuazione riguarda la propria coscienza e quella di ciò che è altro da sé, attraverso un percorso progressivo di decentramento che le consente di vedere il dolore, oltre se stessa, e di agire per cambiare le condizioni delle persone che soffrono, anche se con un gesto ingenuo e lesivo nei confronti di Duncan.

Dai suoi primi e incerti passi, dalla magnifica scena iconica del ballo sfrenato, quando in un salone inizia a muovere il corpo senza le ristrettezze del canone della danza sociale riconosciuta, sino all'ultima fase, quando scappa dalla sua “evirazione”, Bella costruisce il proprio mondo dove nulla somiglia a una prigione.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] *Povere creature!* Produzione: Stati Uniti, 2023, bianco/nero e colore, 141', Titolo originale: *Poor Things*, Regia: Yorgos Lanthimos, Sceneggiatura: Tony McNamara, Fotografia: Robbie Ryan, Montaggio: Yorgos Mavropsaridis, Musica: Jerskin Fendrix, Costumi: Holly Waddington, Effetti speciali: Gabor Kiszelly, Musiche: Jerskin Fendrix, Scenografia: Shona Heath, James Price, Cast: Emma Stone, Willem Dafoe, Mark Ruffalo, Ramy Youssef, Jack Barton, Kathryn Hunter, Charlie Hiscock, Vicki Pepperdine, Christopher Abbott, Attila Dobai, Jerrod Carmichael, Emma Hindle, Suzy Bemba, Margaret Qualley. Interpreti e personaggi principali: Emma Stone: Bella Baxter/Victoria Blessington; Mark Ruffalo: Duncan Wedderburn; Willem Dafoe: dott. Godwin “God” Baxter; Ramy Youssef: Max McCandles; Christopher Abbott: Alfie Blessington; Kathryn Hunter: Madame Swiney; Jerrod Carmichael: Harry Astley; Hanna Schygulla: Martha von Kurtzroc; Suzy Bemba: Toinette; Margaret Qualley: Felicity. Produzione: Element Pictures, Film4, Fruit Tree, Searchlight Pictures, Distribuzione: Walt Disney Co. Il film è costato 35 mln di dollari.

[2] Il film *La Favorita* è stato girato a Hatfield House, nell'Hertfordshire, una dimora costruita nel 1611 da Robert Cecil conte di Salisbury, oggi abitata dai suoi discendenti. Usata spesso come set da film e serie, per la produzione del regista greco fu arricchita da arazzi che coprono numerosi tra i dipinti presenti, registrando non l'unica licenza filologica presente nel film. Gli ambienti, come in *Barry Lyndon* di Kubrick, sono stati illuminati con luce naturale, ciò ha reso necessario orientare la camera da presa verso le grandi finestre, eliminare i tappeti, inserire inserti dorati nei costumi, lucidare i pavimenti per aumentare la superficie riflettente. Location de *The Lobster* è, invece, il Parknasilla Resort & Spa di Sneem, Country Kerry, in Irlanda. Si tratta di un albergo pressoché anonimo, mentre le scene all'esterno sono state girate sempre in Irlanda, nel Dromore Woods.

[3] Miglior attrice a Emma Stone, migliore scenografia, migliori costumi e miglior trucco e parrucco, due Golden Globe, miglior film commedia o musicale e migliore attrice in un film commedia o musicale ad Emma Stone.

[4] Di grande interesse, tra l'altro, sia l'analisi dei luoghi e in particolare di Glasgow, vista in rapporto sia alla transizione industriale e post industriale, sia la critica al modello capitalista e all'uso delle risorse, argomentate anche in base a fonti specifiche citate, tra esse le opere di H. G. Wells e i moniti provenienti da quelle opere. Vale la pena sottolineare che tale citazione a Wells è contenuta nella porzione conclusiva del libro di Gray, nella «lettera di Victoria McCandless M.D. al suo più vecchio discendente ancora in vita nel 1974 per correggere quelli che lei sostiene siano errori in *Episodi della gioventù di un funzionario scozzese di salute pubblica*, opera del suo defunto marito Archibald McCandless n. 1857 – m. 1911». La lettera, Park Circus 18, Glasgow, datata 1° agosto 1914 e firmata come già detto, Victoria McCandless M.D., oltre a contenere la rettifica degli eventi principali, reca una critica feroce al modello sociale, politico ed economico vigente, questione determinante colta dal regista e presente nel film: «Il mese scorso Herbert George Wells (quell'uomo che profuma di miele!) ha pubblicato un libro intitolato *La guerra nell'aria*, ambientato negli anni Venti o Trenta del XX secolo, descrive come una flotta aerea tedesca invada gli Stati Uniti e bombardi New York, il che trascina il mondo intero in un conflitto che distrugge i più importanti centri del pensiero e della tecnica della società civile. I sopravvissuti vengono lasciati in condizioni peggiori di quelle degli aborigeni australiani, perché non possiedono la loro abilità di cacciare e andare in cerca di carogne. Il libro di H.G. Wells è un avvertimento, naturalmente, non una predizione. Lui, io e molti altri ci aspettiamo un futuro migliore perché lo stiamo creando attivamente. Glasgow è un luogo eccitante per un socialista convinto. Persino nella sua precedente fase liberale rappresentava un esempio per il mondo grazie allo sviluppo municipale delle risorse pubbliche. La nostra abile forza lavoro è adesso la meglio istruita della Gran Bretagna, il movimento di cooperazione è popolare e in espansione, il ministero delle Poste e Telecomunicazioni sta adottando il sistema telefonico di Glasgow per estenderlo a tutto il Regno Unito. So che il denaro che paga la nostra sicurezza e i nostri risultati ha una fonte pericolosa: massicce navi da guerra costruite lungo il Clydeside con contratti governativi, per rispondere a quelle distruttrici e di pari dimensioni che stanno costruendo i tedeschi. Perciò bisognerebbe ascoltare il monito di H.G. Wells. Ma il movimento socialista interazionale è altrettanto forte in Germania quanto in Gran Bretagna. In entrambe le Nazioni i leader dei lavoratori e dei sindacati hanno concordato che se il loro governo dichiarerà guerra organizzeranno subito uno sciopero generale. Spero quasi che i nostri leader militari e capitalisti dichiarino *davvero* guerra! Se le classi lavoratrici la bloccheranno subito con mezzi pacifici allora il controllo morale e pratico delle grandi nazioni industriali passerà dai proprietari a coloro i quali fabbricano quello di cui abbiamo bisogno e il mondo in cui vivi TU, caro figlio del futuro, sarà un luogo più sano e più felice. Ti benedico. Victoria McCandless M.D.».

[5] Tra questi possono anche essere citati alcuni che hanno narrato di artefatti umani e in seguito di intelligenza artificiale, come *Metropolis*, 1927 (film citato in *Poor Things*); *Blade Runner*, 1982; *Terminator*, 1984; *L'uomo bicentenario*, 1999; *Intelligenza artificiale*, 2001; *Her*, 2013; *Ex Machina*, 2015; un altro, *Brazil*, 1985, va menzionato per le atmosfere urbane e degli interni che richiamano gli arredi e le strutture ridondanti dell'ambientazione del film di Lanthimos.

[6] Al dottor Archibald McCandless (1862-1911); ad Alasdair Gray viene attribuito il ruolo di curatore, mentre a William Strang vengono attribuite le acqueforti che corredano il romanzo; come si legge nel libro, pag. 18, egli «è nato a Riddrie (Glasgow) nel 1934, figlio di un produttore di scatole di cartone e guida turistica part-time. Ha conseguito un diploma in design e pitture murali presso il dipartimento per l'Istruzione scozzese ed è ora un pedone grasso, stempato, asmatico e sposato che si guadagna da vivere scrivendo e disegnando cose».

[7] Nell'introduzione, facendo un breve cenno al periodo in cui Glasgow fu Capitale Europea della Cultura nel 1990, è contenuta una spietata critica rivolta verso il Comune di Glasgow che ha trascurato il patrimonio storico e culturale locale.

[8] Tra essi: *Der Golem, Il Golem*, film muto del 1915 fu diretto da Henrik Galeen e da Paul Wegener, tra l'altro interprete della creatura che ritorna in vita nel ghetto di Praga. Come in *Homunculus*, il Golem impazzisce quando si rende conto di essere solo un blocco di argilla, privo di anima e quindi di vita. Tale nodo, peraltro, rimanda a quanto nella narrazione sia presente sottotraccia la figura del Dio creatore, unico in grado di dare realmente la vita. Negando dunque la morte nietzschiana di Dio, viene ribadita la differenza tra una idea meccanica di vita e una che abbia in sé il soffio e l'aura spirituale dell'anima.

[9] Vale la pena sottolineare l'uso del verbo *to carve*, che può essere tradotto come “intagliare, scolpire, modellare”, ma anche “affettare”.

[10] Es. in ambito sessuale: dopo il primo amplesso con Duncan, Bella afferma: «I'm rested. Let us go again», la risposta di Duncan Wedderburn: «Again? Unfortunately, even I have my limits. Men cannot keep coming

back for more», mette Bella di fronte a una questione da lei percepita liberamente dagli stereotipi, la ragazza sostiene infatti, «It is a physiological problem? A weakness in men?». Duncan, ancora tranquillo del suo potere su di lei, non potrà che affermare: «Mm... well... perhaps so».

^[11]Duncan Wedderburn, ormai stremato, durante la traversata in nave afferma: «I will fucking throw you overboard!» e Bella ribatte: «So you wish to marry me, or kill me? Is that the proposal?» Libera da ogni ricatto, afferma inoltre: «I will leave at my leisure, but I am flattered by your desire to trap me».

[12] Dall'esplicito significato, il nome "Belle" è utilizzato in alcune opere di letteratura, tra esse. *Our Mutual Friend* del 1864, di C. Dickens. Nel romanzo, che mette in luce il quadro sociale del periodo e le questioni economiche connesse, uno dei personaggi principali è Belle Wilfer, una giovane donna inizialmente descritta come attenta agli aspetti materiali dell'esistenza, che poi vive un profondo cambiamento morale: sfidando le pressioni sociali, infatti, mira a raggiungere una condizione appagante non correlando questa alla ricchezza. Una caratteristica del personaggio presenta affinità con la Belle di *Poor Things*, entrambe sono dotate di plasticità, rispetto agli altri personaggi, più statici.

[13] C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, ed. originale 1912, C. G. Jung, K. Kérenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1972. «Nell'individuo gli archetipi si presentano come involontarie manifestazioni di processi inconsci, la cui esistenza e il cui significato possono esser constatati soltanto indirettamente; nel mito invece si tratta di formazioni tradizionali di un'età per lo più incalcolabile. Queste risalgono a un mondo primitivo contraddistinto da presupposti e condizioni che noi possiamo osservare presso i popoli primitivi attuali. I miti, in questo grado, costituiscono normalmente una dottrina della tribù, che si tramanda, per via di narrazione, di generazione in generazione. La forma spirituale primitiva si distingue da quella incivilita soprattutto per il fatto che in essa la coscienza è meno sviluppata dal lato estensione e dal lato intensità. Precisamente funzioni come il pensare e il volere non sono ancora differenziate, bensì pre-coscienti, ciò che per esempio nel pensare si manifesta nel fatto che non si pensa "coscientemente", bensì i pensieri semplicemente "si presentano". Il primitivo non può affermare che egli pensa, solo che «in lui si pensa» ("es denkt in ihm"). La spontaneità dell'atto cogitativo non dipende causalmente dalla sua coscienza, bensì dal suo inconscio. Ugualmente, egli è incapace di un cosciente sforzo di volontà e deve porsi prima, o venir posto, nello «stato d'animo volitivo»: di qui i suoi "rites d'entrée et de sortie". La sua coscienza è minacciata da un inconscio strapotente e da questo deriva la sua paura d'influssi magici che potrebbero intralciare le sue intenzioni, ed è perciò che egli si trova circondato da potenze sconosciute alle quali in qualche maniera deve adattarsi», *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, Introduzione, C. G. Jung, <https://ia802305.us.archive.org/17/items/jung-carl-gustav-kerenyi-karoly.-prolegomeni-allo-studio-scientifico-della-mitologia-1972-1983/Jung%2C%20Carl%20Gustav%3B%20Kerenyi%2C%20Karoly.%20-%20Prolegomeni%20allo%20studio%20scientifico%20della%20mitologia%20%5B1972%5D%20%5B1983%5D.pdf>

^[14] Per esempio, durante una cena formale, mentre è in viaggio con Duncan, seduta a un tavolo elegante, durante il pasto, Bella sputa ciò che ha in bocca, affermando: Why keep it in my mouth if it is **revolting?** . durante una cena elegante, mentre è in viaggio con Duncan, seduta a un tavolo elegante, a cena, Bella sputa ciò che ha in bocca, affermando: Why keep it in my mouth if it is revolting?

^[15]Molto usato da Lanthimos anche in *The Favourite*.

[16] Lanthimos atinge a una specifica narrazione e a una ricca iconografia che rappresenta la città nel cruciale passaggio tra Ottocento e Novecento. Tra gli esempi, la produzione dell'americano Hugh Macomber Ferriss (1889- 1962) che ha esplorato e raffigurato la cultura urbana dei primi decenni del XX secolo, ispirando architetti e registi, tra cui Fritz Lang. Un libro di Ferriss, del 1929, *The Metropolis of Tomorrow*, rappresenta infatti Manhattan come una città tra il meraviglioso, il teatrale e l'apocalittico.

[17] Parafrasando la concezione sviluppata in ambito economico, in particolare da Marx, Sombart e Schumpeter.

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 Urban Design per la città in transizione) 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).

Il corpo narrante di Bella Baxter



di *Annamaria Clemente*

«Un ammasso di organi senza il barlume di autocoscienza data dal cervello o dal sangue pompato dal cuore. Un vassoio da macellaio per il pranzo della domenica. Ora chi di voi vuole posizionare gli organi? E chi può distinguere l'uomo dall'animale? Sempre se c'è una differenza. Coraggio, coraggio, da bambini facevate i puzzle, non è vero?».

«Mi sbaglio o è impossibile concentrarsi se il mostro parla?».

«È un chirurgo straordinario, le sue ricerche sono all'avanguardia. Suo padre ha fondato questo posto».

«Credi erroneamente di essere incluso in questa conversazione Max McCandles? La tua prossimità a noi non vuol dire che tu lo sia. Vaffanculo McCandles e comprati un vestito»

Uomo, animale o mostro, prossimità e distanza, identità e alterità, vengono suggerite fin dal primo dialogo le traiettorie entro cui indirizzare il nostro sguardo alla visione di *Povere creature!* (Poor Things!), ultimo film del regista e produttore cinematografico greco Yorgos Lanthimos. Un cineasta criptico e visionario i cui lavori – *Dogtooth* (2009), *The Lobster* (2015), *Il sacrificio del cervo* (2017), *La Favorita* (2018) – esplorano le complesse dinamiche tra individui e i giochi di potere tra la società e il singolo. Trasposizione cinematografica dell'omonimo libro dello scrittore scozzese Alasdair Gray, *Povere creature!* [1]

Film denso e stratificato, visionario e immaginifico, gravido di temi e interpretazioni, dai plurimi registri linguistici, visuali, sonori, un caleidoscopio di inquadrature stranianti e bizzarre, di piani diversi che si intersecano e contaminano, opera composita che fonde atmosfere gotiche, fantascientifiche, storiche con suggestioni surrealiste e postmoderne. Ascrivibile al genere narrativo dello Steampunk, il film presenta un mondo la cui logica è meccanicistica ed il funzionamento è legato ai progressi indotti dalla rivoluzione industriale: macchine motrici azionate dal vapore, congegni ad orologeria mossi da rotelle dentellate, vari strumenti elettromagnetici innescati dall'abbassamento di una leva.

È una Londra vittoriana alternativa, simile a quella contenuta nei Penny Dreadful i racconti gotici venduti a un penny popolati dai mostri generati dalla fantasia ottocentesca, un luogo in cui appare possibile incrociare il dott. Jekyll o venire assaliti in un oscuro vicolo da Mr. Hyde. Dio di questo mondo è Godwin Baxter, geniale chirurgo che sintetizza in sé Victor Frankenstein e Creatura e il cui

nome è lapalissiana indicazione al ruolo svolto nella storia, tanto ovvia da giocare **egli stesso** con il medesimo: «Crede in Dio o crede in me?» chiede al suo assistente Max McCandles. Godwin ci conduce nella sua casa e qui tra animali chimera, assemblati come puzzle dalla sua sapiente quanto folle sutura chirurgica, conosciamo Bella. «Che magnifico ritardo!» è l'esclamazione di McCandles alla vista della giovane donna dai lunghissimi capelli neri e dai grandi occhi ed è anche la prima tra le diverse definizioni che verrà proposta per identificare un personaggio la cui natura è di difficile individuazione.

Lo scienziato presenta al suo assistente la giovane “riparata”, la quale, secondo il racconto di Godwin, a seguito di un incidente avrebbe riportato una lesione al cervello. Bella manifesta evidenti ritardi a livello psico-motorio e linguistico: ancorata alla fase della lallazione, incapace di rispondere agli stimoli e di avere un dominio sul proprio corpo verrà affidata all'osservazione di McCandles il quale dovrà monitorarne le fasi di progresso. Bella è precoce, impara velocemente, ma c'è qualcosa di perturbante in lei, di familiare ed estraneo, sgradevole e incantevole, qualcosa che sfugge alla comprensione. Complice una bellezza da ninfa suscita ben presto la curiosità, non solo scientifica, del giovane assistente che vorrà conoscerne la storia. Introdottosi nello studio dello scienziato, McCandles scoprirà alcuni appunti di un intervento e colto sul fatto da Godwin chiederà spiegazioni. Lo scienziato racconterà «una fiaba a lieto fine»: la storia del corpo di una giovane donna incinta gettata nel Tamigi, non ancora in rigor mortis, priva dei battiti cardiaci ma ancora attraversata da impulsi elettrici. Godwin spiegherà allo sconcertato assistente come il ritrovamento fu per lui un dono del fato, una preziosa opportunità per la sua ricerca: un cadavere e un feto vivo. Decise di sperimentare: espiantando il cervello del bambino e trapiantandolo nel corpo della donna rianimandolo secondo i principi del galvanismo.

Il corpo adagiato sul lettino della sala operatoria aprì i suoi occhi blu e così nacque Bella una creatura nuova, un esperimento, donna fisicamente matura ma dalla mente di un neonato. Prodigio della scienza che anima la materia, Bella manifesterà presto curiosità nei confronti delle sue origini – «Bella ragazza dal nulla» – e del mondo, nonostante il «mondo assolutamente coinvolgente e più che sicuro per Bella» ricreato da Godwin con rigore scientifico e paterno amore, la giovane donna si ribellerà allo scienziato. Il quale, rispettoso del libero arbitrio, la lascerà andare con il libertino Duncan Wedderburn, avvocato mascalzone e narcisista, sedotto dall'alterità del comportamento di Bella: «c'è qualcosa in voi, siete un essere affamato, affamato di esperienza, di libertà, di contatto, desiderosa di scoprire l'ignoto». L'ingenua Bella intraprenderà così un viaggio o meglio un «esperimento», picaresco e onirico, alla ricerca della propria identità e del proprio posto nel mondo. E come ogni esperimento necessita di un'adeguata metodologia e di adeguati apparati strumentali, così anche l'esperimento di Bella sarà guidato da una metodologia scientifica frutto di oggettiva osservazione e da un potente strumento euristico: il proprio corpo.

Struttura organica e strumento primario di conoscenza sensoriale, il corpo è dimora dell'identità individuale e riflesso di quella collettiva. È nel corpo che si agitano gli irrequieti processi tra singolo e cultura, è nel corpo che il singolo forgia la propria identità, a partire dall'apprendistato mimetico delle *tecniche del corpo* e dell'*antropopoesi*, dai processi di somatizzazione e incorporazione culturale. Ma il corpo è anche il luogo dove l'esperire del singolo si scontra con le pratiche culturalmente e socialmente codificate, un campo di battaglia dove si dispiegano strategie di resistenza individuali e si contesta il controllo dell'ordine sociale. David Le Breton evidenzia come il corpo sia un tema congruo all'analisi antropologica in quanto

«[...] matrice identitaria dell'individuo. Senza il corpo a donargli un volto, l'individuo non esisterebbe. Vivere significa ricondurre costantemente il mondo al proprio corpo, attraverso il simbolico che esso incarna. L'esistenza dell'individuo è corporea. Passa attraverso il corpo. E l'analisi sociale e culturale di cui è oggetto, le immagini che ne rivelano le profondità nascoste, i valori che lo distinguono, ci forniscono informazioni anche sulla persona e sui cambiamenti sperimentati dalla sua definizione e dai suoi modi di esistere, da una struttura sociale a un'altra. In virtù del fatto di essere al centro dell'azione individuale e collettiva, al cuore del simbolismo sociale, il corpo rappresenta un indicatore cruciale per una migliore comprensione del presente.

Ogni rapporto tra individuo e mondo implica la mediazione del corpo. Anche il pensiero è corporeo» (Le Breton 2007: X).

Il corpo è quindi osservatorio per indagare il rapporto dialettico tra individuo e società, una lente che focalizza i processi di soggettivazione e inquadra le dinamiche di produzione e riproduzione culturale. Negli ultimi decenni le scienze sociali sembrano utilizzare sempre di più la categoria concettuale di corpo e corporeità in quanto essa sembra attagliarsi perfettamente all'analisi di fenomeni postmoderni quali la biotecnologia, la mercificazione dei fluidi, le varie modificazioni corporee fino ad arrivare alle dislocazioni e le scissioni del corpo migrante operate dai fenomeni migratori (Matalucci 2003: 9). È evidente come «il corpo appare sempre più uno spazio docile, flessibile sul quale leggere la contraddizione delle società contemporanee: le tendenze emancipatorie da un lato, e repressive dall'altro» (Pandolfi 2003:147).

A partire da questa prospettiva potremmo assumere come dispositivo narrativo il corpo della protagonista. È il corpo di Bella a narrare la sua storia a partire dalla scena iniziale in cui un corpo anonimo si getta nel fiume, proseguendo con il ritrovamento di un corpo «non ancora in rigor mortis» fino a quel segno dietro la nuca promotore di dubbi intravisto da McCandles e dalla cicatrice del taglio cesareo. È il corpo scoordinato di Bella, in un cupo mondo in bianco e nero, a raccontare il processo di crescita intellettuale nelle fasi di sviluppo psicosessuale: la scoperta del piacere tramite il cavo orale e i genitali. Uno stato lontano dalla maturazione e definizione del sé, dalla cultura relegata ancora al regno animale, al dominio della natura, riprendendo l'interrogativo posto da Godwin. Ma è lasciata la casa paterna che l'esperimento diviene più interessante.

Educata esclusivamente all'empirismo, Bella attua una strategia conoscitiva legata prettamente ai sensi, non vi è in lei morale o esperienza pregressa nelle cose pratiche del mondo, se non l'imperativo scientifico verso *magnifiche sorti e progressive* o lo spingersi oltre i confini della conoscenza di dantesca memoria, che possa guidarla né nella buona società vittoriana né nel rapporto con Duncan. È solo il corpo a orientarla, un corpo utilizzato come laboratorio dove poter formulare ipotesi, realizzare esperimenti, verificare i dati e produrre leggi. In una Lisbona tra «zucchero e violenza», i cui cieli si colorano assumendo tinte sature parallelamente alle diverse esperienze e scoperte della giovane, Bella abbandonerà il suo corpo agli eccessi, ai piaceri della carne, in un vortice egotista ed autoriferito. La sete di conoscenza, la voglia di scoprire e di scoprirsi guasterà i rapporti con Duncan, se infatti la prorompente sessualità della giovane sarà motivo di unione, seppur insolita, con l'avvocato ben presto questa si trasformerà in incubo.

Un legame tossico che turberà profondamente l'uomo a tal punto da causare una messa in discussione dell'identità di *tombeur des femmes* e il contemporaneo insorgere di sentimenti nuovi e conflittuali in Bella, in un ribaltamento esilarante delle patriarcali e tipiche dinamiche di coodipendenza vittima-carnefice in cui la vittima stavolta è l'uomo e carnefice è una distratta e disinteressata Bella. Le continue sparizioni, le avventure per la città, mettono a dura prova la pazienza di Duncan perché minano il suo potere di uomo, di controllo sulla giovane. Una sensazione di impotenza che si acuisce nella serrata logica argomentativa di Bella che nel tentativo di comprendere ponendo domande e continui perché, destruttura e disinnescia le logiche del dominio maschile fino a portare l'uomo ad un principio di esaurimento nervoso e alla risoluzione del problema attraverso l'isolamento su una nave da crociera. Ma anche questa strategia contenitiva non ferma la debordante Bella la quale al contrario troverà dei simili, Martha ed Harry. L'«interessante signora anziana» Martha la introdurrà alla filosofia e ad un diverso modo di provare piacere, quello che proviene dal far l'amore con la conoscenza; e qui il suo corpo si doterà di un'estensione: i libri che l'accompagneranno in molte scene. Mentre Harry il cinico le mostrerà le brutture del mondo, scoprirà così la coscienza di classe, il valore dello sporco denaro e il dato che gli esseri umani non sono tutti uguali e non tutti hanno uguale accesso alle risorse economiche.

Incapace di gestire e limitare la capacità empatica, la vedremo disperarsi e contorcere il suo corpo al pensiero della sofferenza altrui. Si forma così, nello slancio infantile e generoso, il pensiero utopico di migliorare la società e sé stessa. Al crescere delle sue avventure il supporto emotivo di Duncan

diminuirà, l'uomo manifesterà comportamenti sempre più ostili fino allo scoppio d'ira a Parigi dove la definirà un mostro. Ed è qui che l'identità di Bella viene ridotta e ricondotta alla categoria del mostruoso. Bella è un mostro, non per la sua origine, è un mostro secondo l'analisi proposta dalla femminista e scrittrice Jude Allison Sady Doyle riguardo al mostruoso femminile. Scrive la Doyle «L'umanità è definita dagli uomini, perciò le donne, che non sono uomini, non sono umane. Da qui la necessità che vengano dominate dagli uomini – e se le donne si ribellano a questo dominio, diventano mostruose» (Doyle 2021: 13). Un corpo è mostruoso, per la Doyle, quando non si sottomette e sfugge al controllo maschile divenendo una minaccia.

Bella è mostruosa in tale accezione: nessun uomo riesce a dominarla e il libero uso del suo corpo contesta l'ordine istituito non solo da Duncan ma dell'ordine *tout court*. Paradigmatica è la scena del ballo: Bella al suono dei cimbali della *Portuguese dance II* viene stimolata da un imperioso impulso ritmico, un invasamento suscitato dalla percussione, dalla potenza tellurica e ctonia, richiamo ancestrale che il battere provoca negli esseri umani. Inizierà a ballare nella forma più elementare e primitiva, pestando i piedi, battendo le mani, saltando, mentre Duncan tenterà in ogni modo di condurla, di limitarla, di farle seguire i movimenti giusti, riportarla all'ordine, una lotta danzata in cui è Bella ad avere la meglio, a farlo volteggiare, a condurre i passi, a ribaltare costantemente i ruoli, a ballare da sola e a disfarsi infine dell'oppressivo Duncan.

Gli attributi di Bella sono mostruosi, marcatamente femminili, trascinano la norma umana collocandosi nell'ordine del mito: lunghissimi capelli neri che crescono in modo incontrollato e una voracità insaziabile. Elementi che simbolicamente vanno a potenziare la carica sessuale della protagonista: «Le radici della mostruosità femminile sono proprio lì dove l'Apocalisse e Freud hanno detto che erano: nel sesso e in quella potente magia che permette la creazione di un nuovo essere umano» (Doyle 2021:16). Il potere di Bella si manifesta in pienezza durante la parentesi a Parigi, e il suo corpo-laboratorio, da strumento di piacere e di conoscenza si trasforma in macchina di auto sostentamento: «Noi siamo i nostri mezzi di produzione» dirà a Duncan di fronte all'ennesimo insulto. Nella casa di tolleranza escogita un modo nuovo di rapportarsi ai clienti basato sulla comunicazione, opponendo quindi ancora una volta una resistenza al sistema di selezione e quindi all'ordine preconstituito, soprattutto troverà il significato verso il quale indirizzare la sua vita: la medicina.

Conoscerà il Socialismo e nella sua dottrina ideologica saprà riconoscere e rispecchiare le proprie aspirazioni utopistiche, il *corpo individuale* di Bella finalmente incontrerà un *corpo sociale* che le permetterà di sentirsi membro di un gruppo e colmare così quel senso di incompletezza connaturato ad ogni povera creatura umana. «Dobbiamo sperimentare ogni cosa non solo il bello, ma anche il degrado, l'orrore, la tristezza. È questo a renderci completi, Bella, a far di noi persone di sostanza, non bambini volubili e incontaminati. Così possiamo conoscere il mondo e quando conosciamo il mondo allora il mondo è nostro» le dice Madame Swiney, la maîtresse dal corpo tatuato e dalle tendenze antropofaghe.

Tutto cambia in Bella, le movenze, il linguaggio, l'abbigliamento. Il *nostos* è compiuto e Bella tornerà a casa per ricongiungersi con il suo amato God, ma il suo percorso di definizione non è finito e dovrà misurarsi con la vecchia identità, Victoria Blessington, e ancora una volta la sua capacità di resistenza e la caparbia volontà di autodeterminazione si imporrà riconfigurando un destino e un mondo nuovo, dove è possibile raggiungere la libertà di essere sé stessi, unica e vera condizione per trasformare ogni *poor things*, le povere "cose" che non sono i mostri ma chi non vive assecondando i propri desideri e le proprie aspirazioni, in esseri umani.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Presenta un cast di volti noti e apprezzati nel panorama cinematografico: Emma Stone (Bella Baxter/Victoria Blessington), già premiata con l'oscar per *La La Land* (2016), William Dafoe (Godwin Baxter), Rami Youssef (Max McCandles), Mark Ruffalo (*Duncan Wedderburn*). Il film è stato presentato in concorso all'ottantesima Mostra Internazionale d'arte cinematografica di Venezia vincendo il Leone d'oro come miglior film, seguono due Golden Globe come miglior film commedia o musicale e miglior attrice in un film commedia

musicale ad Emma Stone. Si aggiudica infine quattro premi alla notte degli Oscar: miglior attrice a Emma Stone, miglior scenografia, migliori costumi e miglior trucco e acconciatura.

Riferimenti bibliografici

Doyle J. E. S., 2021, *Il mostruoso femminile. Il patriarcato e la paura delle donne*, Edizioni Tlon, Roma.

Le Breton D., 2007, *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffrè Editore, Milano.

Martin, E., 1994, *Flexible Bodies: The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston, Beacon Press, in Pandolfi M., 2003.

Mattalucci C. Y., 2003, *Introduzione*, in “Antropologia Corpi”, 2003, anno 3, numero 3, annuario diretto da U. Fabietti, Meltemi Editore, Roma: 5-18.

Pandolfi M., 2003, *Le arene politiche del corpo*, in “Antropologia Corpi”, 2003, anno 3, numero 3, annuario diretto da U. Fabietti, Meltemi Editore, Roma: 141-154.

Turner, T., 1994, “*Bodies and Anti-Bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory*”, in T. J. Csordas, a cura, *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press: 27-47, in Pandolfi M., 2003.

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.

Quante “Povere Creature!”



di *Aldo Gerbino*

È la Londra vittoriana ad accogliere Bella Baxter (nell'esaltante interpretazione di Emma Stone) in questo pluripremiato “Povere Creature!” di Yorgos Lanthimos [1]. Lei: prorompente, assoluta, icastica, ingenua e percettiva è la donna accolta dall'orrorifico Godwin Baxter (un inquietante quanto incisivo Willem Dafoe) quale corpo suicidario d'una donna gravida, profondamente delusa dal suo rapporto sentimentale, lanciata in un disperante gesto nelle acque oscure del Tamigi. Su di essa il disincantato e lucido fanta-chirurgo impianta il cervello di quel feto che stava crescendo dentro il suo corpo, restituendogli la possibilità di progredire biologicamente verso un'integrazione quanto più possibile completa della sua ricreata esistenza.

Tutto ciò avvia un vorticoso germoglio evolutivo sospinto verso un climax fatto di graduali conquiste vitali, traguardi anatomo-fisiologici, valutazioni di un ventaglio di desideri alimentati da imperanti pulsioni sessuali in cui l'erotismo ne costituisce, in questa primaria fase di irregolare vitalismo, il fuoco primario.

Ecco allora la crescita delle fantasie, delle pulsioni gemmate in un arcaico tappeto linguistico in cui il registro lessicale, si va a poco a poco arricchendo. Bella ignora l'ipocrisia, cede al momento all'istintività di parole acquisite che, nel loro impeto schietto e vorace, feriscono la società circostante; parole e gesti, movimenti ed esaltazioni sono lame d'una condizione esistenziale – lei creatura ricostruita – sempre in conflitto per la sua affermazione e dove la comunicazione, l'interrelazione, cercano affannosamente la politezza d'una verità scarna ed empatica, scardinando il comune sentire, i paludamenti sociali, quella sincronia corpo/mente al fine di riconoscersi in una sua improrogabile umana completezza.

Sono anche le alterate funzioni cognitive, agenti in realtà distopiche, a guidare Bella nella sua costruzione e decrittazione del mondo, che le permettono di saltare ostacoli sempre più impervi, ma decisivi al processo di crescita delle forme primitive d'amore, degli abbandoni ai legami, e di quanti siano frutto di oscuri e orrorifici esperimenti. Esiti, per similitudine, affiliati alla “creatura” di Mary Shelley in *Frankenstein* o il moderno *Prometeo*, o, per altre pieghe, alle atmosfere dell'automa di “Mago Sabbiolino” dei *Notturni* racconti hoffmanniani in cui la realtà è di continuo attraversata da azioni perturbative. E, di concerto, il brillante “Frankenstein Junior” del 1974 diretto da Mel Brooks dove la figura del ‘creatore’ poggia su d'una lunghissima presenza di registi del passato (J. S. Dawley, E. Testa, J. Whale, E. C. Kenton, H. W. Koch, T. Fisher, C. Floyd, K. Branagh, S.

Beattie, B. Rose, P. McGuigan) fino a quel mago che, nel 1993, è condensato nel cortometraggio di animazione “The Sandman”, non dimenticando l’uomo che cava gli occhi ai bambini e l’apparizione di Olimpia, la bambola dotata di vita apparente, per la quale (ricordiamo) Jacques Offenbach dedicava il primo atto dei “Racconti di Hoffmann”, mentre Artur Saint-Léon ci conquista ad oggi con l’indimenticato balletto “Coppélia” musicato da Léo Delibes.

In tutto ciò vige e concreosce il ‘destabilizzante’ emerso dalla sfera dello spaventoso che motivò l’interrogazione di Freud sulla distinzione tra ‘perturbante’ e ‘angoscioso’, come già fu per Ernst Jentsch, nel 1906, autore, appunto, della “Psicologia del perturbante”; l’inquietante d’altronde, ci disorienta, esso è quel rombo spaventoso che riemerge, improvviso, destruento, tra la quiete o l’apparente familiarità in cui siamo torpidamente immersi.

Bella, con il maturare la sua omeostasi esistenziale, avvia una vera e propria parentectomia dal suo ‘creatore’: l’imperativo che pulsa è sganciarsi da ogni possibile costrizione esercitata dall’imponenza volitiva di Godwin il quale, comunque, mai la avrebbe privata della sua volontà decisionale, anzi egli è mediatore di quelle pratiche ed esperienze policrome che possano mettere a nudo il suo essere e, allo stesso tempo, possano avere un proficuo valore ricostruttivo sulla sua formazione che si accinge a superare gli ostacoli d’una anatomo-fisiologia rivolta a conquistare gli step evolutivi. Fidanzamento con Max (Ramy Youssef), studente di medicina, e fuga con il discutibile avvocato Duncan Wedderburn (Mark Ruffalo), approfittatore e donnaiolo volgare e impietrito nella sua vanità maschilista, le apriranno le porte alla visione del mondo.

Il mirabile incipit *à rebours* del suicidio (la narrazione per analessi contraddistingue i vari capitoli del film) ha una sua iconografia ben delineata: corpo, nuca, refoli che attraversano i capelli, un’azzurrità fascinosa e inquieta delle acque fluviali in attesa di accogliere il corpo della donna. Un cadere intenso, gelatinoso, che poi s’interrompe con l’algida lettura del bianco-nero; con Bella, dalla mimica alla fonetica, dalla dissonante lallazione all’incerta deambulazione si contrassegnano i risultati d’una ricerca corporea assoluta, in un quadro di estrema partecipazione vitalistica che investe l’ampiezza del racconto macabro e che prelude alla spregiudicatezza futura del cammino della scienza, d’una società confezionata nel brodo del conformismo, della violenza, in un liquore primario sostenuto da una perenne *ibris*.

L’architettura filmica è avvolta da un arredo postmoderno intriso di volute, bolle vitree, panneggi; bagnata da un copioso post-barocco, ben incistato sul registro linguistico, sono i frequenti zoom d’obbiettivo ad amplificare la consistenza di precisi momenti scenici. Le fornicazioni, definite da Bella “furiosi sobbalzi”, investono le scene, colte ora nella loro limpidezza formale, ora votate alla surrealtà mentre abitano navi turrute che restituiscono fogli visionari cari alla scrittura di Julius Verne e in cui scattano, tra abbagli pirotecnici, mongolfiere, navi e oggetti volanti, richiami all’icona di un “Robur il conquistatore”. Dafoe, perfetto nell’immagine del folle chirurgo con le profonde cicatrici, che dal volto segnalano i solchi della sua sagacia intellettuale, ridisegna la sproporzione sovrastante tra immaginazione e tempo storico, valori positivisti come urgente connettivo per ogni impulso umano. Affiorano, poi, a condimento del tutto, animali teratologici (testa di maiale grugnante e corpo di un domestico pennuto), lampi improvvisi quasi in forma di saette perforanti la crosta terrestre o le onde di un Mediterraneo mitico.

Le figure serali, coperte da un cielo che precipita sulle luci della città, sono contrastate da nuvole, vere e proprie coltri di sollecitazioni visive, di pregna tattilità; esse stimolano e sciorinano oscuri motivi, lacerti di desideri che ancora devono prendere forma, fuochi d’artificio. L’esplicitazione verbale di Bella sul sesso, sul cibo, sulle relazioni sociali speziate dall’intolleranza verso il frastuono fanciullesco o i comportamenti costrittivi, segnano le navigazioni alla volta di Atene, dopo aver lasciato la densa atmosfera di Lisbona percorsa dalle note struggenti del Fado. Mentre il cielo si fa plumbeo ecco, d’improvviso, luci corrusche che riflettono addensate lavagne di acque egee dal color ardesia: la nave diventa un puzzle di braci crepuscolari e fumi, e gridii straziati di gabbiani.

La surrealtà espressiva attraversa i vari capitoli in cui è suddiviso il film; dalla Grecia ad Alessandria, con la scoperta della schiavitù sul lavoro tradotta nelle morti crudeli dei bambini, fa accogliere alla protagonista la nota alta, stridente, del dolore trascinandolo fino a Parigi, nel gioco brutale, appagante

ed espiatorio insieme, del prostituirsi, delle esperienze omosessuali. L'evoluzione si definisce, si consolida tracciando distopicamente l'incapacità a mentire, per far ritorno al ponte londinese cui tutto ha avuto origine, ponendosi così nella dimensione consapevole di un ritorno che, implicando altre inevitabili lacerazioni, rimargini e consegna un possibile nuovo futuro. Il passato ormai inascoltabile alle orecchie di Bella e il contatto con i mostri sociali l'hanno portata a comprendere come essi non fossero altro che modelli di estrema povertà esistenziale, povere creature, appunto, irraggiate in una ingombrante desertificazione dei sentimenti.

Il film (Leone d'Oro a Venezia; quattro premi Oscar: miglior attrice, costumi, scenografia, trucco e acconciatura, e due Golden Globe), in tale vogliosa regia di Lanthimos, si basa sulle qualità di uno scrittore (grafico, illustratore, drammaturgo, saggista, ma anche pittore, poeta e accademico scozzese), Alasdair Gray di Glasgow, città portuale delle Lowlands, bagnata dal Clyde, dall'imprinting vittoriano e punteggiata dall'art nouveau. Scomparso nel 2019, l'omonimo romanzo di Gray, che ha ispirato il film, è apparso nel 1992. Un eclettico, un artista visivo e visionario, il cui cammino letterario si apre in un diorama la cui pasta è lievitata dalla surrealtà, da un singolare realismo magico e trasognato, dalla distopia e input gotici, approdando sulla zattera d'una 'low fantasy' chiazata di erotismo, esercitando una briosa, tangibile effervescente critica sociale.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Qualche titolo sulla produzione letteraria di A. Gray: "Lanark, Una vita in quattro libri", 1982; "The Fall of Kelvin Walker: A Fable of the Sixties", 1985; "Something Leather", 1990; "McGrotty and Ludmilla", 1990; "Povere creature!" ("Poor Things!"), 1992, (trad. it. "Poveracci!", Marcos y Marcos, 1994; poi: "Povere creature!", Safarà, 2023, pref. di Enrico Terrinoni, trad. it. Sara Caraffini); "Vita e misteri della prima donna medico d'Inghilterra", Marcos y Marcos, 1994; "Old Men In Love", 2007. Raccolte di poesia: "Old Negatives" (1989) e "Sixteen Occasional Poems" (2000).

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).

Da un mucchio di letame sociale una nuova vita: Bella



di Giulia Panfili

Vincitore del Leone d'oro al miglior film all'80a mostra di Venezia, di due Golden Globe e di quattro premi Oscar come miglior attrice, migliore scenografia, migliori costumi e miglior trucco e acconciatura. Il film *Povere creature!* diretto da Yorgos Lanthimos e sceneggiato da Tony McNamara è senza dubbio da vedere al cinema, non in streaming sul divano di casa. Pur non potendo fare altrimenti, e pure con tre o quattro interruzioni, la visione del film è una di quelle che rimane addosso dopo giorni, con i suoi innumerevoli spunti di riflessione e interrogativi. Proprio il corpo d'altronde è fulcro di questa storia che incrocia fiaba e satira socio-culturale e politica. Il corpo è sezionato, cucito, ricomposto, addomesticato, goduto, così come la storia è tagliente, sperimentale, perturbante, divertente.

Il film non a caso si apre con un corpo femminile in abito blu che si lancia da una sponda del Tamigi. Siamo nella Londra di fine Ottocento, piena epoca vittoriana in chiave retro-futuristica. Da un lato è l'epoca degli studi di medicina dettati dallo sguardo positivista sul mondo, dall'altro dei pittori preraffaeliti che oggi si ricordano soprattutto per la raffigurazione della bellezza femminile, idealizzata come creatura salvifica e allo stesso tempo con un forte potere sensuale dai risvolti inquietanti e malvagi. Un esempio tra tutte è la tela di Gabriel Dante Rossetti raffigurante lady Lilith la mitologica prima moglie di Adamo, che divenne demoniaca quando scelse di abbandonarlo e nel quadro è caratterizzata dalla bellezza luminosa e salvifica di una donna angelo.

Figura femminile ed esperimenti scientifici li ritroviamo nel film incarnati nella figura di Bella Baxter, l'incredibile protagonista portata sulla scena da Emma Stone in un'interpretazione viscerale, corporea, che attraverso un uso chirurgico di mimica e voce fa emergere in maniera tangibile l'interiorità del personaggio. Frutto degli esperimenti di un medico scienziato, il professor Godwin Baxter (Willem Dafoe), detto God – padre creatore che vince Dio – Bella viene creata partendo da un cadavere, riportato in vita con l'impianto del cervello della figlia che portava in grembo quando si è gettata nel fiume. Rispetto a *Frankenstein* di Mary Shelley (nata Mary Wollstonecraft Godwin),

considerato il primo romanzo gotico di fantascienza, i codici visivi sono al contrario: la nuova creatura ha una bellezza ammaliante e il 'creatore' ha invece tratti somatici mostruosi, che esteriorizzano la sua corruzione e il suo tormento interiore. Se Godwin ha ereditato da suo padre le cicatrici dei suoi esperimenti, compresa la mancanza di succhi gastrici, Bella è pura, un esperimento in ambiente controllato. La sua vita è inizialmente separata dalla società, crescendo sotto la rigida protezione del padre creatore God e quella del suo giovane assistente di laboratorio Max McCandles (Ramy Youssef) a cui viene promessa in sposa. In un contesto guidato dal metodo scientifico e dalla logica, anche il suo linguaggio e il modo di analizzare il reale ne sono influenzati, come una sorta di imprinting.

Destabilizzanti sono le scelte adottate in questa parte iniziale del film come l'utilizzo di lenti diverse, in particolare della lente fish-eye, della lente 4mm che dà quello strano effetto obliquo all'inquadratura come per suggerire che si sta guardando in un altro mondo, come sbirciare le nostre mostruosità dal buco della serratura, e delle lenti zoom per cambiare drasticamente la dinamica, passando da un momento di apparente rilassamento ad una esplosione di energia. Parimenti turbanti sono ancora l'utilizzo di movimenti macchina dinamici e vivaci come la vita di una bambina, l'assenza di colori e l'amplificazione di suoni minimali, stridenti. I perché relativi a queste scelte del regista vengono presto messe in sospenso quando la storia e la protagonista ti prendono e portano con sé.

Bella Baxter inizia a desiderare di scoprire la realtà esterna e decide di intraprendere un viaggio alla scoperta del mondo con l'avvocato Duncan Wedderburn (Mark Ruffalo). Ha inizio il Grand-tour, il viaggio della protagonista alla scoperta del mondo e della complessità dell'esistenza, con la sua trasformazione da bambina in un corpo già adulto a donna. È un viaggio eroico, un racconto di formazione che aderisce alla struttura morfologica della fiaba, lineare e accessibile, con personaggi tipo e un mondo fantastico, eccessivo e colorato. L'eroina prende vita in un corpo altro, si lascia incantare da un cattivo maestro e si allontana da casa alla ricerca di avventura, respingendo le regole del padre creatore che è anche donatore in quanto le fornisce un aiuto da usare in caso di necessità. Nel suo percorso incontra un aiutante magico e vari personaggi, finché si libera del cattivo maestro e raggiungendo Parigi una decadente terra promessa, impiega le sue doti. Non manca però chi le sfrutta, finché dopo innumerevoli vicissitudini torna infine dal padre in difficoltà prima di trovare finalmente un proprio posto nel mondo, scegliendo di diventare medica. Una vicenda di autodeterminazione femminile.

Se Bella, a differenza del suo mostruoso creatore, è pura e bella, sarà poi il modo in cui usa il proprio corpo, come strumento di conoscenza ed esperienza, ad essere considerato mostruoso, nel momento in cui devia dalla norma sociale accettata. Quando scopre il piacere sessuale come atto gioioso, scevro da ogni connotazione morale, le viene detto che, per qualche oscura ragione, va represso ma dalla sua prospettiva è illogico, privo di senso. L'unicità della sua condizione, ovvero quella di avere un cervello libero da sovrastrutture in un corpo adulto, la porta ad acquisire una consapevolezza del tutto personale, frutto della propria esperienza, delle proprie conoscenze e non del compromesso sociale. Per questo Bella Baxter ha un rapporto molto libero e disinibito con i propri desideri, sessuali e no, e non si sottomette alla volontà degli uomini che la circondano.

Facendo parte di una categoria storicamente oppressa, muovendosi con un corpo femminile in un sistema sociale e morale costruito per controllarlo, sorvegliarlo e sottometterlo, il racconto della sua crescita affronta questioni femministe e può essere letto attraverso questa lente. I temi indagati sono presentati in modo stratificato, dal piccolo per alludere all'universale, aprendo riflessioni sull'educazione, sulle relazioni umane, sui rapporti di potere, sul sesso e la morale, sul rapporto che il singolo instaura con la collettività, in uno scambio tra dentro e fuori. Il cammino di emancipazione femminile si inserisce in un ragionamento allargato sulle sovrastrutture patriarcali e sulle convenzioni sociali che influenzano il nostro modo di pensare e di vivere, sin dall'infanzia.

Il percorso di crescita di Bella Baxter è di autodeterminazione individuale e disgregazione delle strutture sociali convenzionali che spesso funzionano come gabbie. Nel corso del suo viaggio, acquisisce strumenti, esperienze, per inserirsi, con la sua prospettiva peculiare, all'interno della collettività. Nel fare questo, anche i personaggi che si relazionano con lei cambiano, i loro ruoli

vengono negoziati attraverso le modalità con cui ciascuno occupa il proprio corpo e così la propria umanità. In particolare Godwin nel suo ruolo di creatore, viene a sua volta ricreato dalla creatura, ridefinendo il proprio rapporto con la figlia in termini paritari. Anche il concetto di famiglia viene ridefinito andando oltre la sua forma nucleare, diventando cura reciproca e comunitaria, secondo il carattere socialista che caratterizza l'opera originale.

La curiosità è tanta di sapere di più dell'omonimo romanzo del 1992 da cui la storia è tratta e del suo autore, lo scrittore e artista scozzese Alasdair Gray (1934-2019). Nel processo di adattamento dal denso romanzo al film, reso possibile grazie all'incontro che il regista greco Lanthimos ha tenuto a fissare di persona con Gray, sorpreso e soddisfatto all'idea di poter discutere del testo portando il regista in giro per i luoghi del libro, Lanthimos ha certamente dovuto attuare delle scelte. Nel romanzo Gray ambienta l'inizio della storia a Glasgow, anziché a Londra, e lo stesso personaggio Bella è ritratto come rappresentazione della "Bella Caledonia", una personificazione della Scozia, in quanto "Caledonia" era il nome latino della regione. Vari luoghi della città sono citati e mostrati nel libro da illustrazioni fatte da lui stesso.

Il film invece è stato girato quasi interamente all'interno di teatri di posa, in set creati da zero e progettati inizialmente in 3D. Il grandioso impianto visivo del film, ossia le splendide scenografie realizzate da James Price e Shona Heath lasciano lo spettatore a bocca aperta, distraendo dalla dimensione narrativa e allo stesso tempo enfatizzandola con l'abbondanza di riferimenti ad altre arti che attirano lo sguardo su quello che c'è in superficie, fornendo una ulteriore critica alla società che abitiamo. Nel romanzo inoltre i tanti personaggi vengono presentati con diverse grafiche e giocando con i punti di vista, stili e tipi di scrittura, con un'impaginazione moderna e fuori dagli schemi, proprio come la storia che narra. La parte più corposa viene presentata come un libro di memorie di un medico scozzese, Archibald McCandless, ricordando i romanzi ottocenteschi che si propongono ai lettori come verosimili in quanto riproduzioni di manoscritti ritrovati.

Il film di Lanthimos si basa unicamente su questa parte del romanzo, anche se non ha McCandless come narratore, ma il centro è il punto di vista di Bella. Il libro invece prosegue con la versione di Bella Baxter della medesima storia, fornendo una lettura più sfaccettata anche al suo sguardo femminista. In una lettera indirizzata ai propri discendenti la donna, Bella Baxter stessa, dice che il libro del marito è frutto della sua fantasia, un insieme di fatti reali mescolati e stravolti usando pezzi di romanzi come *Frankenstein* di Mary Shelley, ancora una volta il tentativo di un uomo di sminuire la sua esperienza e forse di attribuirne il merito al suo creatore.

Nella versione di Victoria/Bella non c'è nulla di fantastico, nessun cadavere torna in vita, e c'è una spiegazione più realistica dietro il suo percorso di emancipazione. La prima Victoria era fuggita da un marito violento grazie all'aiuto di un medico, Godwin Baxter, e grazie a lui era riuscita a farsi una nuova vita, prima con l'alter ego di Bella e poi col suo nome, arrivando a essere la prima medica della Scozia e la fondatrice di una clinica per donne in cui aiutava quelle che volevano interrompere una gravidanza non voluta. Gray poi complica ancora di più le cose, perché sia nell'introduzione che nelle note finali che mettono fine al libro si dichiara convinto che Victoria McCandless abbia mentito e che la storia vera sia quella del marito. Gray d'altronde è un uomo, come non senza ironia ricorda lui stesso in una sua illustrazione, includendosi tra gli uomini della nostra eroina Bella. I personaggi maschili di *Povere Creature!* infatti rappresentano in modi diversi la volontà di controllo e di padronanza.

A questo punto non resta che includere anche Lanthimos tra gli uomini che vogliono esercitare il proprio controllo su Bella e la sua storia. Nel momento in cui la versione cinematografica di *Povere creature!* sceglie di costruire il film intorno al personaggio di Bella, proprio perché costituisce la forza indomita della narrazione, non esclude quello delle persone intorno a lei, utilizzando un linguaggio visivo grottesco. Le inquadrature con fish-eye sono un efficace espediente per restituire diverse percezioni nello stesso momento, così la scelta di escludere il colore nella prima parte è un rimando all'estetica gotica da cui trae ispirazione la vicenda, l'evoluzione del suo stupefacente guardaroba, ideato dalla costumista Holly Waddington, racconta la crescita del personaggio.

Anche nel finale il romanzo e il film non coincidono, Gray lascia più elementi in sospeso, in modo circolare, mentre Lanthimos ha preferito aggiungere dei dettagli e proporre un epilogo in linea con la sua personale visione dell'intreccio. Quando Bella rivela al padre di voler studiare medicina, Godwin dà un unico, sentito, consiglio: "incidi sempre con compassione". Bella descrive e commenta il mondo come con un taglio chirurgico, pulito e netto, ma effettuato con la mano compassionevole, capace di rivelare i contorni delle gabbie in cui ci rinchiodiamo. Mossa dall'ideale di poter migliorare il futuro, è capace di dare una nuova vita al marito violento dotandolo di un nuovo cervello di capra, mettendolo a brucare.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Giulia Panfili vive attualmente a Roma. Ha studiato antropologia visiva a Lisbona e ha concluso il dottorato in antropologia, politiche e immagini della cultura, museologia con una tesi di ricerca etnografica in Indonesia sul wayang come patrimonio immateriale dell'umanità. Ha partecipato a convegni di antropologia e arte in Portogallo, Brasile, Inghilterra, Indonesia, e a mostre collettive di fotografia, illustrazione e stampa grafica presso gallerie e festival in Italia, Spagna, Portogallo, Indonesia. Tornando in Italia ha frequentato la Scuola Romana del Fumetto, dedicandosi quindi a disegno e illustrazione, con cui ha elaborato parte della tesi di dottorato. Ha approfondito in seguito tecniche e linguaggi della fotografia e del documentario audiovisivo con corsi formativi e progetti vincitori di bandi di concorso.

“Povere creature”: dal grado zero della corporeità alla frammentarietà dell’Esser-ci



Bella in abito da sposa (da *Povere creature*)

di *Valeria Salanitro*

“Poor Things” è il titolo in lingua originale della pellicola prodotta dal regista Yorgos Lanthimos, insieme con Ed Guiney, Andrew Lowe, ed Emma Stone. Commedia, ma potremmo dire, genere mediale ibrido, poiché accorpa dramma, fantascienza e sentimento, in un unico prisma filmico; è uscito nelle sale cinematografiche a gennaio del 2024 [1].

Un caleidoscopio magnifico in cui lo spettatore si addentra in un mondo fantasmagorico, ma al contempo, iper-realistico. Luci, colori, toni, posture, costumi, ambienti scenici e battute, che segnano il viaggio introspettivo e biologico dell’incantevole Bella Baxter e dei protagonisti che, alla stregua,

di un coro accompagnano, metalessicamente, il processo di costitutività del soggetto di ogni personaggio e, su tutti, quello di Bella.

Decostruzioni identitarie e cultura visuale nel personaggio di Bella Baxter

La disquisizione concernente il processo di costruzione identitario femminile, messo in scena dal regista, oltre che dalla straordinaria protagonista Emma Stone, è stata dibattuta parecchio e apprezzata dagli addetti ai lavori, ma soprattutto dagli spettatori che hanno fruito un prisma mediale metastorico, per certi aspetti anacronistico e nello stesso tempo estremamente contemporaneo. Un prodotto cinematografico raffinato, curato nei minimi dettagli, accorto sia nella scenografia, allegorica e gotica allo stesso tempo, che nei costumi e nel contesto storico di quel periodo Vittoriano della Londra di fine '800.

Andiamo con ordine. Per comprendere la genialità di questa pellicola, bisogna passare in rassegna una pluralità di fattori che, nell'ambito della cultura visuale, sono particolarmente apprezzati. Dispositivi e segni connotati, che demarcano linee identitarie e coordinate crono-spaziali. Innanzitutto, il *contesto storico e scenografico*: ci troviamo in una Londra cupa, la cui misteriosità è enfatizzata dalle cornici in bianco e nero impiegate dalla regia; colori, questi, metalessicamente intervallati da tinte sgargianti (sia nelle scene, che negli abiti), segni e posture di un'Inghilterra Vittoriana, conservatrice, conformista, ma anche sovversiva.

La prima scena, prodromica di quel lieto fine "empiricamente corretto", mostra una giovane donna borghese incinta (Victoria Blessington), intenta a suicidarsi lungo le rive del Tamigi, mentre cumuli di cenere e una coltre nebbia fanno da sfondo alla narrazione romanizzata e intrisa di mistero, in quella Londra, che evoca bene le vie lugubri britanniche di Jack lo squartatore. Contesto, straordinariamente riconfigurato, in ogni *frame* della pellicola, che oscilla tra la pomposità allegorica dell'epoca e la maestosità dei dispositivi scenografici (uno per tutti, la meravigliosa nave da crociera). Un gioco di colori, che alternano tempi storici e stati patemici dei protagonisti, in una sincronia di intenti narrativi, che colpiscono e travolgono il pubblico.

La *protagonista*: la giovane donna, la cui vita sembrava essere finita, in quelle acque torbide, sembra rappresentare, emblematicamente, la decostruzione dell'identità del genere femminile, nonché una pluralità di codici comunicativi e identitari dell'*esser-ci*. Una sorta di scardinamento del sé, confluito nella narrativa decostruttiva della corporeità, e un'ermafrodita di foucaultiana memoria, che ben rimanda alla biopolitica dei corpi e, da una parte, alla disciplina e alla microfisica del potere scientifico, dall'altra alla sovversione di quel paradigma deterministico dell'epoca. Da qui il processo di costruzione identitario passa attraverso l'empirismo razionalistico e, dunque, dal corpo biologico *vs* quello vissuto. La bellissima Victoria, salvata dalle acque da un grande chirurgo (*God*), il cui nome rievoca dialettiche ed epistemologie nell'ambito delle Scienze Empiriche e della Teologia, diverrà protagonista al quadrato, poiché, in prima istanza, destinata a morire per una grave lesione cerebrale, ma rimessa in vita, dalla sua stessa vita che portava in grembo. Nasce così, attraverso l'implementazione del cervello del feto nel corpo di Victoria, la meravigliosa e inverosimile creatura denominata dal Padre adottivo/mentore: "*Bella Baxter*". Il nome, anch'esso evocativo, rappresenta il clou della narrazione cinematografica e della tematizzazione filmica, che passa proprio dalla bellezza: corporea, dunque estetica, paesaggistica, contestuale, e dall'amore per il bello in generale, come si evince dai viaggi che compiono i protagonisti.

Il *co-protagonista*: il giovane Duncan. Avvocato affermato, che coglie bene le esigenze corporee e cognitive della ragazza e improvvisa un viaggio esplorativo per adulare e conquistare il suo obiettivo. Emblema del maschio Alfa, la cui identità viene gradualmente decostruita, il Don Giovanni di turno, diviene, infatti, oggetto del processo di soggettivizzazione dell'io Alfa, nonché compagno di viaggio di Bella. Il *promesso sposo*: Max, che rappresenta la Scienza e l'amore per il genere femminile, ma altresì, la remissione di un uomo colto e piegato al volere supremo del Sapere. Il *Padre adottivo*: God, essere plurale, che manifesta il potere del Sapere scientifico, ma anche lo spirito protettivo di un Padre che protegge sua figlia.

Teorie dominanti del determinismo biologico e antropologia del corpo

Nella narrazione filmica, si oscilla, continuamente, tra l'esaltazione della sfera empirica ed evolucionistica (nell'ambito delle scienze esatte), e rimandi reiterati alla dimensione biologica dell'essere *vs* una "patemizzazione" della protagonista, che si interroga sull'ontogenesi dell'*es* e dell'*eros*. La dialettica cartesiana del cogito sembra essere riconfigurata e ricontestualizzata nell'era del Positivismo evolucionistico, poiché mente e corpo dialogano reciprocamente, invocando il *pathos* e investigando sull'emotività di Bella, la quale cerca di scrutare analiticamente ogni sentore patemico. In realtà, questa estrema razionalizzazione e ricerca dell'empirico travalica la dimensione ordinaria e raggiunge tempi e spazi mnemonici, che superano linee di demarcazione e coordinate crono-spaziali delle sinapsi più recondite.

A guardare bene, si scorge una raffinata dialettica del sapere corporeo e scientifico, dialogo che poggia le basi su di una reciprocità evocativa e, al contempo, apodittica. Scrutare, infatti, la biopolitica sovversiva e le poetiche della corporeità, correlate alle "tecniche del corpo", per dirla con Marcel Mauss, in un continuo scardinamento e giochi anticonformistici dediti alla ricerca del piacere, sono le determinanti di questo genere mediale. Sembra aprirsi una parentesi plurale sulla dimensione edonistica, estetica, nonché filosofica ed empirico-scientifica, cui la protagonista *costruisce/decostruisce*, in una logica temporale metalessica, la propria essenza dell'essere: ora carne, ora cervello, ora intelletto.

La dimensione corporea nella pellicola di "Povere creature" è estremamente rilevante e, alla stregua di un palombaro, scruta dimensioni plurali dell'ontogenesi dell'essere. Viene in mente Georges Devereux, che esaminò la dimensione corporea nei rapporti di conoscenza tra il Soggetto e l'Oggetto dell'Osservazione Scientifica. Nel suo *Dall'angoscia al metodo nelle Scienze del Comportamento* [2] mostrava come le rigide prescrizioni metodologiche delle Scienze, basate sull'osservazione oggettivante degli esseri umani e del comportamento (come la Medicina, la Psichiatria, la stessa Antropologia e, in generale, tutte le Scienze che hanno a che fare con l'osservazione degli esseri viventi), fossero in realtà vere e proprie difese contro l'angoscia insorta nel rapporto conoscitivo dell'Altro. Ed è a Devereux, che si attribuisce la rivoluzione della pratica scientifica dell'Osservazione, che deve essere una "meta-osservazione", vale a dire, un'osservazione condotta con la consapevolezza di essere controsservati.

Questo scorcio derivatoci dall'Antropologia Cognitiva e dall'Etnopsichiatria, ci conduce verso quel dibattito, tanto disquisito nelle Scienze Esatte in pieno evolucionismo, nel quale si argomentava circa la liceità di un dominio inconfutabile del corpo biologico *vs* il corpo vissuto e sulla decostruzione di simili retaggi, nonché sulla consequenziale configurazione dialogica dell'essere Medico e Paziente. Il processo di costitutività del Soggetto, per parafrasare Foucault e Lacan, passa attraverso un *decentramento dello sguardo*, dal momento che nella dimensione dialogico-relazionale dello sguardo il soggetto si costituisce.

Così si dimostra nella scena in cui God (Willem Dafoe, padre adottivo di Bella) si diletta magistralmente a dissezionare cadaveri o a creare creature ermafrodite, e finanche nella scena iniziale in cui si cimenta nella ri-creazione di un soggetto femminile vivente, in nome delle Scienze Empiriche, per: "regalarle una vita migliore"; e infine, nella reiterata riproduzione di generi ibridi creati *ad hoc*, per non buttar via niente. Ancor più si conferma, guardando proprio God, uno Scienziato lungimirante e affermatissimo nel mondo accademico londinese, che ricorda bene la dominazione dell'empirismo razionalista del tempo, in una condizione ontologica quasi trascendentale o frammentaria dall'identità corporea plurale, in quanto: evirato, ustionato e "re-integrato" (significativo e allegorico, il dispositivo esterno che produce sostanze gastriche per sopperire ai deficit corporei); nonché provato da questo suo aspetto fisico che, di riflesso, come si conviene ad una "povera creatura", porta il peso di una società perbenista e denigrante, che lo destina ai margini della scala sociale, al di là della rinomata identità professionale.

Cosa lega i due corpi? Entrambi si costituiscono mediante lo sguardo dialogico che intercorre tra Medico e Paziente. L'osservazione passa, infatti, attraverso l'amore per la ricerca, che spinge gli scienziati a guardare il proprio corpo in relazione all'Altro. God ha delle sembianze mostruose, perché il padre, anch'egli rinomato chirurgo, conduce degli esperimenti e delle ricerche *sul corpo* del figlio, in nome del Sapere accademico in piena fase sperimentale. Ed è solo in termini dialogici, che avviene la definizione pratica della Scienza medica. Al contempo, Bella si identifica e si configura in quanto corpo frammentario, tale da solleticare il desiderio dei cerebrocentristi ottocenteschi, guarda il corpo del suo medico, il Padre God.

Riprendendo Devereux, infatti, i pianti e le frustrazioni dei protagonisti vengono puntualmente rievocati nelle molteplici scene, ma si evince altresì la lotta identitaria che perdura tra i protagonisti. «Nè la pelle, né i muscoli, né le ossa, né i nervi, ma il resto...Un *es* balordo, fibroso, pelacchiato, sfilacciato, la palandrana di un clown»[3].

In tutte le scene del film, soprattutto quelle iniziali, il corpo biologico diviene protagonista indiscusso. Il trapianto cerebrale, la ricerca dell'eros in Bella, la reiterata pratica sessuale, estremizzata, finanche nella *garçonnière* in cui lavora per sopravvivere in Francia e, infine, negli esperimenti corporei degli animali ermafroditi che scodinzolano nel giardino.

Qual è, dunque, il corpo in questione? È un corpo plurale, fisico, ma anche patemico, politico, esploratore, disciplinato dal Sapere, ma al contempo, sovversivo, anticonformista e non dedito all'acquiescenza. Un corpo spelacchiato, per citare Barthes, che vuole superare la dimensione biologica per divenire *es* consapevole. Il dialogo tra i corpi plurali, è ribadito in tutto il film, in cui Bella assapora il sapere, diviene "Donna" attraverso la conoscenza scientifica riservata solo al sesso maschile e diviene altresì fautrice del proprio destino a cui dà vita, facendo soldi, vendendo il suo corpo, razionalizzando il senso dell'esistenza e mettendo al ridicolo il genere maschile che elemosina sentimenti profondi, chiedendo: «Mi ami Bella? Io ti amo?» e la risposta è: «Descrivi gli elementi che dovrei cercare in me stessa per esserne sicura».

Dunque, un grado zero del Corpo patemico alla continua ricerca del sé, in questo reiterato processo di anatomia politico-scientifica. In realtà, il corpo di Bella, rievoca altri Corpi. È un corpo disciplinato dal Sapere Scientifico, quando diviene protagonista del processo di "isterizzazione" attuato dal marito, che propone, a sua volta, ad un medico, di asportarle la clitoride. Ma l'identità di "Isterica", proposta dal dominio maschile, viene rappresentata anche durante il ballo catartico nella crociera in cui Bella rievoca bene la *tarantata* della Lucania di de Martino, ove suoni, colori, dolori e corpi danzano simultaneamente e unitamente al corpo posseduto delle "isterica" strega, ovvero l'antitesi delle Scienze esatte, così inserendo la questione in una *teologizzazione* dei corpi vissuti.

Il Corpo domina dunque tutta la pellicola, dai costumi pomposi e allegorici, che vestono quel corpo di donna emancipata, fino alla scena finale, in cui Bella si vendica del marito, trasformandolo in un animale, mentre sorseggia un drink in vista dell'esame di medicina da preparare. Poiché: «il corpo è un operatore fondamentale per definire le tecniche di governo e di dominazione [...]. Non esiste come istanza separata [...], si confonde con l'insieme delle dinamiche che attraversano i rapporti inter-individuali. Poiché il corpo deve essere inteso come un'istanza di realizzazione anti-dialettica» [4].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Il Film ispirato all'omonimo romanzo di Alasdair Gray (1992), vanta un cast d'eccezione: Emma Stone, che interpreta, magistralmente, la protagonista "Bella Baxter", Mark Ruffalo, l'avvocato seduttore e co-protagonista, che interpreta "Duncan Wedderburn", compagno di avventure di Bella; il brillante William Dafoe, a cui è affidato il ruolo di Scienziato/Padre della Baxter, che incanta con la sua bravura, interpretando il personaggio del Dott. Godwin "God" Baxter; infine, Ramy Youssef, che nel film interpreta con dovizia certossina, l'assistente del Prof. God, Max McCandles, nonché futuro promesso sposo di Bella. Un incasso stratosferico, pari a 100milioni di dollari, raccolti in tutto il mondo, per un'opera filmica pluripremiata sin dalla prima proiezione. Presentato in concorso all'80° Mostra Internazionale d'arte cinematografica di Venezia, dove si è aggiudicato: il Leon d'oro al Miglior Film, e quattro Premi Oscar (Miglior attrice a Emma Stone,

miglior scenografia, migliori costumi, e miglior trucco e acconciatura), nonché due Golden Globe (miglior film commedia musicale e migliore attrice per Emma Stone).

[2] Cit. in G. Pizza, *Antropologia Medica. Saperi, pratiche e politiche del Corpo*, Carocci, Roma 2007

[3] R. Barthes, *Barthes di Roland Barthes*, Einaudi, Torino 2007: 207

[4] A. Sforzini, *Michel Foucault. Un Pensiero sul corpo*, Ombre Corte, Verona 2019: 38,138.

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 si segnalano: *La rappresentazione mediatica dello Stato Islamico*, edito da Aracne 2022 e *Immagini di genere. Donne, potere e violenza politica in Afghanistan*, Aracne 2023.

Che fine hanno fatto le fiabe?



Da *Povere creature*

di *Giuseppe Sorce*

Un po' *Pinocchio*, un po' *Ex-machina*. Grazie a *L'Ève future*, caposaldo del genere di Villiers de l'Isle-Adam del 1886, anche se potremmo risalire alla storia di Pigmaliote e chissà quale altro prima. Infatti, il mito della donna artificiale, assemblata, ma in qualche maniera più vera di quelle vere, è assai antico e se ne può tracciare una genealogia senza soluzione di continuità fin dagli albori dei miti greci appunto [1]. La fantascienza letteraria e cinematografica del secondo Novecento ha poi dato visibilità planetaria all'idea dell'androide, del cyborg, degli innesti di una coscienza su un corpo, di una mente su un'altra, ricordi che si accavallano, identità che si ricostruiscono e così via.

Davvero, una lista sarebbe troppo lunga e tediosa. È un macro tema, che attraversa come detto le epoche ma anche i generi e proprio per questo, più che incontrare capolavori, ci si imbatte in opere che man mano aggiungono un'idea, una sfumatura, un'interpretazione sul tema che rimane trasversale e che si arricchisce di volta in volta (oggi, per esempio, l'IA è uno di questi strumenti narrativi chiave). Ci sono le opere che si concentrano sul percorso identitario, quelle che si interessano dell'incontro-scontro fra ricordi del corpo (o mente) precedente con la nuova coscienza eccetera. Insomma, non sarei andato a vedere *Poor Things!* al cinema se non fosse stato per il suo regista, Yorgos Lanthimos. Se il regista greco con *Il sacrificio del cervo sacro* (2015) e *The Lobster* (2017), i due film in lingua inglese con i quali arriva a un pubblico più vasto (americano, soprattutto), ci aveva abituato a lavori che facevano del mistero e della tensione due vettori principali della sua narrativa, è con il successivo *La Favorita* (2018) che si arriva a una pellicola dalla trama più lineare, ben definita e chiara. E guarda caso proprio con quest'ultima arrivano Oscar e Golden Globe, come a segnalare l'approdo definitivo nel mondo del cinema commerciale, così detto hollywoodiano.

Poor Things!, riadattato in italiano in *Povere Creature!*, si innesta in questa nuova maniera (speriamo passeggera) del regista greco che, per quanto gli abbia portato una fama e un successo più pop ne ha disinnescato il carattere misterico, affascinante, seducente e la forza narrativa. *Povere creature!* non è una sceneggiatura originale, viene da un omonimo romanzo dell'autore scozzese Alasdair Gray, anche grafico e illustratore, molto legato quindi alla dimensione visuale, e questo traspare anche nella

regia e nella fotografia del film. Al di là di quanto ci sia del romanzo, che non ho letto, nel film, già la scelta di tale opera è una dichiarazione delle intenzioni comunicative e narratologiche del regista greco. La rinuncia a un intreccio complesso e misterioso l'avevamo già vista, come detto, in *La Favorita* ove però la fotografia suppliva, in parte, tale rinuncia.

Anche in *Povere creature!* la fotografia e la regia risultano folgoranti: dalla scelta delle lenti usate nelle riprese (grandangoli spinti e fisheye) e l'uso sapiente della CGI. Questi due elementi servono a costruire, o forse sarebbe meglio dire "restituire", una dimensione favolistica e fiabesca, seppur con le tinte tipiche del regista greco. La storia e la componente visiva mettono in piedi una sorta di Pinocchio steampunk, frankensteiniano.

Il "viaggio dell'eroe" della protagonista Bella si definisce attorno la scoperta del piacere sessuale e su tutto ciò che la società ci ha costruito sopra e su cui si è costruita sopra: ruoli sociali, dinamiche di potere e di controllo, maschilismo, patriarcato, oggettificazione della donna, compravendita dei corpi, modelli di amore e di relazioni. Il film quindi si sviluppa su un'idea vincente della storia: cosa succederebbe se una coscienza nuova, appena nata, crescesse in un corpo già adulto, sensuale ed eroticamente non di certo insignificante. Il processo identitario di Bella, che in una società maschilista e patriarcale non può che essere anche un processo di emancipazione, si associa alla scoperta di sé, degli uomini, delle relazioni, delle dinamiche di potere, del bene e del male, e della società. Il cocktail del successo è pronto.

Tematiche attualissime, stile visivo sbalorditivo, ispirazione favolistica e fiabesca. Ed è quest'ultimo elemento che si innesta nella "sete di fantastico" che si è diffusa nell'ultimo decennio cinematografico e televisivo. La fantascienza, il fantasy e il fantastico sono i tre generi, spesso mischiati, che vanno per la maggiore in termini di successo e di pubblico. Pensiamo alle produzioni dell'ormai brand *Star Wars*, oppure il successo di ascolti di *Games of Thrones*, Villeneuve che rifà *Dune*, le infinite produzioni dell'universo *Marvel* e *DC*, e si potrebbe continuare. In poche parole, oggi chi vuole fare intrattenimento con la garanzia di non sbagliare attinge da quei tre generi lì, vedi Netflix che spende milioni di dollari per adattare *Il problema dei tre corpi*, *The Witcher*, o Amazon con *Fallout* e *Gli anelli del potere*. Ecco il successo di *Povere creature!*. Tematiche attuali, cast superlativo, stile estetico, visuale e visivo di rara maestria, intreccio semplice, tono fantastico e fiabesco con quelle tinte gotiche che non vanno mai fuori moda. Ma Bella non è solo un calco di Pinocchio. Bella strizza l'occhio anche alla rinnovata ossessione per la figura, in un'altra, ennesima, declinazione, dell'"umano artificiale", assemblata, bellissima e spietata, libera e forte, sensibile e curiosa, creata da uno strambo papà e pronta a esplorare il mondo e se stessa.

Ora, cosa c'è che non va in *Povere creature!*? Perché è un film tanto bello quanto narrativamente debole e poco rilevante? Per quanto il comparto estetico faccia il massimo, e di più, il tono fiabesco dei paesaggi, delle città, della nave, del mare e del cielo tenebroso, rimane uno sfondo giacché quei paesaggi, quei luoghi e quegli spazi non ci dicono altro. L'intreccio è davvero troppo scontato e quasi mai si discosta dalla storia. Le tematiche trattate, che inizialmente ci vengono rappresentate con tutta la loro potenza rivoluzionaria, assumono man mano una sfumatura canonica, piatta, molto pop e poco approfondita e impegnata. La lotta fra bene e male che Bella vive si esaurisce sostanzialmente subito. Che fine fa la ribellione contro la volontà segregatrice del padre? Che fine hanno fatto le emozioni, la scoperta del dolore, della povertà, della tragedia di alcune vite umana schiacciate dai più forti? Il percorso di Bella, la sua emancipazione, la sua lotta, potremmo dire, contro le ingiustizie, la sua ricerca identitaria, che fine fanno? Nessuna.

Il finale che ritrae una Bella che si sostituisce al padre, con attorno il proprio harem di strambe creature e persone alla sua dipendenza, suggella il viaggio dell'eroe raffigurato da tutto il film [2]. Ci si aspetterebbe una presa di coscienza, ci si aspetterebbe quindi che tutte le esperienze del viaggio abbiano inciso a livello identitario, umano, morale, culturale. Il film intero ci accompagna in una lunga e tortuosa, a tratti violenta, parabola di vita che si conclude però con l'adesione della protagonista a tutto ciò da cui era fuggita e per cui soffriva. Nessuna rivoluzione. Le ingiustizie e le oppressioni dimenticate poiché si torna nella villa aristocratica, nel giardino di casa, con l'inumanità

e la freddezza di sempre. I due amanti ai suoi piedi, con le sue altre creature, create, plasmate, manipolate da lei, con la stessa arroganza elitaria del padre.

Il punto non è cosa è giusto o sbagliato, se il personaggio è buono o cattivo, anzi. La ricchezza delle favole è infatti la ricchezza dei propri personaggi, dove il lettore/spettatore accompagna il protagonista e con lui/lei impara a districare il bene dal male da un mondo dove coesistono. Quindi il viaggio si traduce proprio nell'imparare a costruirsi strumenti per saperli cogliere: il bene nel male e il male nel bene. Anche nelle fiabe spesso i protagonisti alla fine tornano a casa, ma lo fanno arricchiti, diversi a livello qualitativo: gli androidi arrivano ad attributi e prerogative umane, i bambini diventano adulti, gli ultimi diventano eroi e così via. E noi impariamo con loro. Il mondo di *Povere creature!* è invece già fatto, il bene sta lì e il male sta là [3]. Cosa impariamo con *Povere creature!* che già non sappiamo?

Povere creature! ci conferma però due cose: la sete di fiabe che abbiamo oggi. La crisi dell'immaginazione si riversa nella bulimia di produzioni fantastiche che lo sono però solo nello stile e non nella sostanza [4]. Temi quali il femminismo, la lotta al patriarcato e una certa forma di capitalismo sono temi troppo importanti, non sono solo slogan o mode da cavalcare. Sono attuali non per casualità ma in quanto sono inevitabili e tutte e tutti noi dobbiamo farci i conti, cercando però magari di rischiare un po' di più.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Si veda, per esempio: Notte R. 2005, *You, robot. Antropologia della vita artificiale*, Firenze, Vallecchi.

[2] Bella era partita per fuggire dall'amore/oppressione del padre; Bella durante la visita ad Alessandria si accorge delle ingiustizie e delle disparità del mondo; Bella a Parigi si sottrae dall'amore falso e malato di Duncan; Bella dalla fuga, dalla prostituzione, dall'adesione al socialismo e una forma di amore più autentica, torna a Londra, uccide il generale, e convola a nozze con l'ex-assistente del padre.

[3] I poveri, e la loro sofferenza, che Bella vede in Africa rimangono in Africa, l'ex-marito fa, fortunatamente, una brutta fine, il padre la accontenta, Duncan perde la testa definitivamente, la proprietaria del bordello cerca un po' di manipolarla un po' no ecc.

[4] Si veda: Meschiari M. 2020, *Antropocene fantastico. Scrivere un altro mondo*, Armillaria; Meschiari M. 2019, *La grande estinzione. Immaginare ai tempi del collasso*, Armillaria.

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.

Creature di una nuova antropopoesi



di Nuccio Zicari

Povere creature a chi? Già dal titolo *Povere creature!* – traduzione più compassionevole ed esclamativa dell'originale *Poor things* – il film del regista greco *Yorgos Lanthimos* sembra un'invettiva verso qualcuno [1]. Apprezzato, criticato, perfino vietato ai minori di 14 anni in Italia (di 17 negli USA) non accompagnato da adulti, in realtà si impone come un racconto di formazione contemporaneo necessario. Complesso nella sceneggiatura ma dalla narrativa semplice, mai semplicistica, si apre con un bianco nero che trae ispirazione dal *Frankeinstein* di *Mary Shelley*, un'influenza più strutturata di quello che potrebbe apparire a prima vista.

Nell'introduzione alla seconda edizione del 1831 *Mary Shelley* [2] «licenziava la sua mostruosa progenie a seguire la propria strada e a prosperare», forse riferendosi inconsciamente a tutte le figure mostruose della tradizione letteraria, cinematografica, culturale, venuti dopo, se intendiamo “monstrum” con l'accezione latina di prodigio.

Personaggi con corpi anomali, deformi, artificiali, organici e sintetici, alieni, mutanti, rianimati o creati in laboratorio, attraenti e spaventosi al contempo, che hanno popolato e che popolano il nostro immaginario, sono tutti figli di quell'idea sovversiva di cui forse, all'epoca, nemmeno *Shelley* poteva immaginare la portata. E anche *Bella* lo è.

Bella Baxter, interpretata magistralmente e visceralmente dall'attrice *Emma Stone* (qui anche produttrice), è la protagonista assoluta della storia. Riportata alla vita dallo scienziato Dr. *Godwin Baxter* (*William Dafoe*) attraverso l'impianto del cervello del suo stesso feto. *Godwin*, un grottesco dottor *Frankenstein*, che *Bella* chiama *God* (*Dio*, non a caso), è una creatura ibrida incline al cambiamento, a sua volta abusato dal sadismo degli esperimenti del padre anch'esso scienziato. È il prodotto di uno sguardo medico e totalmente positivista sul mondo che ha dovuto negoziare la sua umanità. Primo adulto mancato della storia, mai del tutto cresciuto e schiavo delle intrusioni paterne, incapace di tenerezza, fino alla fine non riesce a distinguere tra conoscenza e amore e a malapena trattiene gli impulsi sessuali per la figlia-creatura.

Anche Bella è una creatura ibrida che si ripresenta al mondo abitando un corpo adulto con l'innocenza e la curiosità di un neonato, come ibride sono le chimere al tempo stesso penose e adorabili che gironzolano per tutta la pellicola. È certamente caratterizzata da una bellezza conforme, ma è il modo in cui usa il proprio corpo come strumento di conoscenza ed esperienza a essere considerato mostruoso, nel momento in cui devia dalla norma sociale accettata.

In una Londra gotica e tardo-vittoriana dalle atmosfere steampunk, Bella cresce inizialmente sotto la rigida protezione di Godwin e del suo giovane assistente di laboratorio Max McCandles (Ramy Youssef). Man mano che il cervello si sviluppa, impara a camminare e a conoscere il suo corpo. Vederla donna con movenze da bambina ci spinge a immedesimarci nello sguardo di una serie di adulti confondenti, che distorcono la tenerezza e la seduttività del cucciolo fino ad abusarne.

Lanthimos in effetti fa ampio uso di un grandangolo deformante come fosse l'occhio di chi vede l'altro attraverso la bramosia del potere esercitato con il sesso, la conoscenza o la sopraffazione fisica. Ad un certo punto Bella inizia a desiderare di scoprire la realtà esterna e decide di fuggire, ma solo per un po', con Duncan Wedderburn (Mark Ruffalo), avvocato libertino con cui intraprende un viaggio alla scoperta del mondo, Londra, Lisbona, Alessandria d'Egitto, Parigi.

Ecco che inizia l'odissea di un Ulisse al femminile, un viaggio eroico di andata e ritorno dalla narrativa lineare da fiaba, accessibile a ogni tipo di pubblico; decisamente distante dalla filmografia di un autore come Lanthimos, che ha sempre lavorato sull'impianto simbolico, spesso sfidando il pubblico fino a metterlo a disagio.

I temi indagati nel cinema di Lanthimos sono sempre molto complessi, presentati in modo stratificato. Si tratta di storie che prendono spunto dal piccolo, per poi alludere all'universale. Ed ecco che la famiglia patriarcale di *Dogtooth*, che si isola dal mondo esterno mettendo in atto un tipo di educazione basata sulla coercizione, la menzogna e la violenza, può diventare un'allegoria per riflettere sul totalitarismo; ecco che la premessa surreale di *The Lobster*, in cui le persone single vengono trasformate in animali, si può inserire in un discorso più ampio sulla coppia come costruzione sociale; o ancora, l'assunto di stampo classico dell'ereditarietà della colpa viene adattato alla vicenda che coinvolge una famiglia borghese e usato per indagare la natura del potere in *Il sacrificio del cervo sacro*.

Tutti questi argomenti riguardano sempre il rapporto che il singolo instaura con la collettività, in uno scambio tra dentro e fuori, una riflessione su quello che siamo realmente, su come ci vediamo in relazione agli altri e su come il sistema in cui viviamo contribuisce a influenzarci, trasformarci, controllarci.

Sotto questo aspetto il film è pienamente incentrato sulla fisicità, sulla sensorialità, la centralità del corpo inteso nel suo più spiccato materialismo. Il corpo di Bella non definisce la sua identità, ma è solo la sua parte visibile, il mezzo con cui occupa uno spazio, e i sensi lo strumento attraverso il quale fa esperienza del mondo e il mondo fa esperienza di lei. Un mondo inchiodato a precise sovrastrutture socio-culturali imposte dalla società. Così come il Frankenstein di Mary Shelley viene percepito malvagio perché convenzionalmente spaventoso nonostante la sua indole sia tutt'altro che minacciosa, così la libertà di pensiero e azione della Bella di Lanthimos è percepita come spudorata e priva di moralità.

Bella è dunque costretta a nascere e crescerci da sola, appellandosi alla sua vitalità e curiosità per il mondo, imparando da sé a sfruttare i suoi poteri. All'inizio per difendersi e poi, col tempo e apprendendo dall'esperienza, per scegliere di chi e cosa circondarsi, in un percorso di emancipazione in cui si vede benissimo la psiche incarnarsi nel corpo, passo dopo passo, attraverso la scoperta del piacere e del dolore fuori da ogni convenzione sociale.

Se il film decide di abbracciare il punto di vista di Bella, allo stesso tempo non esclude quello degli altri personaggi intorno a lei, in un gioco di prospettive che utilizza il linguaggio del grottesco nei dialoghi, nella sceneggiatura, nella scenografia, nella fotografia e perfino sul piano visivo. Le inquadrature grandangolari con fish-eye di Lanthimos diventano un escamotage per restituire diverse percezioni nello stesso momento. Così, la scelta di escludere il colore all'inizio del film, nel periodo della vita di Bella in cui non ha ancora raggiunto consapevolezza di sé, per poi raccontare la crescita

del personaggio attraverso l'esplosione di colori saturi nelle scenografie di *James Price* e *Shona Heath* e negli splendidi costumi realizzati da *Holly Waddington*.

Povere Creature! è una storia geniale di orrori e di trasformazioni, raccontata attraverso i corpi e i sensi ancor più che con le parole. Più volte descritto come un film sull'emancipazione femminile, in realtà è una storia di umanizzazione, di nuova antropopoiesi che invita ad un ragionamento più ampio sulle sovrastrutture patriarcali e sulle convenzioni sociali volte a influenzare il nostro modo di pensare e di vivere sin dall'infanzia; una sorta di nuovo Pinocchio [3] al femminile. Bella è una figura nuova che si distingue dalla norma, che non conosce il compromesso, come quando scopre il piacere sessuale come atto gioioso, scevro da ogni connotazione morale, o quando fa del suo corpo strumento consapevole di profitto. Bella non è oggetto del piacere altrui ma soggetto del proprio piacere.

Nel suo percorso di crescita sfrutta l'unicità della sua condizione, un cervello libero da sovrastrutture in un corpo adulto, per acquisire una consapevolezza di sé e del mondo frutto della propria esperienza, delle proprie conoscenze, del proprio senso critico, non già del compromesso sociale. Inizialmente appare ingenua solo perché sprovvista degli strumenti per riconoscere le brutture del mondo ma una volta che viene messa di fronte alle crudeli dinamiche della realtà, come nella tappa del suo viaggio ad Alessandria d'Egitto, lei si ribella e mette in crisi il sistema e chiunque le stia accanto.

A farne le spese l'arrogante Duncan Wedderburn (Mark Ruffalo) che, inizialmente convinto di poter controllare a suo piacimento la giovane Bella, finisce per diventarne vittima. Emblematica a tal proposito la scena del ballo, quando Bella vuole danzare solo seguendo la musica e il suo istinto infischandosene della gente attorno, e Duncan cerca invano di condurla ad uno schema di coppia per salvare le apparenze.

Più che un'ideale di emancipazione femminile, Bella Baxter incarna un desiderio di autodeterminazione individuale, di fuga dalle gabbie create dalle strutture convenzionali. È questa gioiosa anarchia, questa vitalità impertinente che rende unico il personaggio. È interessante vedere come tutti gli altri personaggi che si relazionano con lei cambino. Godwin, da creatore-genitore iperprotettivo ridefinisce il proprio rapporto con la creatura-figlia in termini paritari. Anche il concetto di famiglia viene ridefinito, da luogo di chiusura a spazio di cura reciproca.

Il film si configura come una critica lucida e articolata al sistema, all'impatto che le costruzioni sociali hanno sulla formazione di legami, sulla vita, la felicità e il benessere emotivo degli esseri umani, vere "povere creature" degne di biasimo, in antitesi alla perversione. Eppure la perversione è presente, come in effetti emerge nella punizione e trasformazione finale in capra inflitta al personaggio negativo Alfie Blessington (Christopher Abbott), seppur coerente con tutto il resto.

In ultima analisi, *Povere creature!* è una matassa densa di tematiche da districare. Su tutte prevale forte un inno alla libertà, alla diversità, alla singolarità, alla straordinaria ricchezza di ogni essere umano. In una società ormai alla deriva, fondata su relazioni virtuali, disumanizzata dai continui conflitti, corrotta e confusa da governi ciechi ai bisogni individuali della collettività, indifferente ai cambiamenti in atto su scala globale e attenta soltanto ai propri interessi egoistici e materiali, in balia degli eventi senza alcuno spirito critico, Bella Baxter rappresenta l'ideale di nuova eroina contemporanea che si scaglia contro le convenzioni imposte dalla società stessa. Un modello che fa sperare. Una *Bella* speranza.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Settimo film del visionario regista, adattamento dell'omonimo romanzo di *Alasdair Gray* scritto nel 1992, vincitore del Leone d'oro all'80ª Mostra del Cinema di Venezia, di due Golden Globe, cinque BAFTA e quattro premi Oscar su undici nominations.

[2] Mary Shelley, *Frankenstein*, introduzione, 1831

[3] Carlo Collodi, *Le avventure di Pinocchio. Storia di un burattino*, 1883.

Nuccio Zicari, fin da principio manifesta la sua poliedricità di interessi associando gli studi medici a quelli artistici. Agli esordi si dedica alle arti figurative, dal disegno alla pittura, ma in seguito il suo incontro con la fotografia fa sì che questa diventi il suo strumento di comunicazione più congeniale. Da autodidatta studia meticolosamente la storia dell'arte e della fotografia, frequenta a Milano corsi presso la Fondazione Internazionale per la Fotografia FORMA, la Nuova Accademia di Belle Arti NABA, l'Accademia di Fotografia JOHN KAVERDASH e la LEICA Akademie. Il suo principale interesse è l'aspetto documentario, antropologico, sociale e umanitario della fotografia, sia nel racconto di storie che nei progetti a lungo termine di interesse collettivo. Nel 2017 e 2018 i suoi lavori *HUMANITY WITHOUT BORDERS* ed *SS-115*, frutto di anni di reportage sull'immigrazione nel Mediterraneo, sono inseriti all'interno della "Italian Collection", piattaforma che celebra ogni anno le più importanti storie fotografiche degli autori italiani. I suoi lavori sono stati esposti in Italia e all'estero e pubblicati su riviste nazionali, internazionali e su testi universitari. Dal 2019 scrive articoli per riviste di approfondimento culturale.

Pauro di votare



di *Aldo Aledda*

Che problema c'è se uno risponde astenendosi a una chiamata di voto, si tratti di un Parlamento, di un'assemblea di condominio o della bocciolina? Sicuramente nessuno dopo la prima ipotesi. Ma allora perché tanti si sdegnano se analoga risposta viene data a una elezione politica o amministrativa e gridano che la democrazia è in pericolo? Vogliamo provare a capirci qualcosa? Non tutto è scontato. Un pomeriggio salgo su un taxi a Roma. Il conducente era simpatico e ciarliero come quasi tutti i tassisti. C'è un po' di traffico... è la partita di Coppa. "Preoccupato per la Roma?" – "No, non me ne importa nulla" – "Per caso è della Lazio?" – "No" – "È antisportivo?" – "No, e che proprio non me ne frega nulla del calcio, è tutto uno schifo...soldi...corruzione..." – "Preferisce qualche altro sport?" – "Sì, la boxe...il basket ...la pallavolo".

Mi sembra di avere capito il tipo, per cui mi viene in mente di sondarlo un po' sul Covid, le cui restrizioni erano appena cessate. "Mi sono vaccinato solo una volta per fare piacere a mia sorella che fa l'infermiera" – "E come faceva a lavorare?" – "Mi fermavo davanti alla stazione per evitare controlli". E via i soliti discorsi sulla Big Pharma, sulle trame internazionali, sui complotti per arricchire chi sta al governo, la guerra di Putin, ecc. ecc. Quindi, la domanda finale: "Lei va a votare?" e la risposta coerente: "Me ne guardo bene, sono tutti ladri, corrotti, non gliene importa nulla della gente".

Non vi è dubbio che in Italia, come in tutti i Paesi democratici, vi è una quota fisiologica di persone anti sistema, sospettosa e scettica che non crede a nulla e che spiega tutto in termini di complotti sinistri che ordirebbero le solite centrali che intendono gabbare consumatori, pazienti, cittadini ingenui ed elettori. Venti, trenta per cento di popolazione? Incominciamo da qui a fare il calcolo di chi non va a votare.

Le analisi sull'astensionismo elettorale danno tante risposte. Non è che non ci si pensi. Tra le spiegazioni più accreditate, per esempio, vi è che i giovani non votano perché sanno che non si farà mai nulla per loro e, poi, perché non ci sono abbastanza coetanei tra i candidati. In effetti, una recente ricerca dell'EURES, per conto dell'Agenzia italiana per la gioventù, ha stabilito che negli ultimi

vent'anni, dal 2002 al 2022, l'elettorato giovanile si è ridotto dal 30,4% al 21,9%, e così pure la rappresentanza politica dei giovani si è assottigliata col taglio dei parlamentari per cui gli eletti sotto i 36 anni sono passati da 133 a 27. A questo va aggiunto anche il basso numero di laureati in Italia, come ha sostenuto di recente il professor Bassanini. Certamente, il livello culturale migliora la comprensione dei meccanismi politici e istituzionali e costituisce il migliore antidoto contro le svolte autoritarie che potrebbero essere attuate da minoranze che si sentissero forti grazie al disinteresse della maggioranza e pronte a scegliere chi appare possedere la bacchetta magica per risolvere i problemi della collettività. Ma vedremo tra poco come in questo caso siamo in presenza di un Giano dalla faccia bifronte. Per questo è bene partire dall'inizio e, per quanto mi riguarda, vorrei arricchire il discorso con spiegazioni che provengono soprattutto dall'osservazione diretta di alcuni meccanismi con cui si forma il consenso.

La storia ci insegna che la partecipazione democratica è stata – o forse è meglio dire – è partita sempre con un'impronta elitaria. Massa e democrazia infatti difficilmente vanno d'accordo, a partire dalle origini. La grande impressione che ha dato ai posteri la più antica democrazia del mondo, quella ateniese, con l'Areopago affollato di cittadini che discutevano e votavano, nascondeva una realtà fatta di pochi aventi diritto alla parola e al voto giacché ne erano esclusi donne, schiavi e stranieri. Analogamente nella Repubblica romana nessuno più degli ottimati si poteva considerare il vero custode del *mos maiorum* e perciò avere il diritto di decidere le sorti di tutti. Riferiva stupefatto e ammirato ad Annibale l'ambasciatore cartaginese mandato a sentire che cosa si dicesse nel Senato dell'Urbe sui problemi che li riguardavano: “Quella è un'assemblea di re!”.

In fondo gli stessi teorici della democrazia moderna, come Locke e Bodin, non pensavano a una democrazia di massa né tanto meno a un suffragio universale. Anche agli albori dell'era moderna, quindi, con una realtà peraltro caratterizzata da un elevatissimo tasso di analfabetismo, si riteneva che le decisioni dovessero essere più opportunamente prese da chi era in grado di comprendere e gestire gli affari dello Stato per conoscenza, competenza e censo, quindi solo gli illuminati e gli interessati. Nella più antica democrazia moderna, la Gran Bretagna, questa istituzione si sviluppò con una base popolare molto larga grazie non solo alla cultura e all'istruzione, che comunque prendevano piede più che in qualunque altra parte dell'Europa, ma anche all'informazione, con l'emergente giornalismo scandalistico di stampo popolare che, come continua a fare oggi, dava ampio spazio ai *rumor* (che derivano dai *rumores* romani) e al *gossip* (che letteralmente vuol dire “parola di Dio”, *God Speech*...più giustificato di così!).

L'Inghilterra avida di notizie e di informazioni sulla vita pubblica e sociale riusciva a coinvolgere una larga base popolare su qualsiasi affare del Regno come oggi sulle vicende sanitarie dei reali guardando spesso dal buco della serratura, come si suol dire, la vita privata di chi contava come quando, alla fine del Settecento, a Londra la stampa scatenò un'autentica caccia nazionale all'accertamento del sesso del diplomatico francese, il cavaliere D'Eon, con articoli sui giornali, accompagnati da scommesse, taglie, denunce e cause giudiziarie oltre che tentativi grotteschi di verifiche dirette. Alla popolazione maschile che cercava di allargarsi nel diritto di voto, sempre nella perfida Albione si aggiunsero anche le donne che incominciarono a darsi da fare per partecipare alla vita pubblica, nonostante gli ostacoli istituzionali, come quando a ridosso delle vicende del Parlamento Lungo furono invitate dai capi a tornarsene a casa e a occuparsi delle faccende domestiche con la giustificazione che avevano già dato ai loro mariti tutte le spiegazioni sulle questioni politiche più rilevanti del Regno.

Oggi, il suffragio universale ha allargato a tutti la partecipazione democratica ma, senza volerlo, pesano ancora le obiezioni dei teorici della democrazia e le spiegazioni dei moderni scienziati sociali sulle ragioni dell'astensionismo. In qualche modo ci culliamo nell'immagine della nostra democrazia di massa che vorrebbe offrire lo spettacolo edificante di tutto un popolo intento a esercitare il suo diritto di voto. Ma vogliamo un po' andare a vedere come esso si eserciti e se sia veramente uno spettacolo edificante? In un certo senso vale anche qui l'avvertenza di non guardare troppo dentro la formazione del consenso, assolutamente “vietato ai minori”, cui potremmo estendere il famoso invito

che dava il cancelliere Bismarck a proposito delle tecniche legislative: “Mai vedere come si fanno i salsicciotti e le leggi”.

Intanto giova notare che, nella Penisola, non solo nelle ultime elezioni regionali della Sardegna e dell’Abruzzo, ma in tutte le democrazie moderne, che per lo storico Fukuyama si sono sviluppate significativamente solo nell’ultimo quarto del XX secolo, quando queste sono diventate definitivamente “mature”, si reca a votare intorno alla metà degli aventi diritto mentre paradossalmente una maggiore affluenza la si nota solo nelle dittature, in cui gli elettori sono costretti o manipolati, o in quelle emergenti che, come eravamo noi nel Dopoguerra, si crede in un futuro migliore. Dobbiamo preoccuparci? Fino a un certo punto, direi.

A ben vedere ciò che conta, la vera conquista dei nostri sistemi, è l’esistenza di una democrazia legale. E ciò perché può anche non esistere una democrazia reale nonostante ne esista una legale (e il mondo contemporaneo ci offre tanti esempi), ma non potrà mai esistere una democrazia reale senza una legale. Orbene, nel nostro sistema occidentale le democrazie legali sono la vera realtà e se uno le vuole utilizzare trova tutto a disposizione, l’informazione, la libertà e la segretezza del voto. Se, poi, non la vuole utilizzare ne ha tutto il diritto, magari lo farà la prossima volta. Così la democrazia legale diventa reale. Dopo avere fissato questo punto fermo possiamo avviarci con maggiore serenità a capire quali sono i problemi e gli ostacoli che si frappongono in concreto a un esercizio ottimale di questo basilare diritto e perché anche nelle democrazie più avanzate non si riesce a convincere tutta la popolazione a partecipare.

Il primo ostacolo è costituito dal problema dell’informazione, soprattutto sulle idee e sui programmi dei partiti. La vita politica ai nostri giorni è diventata una faccenda estremamente complicata e ciò che sembra non è sempre quello che è, anche se vi è una sovrabbondante informazione sulla politica (o già anche per questo), con candidati che si spogliano di tutto davanti ai teleschermi, loro e le loro formazioni politiche che fanno programmi pubblici e dettagliati di cui assicurano il rispetto anche stipulando “contratti” con gli elettori (come fece per primo Berlusconi). Eppure ancora pochi continuano a sapere o a interessarsi come stiano veramente le cose. I programmi? Cosa ci dicono, chi li rispetta? Da qui nasce lo scetticismo. Detto anche da uno che ha partecipato a redigerne tanti per le campagne elettorali, i primi a non prendere sul serio i programmi elettorali sono proprio i candidati, che se li fanno sintetizzare in due o tre slogan che ripetono meccanicamente nei crocicchi, nelle piazze e nelle interviste. Poi, a dirla tutta, attuare un programma elettorale è difficile per qualsiasi vincitore. Anche se il più delle volte l’elettore pensa che ciò sia da attribuire alla proverbiale doppiezza o incapacità dell’eletto, in realtà le variabili che si trova davanti chi volesse sinceramente attuarli sono troppe perché ciò possa avvenire: limiti di bilancio, esistenza di leggi che li ostacolano, caparbietà dell’opposizione, discordie interne, timori di strascichi giudiziari (pensiamo al caso delle opere pubbliche), ostacoli burocratici e lentezza degli organismi che li dovrebbero approvare, ecc.

Da lì la disillusione dell’elettorato che vede come i “bonus” promessi si risolvano in un imbroglio, che la *flat tax* è sempre abortita, che misure come il reddito di cittadinanza e altre per contenere la povertà prima o poi si sgonfiano, che le tasse invece che diminuire aumentano e chi ha fatto questa promessa per dare una remota sensazione di rispettarla alla fine si riduce a dare con la mano destra ciò che ha preso con la mano sinistra oppure che i tanto conclamati aumenti salariali si riducono a pochi spiccioli perché quasi la metà del promesso va via in nuove e antiche gabelle. E così via, anche perché non esiste più un Adenauer, un Churchill o un De Gasperi che abbiano il coraggio di dire chiaramente che il debito pubblico ha ridotto il Paese in condizioni tali da non potere garantire nessuna riforma sanitaria, alcun adeguamento salariale, come pure interventi per arrestare il degrado del territorio, a tacere di pensioni e stipendi dignitosi se non si ha coraggio di fare una lunga attraversata del deserto prima di riprendere il cammino verso il progresso: le famose “lacrime e sangue”. Quindi, non c’è da stupirsi se, da alcuni anni, accade che in una “Nazione” come l’Italia (come preferisce chiamarla chi oggi pensa di essere seduta al Congresso di Vienna) dopo che l’elettorato porta alle stelle alcuni uomini della Provvidenza, magari totalizzando un consenso *monstre* intorno al 30/40 per cento, la successiva tornata elettorale precipita gli incantatori di serpenti al dieci per cento o giù di lì. E qui, come di rimbalzo aumenta il numero delle astensioni.

Quindi abbiamo un primo dato: l'inaffidabilità delle forze politiche quando parlano di programmi. E di riflesso dei loro uomini.

Anche quando sembra che il candidato presenti tutti requisiti di affidabilità, competenza e onestà, l'*intuitus personae* non scioglie sempre il dubbio: sarà vero che lui è così come si presenta e che farà tutto ciò che dice? Su questa obiezione, che si fonda sull'assioma popolare che tutti i politici sono ladri e inaffidabili come diceva il tassista, si conduce la parte più sotterranea della battaglia elettorale, ossia quella dei calcetti sotto il tavolo da parte dei conoscitori più raffinati del sistema, i bene informati, chi sostiene o è ritenuto di disporre delle migliori conoscenze personali. Attenti a non farvi ingannare dalle apparenze che si è in presenza di un ipocrita, un debole, uno che parla bene, sì, ma che in fondo è un incapace, un imbroglione seriale che promette tutto a tutti e non mantiene nulla, un arrivista che venderebbe anche la madre! Quante volte non abbiamo sentito avanzare queste obiezioni, anche in forma riservata, nella valutazione dei candidati? Spesso sono solo calunnie, ma possono lasciare un segno: «calunniate calunniate – diceva Voltaire – qualcosa rimarrà sempre». D'altro canto, la frequenza con cui molti abbandonano il partito di origine per un altro schieramento dopo l'elezione, il cosiddetto fenomeno del "trasformismo", confermando lo scetticismo sulla persona, non aiuta a frenare la sfiducia dell'elettore che rimane con un palmo di naso quando il candidato che scelto per il partito preferito incomincia i giri di valzer che, come sappiamo soprattutto in Parlamento, possono contare su provetti ballerini. Anche da ciò ha origine la decisione di un certo numero di elettori di non perdere più le domeniche recandosi a votare.

L'altra grande variabile che incide sulla decisione di esprimere il proprio voto è il meccanismo della raccolta del consenso, che nel tempo è andato sempre più modificandosi. Scrivo questo articolo mentre in Italia infuria una furiosa polemica sul presunto voto di scambio nel PD di Puglia e Piemonte, con code in altre parti d'Italia. E dopo avere scritto sullo scorso numero di questa rivista un articolo sull'industrializzazione della Piana di Ottana in Sardegna in cui, tra le varie cose, illustravo il meccanismo con cui erano gestite le assunzioni dei 7000 lavoratori impiegati nel settore industriale: non certo dalle aziende interessate o dagli uffici di collocamento, ma attraverso il filtro delle maggiori forze politiche sindacali della regione. Anche se qualche lettore so che si è scandalizzato per affermazioni ritenute troppo dirette, non esito a confermare tutto essendomi trovato casualmente in osservatori privilegiati in quei momenti. Non solo, ma approfitto per fornire anche le giustificazioni che, sia pure sottovoce, fornivano codesti apparati e che valgono anche oggi per quasi tutti i raggruppamenti politici. Poiché i partiti non vivono d'aria ma di consenso elettorale e i sindacati di iscritti, questo sarebbe il messaggio: vogliamo dare agli operai e alle loro famiglie l'occasione di riconoscere e sostenere gli sforzi di chi ha offerto loro l'occasione della vita? In che modo se non attraverso il consenso elettorale, in particolare per i partiti (mentre per i sindacati prendendo la tessera), cioè andando tutti a votare, dall'operaio beneficiato alla moglie, i figli, i nonni, i nipoti, gli zii, i parenti?

Non a caso nella valutazione del posto di lavoro da assegnare rientrava e rientra per chi ricorre a questi metodi anche l'estensione e il controllo politico del nucleo familiare al punto che lo scaltro elettore che chiedeva un "posto" per il figlio o il nipote conoscendone l'importanza contestualmente dava i numeri che si sarebbero tradotti in voti se il favore fosse giunto in porto. I tempi sono cambiati. Dopo Mani pulite è stato istituito il reato penale di "voto di scambio" e oggi la procura di Torino tra le attività criminose avrebbe incluso anche l'architetto dell'operazione elettorale nella città accusato pare anche di avere creato un apposito schedario delle persone che avevano ricevuto favori e a cui bisognava chiedere (o ordinare) la contropartita. Ma chi non aveva schedari di questo tipo nella Prima Repubblica o non conserva ancora questa abitudine? Questo strumento è fondamentale per le ragioni che mi accingo a illustrare.

Quando si aveva un'affluenza di elettori del 70/80 per cento, una parte discreta di questa percentuale era costituita dal voto incanalato dai cacicchi, cosiddetti i responsabili dell'apparato che, attraverso una propaganda porta a porta, persona per persona, controllavano che il favore ottenuto (o da ottenere) fosse onorato dal voto. Come si poteva avere la certezza che il meccanismo realmente funzionasse? Andando a controllare proprio che il nome segnato nell'archivio, che a sua volta conteneva tutti i

riferimenti di chi aveva ricevuto o stesse per ricevere un'assunzione o un favore, si comportasse come ci si aspettava dentro la cabina elettorale. Il sistema funzionò alla perfezione fintanto che fu consentita l'indicazione della preferenza, per cui chi aveva la possibilità di gestire in un paese o in un quartiere cento *clientes*, poniamo il caso, questi erano divisi in quattro gruppi con una distribuzione diversificata dell'ordine dei candidati (un primo gruppo di 25 elettori avrebbe dovuto votare, per es., 1,2,3,4, un secondo 1,4,3,2, ecc.), un accorgimento questo che consentiva un controllo quasi matematico di come si sarebbe comportato il beneficiario nel segreto dell'urna e che venne perfezionato quando si inventò telefonino con l'app fotografica grazie alla quale si poteva dimostrare la sua riconoscenza, strumento poi, come è noto, vietato. Si poteva sfuggire a questa forma di controllo? Teoricamente sì, ma in pratica era difficile anche perché i rappresentanti di lista dei partiti distaccati in ogni seggio intanto erano in grado di riferire chi aveva votato e chi no e, a seconda delle preferenze, anche come era andato il voto.

Certo, non ci si limitava a questa prima verifica anche perché non poteva essere giusto arrivare a una sorta di fucilazione di massa in stile nazista perché a fronte di qualche traditore che aveva compromesso la fedeltà del gruppo e non aveva fatto il suo dovere di cittadino, dovevano pagare tutti gli iscritti all'archivio. Per fortuna, trattandosi di piccoli gruppi e di aree geografiche ristrette, i *detective* del partito tramite delazioni, verifiche e confessioni, prima o poi riuscivano a risalire ai veri colpevoli senza compromettere gli innocenti. Ovviamente, nessuna impiccagione o ergastolo, ma bando dai vantaggi pubblici in quel paese, almeno fino a che non si cambiava casacca e sempre che chi accoglieva il transfuga non applicasse il principio del *savoir faire* seguito da tutti i partiti che i traditori si comportano così con tutti e quindi è meglio che stiano alla larga. Per ovviare a queste deviazioni, accanto alla necessità di rafforzare il centralismo democratico dei partiti, sono giunte le riforme delle leggi elettorali che hanno posto fine all'istituto della "preferenza". In questo modo, però, si è gettato via il bambino con l'acqua sporca, per cui eliminata la possibilità di scegliere gli uomini giusti si è persa una frangia importante di elettorato fidelizzato.

Infatti, una delle ragioni che spingono il cittadino a non esercitare il suo diritto di voto è proprio la convinzione della sua inutilità perché l'ordine di chi entra appare già prestabilito dalle centrali politiche, e se qualche bell'anima non se ne è ancora accorta si trova sempre uno più scaltro e informato (basta anche un articolo sul giornale) che riesce a mettere gli ingenui sull'avviso. Non che con le preferenze la manipolazione non fosse possibile giacché le astute segreterie dei partiti usavano alcuni stratagemmi per assicurare l'ingresso nelle assemblee elettive dei loro beniamini, come il posizionamento nella lista (il numero 1, per esempio, era quasi sempre eletto, ma in genere andava bene anche ad altri numeri "facili" da ricordare come il 3, il 7 o il 10, mentre era condannato in partenza chi doveva ricoprire il 13 o il 17, tanto che alla fine si assegnavano queste posizioni a qualche generoso portare d'acqua con l'assicurazione che si sarebbe trovato un modo per ricompensare la figuraccia). La differenza con il sistema attuale è che l'elettore non ha più alcun margine di manovra per scegliere autonomamente chi ritiene essere più degno di andare all'assemblea elettiva. Così è capitato che, nelle ultime elezioni politiche, per non perdere le presenze ritenute più indispensabili a seguito della riduzione del numero dei parlamentari, le centrali dei diversi partiti si siano adoperate a sfruttare tutte le pieghe della legge elettorale per piazzare in posizioni di sicura riuscita tutti coloro che per loro dovevano rientrare. E molti elettori sono rimasti delusi. Siamo sicuri che domani rientreranno nella cabina elettorale? E così si continuano a perdere pezzi di elettorato, con il limite del 50% sempre più vicino.

Questo era (ed è, giacché si mantiene ancora oggi in molte parti del Paese) l'aspetto patologico del sistema, ma vi erano delle maniere meno sporche per far trionfare i propri candidati e nel contempo garantire la partecipazione. Una, sia pure al limite dello "scambio", era di rimborsare il disturbo di alcuni promotori che, avvalendosi anche di una discreta parlantina come se dovessero piazzare una marca di aspirapolvere, si buttavano nella mischia contattando con la più grande faccia tosta persone conosciute e sconosciute e affidando loro il materiale propagandistico del candidato ed esortandoli a votarlo perché la persona più degna di questo mondo. Una fiumana di attivisti (milioni nelle lezioni politiche nazionali) che sicuramente faceva aumentare i votanti di qualche percentuale di punto. A

questo impegno in qualche modo prezzolato, più pulito era ed è ancora quello gratuito delle persone “convinte” o vicine al candidato che si spendono spingendo parenti e amici incerti o recalcitranti a recarsi a votare. Quest’ultima realtà ci mostra ancora di più come il voto di ieri, più partecipato e con una maggiore passione politica, faccia in qualche modo la differenza con quello attuale che cade su una base elettorale assai meno convinta e un clima di generalizzata sfiducia nella serietà della politica. In sintesi possiamo dire che servono a spiegare l’astensionismo attuale almeno due buone ragioni. In primo luogo quella appena abbozzata, che si è aggravata col passaggio dai partiti politici – alcuni di massa come la Dc e il Pci, che, ovviamente con costi impressionanti, mobilitavano apparati di centinaia di candidati – ai partiti personali in cui scende in campagna poco più della cerchia del leader. L’unico vero partito rimasto in senso tradizionale è il PD, che non a caso è quello in cui ancora sopravvivono strumenti di raccolta del consenso non più ammessi dal codice penale e che, onestamente, non sono facili da controllare da Roma. Orbene se qualche differenza esiste, almeno a occhio, mettendo insieme tutti i fattori analizzati è che al tradizionale voto italiano del 70/80% gradualmente è mancato un buon 20/30%, dovuto appunto al fatto che è venuto meno il valore aggiunto costituito dall’attivismo degli apparati e dalla passione dei “convinti” che senza alcuna contropartita personale si mobilitavano sul territorio alla ricerca del consenso.

In secondo luogo, forse non funzionano come ci si aspettava gli strumenti più moderni. È vero che tutti i candidati oggi si attivano per ottenere anche attraverso di questi la necessaria visibilità, trascurando sempre meno il porta a porta passato o le tradizionali telefonate di un tempo, a tacere dei comizi e delle tavolate imbandite di capi elettori di vecchia memoria che iniziavano o si chiudevano col sermone del candidato/anfitrione. Oggi si ricorre maggiormente alle presenze televisive e sui social. Probabilmente al nascondersi fisicamente all’elettore e a non stringergli la mano chiamandolo ancora meglio per nome per personalizzare di più il rapporto, corrisponde un analogo eludere il candidato da parte dell’elettore che si limita a sostenerlo da lontano con un “like” ma si guarda bene dall’andare a votarlo. D’altronde ci chiediamo, perché chi è abituato a coltivare le amicizie con le chat e i social, lavorare da remoto, ordinare la pizza e la cena online, acquistare in internet, fare i documenti pubblici da casa con un click, programmare i viaggi dai siti, e non sente il bisogno di recarsi materialmente a fare la spesa o la coda in un ufficio o in una banca, perché dovrebbe scomodarsi a perdere del tempo a prepararsi, vestirsi e salire in auto per recarsi in un seggio elettorale? Se questa è la realtà solo la corrispondente dimensione del voto elettronico potrà riempire il *gap* recuperando al voto un certo numero di astensioni, e non solo di chi risiede all’estero o fuori sede, ma per tutti.

E allora io che sono un cultore dei valori democratici che ha sviluppato la nostra grande civiltà voglio veramente che i tassisti anti Coppa, anti Covid, anti Tav, anti Tap, complottisti, terrapiattisti, ecc. vadano a votare? Penso che prima occorrerebbe “convertirli” a visioni più sane della vita e della società... sennò che se ne stiamo a casa... Dopodiché, desidero così ardentemente che la democrazia diventi veramente di massa grazie allo spettacolo delle folle che assediano i seggi elettorali, come abbiamo visto nella Russia di Putin, quando poi si manda a governare una élite scelta in alcune stanze dei bottoni? Questa è la vera questione. La democrazia significa fundamentalmente libertà di scelta, se questa non avviene non c’è neanche democrazia. Scelta che va portata anche alle estreme conseguenze e con tutti i rischi di manipolazioni, senza che democrazia diventi caos. In questo senso non sarebbe meglio (e più democratico) che un presidente del Consiglio (o di regione o un sindaco) incapace o un’assemblea elettiva di inetti siano cacciati dopo qualche anno che si rivela la loro inadeguatezza piuttosto che attenderne cinque, quando ha già fatto effetto il loro ferale contributo alla distruzione del Paese? Abbiamo in qualche modo la controprova con alcune relazioni sia pure non troppo dirette. L’Italia ha registrato la crescita più straordinaria della sua storia dalla fondazione della Repubblica e per tutto il corso di quella fase denominata “Prima repubblica”, quando è stata segnata da governi brevi e balneari, con una carta Costituzionale oltretutto tenuta ferma e con essa pure le leggi elettorali. Viceversa, a partire soprattutto dal nuovo secolo, la decrescita economica appare costante ed è avvenuta in coincidenza con l’affermarsi di maggioranze chiare e premiate oltre che

grazie a una relativa alternanza di governi, che talvolta si sono mostrati talmente inadeguati da costringere il timoniere ad attenuarne gli effetti con governi tecnici.

E, allora, tirando le somme su questo discorso, che cosa ci insegna l'astensionismo e come combatterlo? La buona notizia del 50% che si reca a votare è che questa corrisponde a una percentuale di Paese interessata alle sue sorti, responsabile quindi, informata e colta politicamente, anche se in parte anziana e perciò abituata *ab aeterno* ad adempiere a questo dovere civico e, poi, come si è detto, più facile a essere sensibilizzata da quel che rimane dell'attivismo politico volontario. La brutta notizia è che, se si vuole lavorare su chi si astiene, che oggi forma il più grande partito nazionale giacché si aggira al 40%, tolto un venti di bastian contrari, scettici e disfattisti che potremmo anche lasciare ad abbaiare alla luna, al suo interno si colloca una parte notevole di persone colte e preparate che magari non ha trovato una buona ragione per recarsi a votare per tante di quelle ragioni che abbiamo esposto. D'altro canto gli elementi di frustrazione sono tanti.

Perché il cittadino si appassioni alla cosa pubblica è necessario, in primo luogo, che se ne appassionino le forze politiche e non tanto facendosi scrivere i programmi dai professori universitari a loro più vicini, bensì scegliendo gli uomini che l'elettore sente a lui più vicini per competenza, sensibilità e onestà. Possibilmente tutte e tre le qualità insieme e non solo qualcuna, perché se non va bene l'uomo competente e disonesto non va egualmente bene l'uomo onesto e incompetente, a tacere della sensibilità ai problemi della gente che fa la differenza tra il politico cinico e calcolatore e quello che si sente partecipe dei suoi bisogni e ne soffre (non solo sui social). In questo senso è importante reintrodurre in qualche modo le preferenze che, dando al cittadino, la sensazione di scegliere, lo stimolino a informarsi di più e recarsi a votare in modo che la decisione appaia ancora di più nelle loro mani. E ciò incoraggerebbe, a parere di chi scrive, anche il voto giovanile. Infatti, privilegiando nella scelta chi presenta maggiormente il profilo dello statista, che per definizione fa la differenza tra chi guarda al prossimo tornaconto elettorale (come fa la gran parte dei politici attuali) e chi, invece, come il primo, guarda alle prossime generazioni, fornirebbe proprio ai giovani una ragione in più per impegnarsi nel voto.

In secondo luogo è necessario che i partiti politici abbiano una maggiore onestà intellettuale. Forse qualcuno può pensare che l'elettore, per recarsi a votare, ami essere illuso e ingannato. Sicuramente ciò vale nel breve periodo, ma dopo un certo tempo ne dubito, e già da oggi se ne vedono le conseguenze. Così nascondere al Paese che il debito pubblico è un macigno che quanto più cresce e più si va avanti porterà alla paralisi, se serve a guadagnare qualche punto a chi promette che grazie a lui i salari e le pensioni cresceranno, che la sanità si riuscirà a farla ridivenire la migliore del mondo, che la disoccupazione diminuirà e con essa le tasse, ecc., per una buona fetta di italiani queste affermazioni, ripetute nel tempo, generano scetticismo, rassegnazione e non li invogliano di certo a recarsi a votare. La fiducia nei partiti e nelle istituzioni è indispensabile per un rapporto corretto. La democrazia si costruisce con i partiti non con altre forme improvvisate, come i movimenti, che tutt'al più possono agire da pungolo.

Oggi abbiamo un territorio ferito e saccheggiato che va a pezzi, con i cambiamenti climatici che compromettono non solo l'economia ma anche l'ambiente naturale e urbano. Si pensi al vetusto patrimonio edilizio o al parco macchine che difficilmente potrà essere adeguato agli standard europei. Non ci sono i soldi per pagare i medici o gli insegnanti o i funzionari pubblici per fare funzionare meglio le relative macchine. Tuttavia, la più grande sottovalutazione elettorale, ossia nascondere la verità, poggia sulla mancanza di fiducia nella capacità e nella reazione del popolo italiano, su cui invece si dovrebbe fare leva con la dovuta onestà intellettuale perché è quello stesso che ha avuto il coraggio e la forza di riprendersi da una distruzione totale come quella dell'ultima Guerra mondiale che lasciò il Paese e la sua gente in condizioni ben peggiori della situazione attuale. Ciò significa che le ragioni profonde per reagire, riprendersi ci sono, a differenza dei partiti politici che per qualche passaggio di legislatura sembrano puntare esclusivamente sulla dabbenaggine dell'elettorato. Veramente tutti.

Veramente tutti, perché chi governa sembra preoccupato solo di truccare i conti, di presentare successi e trasmettere mezze verità, salvo poi dopo l'uscita di quella vera e intera essere costretti a ricorrere a

sotterfugi, scuse e bugie per giustificarsi. Prendiamo il problema dello spopolamento e delle immigrazioni. Fino a quando reggerà, e l'elettore non lo capirà, che il Paese ha bisogno di popolazione giovanile e di lavoratori e che le soluzioni presentate delle mamme che fanno più figli sono solo una pia illusione, già accertata in diversi Paesi del mondo e anche in Europa; e che la soluzione più rapida e realistica sta solo nell'immissione di popolazione "straniera", come fanno i grandi Paesi occidentali come gli Usa che, primi al mondo ne ospitano 59 milioni, e la Germania, prima in Europa, 16 milioni? Anche su questo problema ormai si è arrivati all'imbarazzo col proprio elettorato, cui si era promesso che i maledetti negri e gli stramaledetti musulmani non avrebbero mai inquinato la supposta purezza razziale del nostro popolo (quale?) e che finalmente avrebbero trionfato i valori della cristianità (detto da chi non frequenta troppo le chiese), della famiglia (detto da chi ben poca ne ha e ancora meno fa figli) e che, novelli Radamés, a difesa dei sacri confini della Patria, oltre che con le eroiche forze dell'ordine (che conoscono solo quelli abitano nei centri storici), con la gloriosa Marina (e della quale si sono tessuti gli elogi per una settimana solo perché è riuscita ad abbattere un drone nel Mar Rosso), avrebbero tenute lontane dai nostri porti le minacciose orde di barbari. Ma non più meritoria appare chi sta all'opposizione che, appena abbandonato il governo del Paese lasciando i problemi più acuti di ciò che appaiono, trascorre il suo tempo a contestare la maggioranza a lei succeduta. Se l'elettore, anche colto e informato, dopo avere fatto queste riflessioni non trova nemmeno un galantuomo cui dare il proprio voto si capisce perché, come chiedeva Bettino Craxi in occasione di un referendum, alla fine preferisca andare al mare piuttosto che a votare.

Certo, più in profondità, vi è l'istruzione e la cultura; ma anche qui occorre fare i conti con un sistema come quello dell'istruzione secondaria e universitaria fortemente collassato e che ben poco è capace di trasmettere agli studenti contenuti e valori civici che li aiutino a orientarsi nella vita politica e istituzionale, anche semplicemente a livello di cronaca. Scrivo mentre si parla a vanvera della guerra in Ucraina e del conflitto tra israeliani e palestinesi piuttosto che non dell'Europa o della Nato oppure della Terza Guerra Mondiale che sarebbe già esplosa mentre si preparano le elezioni al Parlamento europeo. Un esempio significativo di mancanza di cultura storica e istituzionale. C'è un baratro cui stiamo guardando tutti preoccupati, quello del desolante deserto in cui prosperano solo le piante del disimpegno e della diffidenza reciproca, oggi rappresentato dalla fuga dei giovani verso l'estero e degli imprenditori stranieri dalla nostra economia. E tutto ciò mentre la nostra classe politica chiusa a Bisanzio e assediata metaforicamente da Maometto II, preferisce discutere appena del sesso degli angeli (e non solo di quelli), rilassandosi appena con qualche roboante discorso.

In conclusione mi sembra che il tema dell'astensionismo non sia così rotondo e uniforme come appare dalla cifra che lo quantifica ma che esso più che una valanga che si ingrossa di più mentre incontra le scadenze elettorali, si ponga piuttosto come una lenta erosione degli elementi costitutivi del processo democratico, dai più nobili ai meno nobili, dai più graditi ai meno graditi, che uno dopo l'altro, come le foglie morte, fa cadere la lunga stagione invernale che attraversa la politica italiana.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

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).

Il Ta'ziye-xwāni iraniano e la “Dimostranza” di San Ciro a Marineo



Kārvān, Qom, 1 agosto 2022 [3 muḥarram 1444] (ph. Salvatore Amenta)

di *Salvatore Amenta*

L'Islam, come ogni religione, ha una dimensione esteriore e una interiore, la legge e la via. Nella bilancia tra essoterismo ed esoterismo, lo sciismo, come il *taṣawwuf*, lascia pendere l'ago verso il secondo (Nasr, 2015, 147-175). Se l'ortoprassi è di per sé sufficiente alla salvezza [1], essa non rende la fede completa. Il *ta'ziye* è la manifestazione esteriore di una verità profonda.

Il *ta'ziye-xwāni* (o *šabih-xwāni*) rientra, senza dubbio alcuno, tra le manifestazioni più vistose, e dunque di superficie, dell'Islam sciita. Unica forma di dramma serio sviluppatasi in seno all'Islam (Chelkowski, 2009), per le caratteristiche di cui sopra e per la facilità con cui ha impressionato i viaggiatori europei, il *ta'ziye*, così come, in generale, i riti collettivi che concorrono a delineare quella che Bausani chiama la «festa di Husain» (Bausani, 2017: 426 e ss.), è stato abbondantemente e ampiamente descritto nella letteratura scientifica europea e americana e continua a suscitare interesse, per quanto poco noto al grande pubblico.

A metà del secolo scorso, Bahram Beyzai, nel suo *Namāyeš dar Irān*, diede di questo genere teatrale la descrizione di uno spettacolo in pericolo critico di estinzione (Beyzai, 2020: 206-207) [2]. La lettura del volume *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, a cura di Peter J. Chelkowski, del decennio successivo, lasciava scorgere uno scenario non dissimile, e a essi si accompagna la più recente opera con intenti sistematori di Willem Floor, *The History of Theater in Iran*, che ha il pregio di riportare, in prospettiva diacronica, una vasta selezione di testimonianze dirette, antiche e moderne.

Altra espressione del sentimento devozionale, la “dimostranza” tenuta in onore di San Ciro nel paese di Marineo, di cui è patrono, è un dramma sacro itinerante che, storicamente a cadenza irregolare, si svolge per le vie del centro abitato. Un confronto tra le due manifestazioni, di primo acchito azzardato, mette in luce, invece, delle convergenze nelle modalità rappresentative di certo interesse, similarità che si ritiene potrebbero derivare, se non da una linea di sviluppo affine, da una medesima dimensione sociale.

La prima parte di questo contributo delinea dunque l'evoluzione del *ta'ziye-x^wāni* a partire dai riti collettivi del mese di *muḥarram*, nel cui seno si situa la nascita e, prima che se ne affrancasse, la ragion d'essere, facendo ricorso alle fonti in lingua araba. Si affronterà altresì l'origine della devozione popolare nei confronti di San Ciro in Marineo. Nella seconda parte si opererà invece un confronto, che si spera fruttuoso, tra alcune delle caratteristiche del *ta'ziye* e della "Dimostranza", evidenziandone i punti d'incontro.

Delle origini del *ta'ziye*

Sulle origini del *ta'ziye* si è scritto lungamente. La letteratura è quasi all'unanimità concorde nell'affermare l'origine autoctona di questo genere teatrale [3], ponendola al termine di un lento processo di incubazione e trasformazione durato sette secoli in seno ai riti collettivi di cordoglio in ricordo del martirio dell'imam Ḥusayn a Karbalā' nell'anno 61 dall'Egira (680 d.C.).

Il primo a far cenno a tali manifestazioni è lo storico Ibn Kaṭīr (1300 circa – 1373) nell'opera *Al-Bidāya wa al-nihāya*, nella quale riporta che nell'anno 352H (963) il «tutore» del califfo, il «principe» (*amīr al-umarā'*) buyide Mu'izz al-Dawla Aḥmad ibn Buwayh (Būyah), diede ordine che durante i primi dieci giorni del mese di *muḥarram*, nella capitale Baghdad, «delle prèfiche vagassero per la città, e si impiantassero dei padiglioni per i culti funebri in nome di Husain [...], che i bazar fossero chiusi e il popolo indossasse abiti neri per le recitazioni in onore del Principe dei Martiri [...] alle quali era obbligato a presenziare» (Bausani, 2017: 462). Scrive Ibn Kaṭīr:

«Tumma daḥalat sanat iṭnatayn wa ḥamsīn wa ṭalāṭimi'a. Fī 'āšir al-muḥarram min ḥādā al-sana amara Mu'izz al-Dawla ibn Buwayh qabbaḥahu Allāh an tuḡlaqa al-aswāq wa an yalbasa al-nisā' al-musūḥ min al-ša'r wa an yaḥruḡna fī al-aswāq ḥāsirāt min wuḡūhi-hinna, nāširāt šu'ūri-hinna wa yaṭimna wuḡūha-hunna yanuhna 'alā al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib, wa lam yumkin Ahl al-sunna ma'n dālika li-kaṭrat al-Šī'a wa ḍuhūrihim, wa kawn al-Sultān ma'a-hum» (Ibn Kaṭīr, 1426, IV, 117) [4].

Completa dunque il quadro facendo seguire la descrizione dei primi, gioiosi, festeggiamenti pubblici di 'Īd al-Ġadīr, definiti dall'autore «bid'a šanī'a dāhira munkara» («un'innovazione manifesta, orrenda e detestabile»):

«Fī 'ašar dī al-ḥiḡḡa min-hā amara Mu'izz al-Dawla ibn Buwayh bi-iḍḥār al-zīna fī Baḡdād wa an tuftaḥa al-aswāq bi-al-layl kamā fī al-a'yād, wa an tuḍraba al-dabādīb wa al-būqāt, wa an tuš'ala al-nīrān fī abwāb al-umarā' wa 'inda al-šurt, fariḥ^{an} bi-'Īd Ḡadīr – Ḡadīr Ḥumm – fa-kāna waqt^{an} 'aḡīb^{an} mašhūd^{an}, wa bid'a šanī'a dāhira munkara» (Ibn Kaṭīr, 1426, IV, 117) [5].

Per l'anno successivo, il 353H (964), non manca di segnalare la pronta reazione dei sunniti di Baghdad:

«Tumma daḥalat sanat ṭalāt wa ḥamsīn wa ṭalāṭimi'a. Fī 'āšir al-muḥarram min-hā 'amilat al-Rāfiḍa 'azā' al-Ḥusayn kamā taqaddama fī al-sana al-māḍiyya fa-iqtatala al-Rawāfiḍ wa Ahl al-sunna fī ḥādā al-yawm qitāl^{an} šadīd^{an}, wa untuhibat al-amwāl» (Ibn Kaṭīr, 1426, IV, 126) [6].

Curiosa e degna di nota – e con quest'ultima citazione ci si congederà da Ibn Kaṭīr, nonostante egli continui quasi anno per anno, fino al termine del periodo buyide (447H/1055), a riportare tali avvenimenti [7] – anche la piega quasi teatrale presa, nell'anno 363H (974), dalla risposta sunnita alle processioni di 'Āšūrā':

«Tumma daḥalat sanat ṭalāt wa sittīn wa ṭalāṭimi'a. Fī-hā fī 'Āšūrā' 'umilat al-bid'a al-šan'a' 'alā 'ādat al-Rawāfiḍ, wa waqa'at fitna 'aḍīma bi-Baḡdād bayna Ahl al-sunna wa al-Rawāfiḍ, kilā al-farīqayn qalīl 'aql aw 'adīmuḥu, ba'īd 'an al-sadād, wa dālika an ḡamā'a min Ahl al-sunna arkabū imra'a wa sammū-hā 'Ā'īša, wa tasammā ba'ḍu-hum Ṭalḥa, wa ba'ḍu-hum bi-al-Zubayr, wa qālū: nuqātilu ašḥāb 'Alī, fa-qutila bi-sabab dālika

min al-farīqayn ḥalq kaṭīr, wa ‘āṭa al-‘Ayyārūn fī al-balad fasād^{an}, wa nuhibat al-amwāl, tumma aḥaḍa ḡamā‘a min-hum fa-qatalū wa ṣalubū fa-sakanat al-fitna» (Ibn Kaṭīr, 1426, IV, 147-148) [8].

Studiosi del calibro di Bausani (Bausani, 2017: 419-421) e Yarshater (Yarshater, 1979: 88-94) hanno messo in relazione queste manifestazioni con antichi rituali pubblici di cordoglio precedenti alla riforma operata dallo zoroastrismo, diffusi, in particolar modo, nell’Asia centrale iranica (Khorasan, Tansoxiana, Sogdiana, Corasmia) [9], che nelle regioni di Samarcanda (almeno sino al VII secolo [10]) e di Bukhara (X secolo [11]) sarebbero sopravvissuti alla propagazione dell’Islam. Nello specifico, gli studi rimandano al ciclo di Siyāvoš. Se non esistono documenti provanti che tale materiale mitico possa aver influenzato gli aspetti della cultualità sciita in questione, in assenza altresì di prove in senso contrario, ciò non è del tutto da escludere, per quanto qualsiasi tipo di affermazione non possa discostarsi dall’alveo della congetturalità.

Tenendo conto di ciò, dunque, sembrerebbe che il *ta’ziye-x^wāni* in quanto forma teatrale, o rituale teatralizzato, abbia avuto origine a partire dalle processioni (*daste*) di commemorazione del terzo imam. L’evoluzione parallela rispetto a quanto accaduto nella storia del teatro occidentale è senza dubbio affascinante. Sarebbe facile e immediato scomodare la *Poetica* dello Stagirita [12], ma è più stuzzicante constatare quanto tale processo si accosti a ciò che è avvenuto nel comune di Marineo, in provincia di Palermo, in tempi recenti e in una terra avvezza, da almeno un secolo, alla drammatizzazione [13], secondo quanto documentato da Pitрэ (Pitрэ, 1979: 131-139).

Riporta Pitрэ che la festa di San Ciro, martire e patrono di Marineo, era caratterizzata da tre momenti, quello delle due processioni, del carro, e – ed è qui elemento di interesse – della “dimostranza”: «*Dimustranzi* erano anche quelle [processioni [14]] che si facevano in Marineo in onore del patrono principale S. Ciro martire, che ricorre la penultima Domenica di Agosto. Si rappresentava, come è solito, la vita del santo: e persone che furono presenti agli ultimi spettacoli [15] affermano che i personaggi a quando a quando parlavano» (Pitрэ, 1980: 98).

La “Dimostranza”, nata come mera processione nel XVII secolo, avrebbe visto introdotti nella seconda metà del XVIII secolo i primi dialoghi, in un momento comunque successivo a quello in cui la processione conobbe la presenza di *tableaux vivants* e figuranti (Benanti, Spataro, 1985: 93; La Spina, 1976: 19). Ebbe in quel momento avvio il processo di differenziazione tra i due riti, processione e “dimostranza”, che sussistono tuttora separati.

Anche per il *ta’ziye* il passaggio dalla raffigurazione alla rappresentazione, con la comparsa del dialogo, sarebbe avvenuto all’interno della cornice delle processioni, secondo quanto ipotizza Chelkowski, che ne ricostruisce le fasi: il *ta’ziye-x^wāni*, in quanto forma di teatro rituale, dovrebbe aver avuto origine dalla fusione dei riti ambulatoriali (*daste, kārvān*) e di quelli stazionari (*in primis* il *rowze-x^wāni*, lamentazione pubblica, lettura o recitazione, spesso salmodiata, sulla vita e, soprattutto, la morte dei martiri della «Gente della Casa») (Chelkowski, 2009). Tra il XVI e il XVIII secolo, l’aumento del numero di partecipanti in costume, figuranti personaggi ed episodi della battaglia di Karbalā’ in cui l’Imam andò incontro al martirio, favorì o ispirò l’inserzione all’interno delle processioni di *tableaux vivants* collocati su carri e piattaforme dotate di ruote. Se ne trova una descrizione in un resoconto della prima metà del secolo XVIII:

«Outstanding in the large public processions are the big theatrically arranged wagons showing scenes of his [dell’imam Ḥusayn] life and his deeds, his battles and his death. These wagons are often pulled about accompanied by people, in armor, flags, and emblems of war of victory, depicting some of Hussein’s deeds. For example, a wagon representing the death of Hussein has a deck-like cover coated with sand to represent the arid battlefield. Underneath people are lying thrusting their heads, arms and hands through holes in the cover so they will lie on the sand above to appear as dismembered limbs sprinkled with blood or red paint and colored with deathly pallor so as to look most natural. Hussein, pallid and bloody, is lying on the other wagon. [...] After a while, the men under the cover release their bonds, two at a time, so that they can “fly to Medina” to announce Hussein’s death to his sister» (Chelkowski, 2009).

I *tableaux vivants* (performance e non ancora teatro, secondo la terminologia moderna) si sarebbero ulteriormente evoluti in quello che Chelkowski chiama «processional ta'zia» [16] e, in seguito, sul finire del XVIII secolo, nel *ta'ziye* vero e proprio, allorquando «the costumed marchers of the *dasta* began to recite the stories of the *rowže-x'āni*. The story lines of the *rowže-x'āni* were converted into the dramatic texts of the ta'zia. The movement of parade was changed into the motions of the actors; the parade costumes became stage costumes» (Chelkowski, 2009). In quest'ottica, la “dimostranza” risulta più affine, piuttosto che al *ta'ziye-x'āni tout court*, al *ta'ziye-kārvāni* descritto nella testimonianza precedente o – soprattutto – al *ta'ziye-dowre*, il «*ta'ziye* a rotazione», in cui diversi gruppi, indipendenti l'uno dall'altro, si alternavano su più *saku* (podio, palco rialzato), passando al *saku* successivo una volta terminata la rappresentazione del proprio episodio e a intervalli tali da permettere al pubblico di assistere all'intera storia senza spostamenti (Beyzai, 2022: 179).

In entrambi i casi, è stato determinante un incentivo dall'alto. È noto il modo in cui operò la monarchia safavide sin dalla sua affermazione, nel 1501, incentivando la diffusione dello sciismo di tipo imamita, da un lato, incrementando la presenza di *quḍāt* e '*ulamā*', fatti venire dal Ġabal 'Āmil, nel Libano, e promuovendo la produzione di opere panegiristico-agiografiche in lode degli alidi; per diffondere la nuova fede tra la popolazione, attraverso la capillarizzazione dell'opera di predicatori e *rowže-x'ānān*, nonché la spettacolarizzazione dei riti di *muḥarram*, in massimo modo nella capitale Isfahan. Il tutto, verosimilmente, in chiave anti-ottomana.

Nel caso di Marineo, la concessione della reliquia del teschio di San Ciro da parte di papa Alessandro VII dietro petizione del marchese Girolamo Pilo Bologni, nell'aprile del 1665, giunta a destinazione il 20 agosto, pose il problema di far conoscere alla popolazione la vita del medico alessandrino, appena proclamato patrono e protettore della cittadina [17], il che dovrebbe rendere plausibile l'ipotesi che pone l'inizio delle manifestazioni in quello stesso anno di arrivo (Benanti, Spataro, 1985: 93). Il nome della “dimostranza” sarebbe perciò legato allo scopo stesso dello spettacolo, quello di «dimostrare» ai marinesi la vita del santo al fine di agevolarne la sostituzione in qualità di patrono al precedente protettore del paese, San Giorgio: «un espediente didattico, semplice e immediato, che promuovesse il culto di San Ciro coinvolgendo tutti i fedeli alla sua esperienza umana» (Benanti, Di Sclafani, Spataro, 1997: 21).

Ta'ziye e “Dimostranza” a confronto: i luoghi della rappresentazione

Fulchignoni ha già messo in correlazione lo spazio rappresentativo prevalentemente circolare dei drammi sacri e dei misteri europei e il *saku* (o, per sineddoche, *taxt*, in particolar modo nei *takiye* temporanei) del *ta'ziye* (Fulchignoni, 1979: 131-136). In entrambi i casi, si tratta (o trattava) spesso di un ampio spazio pubblico con al centro una piattaforma circolare rialzata rispetto al livello stradale in modo da accrescere la visibilità degli attori, con gli spettatori che si raccolgono numerosi intorno ad essa.

Rey-Flaud, a proposito del teatro europeo, ha evidenziato come la forma «accerchiante» dello spazio drammatico costituisse uno spazio «per una forma drammatica magica, nella quale tutti i partecipanti comunicavano nella ricerca di un disegno così totale da sfidare le definizioni e mettere in discussione il teatro stesso. In tal modo il Cerchio dei Misteri ricreerebbe il Cerchio Magico» nel tentativo di ricomporre le disarmonie «di un mondo intero che si volgeva verso le età che lo fondavano e i miti che lo garantivano» (Alonge, Perrelli, 2019: 52).

Al centro del luogo prescelto, che può trattarsi sia dell'interno di un edificio apposito (*takiye*) o prestatosi per l'occasione (*ḥoseyniye* e spazi affini), sia di un'area pubblica, lo spazio scenico tipico di un *ta'ziye* prevede il summenzionato *saku*, di forma circolare o poligonale, circondato a sua volta da un anello che funge da corridoio per gli spostamenti e da scena secondaria, per i combattimenti e, se a disposizione degli organizzatori, per il passaggio di animali. Ulteriori scene minori dal particolare valore simbolico (come, ad esempio, la tomba del Profeta in alcuni *ta'ziye* del martirio di Fāṭeme Zahrā), se previste dalla fabula, si collocano ai margini dell'anello appena descritto. La proliferazione

dei luoghi deputati nel *ta'ziye*, tuttavia, non conobbe le dimensioni di quanto avvenuto nel teatro medioevale (Alonge, Perrelli, 2019: 45-46).

L'erezione di *takiye* stabili per le rappresentazioni conobbe grande diffusione in particolare nel secolo XIX. Al tempo della monarchia *qājār* (1796-1925), due terzi dei villaggi iraniani erano dotati di *takiye* stabili o temporanei, le città, in media, di quattro *takiye* stabili, mentre la sola Tehran ne annoverava quasi trenta (Beyzaï, 2022: 179) [18].

La natura itinerante della “dimostranza” e gli spostamenti di attori e, all'occorrenza, del pubblico che essa comporta rendono poco praticabile la costruzione di simili piattaforme a ogni stazione. La disposizione degli spettatori non è tuttavia dissimile da quella del *ta'ziye*, prevedendo che si lasci al centro uno spazio adeguato alla rappresentazione, nei limiti della conformazione del luogo scelto per la sosta, che funge da scena, e gli astanti in circolo intorno agli attori [19]. Finestre e balconi delle abitazioni prospicienti lo spiazzo fungevano, a Marineo come in Iran, da luogo privilegiato di osservazione per gli spettatori di rilievo.

Nei secoli, i luoghi selezionati per la messa in scena dei *quadri* (o scene, circa venti ma di numero variabile, aumentati nel corso delle rappresentazioni) della “dimostranza” sono mutati con il variare dell'assetto urbanistico della cittadina e delle scelte degli organizzatori, ma ricalcando nella gran parte dei casi il medesimo percorso seguito dalla processione. Nemmeno il numero delle stazioni si è mantenuto fisso con gli anni, e, come se ciò non bastasse, secondo quanto scrive Francesco Sanfilippo, corrispondente da Marineo per il *Corriere dell'Isola* nel 1894, gli attori tendevano a dare avvio alla rappresentazione ovunque vi fosse un numero cospicuo di spettatori e non soltanto una volta giunti negli spazi designati.

Gli attori

«La motivazione principale degli addetti ai lavori dei *ta'zié* era la convinzione di poter ottenere la benedizione divina, fondata su un grande sentimento di fede. I primi attori della storia del *ta'zié* furono tutti dilettanti e pur ricevendo dei doni in cambio delle loro prestazioni non erano mai loro stessi a pretenderli» (Beyzaï, 2022: 198). Del resto, il testo stesso di un *ta'ziye* recita:

Adamo *Che ingiustizia è questa? Dio è grande!*

Ho un'altra domanda da farti: dimmi tu il vero!

Gabriele *Qual mai oggetto ti viene acconcio ora?*

Adamo *Husain perché soffrirà tale ingiustizia?*

Gabriele *Sappilo, è per la difesa degli sciiti.*

Adamo *E Dio, qual generoso dono gli darà in cambio?*

Gabriele *Intercessore della comunità diventerà domani.*

Adamo *E quale comunità è questa, o luce dei miei occhi?*

Gabriele *Qualsiasi persona che abbia pianto sul mio Husain!*

Adamo *Ah, com'è bello il loro stato, la loro sorte!*

Gabriele *Staranno tranquilli nel giardino di Rizvân.*

Adamo *Quale dono, dimmi, darà loro Dio?*

Gabriele *Il Paradiso eterno sarà la loro ricompensa*

(Bausani, 2017: 448-449).

Tutti gli attori, sia per i ruoli maschili che per quelli femminili, sono uomini [20]. Essi vengono selezionati anche per il loro aspetto, che deve confarsi al ruolo e alle aspettative del pubblico. Così, per esempio, Floor, citando Şadr-ol-Aşraf:

«The person playing Imam Hoseyn had to be a perfect man [...] with an average beard, nice face, good-voiced, and his clothes and appearance had to be luminous and his voice and gestures had to suggest strength of spirit, courage, and bravery so that the injustice done to him to be obvious. His Brother ‘Abbas, also courageous, had to be a man of 20-30 years, very strong, handsome, well-limbed, sweet-voiced, chain-mailed on a strong horse and his bravery and courage compared with his older brother should be obvious, while a dried water skin should be on his back. ‘Ali Akbar had to be about 18 years good looking, with a nice voice and he had to be grief-stricken and be able to project the ill-luck that befell his family» (Floor, 2005: 165).

O Beyzai, citando ‘Abdollah Mostowfi:

«Il *shabih* dell’Imam deve essere di bell’aspetto, avere la barba lunga quattro dita e un’altezza media. ‘Abbâs ha la barba riccioluta, è alto con spalle larghe e fisico ben proporzionato. ‘Ali Akbâr [...] un giovane sui diciotto anni, Qâsem [...] il viso simile ad ‘Ali Akbâr, ma più giovane di lui» (Beyzai, 2022: 200).

Non si farà qui questione dello stile recitativo, per il quale si rimanda alle opere in bibliografia. A questo proposito, ci si limiterà a dire che, allorché il genere acquistò una sua valenza, si avvertì il bisogno di un innalzamento della figura dell’attore, in virtù di un diverso peso dato alle abilità performative, venendosi a creare una tradizione artistica disgiunta da quella popolare, più spontanea e *naïve*.

Parimenti, la “dimostranza” di San Ciro «Non dentro i teatri, né da artisti drammatici si esegue, ma sulle pubbliche vie e sulle piazze da artigiani, da operai e da altra gente quasi sempre priva di istruzione, in abiti e costumi appropriati» (Pitrè, 1979: 136). In origine, tuttavia, a organizzare e prender parte alla sacra rappresentazione, a Marineo, sarebbero stati i ceti più abbienti. Sul finire del XIX secolo, «li giornatori» esigettero e ottennero dai «civili» il diritto a prender parte ai riti, provocando l’allargamento del bacino dei partecipanti attivi con il conseguente coinvolgimento dei ceti popolari (Benanti, Di Scalfani, Spataro, 1997: 12). Ciò avrebbe comportato altresì mutamenti linguistici nel testo della stessa “dimostranza” e nei costumi.

In questa direzione anche Sanfilippo, che, basandosi su fonti orali, si sente sufficientemente sicuro nell’affermare che

«Quei tempi [quelli delle prime “dimostranze”] però ch’erano più oscuri e l’istruzione meno larga, essa veniva rappresentata dalle persone più rispettabili del paese e da per sé pigliava una certa serietà; oggi invece che il progresso è latente, non ci concorrono che i contadini e gli operai, per istroppiare lingua, modi, usi, tutto, pur di vestirsi con l’imbuto in testa e la durlindana a lato e farsi ammirare dalle amorose» (Benanti, Spataro, 1985: 99).

Gli abiti di scena

Scrivono Pitrè:

«Una prima banda musicale apre il corteo, che parte dalla strada del convento: e tu vedi muover lentamente, misuratamente pedoni e cavalieri, vecchi e fanciulli, soldati ed eremiti, angeli, demoni, virtù e vizi personificati, ed agitare elmi, cimieri, pennacchi e bracciali ed anelli e vesti fiammeggianti di ogni colore e di ogni stoffa. Se i costumi romani di venti secoli addietro si confondono coi costumi spagnuoli del Seicento ciò non importa. Importa bensì che si abbiano comparse, le quali si discostino dal vestire d’oggi, e soprattutto che si ammirino tuniche, pallii, armature, spadoni, alabarde e tutto ciò che possa richiamare a tempi lontani ed a cose diverse dalle presenti. L’occhio è la finestra del cuore e della fantasia, e l’uno e l’altra sapranno, per essa, ravvicinare, interpretare, creare quel che manca o che si indovina appena» (Pitrè, 1979: 137-138).

Emergono dunque due tendenze, quella all’alterità, data dai costumi romani, ma anche «arabi» o «egiziani», e quella al rispecchiamento degli spettatori nei personaggi attraverso l’utilizzo di abiti

spagnoli, secenteschi, ossia contemporanei al sorgere delle rappresentazioni. Al tempo in cui scriveva Pitrè, anche i costumi spagnoli, conservatisi nell'uso senza che venissero sostituiti man mano da abiti più familiari agli occhi degli osservatori coevi, dovevano costituire ormai un anacronismo, distante dalle intenzioni dei primi direttori e attori. Per tale motivo, Benanti, Di Sclafani e Spataro possono affermare che ciò «rappresenta una delle peculiarità della *Dimostranza*, sicuramente retaggio della tradizione, allorquando per fare emergere negli spettatori una determinata sensazione, si preferiva ricorrere, con l'uso di certi costumi, ad immagini o situazioni consuete, quotidiane, così da rendere palese il senso della narrazione» (Benanti, Di Sclafani, Spataro, 1997: 18). Così era un tempo possibile ammirare San Ciro che «come tutti i taumaturghi veste con zimmarra, cappello a cilindro e canna d'America col pomo d'argento», o un decurione romano vestito come un maresciallo di Francia (Benanti, Spataro, 1985: 113 e 116).

Il medesimo meccanismo viene sfruttato dal *ta'ziye*, sebbene ciò avvenga oggi meno di frequente rispetto al secolo scorso. Il realismo veniva privilegiato a scapito dell'accuratezza storica, che non rientrava tra i parametri di scelta dei costumi: questi andavano bene purché fossero arabeggianti, o, meglio, rispecchiassero il modo in cui il pubblico pensava che gli abiti degli arabi del VII secolo dovessero sembrare. Lo scopo di tale fattura d'abiti era ed è quello di aiutare lo spettatore a riconoscere il ruolo interpretato dagli attori [21], e da ciò deriva anche la differenziazione cromatica tra *owliyā*, i protagonisti, in verde, e gli *ašqiyā*, gli antagonisti, in rosso (Chelkowski, 2009).

Ancora a metà del secolo scorso poteva accadere che, per far sì che chi interpretava un ambasciatore «europeo» fosse immediatamente riconoscibile, non vi fosse scrupolo alcuno che impedisse al *ta'ziye-gardān*, il direttore del *ta'ziye*, di fornire all'attore il cappotto di foggia occidentale indossato dagli ambasciatori britannici o francesi in Iran, o l'uniforme in dotazione nell'esercito dei Paesi menzionati, affinché l'attore venisse subito percepito dal pubblico come europeo [22], oppure, forse su influsso dei film hollywoodiani, di far indossare agli *ašqiyā* degli occhiali da sole, così come in epoca pahlavi (1925-1979), spesso, le giacche dell'esercito iraniano potevano essere utilizzate per sostituire le cotte di maglia dei guerrieri, essendo queste di difficile reperibilità (Chelkowski, 2009). Determinante, inoltre, è la fantasia popolare, che può trovare sfogo nello sfoggio di decorazioni di vario tipo, accessori e monili (Beyzai, 2022: 202), ma è altresì possibile che si assista al fenomeno opposto, con solo un velo un po' inusuale a indicare un santo, o un pugnale un nemico, lasciando che l'immaginazione supplisca all'umiltà dei preparativi.

Oggi la tendenza, sia per il *ta'ziye* che per la "dimostranza", è quella di acquistare o noleggiare i vestiti da utilizzare piuttosto che crearne di appositi in seno alla comunità, fattore che allontana entrambi dal rito, sulla via della fissazione come genere teatrale. In Iran esistono attività che si occupano del commercio di costumi per il *ta'ziye*, uniformando gli abiti in tutto il territorio della Repubblica Islamica, sclerotizzandoli nella pratica e nell'immaginario e rendendoli insensibili al mutamento dei tempi, e si segnala la nascita di siti internet e pagine sui principali social network dedicati alla vendita di questi, e pure i marinesi sono oggi soliti prenderne in affitto o in prestito presso ditte specializzate o enti e compagnie teatrali (Benanti, Di Sclafani, Spataro, 1997: 19).

Gli oggetti di scena

Anche gli oggetti utilizzati nel *ta'ziye* hanno un forte valore simbolico: sulla scena, un recipiente colmo d'acqua può rappresentare l'Eufrate, qualche ramo diventare un palmeto, e lo stesso *saku* spoglio la piana deserta di Karbalā' (Chelkowski, 2009). Vengono altresì utilizzati strumenti privi di tale valore nella loro funzione abituale, come dei bicchieri e delle comuni sedie. Questi oggetti vengono normalmente trasportati sulla scena da coloro, tra gli stessi attori, che non sono in quel momento all'opera [23].

Negli spettacoli che godevano del patrocinio della corte, invece, gli oggetti di scena riflettevano la posizione del mecenate e «The historical situation was re-created in terms of contemporary splendor» (Chelkowski, 2009). In alcuni casi, ciò condusse sino all'ideazione e impiego di artifici e macchine teatrali (Beyzai, 2022: 205).

Per ovvi motivi, la natura itinerante della “dimostranza” di San Ciro non ha consentito lo sviluppo di scenografia fissa. Al di là dei comuni strumenti scenici (per fare un solo esempio, i libri del giovane Ciro), le testimonianze, tuttavia, segnalano la presenza di oggetti di foggia amatoriale, utili agli sviluppi della trama, nella cui creazione sembra aver avuto un ruolo una tendenza all’astrazione, al simbolo, benché sottomessa al realismo necessario alla riuscita della rappresentazione.

Sanfilippo, testimone oculare dell’edizione del 1894, descrive: il «fascetto di stoppia con in punta un brandello di carta rossa, per significare che la stoppia è accesa e che questa alimenti il fuoco della caldaia» di cartone che San Ciro si trascina dietro, senza fondo così che possa tranquillamente camminare e al tempo stesso continuare a sottoporsi al supplizio (Benanti, Spataro, 1985: 126); una «casetta ambulante» dotata di finestra ferrata, rappresentazione delle carceri (Benanti, Spataro, 1985: 120); la grotta di legno mobile presso cui il Santo si ritira (Benanti, Spataro, 1985: 117); i canestri di frutta portati in corteo dagli angeli nei momenti finali della “dimostranza”, che sarebbero, secondo Sanfilippo, figurazione del paradiso terrestre presso cui il Santo, dopo la morte, si trova (Benanti, Spataro, 1985: 132).

La direzione della rappresentazione

«A ta’zia director is a “man for all seasons” [...] he acts as the producer, stage manager, prompter, PR man, and financial director for the company» (Chelkowski, 2009). Il direttore del *ta’ziye* è chiamato *ta’ziye-gardān*, *šabih-gardān* o, genericamente, *ostād*, «maestro». Beyzaï riferisce che una simile figura di guida nacque abbastanza presto, quando fu avvertito il bisogno di un coordinamento all’interno delle processioni, in una fase in cui i riti, tra cui il *ta’ziye*, erano ancora prevalentemente itineranti. Tale figura veniva chiamata *sardam-dār* (Beyzaï, 2022: 205).

Oltre all’organizzazione dello spettacolo, di cui si occupa, il direttore del *ta’ziye* ha il compito di guidare gli attori durante le prove (sempre che ve ne sia il tempo e sia possibile effettuarle) e, soprattutto, nel corso delle rappresentazioni, dirigere i musicisti e vigilare sui comportamenti del pubblico, e nel fare ciò non è affatto strano o inusuale vederlo comparire sulla scena, parlare direttamente con gli attori, dare una sistemata ai loro abiti e rivolgersi direttamente agli spettatori per invitarli a mantenere un comportamento rispettoso nei confronti dell’Imam. Spesso si occupa anche di raccogliere le offerte e consegnarle agli attori – ma sarebbe più corretto dire ai personaggi della storia sacra che questi si trovano a impersonare – a cui sono indirizzate, appuntandole loro sulle vesti. La fama di Mirzā Moḥammad Bāqer, *ta’ziye-gardān* di corte nella Tehran di inizio ‘900, che per la sua abilità si guadagnò il titolo di *mo’in ol-bokā*, «fonte del pianto» [24], fu tale che questo stesso soprannome divenne, per antonomasia, sinonimo di direttore di *ta’ziye* (Chelkowski, 2009). Di lui scrive Mostowfi:

«*Mo’in al-bokā* adempiva con grande maestria al proprio dovere. I suoi ordini, impartiti a più di cento persone, fra attori e musicisti e altri elementi coinvolti nello spettacolo, venivano immediatamente eseguiti. Il figlio di *Mo’in al-bokā*, famoso a sua volta come *Nāzēm al-bokā* [«coordinatore del pianto»], lo assisteva come aiuto-regista. Egli comandava gli attori con i gesti delle mani e i musicisti con un bastone chiamato *metrāq* in maniera estremamente elegante. E se capitava che qualcuno fra il pubblico – tanto nella platea quanto nei palchi – parlasse a voce troppo alta, egli con altrettanta calma ed eleganza lo invitava con un rispettoso cenno al silenzio» (Beyzaï, 2022: 189).

Se nei grandi centri, come Tehran, vi era una struttura organizzativa ben delineata, nei villaggi l’assunzione del ruolo di *ta’ziye-gardān*, similmente a quanto avviene per gli attori, era ed è ancora dettata dalla devozione. A Soltānābād, nel 1935, il direttore del *ta’ziye* era il barbiere della cittadina (Floor, 2005: 162).

Passando alla “dimostranza”, ci si affida un’ultima volta a Pitirè:

«Quattrocento personaggi vi agiscono, diretti da un sacerdote, che può considerarsi il *factotum* dell'opera, duca, signore e maestro del piccolo esercito di artisti improvvisati. Il parroco ed altri sacerdoti da parecchie dozzine di anni in qua si sono succeduti con impareggiabile fervore nell'opera pietosamente patriottica» (Pitrè, 1979: 137).

Sanfilippo, che ricorda anche i nomi dei direttori succedutisi nel corso dei secoli, dà un quadro più colorito degli oneri del ruolo:

«Per quanto ne ricordi io il fautore, l'artista, il direttore di scena e maestro di musica, l'omnibus umano insomma, che impartiva ordini del come si doveva camminare e recitare, era un prevosto: il padre Oliva, buon'anima sua. [...] Morto il padre Oliva, lo surrogò il padre don Antonio Scarpulla, uomo eminentemente pietoso, bonario come un agnello, artista e poeta nato, che si lambiccava il cervello a pittare le diverse frasi di S. Ciro con un accento dolce dolce. Fabbricava pur quasi tutte le poesie da mettere in bocca ai personaggi; ed aveva un bell'estro. Ci consumava tre mesi (da maggio ad agosto) a creare soggetti, ad azzeccare le parti; a provare i cori [...]. Morto quest'ultimo, colui che prese le redini [...] fu il presente signor maestro Francesco Pernice [...]. Trattandosi di «Dimostranza», il Pernice è un uomo che non par più quello. Gusto, udito, odorato, intelletto, tutto mette a buon pro per amor di far bene [...]. Egli si picca di poesia in tutti i generi [...]; coltiva la musica pei cori, crea i gonfaloni con le scritte, costruisce le caldaie di cartone, le carceri, le casette, le grotte, i monti di legno; e poi divide le parti bene e sa scegliere a puntino i personaggi [...]. Morte e vita, vita e morte di San Ciro: ecco il compendio della sua vita» (Benanti, Spataro, 1985: 100-101).

Qualsiasi commento è superfluo: a leggere questi estratti sembrerebbe quasi che le descrizioni del *ta'ziye-gardān* e del direttore della “dimostranza” siano intercambiabili. Il Pernice immortalato da Sanfilippo è un uomo «che si spolmona, che si scalmana per mettere in ordine tutti», per la buona riuscita dello spettacolo sacro: «Mette a posto un villano barbuto che, intento a contemplare l'innamorata, sta fermo come un palo e non pensa più che ha un dovere da compiere; suggerisce a memoria qualche verso dimenticato ad un timido verecondo che si confonde, e gli fa fare la figura; aggiusta un quadro plastico [...]; prova l'orchestra; dirige i cori; dispone ed ordina tutti nei propri posti» (Benanti, Spataro, 1985: 103-104), ma fa anche uso della sua autorità per sedare eventuali litigi tra attori (ivi: 124) o tra attori e astanti (ivi: 129) e richiamare tutti all'ordine e all'ordinario svolgimento della “dimostranza”.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] «Abu Abdullah Giabir figlio di Abdullah al-Ansari (DCL) riporta: Un uomo chiese al Messaggero di Dio (SLPBD): Secondo te, se compio le preghiere prescritte, digiuno nel mese di Ramadan, rispetto ciò che è lecito ed evito ciò che è illecito e non aggiungo altro, entrerò in Paradiso? Egli rispose: «Sì». Hadith riferito da Muslim.» (An-Nawawi, 2002: 84).

[2] Trenta anni prima, Henri Massé aveva presentato nella stessa maniera la quasi totalità delle cerimonie commemorative di cordoglio per l'imam Ḥusayn (Massé, 1938, I: 122-136).

[3] Rappresenta un'eccezione quasi isolata M.J. Mahjub, con il suo saggio *The Effect of European Theatre and the Influence of Its Theatrical Methods Upon Ta'ziyeh* (Mahjub, 1979: 137-153). Mahjub riconduce il *ta'ziye*, di cui propone inoltre di postdatare le prime apparizioni, al risultato degli influssi e scambi tra oriente e occidente – ipotizzando una filiazione dai *misteria* cristiani –, che avrebbero quindi contribuito a dar forma non solo al teatro moderno, di derivazione europea, ma anche alle rappresentazioni di tipo religioso («is it possible that no one went to the West?»).

[4] «On the tenth of Muharram of this year [A.H. 352], Mu'izz ad-Dawlah Ibn Buwayh, may God disgrace him, ordered that the markets be closed, and that the women should wear coarse woolen hair cloth, and that they should go into the markets with their faces uncovered/unveiled and their disheveled, beating their faces and wailing over Hussein ibn Ali ibn Abi Talib. The people of the *Sunna* could not prevent this spectacle because of the *Shi'a's* large number and their increasing power [...], and because the Sultan was on their side» (Mazzaoui, 1979: 228-237).

[5] «On the tenth day of Dhu al-Hijjah of this year [i.e., A.H. 352], Mu'izz ad-Dawlah Ibn Buwayh ordered that Baghdad should be decorated and the markets be opened at night as during the holidays; and that the drums be beaten and the bugles sounded, and fires lit at the entries to the houses of army commanders [...] and the police [...], in happy commemoration of the Feast of Ghadir – i.e., Ghadir Khumm. It was a strange and memorable/well-attended [...] occasion, and an ugly, flagrant, and reprehensible innovation» (Mazzaoui, 1979: 228-237).

[6] «On the tenth of Muharram of this year [A.H. 353], the Shi'a community [...] celebrated the Ta'ziyeh», qui da intendersi secondo l'originario significato in lingua araba («consolazione, condoglianza, cordoglio») e non come rappresentazione drammatica, «of Hussein as they did the year before. The Shi'ites and the Sunnites fought violently among each other on this day, and property was looted» (Mazzaoui, 1979: 228-237).

[7] Commenti non privi di riprovazione morale per l'accaduto, similmente a quanto annota in ricordo del mese di *muḥarram* del 354H (965): «Hādā takalluf lā ḥāḡa ilayhi fī al-Islām, wa law kāna hādā amr^{an} maḥmūd^{an} li-fi'li-hi ḡayr al-qurūn wa ṡadr hādīhi al-umma wa ḡayratu-hā wa hum ūlū bi-hi “law kāna ḡayr^{an} mā sabaqū-nā ilay-hi”» (Ibn Kaḡīr, 1426, IV, 126). «This [celebration of *Ashura*] is a hypocritical religiousity which is not condoned in Islam. If this occasion had been praiseworthy, the people of earlier centuries and the leaders and best [people] of this community [...] would have observed it – surely they are more entitled to it» (Mazzaoui, 1979: 228-237). Ibn Kaḡīr non risparmia neppure i propri «correligionari», biasimandoli per essersi abbassati al livello dei *Rawāfiḡ*, come si legge nella citazione successiva.

[8] «In this year [i.e., A.H. 363] on Ashura, the despicable innovation was celebrated according to the custom of the Shi'a [...]. A great riot broke out in Baghdad between the Sunnites and the Shi'ites [...]: both factions being small of mind or are totally mindless, and are far from level-headed. For a group of the Sunnites placed a woman [on a horse/camel?] calling her A'ishah, while one of them took the name of Talhah and another that of az-Zubayr, and set out to fight the followers of Ali. As a result of that large numbers of both factions were killed» (Mazzaoui, 1979: 228-237). In seguito gli *'Ayyārūn* devastarono la città e saccheggiarono le proprietà. Presero un gruppo di manifestanti e agirono duramente, uccidendoli. Allora la rivolta si placò.

[9] Allo stesso modo, sono stati tracciati parallelismi con misteri simili riguardanti la morte (e talvolta la resurrezione) di un dio in Anatolia, Egitto, Mesopotamia (Bausani, 2017: 419-421; Yarshater, 1979: 88-94).

[10] «Ma che nell'Asia centrale iranica si celebrassero misteri di morte d'un Dio ci è confermato dalla testimonianza di un viaggiatore cinese, Wei Tsū, del VII sec. [...]. «La gente di Samarcanda» egli scrive «dice che il “figlio divino” è morto al settimo mese [...] e si sono perdute le sue ossa. Quando comincia questo mese i servi del Dio si vestono di vesti nere, si danno colpi e piangono. [...] Al settimo giorno la festa ha fine»» (Bausani, 2017: 420-421).

[11] «Lo storico persiano Narshakhī [...] afferma: «I Magi (mazdei) di Bukhârâ tengono quel luogo (dove fu seppellito Siyâvush) particolarmente caro e ogni anno ognuno sacrifica a lui un gallo prima del sorgere del sole del primo di dell'anno (*Naurūz*). Gli abitanti di Bukhârâ posseggono lamentazioni a proposito dell'uccisione di Siyâvush, come è noto in tutte le regioni, e i cantori ne hanno fatto canti e li recitano, e son chiamati “il pianto dei Magi”, pur essendo passati più di tremila anni da questo avvenimento»» (Bausani, 2017: 420).

[12] «Derivava la sua origine dall'improvvisazione, non solo la tragedia, ma anche la commedia: quella dai corifei che intonavano il ditirambo, e questa da chi guidava le processioni falliche che ancor oggi in varie città sono rimaste nell'uso; e poi a poco a poco si accrebbe, perché i poeti coltivavano ciò che in essa appariva spontaneo; così, dopo essere passata attraverso vari mutamenti, la tragedia si arrestò perché aveva raggiunto la propria natura» (Aristotele, 1974: 15). Si fa a ogni modo presente che, sebbene sprovvisto fino a tempi recenti di un teatro tragico, l'altopiano iranico ha tuttavia saputo produrre nel corso dei secoli forme varie e diversificate di teatro comico e farsesco, sia prima che dopo la conquista islamica (Floor, 2005, *pass.*).

[13] In Sicilia, la prima rappresentazione di un mistero ebbe luogo nel 1562 (Pitrè, 1980: 4).

[14] Processioni, sì, ma «si sa che quando la processione prendea tutto il carattere drammatico, i vari gruppi salivano, in un luogo designato, sopra un palcoscenico, e uno per volta venivano rappresentando la loro parte» (Pitrè, 1980: 81).

[15] Il volume di Pitrè – di cui l'edizione consultata è una ristampa anastatica – è comparso nel 1881.

[16] «Today, the processional ta'zias known as *ta'zia-kāravāni* consist of a train of huge flatbed trucks pulled by tractors, on which sequential episodes of the play (*majles*) of the ta'zia are performed» (Chelkowski, 2009).

[17] L'elezione venne ratificata, attraverso un atto notarile, in data 27 settembre 1665 (La Spina, 1976: 15).

[18] Per una panoramica su tale evoluzione si rimanda a Floor (Floor, 2005: 132-149).

- [19] Sanfilippo: «Ogni recita s’attira una calca di persone che, o per sentire, o per fare la satira, o per gustare le mosse e le parole o per commuoversi, s’attorniano agli attori, i quali rimangono incerchiati in un piccolo vuoto come i giocolieri da piazza» (Benanti, Spataro, 1985: 108).
- [20] Le uniche eccezioni sono costituite dagli spettacoli per sole donne e da casi isolati, come quello della città di Bushehr (Vanzan, 2015: 306-327).
- [21] «Together with the nature of their voices [...] the costumes sent subliminal messages to the audience, so that even without the plot it know the lay-of-the-land and who’s-who» (Floor, 2005: 167).
- [22] Non era infrequente, anzi, che venisse chiesto agli stranieri di stanza in Iran, in particolar modo ai diplomatici, di prestare dei capi da utilizzare durante le rappresentazioni (Floor, 2005: 169).
- [23] Com’è pure possibile osservare uno di questi attori servire il tè a quanti in quel momento stanno recitando, senza distinzione alcuna tra carnefici e vittime.
- [24] O, secondo una diversa interpretazione, «misuratore del pianto» (Beyzaì, 2022: 187).

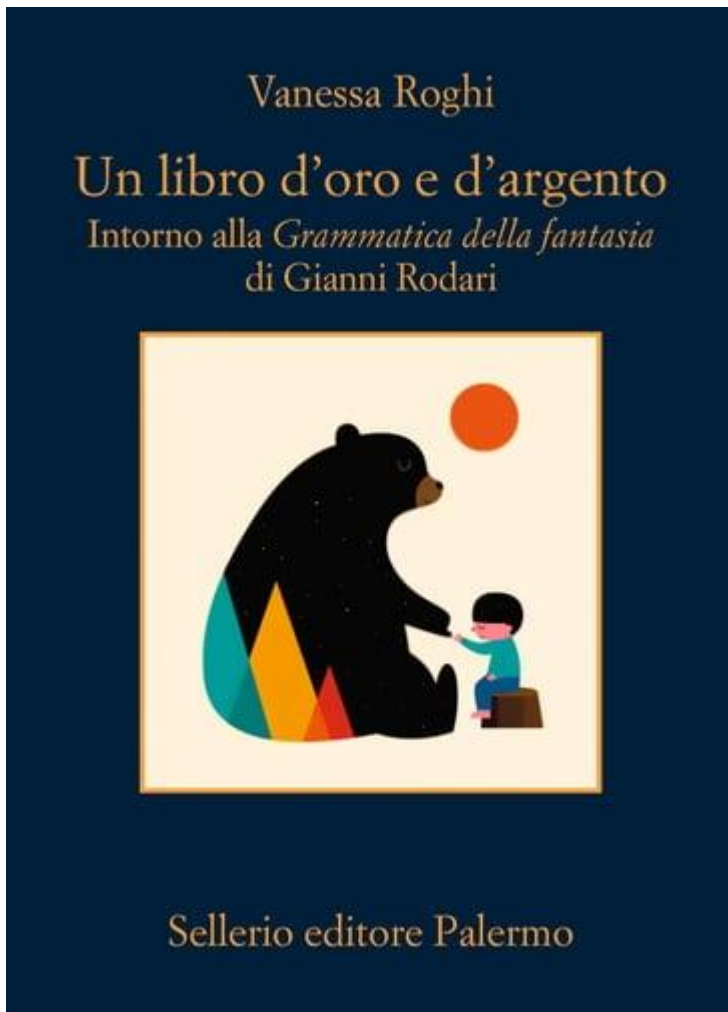
Riferimenti bibliografici

- ALONGE, Roberto; PERRELLI, Franco, *Storia del teatro e dello spettacolo*, Novara, UTET, 2019.
- AN-NAWAWI, Yahya ibn Sharaf ed-Din; SABRI, Mohammad Ali (a cura di), *Quaranta hadith*, Imperia, Al-Hikma, 2002.
- ARISTOTELE, *Dell’arte poetica*, Roma e Milano, Fondazione Lorenzo Valla e Arnoldo Mondadori Editore, 1974.
- BAUSANI, Alessandro, *Persia Religiosa, da Zaratustra a Bahâ’u’llâh*, Roma, Aseq, 2017.
- BENANTI, Nuccio; DI SCLAFANI, Nino; SPATARO, Ciro, *La Dimostranza di San Ciro a Marineo*, Palermo, Thule, 1997.
- BENANTI, Nuccio; SPATARO, Ciro, *San Ciro, da Alessandria a Marineo*, Palermo-San Paolo, Italo-Latino Americana Palma, 1985.
- BEYZAÏ, Bahram, *Storia del teatro in Iran*, Seattle, Centro Essad Bey e Amazon IP, 2020.
- CAPEZZONE, Leonardo; SALATI, Marco, *L’islam sciita. Storia di una minoranza*, Roma, Edizioni Lavoro, 2006.
- CHELKOWSKI, Peter J. “TA’ZIA”, in: *Encyclopaedia Iranica Online*, 2009.
- CHELKOWSKI, Peter J. (a cura di), *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York e Tehran, New York University Press e Soroush Press, 1979.
- FLOOR, Willem, *The History of Theater in Iran*, Washington, DC, Mage Publishers, 2005.
- FULCHIGNONI, Enrico, “Quelques Considerations Comparatives entre les Rituels du Ta’ziyeh Iranien et les “Spectacles de la Passion” du Moyen Age Chrétien en Occident”, in: CHELKOWSKI, Peter J. (a cura di). *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York e Tehran, New York University Press e Soroush Press, 1979: 131-136.
- IBN KAṬĪR, Abū al-Fidā’ Al-Hāfiḍ Al-Dimašqī, *Al-Bidāya wa al-nihāya*, Tūnus, Al-Dār al-Mutawassiṭiyya, 1426 (2005).
- LA SPINA, Francesco, *Omaggio a S. Ciro*, Palermo, Stampatori Tipolitografi Associati, 1976.
- MAHJUB, Muhammad Ja’far, “The Effect of European Theatre and the Influence of its Theatrical Methods Upon Ta’ziyeh”, in: CHELKOWSKI, Peter J. (a cura di), *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York e Tehran, New York University Press e Soroush Press, 1979: 137-153.
- MASSÉ, Henri, *Croyances et Coutumes Persanes, suivies de Contes et Chansons Populaires*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1938.
- MAZZAOUI, Michel M., “Shi’ism and Ashura in South Lebanon”, in: CHELKOWSKI, Peter J. (a cura di). *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York e Tehran, New York University Press e Soroush Press, 1979.
- NASR, Seyyed Hossein, *Ideali e realtà nell’Islam*, Milano, Jouvence, 2015.
- PITRÈ, Giuseppe, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, vol. XII. Spettacoli e feste popolari siciliane*, Bologna, Arnaldo Forni, 1980.
- PITRÈ, Giuseppe, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, vol. XXI. Feste patronali in Sicilia*, Bologna, Arnaldo Forni, 1979.
- VANZAN, Anna, “Mourning is Beautiful: Ta’ziyeh and Gender Affirmation in South Iran”, in: *Komunikacija i kultura* online, VI, 6 (2015): 306-327.

YARSHATER, Ehsan, “Ta‘ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran”, in: CHELKOWSKI, Peter J. (a cura di), *Ta‘ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York e Tehran, New York University Press e Soroush Press, 1979: 88-94.

Salvatore Amenta, laureando del Corso di Laurea Magistrale in Lingue Moderne e Traduzione per le Relazioni Internazionali presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell’Università degli Studi di Palermo, dove ha avuto modo di approfondire, in particolare, discipline dell’Area degli Studi Arabi e Islamici (Lingua e Letteratura Araba, Storia dei Paesi Islamici). Dopo avere frequentato un Corso di Lingua Traduzione e Cultura Persiana (2021) e un Seminario di Lingua e Cultura Persiana organizzati dal Dipartimento di Scienze Umanistiche, ha avuto occasione di recarsi in Iran, presso Al-Mustafa International University di Qom (giugno-agosto 2022), per approfondire lo studio della lingua persiana (*fārsi*) ed effettuare ricerche ai fini della stesura della tesi di laurea, che ha come argomento gli sviluppi recenti del *ta‘ziye-x^wāni* nella città di Qom.

All'origine di una creatività rivoluzionaria e oltre



di *Ada Bellanova*

All'origine c'è un gruppo di maestri. Ma prima ci sono i venti di democrazia del dopoguerra. E ci sono un cane e un armadio, anzi, per essere precisi, le parole «cane» e «armadio». E bambini, che si divertono a giocare, con queste parole. Sì, ci sono i bambini e ci sono sguardi che si posano su di loro con attenzione, rispetto, con curiosità e desiderio di sperimentare imparando da loro. E oltre invece cosa c'è?

Rodari è stato spesso etichettato in maniera rassicurante come scrittore per l'infanzia, ma la definizione è incompleta o viziata da alcuni errori di valutazione. Ad esempio, è cosa di poco conto o più semplice occuparsi dell'infanzia? Rodari si è occupato solo di bambini? Non è stato invece un intellettuale rivoluzionario, serio e attento nel suo coltivare la fantasia, sì al servizio dell'infanzia ma per costruire una società e un mondo diversi?

L'ultimo libro di Vanessa Roghi, *Un libro tutto d'oro e d'argento. Intorno alla Grammatica della fantasia di Gianni Rodari* (Sellerio, Palermo, 2024) fa chiarezza sul processo e sulle idee che hanno portato alla nascita della *Grammatica* mettendo in relazione l'autore con le dinamiche storiche, sociali e culturali e, soprattutto, dice quanto ancora abbiamo bisogno dei suoi insegnamenti.

Roghi, che si definisce sul suo blog «storica del tempo presente», si occupa principalmente di scuola e cultura. Il tratto della comunicazione efficace e facilmente accessibile di temi importanti è evidente in un testo come *Voi siete il fuoco. Storia e storie della scuola*, uscito per Einaudi ragazzi nel 2021,

che propone ai più giovani il racconto di come si è arrivati ad una scuola democratica, per tutti. Dall'interesse per grandi figure che hanno segnato l'educazione in Italia nascono invece i saggi usciti per Laterza *La lettera sovversiva*. Da don Milani a De Mauro, *Il potere delle parole* (2017), *Il passero coraggioso*. Cipì, *Mario Lodi e la scuola democratica* (2022). Sempre per Laterza è uscito nel 2020 *Lezioni di Fantastica. Storia di Gianni Rodari* (2020) a cui *Un libro tutto d'oro e d'argento* si collega.

Prima di tutto, perché questo titolo? Nella *Grammatica della fantasia* [1] Rodari definisce «un libretto tutto d'oro e d'argento» *Immaginazione e creatività nell'età infantile* di Vygotskij, gli riconosce cioè valore perché vi si descrive in modo chiaro l'immaginazione della mente umana come attitudine comune a tutti gli esseri umani, non solo agli artisti, e vi si afferma che la pedagogia della creatività è fondamentale: una cosa seria insomma, da mettere alla base di tutto quello che si fa in ambito educativo, non un diversivo semplice e leggero per intrattenere i bambini, per farli stare buoni, e neppure una pratica da mettere semplicemente in relazione con l'educazione cosiddetta artistica. Ecco spiegata allora la scelta di Roghi: anche la *Grammatica della fantasia* è infatti un libro d'oro e d'argento perché ha saputo riprendere le istanze proposte da Vygotskij – e non solo – e le ha rielaborate trasformandole in uno strumento pedagogico e di elaborazione culturale.

Che la *Grammatica della fantasia* debba molto alla città di Reggio Emilia è testimoniato dalla dedica di Rodari poi chiarita nell'*Antefatto* dove lo scrittore definisce come una delle più belle della sua vita la settimana dal 6 al 10 marzo 1972, trascorsa a ragionare con una cinquantina di insegnanti di scuole dell'infanzia, elementari e medie, sulla funzione dell'immaginazione, sulle tecniche per stimolarla e su come comunicare a tutti quelle tecniche [2]. Non sorprende allora che Roghi nell'entrare nell'officina rodariana, nel capitolo 1, *Fantastica*, scelga proprio di soffermarsi su questa esperienza regalando al lettore uno splendido spaccato sul Reggio Emilia Approach, sul metodo dell'immeritatamente poco noto Loris Malaguzzi, ovvero «Il bambino è fatto di cento», e sulla spinta verso l'attuazione della democrazia con la straordinaria palestra di sperimentazioni voluta per l'infanzia dai Comuni democratici. È dunque l'incontro con una realtà stimolante, in cui gli insegnanti si impegnano attivamente per andare oltre la teoria, dove si sperimentano le prime scuole pubbliche per l'infanzia, il tempo pieno e l'integrazione di bambini cosiddetti difficili in classi normali, a suscitare il taglio operativo, la concretezza dei brevi capitoli della *Grammatica*.

Ma all'origine del saggio di Rodari c'è anche uno dei *Frammenti* di Novalis, «Se avessimo una Fantastica come abbiamo una Logica, sarebbe scoperta l'arte di inventare», e Roghi ce lo dice proprio in apertura del primo capitolo, riprendendo l'*Antefatto*. L'incontro, attraverso la lettura, con Novalis è precoce, risale infatti al 1938, anno in cui Rodari insegna italiano a una famiglia di ebrei tedeschi rifugiatisi in Italia per sfuggire alle leggi razziste emanate in Germania. Da lì nasce il quaderno di *Fantastica*, appunti sempre più corposi, che si nutrono poi di tecniche surrealiste, della lezione sul diritto di divertirsi di Aldo Palazzeschi ma che risentono anche delle idee della Resistenza e del movimento comunista italiano. Ragion per cui Rodari punta sempre di più a rendere la sua *Fantastica* «qualcosa che incida non solo nella vita dei poeti ma di tutti, uno strumento politico». L'esperienza della lettura giovanile e quella degli incontri di Reggio Emilia si intrecciano allora in un unico percorso di tensione verso la democrazia. E si capisce l'emozione testimoniata da Rodari nel leggere nei manifesti del comune la dicitura *Incontri con la Fantastica*, perché è proprio alla *Fantastica* che egli ha dedicato la sua vita.

Nel primo capitolo Roghi ci racconta anche gli inizi della carriera da giornalista di Rodari, prima su «L'Unità» e poi su «Paese sera». Un talento umoristico che non può essere sprecato, quello dello scrittore, ma che è pericoloso utilizzare nella cronaca perché quelli sono anni di guerra fredda. A Rodari allora, impiegato nella scrittura per l'infanzia, in «cose da bambini», è concessa una grande libertà espressiva. Ma la vera rivoluzione si compie quando egli comincia a pensare che il patrimonio di intelligenza sua e dei suoi tempi «debba riguardare anche i bambini, non come soggetti passivi da educare, sui quali riversare compatto e luminoso il proprio sapere (parola che risplende come croco in mezzo a polveroso prato) ma come esseri umani attivi da coinvolgere». In particolare, secondo Rodari, è necessario allenare in loro la creatività, alimentare la fantasia.

Sì, la fantasia. Che occorre distinguere dalla fantasticheria. Nel suo *Antefatto* Roghi si sofferma sul potere della fantasia e soprattutto sul potere della fantasia per Rodari. Quando nel 1970 riceve il premio Andersen, lo scrittore dichiara che

«la fantasia è quella capacità che abbiamo tutti, fin da bambini, di immaginare cose che ancora non esistono. Una caratteristica non solo dei poeti ma anche degli scienziati. [...] Fantasia è anche cercare il modo di sperimentare ordini politici, economici e sociali, diversi da quello attuale, e coincide a volte con l'utopia, ciò che non sta, ancora, da nessuna parte».

Anche Newton insomma ha avuto fantasia per scoprire la legge della gravitazione universale, anche Marx, per immaginare un mondo in cui i lavoratori non sono oppressi. E la fantasia è ben diversa dalla fantasticheria perché è strumento per trasformare, mentre la seconda è un vagare senza meta, come di chi «seduto in poltrona immagina di vincere alla lotteria e poi se ne va in ufficio». Saper cogliere questa differenza fin da piccoli è molto importante, secondo Rodari: se infatti la fantasticheria non è indispensabile per crescere bene, la fantasia è fondamentale; senza fantasia non è possibile immaginare niente di nuovo e diverso, niente di migliore rispetto a ciò che esiste già.

A nutrirla, la fantasia, ci pensa la realtà, che è inesauribile fonte di storie se la si guarda con gli occhiali giusti, come spiega Rodari a una lettrice su «Paese sera» il 14 settembre 1969. Ma soprattutto la fantasia cresce grazie alla parola. Che è sasso nello stagno dei pensieri, è in grado di agitare le acque, produrre «onde di superficie e di profondità» [3], provocando «una serie infinita di reazioni a catena, coinvolgendo nella sua caduta suoni e immagini, analogie e ricordi, significati e sogni» [4], e può toccare la nostra memoria, la nostra esperienza, il nostro inconscio con inaspettati risvolti generativi. Sebbene questo processo possa far affiorare anche fantasmi e ricordi dolorosi. Rodari sceglie di perseguire la via della fantasia e della leggerezza. A tal proposito Roghi ricorda il dramma del padre fornaio morto precocemente di polmonite per aver soccorso un gatto in una notte di pioggia a cui lo scrittore reagisce popolando di «gatti favolosi le sue storie e filastrocche».

Al valore creativo della parola per Rodari la studiosa dedica pagine interessanti, facendo risaltare le connessioni con il contesto storico-culturale e con altri intellettuali. Se la scelta della leggerezza richiama inevitabilmente il Calvino delle *Lezioni americane*, è tutto il contesto del dopoguerra con le ferite profondissime della Storia a chiedere un nuovo modo di guardare e chiamare la realtà. La retorica fascista ha piegato il linguaggio a strumento di violenza e dominio. Occorre perciò rifondarlo. Per tutti la parola deve avere non solo una funzione poetica ma anche politica.

Tutta la *Grammatica* è attraversata da un profondo interesse per la lingua e i suoi usi che si fonda proprio sull'idea che l'educazione linguistica sia un lavoro politico, perché base della cittadinanza democratica: le parole possono cambiare il mondo. Per l'elaborazione di queste convinzioni è fondamentale la lettura di Gramsci. Di questo Roghi ci parla all'inizio del bel capitolo intitolato *Le parole gentili* evidenziando come per Rodari la scoperta di *Lettere dal carcere* dopo anni di letture surrealiste abbia significato l'inizio di una riflessione sulle implicazioni sociali della lingua. D'altra parte la riflessione politica sulla lingua come strumento di cittadinanza caratterizza anche altri straordinari intellettuali nel dopoguerra, come don Milani e Mario Lodi.

Se lavorare sulla lingua significa renderla strumento di progresso, strumento per governare il mondo, per dargli un ordine, per avere potere sulle cose, tanto più è necessario cominciare a lavorarci già con i bambini. La scelta, così viva nella *Grammatica* ma già nel *Libro degli errori*, di insegnare il cambiamento linguistico nella scuola come chiave per cambiare la società è di una sconvolgente attualità. La riflessione di Roghi a tal proposito è significativa. Davvero, come sostengono alcuni, è necessario prima pensare a cambiamenti di ben altra natura, tralasciando come fatto elitario e poco politico la riflessione sulla lingua? Non conviene forse fare le due cose insieme? E non è forse importante farlo con i bambini, anche attraverso quelle che sembrano solo storielle divertenti? La vera libertà di una persona passa dalla conquista delle parole: più siamo competenti nel padroneggiarle, più è completa la nostra partecipazione alla società di cui facciamo parte.

L'esperienza di Reggio Emilia è significativa per Rodari proprio perché gli permette il confronto con maestri, in particolare con Giulia Notari, che ritengono politicamente rilevante il lavoro su espressività e linguaggio con i bambini. Le parole possono regolare la vita comune, possono persino incidere sulla morale. Ecco spiegata l'attenzione per quelle che Rodari chiama storie escrementizie, come *Pierino e il pongo*, in cui il bambino protagonista usa la parola «cacca» in modo liberatorio, reagendo a un modello repressivo familiare e rovesciando in riso il senso di colpa. L'auspicio è che arrivi un giorno in cui sarà di «“cattivo gusto” sfruttare il lavoro altrui e mettere in prigione gli innocenti e i bambini, invece, saranno padroni di inventarsi storie veramente educative anche sulla “cacca”» [5]: la parola insomma consentirà un futuro più giusto cambiando il comune senso del pudore e «rendendo possibili le parolacce ma impossibile lo sfruttamento». Colpisce però che Rodari, nel capitolo *Le storie tabù*, dichiari che questo avverrà forse «solo dopo il Duemila», «intorno al 2017» [6]: è accaduto davvero quanto affermava-sperava lo scrittore?

Attraverso l'uso della lingua – e dell'immaginazione – Rodari promuove anche il superamento della contrapposizione tra cultura scientifica e cultura umanistica. Nel capitolo *Le due culture* Roghi si sofferma proprio su questo. Se infatti, come sostiene Galileo, il libro della natura può essere letto solo da chi ne conosce la lingua, ovvero quella della matematica, allora è necessario che questa lingua diventi accessibile a tutti ed è forse utile – e divertente – che ciò avvenga attraverso storie e filastrocche. Gli insiemi, le classificazioni ma in generale gli schemi logici tipici delle scienze sono fondamentali nella *Grammatica*. E non c'è nessuna opposizione tra poesia e scienza, anzi, esse stanno insieme, unite nell'immaginazione, come dimostrano le figure, care a Rodari, di Galileo Galilei o di Isaac Newton.

Ma torniamo alle storie e al rapporto di Rodari con esse, a cui Roghi dedica il capitolo 5. Quale importanza abbiano le fiabe in tutta la produzione rodariana non può sfuggire neppure ad un lettore inesperto o superficiale. L'indagine di Rodari su questa specifica forma letteraria genera il filo conduttore di molti capitoli della *Grammatica della fantasia*: i racconti tradizionali infatti possono fornire i mattoncini per costruire storie nuove. Della fiaba, tolta dalla categoria immeritata di letteratura di serie B, viene valorizzata l'originalità e la necessità storica «in quanto, dialetticamente, esito di una tradizione precipitata per caso nel mondo dell'infanzia con tutte le funzioni e le ambiguità e le possibilità della Letteratura».

La riflessione su Rodari allora diventa una riflessione anche sul nostro tempo e sulla nostra relazione con le fiabe. Se la riscrittura può caricarsi di risvolti immaginativi straordinari capaci di liberare la creatività infantile c'è invece da chiedersi se riproporre le fiabe della tradizione come prodotti di largo consumo, come fa per esempio Walt Disney, non sia una banale semplificazione che ne riduce e svilisce il carico simbolico. Rodari sostiene che c'è bisogno di scrivere fiabe attuali usando quelle vecchie, e, per farlo, guarda al proprio tempo, come già aveva fatto Andersen. Ma ciò non vuol dire affatto che le fiabe della tradizione debbano essere giustiziate, epurate dei messaggi ritenuti cattivi. Le favole «buone» – scrive Roghi – riducono l'ampiezza «esplosiva» della fiaba, il suo «indugiare sulle soglie del significato». E, per giunta, per quanto la tentazione della lettura, come del gioco, edificante sia sempre presente, «usare la fiaba per fare la morale è come usare un orologio d'oro per fare buchi nella sabbia. Uno spreco oltretutto un'idiozia». Inoltre, nel momento in cui si insiste sui contenuti si guarda ancora una volta al bambino come a «un soggetto passivo sul quale riversare contenuti che assimilerà in modo meccanico».

Il tema della ricezione ritorna nel capitolo *In difesa di Goldrake*, dove Roghi evidenzia l'originalità dello sguardo di Rodari nei confronti prima dei fumetti americani e poi dei cartoni animati, bersaglio polemico di quanti interpretavano negli anni Cinquanta e poi negli anni Ottanta i nuovi prodotti culturali come causa di violenza e analfabetismo di bambine e bambini fruitori. Chi o cosa è al centro del processo comunicativo? La domanda è interessante perché riguarda anche la fruizione di serie tv, giochi online, Tiktok e così via. Roghi ricorda che l'unidirezionalità del sistema comunicativo è stata ormai superata dagli studi culturali: l'attenzione ora è sul pubblico, la cui ricezione è un'esperienza sempre diversa. Occorre allora ragionare su come avviene l'accesso ai contenuti, procedere cioè ad un'alphabetizzazione all'uso dei media – libro, televisione o smartphone –, così da non restarne schiavi.

«Non si può mai essere sicuri di quello che un bambino impara guardando la televisione. E non si deve mai sottovalutare la sua capacità di reagire creativamente al visibile» [7], scrive Rodari. Se il bambino non è mai passivo, allora conviene indagare gli esiti dell'immaginazione nell'inventare e reinventare storie proprio a partire da quelle trasmesse in televisione: si può cioè lavorare con i materiali televisivi, con Goldrake per esempio; giocare a fare Goldrake, come forse un tempo si giocava a fare Ercole, significa non volerlo subire, usarlo per se stessi.

Mentre ci parla di Rodari, Roghi ci mostra sempre quello che si muove attorno a Rodari, gli stimoli che hanno condotto all'approccio educativo contemporaneo o che si sono persi da qualche parte, con tutte le buone intenzioni, e andrebbero invece ripresi e valorizzati. Ci fa incontrare i messaggi di don Milani, di Mario Lodi, ma anche le riflessioni di Gramsci, di Makarenko, di Zolla, di Lorenzoni, di Malaguzzi e di tanti altri.

Mentre ci parla di Rodari e della sua *Grammatica*, Roghi ci pone di fronte ai problemi dell'educazione di oggi. Ad esempio ci parla della necessità di dare forma a un discorso sulla scuola che parta dai suoi protagonisti, ovvero dai bambini e dalle bambine, dai ragazzi e dalle ragazze: «a me pare questo il discorso dei discorsi, il più importante di tutti». Perché la scuola può cambiare ancora, come è già cambiata nel corso del tempo, anche grazie a riflessioni attente e nuove come quella di Danilo Dolci che per creare una casa dove stare insieme – non una scuola, ma una casa – si confronta proprio con i bambini, con le famiglie.

Roghi si sofferma sulla *voce* degli adulti, sull'educazione dei genitori, che è anch'essa un procedimento fantastico per Rodari, come si evince dalle tecniche suggerite nel suo capitolo *Un viaggio intorno a casa mia*, educazione che non può prescindere dal rispetto per i bambini, «per quello che sono e per quello che diventeranno con i loro limiti e slanci», senza mortificazioni, inganni, senza prepotenze, e dalla considerazione dell'infanzia come «spazio autonomo e non il prodromo di qualcosa ancora da venire». Parla dell'importanza per Rodari della trasmissione delle passioni ai figli e ai ragazzi, attraverso l'esperienza, e della necessità di impegnarsi a decifrare il linguaggio dei bambini per decifrare il presente e immaginare il futuro, elementi indispensabili, mi pare, non solo per i genitori ma anche per gli insegnanti, per quanti insomma hanno a che fare con esseri umani in crescita, in formazione.

Roghi riflette anche sul ruolo dei genitori nella scuola, sull'incontro con gli insegnanti che prima non c'era – la sudditanza e l'impotenza delle famiglie di fronte alle scelte scolastiche negli anni Sessanta – e che ora c'è ma è spesso vissuto ancora in maniera distorta e improduttiva – il ricevimento scolastico come un mero elenco di «Come va mio figlio?» «Potrebbe fare meglio»; il disprezzo della scuola per i genitori, ma, aggiungo io, anche quello dei genitori per la scuola –. «Se quest'incontro fallisce, secondo Rodari, la struttura non vive».

E ancora, troviamo in queste pagine considerazioni fondamentali sull'uso dei media, di ogni genere, e siamo invitati a riconsiderare smartphone e social, ma anche gli stessi libri, perché il diavolo non è mai il mezzo ma l'uso che se ne fa e l'insegnamento, anche in questo caso, è necessario a promuovere una ricezione attiva e consapevole.

Roghi ci guida attraverso la complessità dell'officina rodariana e delle questioni sempre attuali che Rodari pone e lo fa con uno stile estremamente comunicativo e coinvolgente a cui contribuiscono le parentesi narrative autobiografiche che favoriscono un processo di immedesimazione e riflessione, ma anche le rubriche che aprono ogni capitolo, anch'esse di tono narrativo, e sempre seguite da illuminanti epigrafi rodariane. La lezione della leggerezza e dell'infanzia l'ha accolta anche lei in questo percorso alle origini della *Grammatica* che media un messaggio rivoluzionario e ancora non pienamente compreso. Così nell'ultimo capitolo, quando la storia del vecchio gambero di *Favole al telefono* le suggerisce il riferimento a *La chiocciolina e la balena* di Julia Donaldson – una letteratura pensata proprio per l'infanzia ora comincia ad essere realtà, verrebbe da dire, pensando a Rodari che si rammaricava della deplorabile assenza nel capitolo *Un viaggio intorno a casa mia* della *Grammatica* – per riflettere sul fondamentale ruolo che noi adulti abbiamo nei confronti dei più giovani che hanno appena iniziato il loro viaggio nella vita, si lascia andare a una critica partecipata verso il vecchio gambero:

«dopo di me il diluvio!, sembra ripetere, ai miei tempi..., insiste. Io quel vecchio gambero lo detesto. Più del padre che non capisce, più delle rane comari che lamentano la mancanza di ogni rispetto. Lo detesto perché il mondo si è fermato quando la sua giovinezza è finita e ha perso ogni curiosità verso chi verrà dopo di lui, che poi è il futuro».

Il messaggio che Roghi ci consegna allora, attraverso la lezione di Rodari, è questo: occorre crescere per essere ancora bambini, conservare la meraviglia, perché nell'infanzia non c'è tanto nostalgia, regressione, irresponsabilità ma soprattutto un fondamentale «nucleo salvifico» di immaginazione e creatività nel disporsi verso il futuro.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] G. Rodari, *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie*, Einaudi Ragazzi, Trieste, 2024: 163.

[2] Ivi: 9.

[3] Ivi :11.

[4] *Ibidem*.

[5] Ivi :119.

[6] Ivi :118-119.

[7] Ivi :19.

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

Oriente e Occidente come retropensiero. Rivisitando Siena



di *Franca Bellucci*

Primavera e Pasqua precoci, quest'anno, hanno fatto accavallare i diversi appuntamenti dedicati al mio gruppo di familiari e intimi. Ho dunque proceduto a semplificare nel diario gli impegni, riducendoli nel numero e nelle implicazioni. Ciononostante, con disappunto, ho constatato che la semplificazione non era abbastanza efficace, che non guadagnavo tempo come desideravo. Ho infine convenuto: non avveniva solo per limiti di agilità, ma c'era un rumore di fondo, nella tensione dovuta alle guerre vicine, che frenava lo scorrimento dei punti segnati. Quel rumore è tutt'oggi il sottofondo: anche se nei giornali i corrispondenti riferiscono, lo scenario è un mero schermo, un artificio. Esso sorvola su ogni quesito che la vita ha insegnato fondamentale, il che corrode gli apprendimenti di civiltà e socievolezza desunti dalla vita, dall'esperienza, dallo studio. Il significato stesso della festa, che è una riflessione sul mondo, dava risalto all'artificio dell'informativa.

Al di là dei brevi comunicati restavano le "perdite" di militari e civili: le richieste dei circoli sulla scena ucraina, gli incidenti mortali occorsi ai civili gazawi. In particolare, la rappresaglia nel territorio di Gaza dopo l'orrendo massacro che le milizie di Hamas operarono il 7 ottobre dello scorso anno nel sud del Paese, era senza fine e senza limiti, così come acquisiva evidenza, negli accampamenti creati per gli sfollati, il disagio totale, quanto a rifornimenti e cure. La tragedia umana.

Tanto più, dunque, ho ravvisato che la festa, per il suo senso di presidio, doveva esserci. Essendo mia incombenza, ho proceduto a semplificare i miei appuntamenti. Non volevo dare rilievo a quanto poteva distrarmi dall'intimità: il primo posto riguardava il desiderio di ritrovare familiari e tradizioni, come se, nell'esperienza dell'intimità, potessi meglio ritrovare il filo dell'umanità. Intanto, era da sospendere ogni argomento di distrazione: al di là della festa, nel ritorno della confusa quotidianità, c'era spazio per il gusto personale. Magari per un'escursione con cui ritemperarmi: in una situazione

che fosse insieme contenuta e intensa. Non avevo considerato che l'intimità a sua volta dà impulso all'esperienza, in un contagio di reciprocità. Anche nello spazio residuale che lasciavo ai contatti di routine la postura cambiava.

Con questo proposito, ho anche scorso rapidamente, senza dare rilievo, agli appuntamenti da evidenziare nella posta. Subito accantonata, dunque l'occasione teatrale in una città lontana di cui avvertiva, nella *mailing list* giuntami dalla Associazione storica di cui faccio parte, una intellettuale indipendente, ma non di rado pronta all'interlocuzione. Inevitabilmente però mi richiamava memorie. Giornalista di importanti quotidiani, con proprie rubriche, in quanto attiva sul tema dell'*agency* femminile espone con un suo peculiare punto di vista: partecipa incontri random in dialettica con l'Associazione, il cui metodo però è diverso, fondato sui documenti e sul contesto. Le associazioni dei ricordi, inevitabilmente, presero il sopravvento. In altri momenti, ricordai, l'incursione aveva provocato dibattiti accesi tra le associate. Focalizzai, forse due anni fa, un circuito di interventi, intorno alla presentazione, da parte della giornalista, di una promettente giovane economista intervistata: impegnata, nella vita e nella ricerca, sulla condizione femminile, allora invitava a allargare l'ottica, consolidando rapporti con ricercatrici di altri Paesi. «La giovane economista citava forse l'India?». Ricordavo di aver accantonato un appunto, nella mia rubrica «Pagine sospese». Sì, nella cartella corrispondente l'appunto c'era, con il nome della giovane economista proposta all'attenzione. «Giuliana Freschi», avevo scritto, e a una rapida verifica i riscontri c'erano stati. L'appunto residuale sembrerebbe frammento di quella intervista:

«Lavorare ha mai rappresentato un processo di emancipazione femminile? Vorrei poter rispondere a queste domande. Una mia collega ad Oxford studia la storia delle donne nelle miniere indiane tra gli anni Venti e Quaranta. Quando ha iniziato a frequentare gli archivi in India alla ricerca di fonti che testimoniassero il passaggio di minatrici – quasi sempre analfabele – è stata molto scoraggiata. Scoraggiata da archivisti e accademici che le dicevano che non avrebbe mai trovato nulla, che gli archivi non parlano di donne. Lei, invece, ha trovato. Ha trovato indagini parlamentari del governo coloniale, report dell'ispettore capo delle miniere in India, testimonianze fotografiche, canzoni. Gli archivi nascondono, ma scavando si ricostruisce».

Mi riaffiorò l'exkursus cui avevo dato seguito. Donne indiane nelle miniere? Era, quella, la regione indiana estesa, anteriore alla suddivisione in Stati e comunità attuali, beninteso. Avevo un po' cercato con gli abituali motori di ricerca, senza trovare riscontri di quelle figure, e avevo accantonato: non volevo procedere in fraintendimenti. La lettura ritrovata, invece, mi ha turbato: delle minatrici, mi riaffiorava, non avevo trovato, in articoli che classificavano la regione indiana come eminentemente agricola. Non avevo trovato affatto l'argomento proposto. Ma mi ero affacciata su scenari apocalittici, negli anni dei conflitti mondiali, dove i piani dei conduttori delle guerre erano del tutto indifferenti alle condizioni di vita delle masse, se non per le flessioni e i contagi che potevano incidere su di loro. Nell'angoscia dell'attualità constatavo come ricorrono argomenti gravi, fuori della portata media. Argomenti insondabili, eppure motivatamente conservati nel «rumore di fondo» della mente.

«Oriente e Occidente»: questo era l'inquadramento in cui la studiosa collocava il tema delle ricerche in cooperazione. Ne coglievo l'attualità, nelle cronache del momento, nelle tensioni che si evidenziavano all'ONU. Le due parole, riflettevo, sono ora avulse dalla prima matrice culturale, riferita a uno spazio di breve raggio, da organizzare secondo l'osservazione del sole. Oggi ha successo la parola «globalizzazione»: ma è in corso una pluralità di tensioni, per me insondabile, che comunque tende a risemantizzare queste parole.

Un nuovo appunto, pur nella fretta, era ora necessario: con la minuscola, intanto, come «oriente» e «occidente». Nel proposito di adempiere all'accudimento della piccola cerchia, non avevo ripreso ricerche sull'argomento. Ma dal «rumore di fondo» era scattato un turbamento del tutto attuale. Celebrata la festa, la ripresa delle attività ha avviato tutti alle proprie strade. Venuto il tempo dell'escursione desiderata, ho deciso per Siena, nel «capodanno senese».

Quest'anno la data è caduto l'8 aprile, anziché l'abituale 25 marzo, il giorno cioè che, con l'Annunciazione, è vissuto come rinascita dell'«umanità». Le feste discese dalle antiche tradizioni

hanno loro date – deve esserci chi ha competenza e autorità su questo –, così da non incrociare le feste generali. È un uso che fu lungo e esteso, questo, di ordinare il tempo a partire da questa data: gli storici medievisti sanno calcolarlo.

Il “rumore di fondo”, l’attuale incertezza sull’evoluzione del riferimento “oriente – occidente”, ha condizionato la scelta della breve iniziativa. La meta è stata, a Siena, uno spazio, che ancora non avevo visitato, la Chiesa della Santissima Annunziata entro il complesso Santa Maria della Scala, in particolare per osservare, nell’abside, un’opera a tema evangelico, segnalato come Matteo Borchia sul valido portale «OpenEdition»: in *Nuove riflessioni sul rapporto tra Sebastiano Conca e il Portogallo*

Più che l’interesse specificamente artistico, mi ha stimolato lo stato d’animo soggettivo: nelle pagine di facile reperibilità le notizie mi sono apparse di taglio diverso, così che risultano profili tra loro estranei per l’autore, vissuto tra il 1680 e il 1764. Nell’articolo di wikipedia egli risulta un provinciale, vissuto in uno spazio esclusivamente italiano. Per converso, gli studiosi d’arte disegnano un profilo europeo: Mario Epifani, Direttore di istituzioni artistiche, ne studia committenze in Spagna e Francia, Matteo Borchia, stesso profilo di Epifani, lo studia in Portogallo. Il pittore aveva anche fondato una rinomata scuola di nudo, influenzando artisti tra XVIII e XIX secolo. «Quasi anticipando la cultura neoclassica su cui doveva aver meditato il giovane Napoleone, quando si formava – mi ero detta – e, chissà, forse un dialogo di culture nazionali, che invece Napoleone aveva trasformato in scontro». Ma era appropriato inserire Napoleone nella riflessione sul piano dell’arte? Avrei forse dovuto sostituire un richiamo al Neoclassicismo. Ma mi intrigavo scivolando sulla mia incompetenza d’arte, mentre il pensiero transitava sulla liberazione della Grecia, che, programmata nel riassetto diplomatico europeo post-Napoleone, questa volta vedendo l’alleanza Francia – Inghilterra, aveva subito sostituito al Neoclassicismo la corrente detta “Orientalismo”. Il che mi riportava all’oggi, alla denuncia – disvelamento di Edward Said nel saggio del 1978, riguardo all’arbitrarietà e doppiezza dello sguardo con cui le potenze operatrici e vincitrici nelle guerre mondiali guardavano il mondo, di fatto con mira colonialista.

Avevo raccolto rapidi appunti. In particolare mi aveva interessato uno studio di Matteo Borchia sul valido portale «OpenEdition»: in *Nuove riflessioni sul rapporto tra Sebastiano Conca e il Portogallo*, il critico riferisce di opere su committenza del re Giovanni V a Lisbona, andate distrutte nel catastrofico terremoto del 1755. La visibilità perduta è motivo sufficiente per descrivere come provinciale un artista internazionale? Quel terremoto, accompagnato dal maremoto, fu un evento catastrofico, per Lisbona, per l’impero portoghese e non solo: molti intellettuali, a partire da Voltaire e da Kant, cambiarono la prospettiva della loro interpretazione del mondo. Si cita largamente la capriola filosofica: ma dell’“impero portoghese”, non c’è nulla da dire? È pur subentrato quello inglese: un automatismo? Senza implicazioni di condizioni di vita, di presidi di civiltà, di disposizioni sulle comunità umane? Davvero vige il minimalismo nello studio della storia, tanto più quanto più si allarga la distanza da chi inserisce la lettura tra i diversivi edonistici del suo quotidiano, che ha altrove il baricentro.

Erano balenate, improvvise, facendo leva su nomi portoghesi-siciliani che ora ricordavo, schegge di ricordi da una visita a Lisbona, tanti anni prima: Loreto, Alcantara, presso Lisbona, come Oreto, Alcantara in Sicilia. Quale tracciato storico aveva la combinazione? «Davvero vivo in tempi oscuri», mi ero detta, echeggiando Bertolt Brecht. E dunque, sì: bene aprire una fase di sospensione sul tema “oriente – occidente”: anche riprendendo le peregrinazioni culturali, come mera testimonianza, nella consapevolezza delle forze in declino. Tanto più ricordare quell’evento rileva – e è questo che io stessa avverto – come sia artificioso pensare alla storia come a uno scorrimento regolare del tempo, e azzardato coprire con una narrazione rassicurante l’ignoranza sulla varietà del mondo.

La visita, nel capodanno senese, è stata una valida scelta. La cappella della *Piscina Probatica* – episodio tratto dal Vangelo di Giovanni (Gv 5, 1-17), secondo il quale la piscina era situata alle porte di Gerusalemme – è interna al grande complesso del Santa Maria della Scala, esteso su sette livelli, sfruttando lo scoscendimento naturale del poggio su cui Siena è costruita. L’edificio fu costruito come sosta e cura dei pellegrini dal XII secolo, e è stato l’ospedale di Siena fino agli anni sessanta del

secolo scorso. L'aspetto austero non impedisce all'interno varietà di architetture e ricchezza di opere, con una forte impronta d'arte, definitasi in particolare dalla fine del XIII secolo al Pre-rinascimento del XV, arricchitasi anche successivamente di ulteriori, ben calibrate opere.

È addirittura scenografia di opere d'arte, internamente, la chiesa della Santissima Annunziata, e in particolare il catino absidale che dispiega l'affresco del Conca. L'altare in marmo fu situato dietro al *Cristo risorto* in bronzo, che il Vecchietta, ispiratosi alla scultura di Donatello, aveva realizzato a fine Quattrocento. Dialoga con il bronzo, tramite il fascio di luce direzionato, l'affresco del catino absidale, eseguito negli anni Trenta del Settecento. La *Piscina Probatica*, nell'illusione prospettica, sembra avvolgere il Cristo in bronzo, antistante e quasi ombra per la figura luminosa affrescata che, con il gesto largo, enfatizzato dallo spazio intorno, opera il miracolo sul paralitico, contrapposto a distanza al gruppo dei supplicanti.

“Oriente – occidente” era formula che pure mi era risuonata, mentre osservavo l'impostazione scenica dell'affresco. Predominava, però, l'“occidente”, in continuità con quel Rinascimento italiano che nelle forme rinascimentali delle arti figurative aveva consegnato il sapere archeologico alla cifra artistica della Fabbrica di San Pietro, nella perfetta fusione delle angosce: la memoria di Michelangelo infatti era saldata all'opera di Conca, secondo gli opuscoli.

Mi aveva poi accompagnato, quella formula, ritornando alla grande piazza senese, sulla sommità del colle, che si prospetta tra i due grandi complessi, il Duomo da una parte, e dall'altra l'esteso monumento, già ospedale, del Santa Maria della Scala, con una suggestione personale ora profonda. Nella scenografia creata dai due monumenti, consideravo, ogni elemento decorativo, è in realtà paragrafo di un inno corale a Maria, una dimostrazione di fervore lunghissimo nel tempo.

Reinterpretavo però la formula, con un accento evidente su “occidente”, comunque in una sintesi che a Siena è venuta da molto lontano: implica infatti il rapporto antico e saldo con Roma, in tutte le accezioni storiche che il nome evoca. Il fulcro nel pellegrinaggio, qui salda esperienza, apre due bracci, quello verso occidente, fino a Saint Malo, quello a oriente, fino a Gerusalemme, la città-meta del pellegrinaggio stesso: che per Siena, però, ha sempre avuto l'equivalente perfetto in Roma. Riguardavo la designazione, nonché rappresentazione, della “scala”. Essa può essersi fusa anche con simboli precristiani, se il tracciato della “Via Romea Francigena”, che originò l'albergo di sosta e cura dei pellegrini, risale al Tardo Antico: un testo che deve aver accolto interpretazioni umane e cosmiche diverse, eppure reinterperate in continuità, con reindirizzi. La scala coincideva certo con la speranza, e il successo della speranza per gli “umani miti e fidenti” – i *pauperes*, nel latino che fu del circolo di Mecenate, di Tibullo come di Orazio prima che dei Padri della Chiesa: da cui, dopo, i “pellegrini” –, combaciando infine con la riflessione interpretativa e artistica condotta dai responsabili dell'Opera, esperti di *Sacre Scritture*.

È comunque, questa scala rastremata, il particolare segno senese. Interpretato come operatività civile efficace, questo segno dà forte impronta a luoghi diversi della Toscana, superando ogni campanilismo, ogni rancore: si veda via della Scala, in Firenze, che nel tempo ha conservato strutture di aiuto per i fanciulli, ora ospitando l'Istituto Penale per Minori Gian Paolo Meucci; o si veda la località La Scala, alle falde della città di San Miniato, pure anticamente ospedale e ora presidio diurno per la salute mentale di adolescenti.

La “scala” emblema dell'ospedale senese ha evocato, nei passaggi di civiltà secolari, un richiamo di aiuto tenace alla vita. Che si integrasse nel culto cristiano, dopo averlo anticipato, identificandosi con “Maria”, è una particolarità di questo luogo, che, a fine XIII secolo, si segnalò in una pagina di nuova religiosità, con un'arte, la cui forza dà suggestioni ancora oggi. Ancora i visitatori qui percepiscono Maria come intenso soggetto, specifico nella congerie delle tradizioni bibliche: è la risorsa riconosciuta da chi è nella sofferenza, avvertita come partecipe. Maria, meta attesa dalla profezia per introdurre nella via umana il Salvatore, è diventata un segno distintivo del Nuovo Testamento, una differenza rispetto alla ricezione biblica ebraica. In particolare nella devozione che condusse al progetto del colle senese essa era la vegliante, non solo sul riscatto dalla “caduta del peccato originale”, ma sulla sollecitudine verso gli altri, sulla disponibilità a considerarsi in reciprocità, sulla

necessità, insomma, di relazioni umane che sfidano gli ostacoli: che poi il Cristo avrebbe sigillato con la dottrina e la morte.

Al tempo in cui si definì la progettazione, la meditazione su Maria ne potenziò il culto, in particolare proponendo l'iconografia di patrona delle opere di misericordia, una relazione a cui richiama la studiosa d'arte Marilena Caciorgna (2015: 23-30), che si propagò in modo abbastanza esteso nell'Italia: la collettività cittadina assunse rilievo, organizzata in arti, raffigurandosi come pluralità di soggetti protetti dal manto della Madonna. È in questi stessi anni che Dante, attraverso la visione di San Bernardo, cantava la presenza attiva, soccorritrice, della "Vergine Madre", misericordiosa e generosa, la cui "benignità" molte volte «*al dimandar precorre*» (Dante, *Commedia*, Paradiso, XXXIII, 18). Del rinnovamento erano stati segno e parte il formarsi degli ordini mendicanti, ma una meditazione ampia, religiosa e civile insieme, si diffondeva anche, e in profondità, nella popolazione attiva delle città comunali.

Entro queste considerazioni, allora, rilevavo anche l'importante differenza: la centralità della donna presso alcuni grandi intellettuali di fine XIII secolo – di cui erano testimonianza le citazioni che mi affioravano – mi risultavano segmentate. Le donne erano pressoché assenti nella *Piscina Probatice* di Conca: edificio che era strumento per pastori, la pittura rappresentava una umanità al maschile, a prescindere da ombre di donne sfumate dietro al paralitico, come sue assistenti. Del resto il Cristo risorto del Vecchietta, non completandosi con le donne del *Noli me tangere*, episodio che introduce profondamente le donne nel *Nuovo Testamento*, ricorda piuttosto il Gesù verticale tipico del "Battesimo nel Giordano". Era, il bistrattato pittore Sebastiano Conca, testimone del Neoclassicismo o abbracciava piuttosto un Illuminismo che rifondava il Diritto sulla relazione asimmetrica uomo-donna?

La temperie diffusa di rinnovamento culturale e culturale, che aveva preso l'avvio alla fine del XIII secolo, era sfumata in un percorso complesso ma riconoscibile, nell'Umanesimo e nel Rinascimento: essendo forse Caterina di Siena, con Brigida di Svevia che pure si erano incontrate a Roma a fine XIV secolo, e con Christine de Pizan e Giovanna d'Arco, nella "Francia" – nome e stato allora in formazione – nel XV secolo, le ultime grandi figure della cultura fiorita a fine XIII secolo. Nella Siena fervente e operosa di quella temperie la forza innovatrice del momento culturale induce a cogliere come la coerenza dei complessi in affaccio sulla piazza, in cui si alleano architettura e decorazione, rinsaldasse la convinzione dei pellegrini, di sentirsi accompagnati, nella meditazione sulla vicenda, sul mistero anzi, del Cristo attraversato dalla "cultura misericorde".

La società senese è stata buona interprete di entrambi i progetti: avendo il pellegrinaggio come tema il cammino verso Gerusalemme, Roma, in quanto figura di quel luogo, è qui interpretata come meta, ovvero come tappa, per poi indirizzarsi a uno dei porti verso l'Oriente. Gli archivi di Siena hanno tracce precise di questa doppia possibilità offerta ai pellegrini, conservando anche il riferimento all'Oriente: se da una parte la principale magistratura di Siena, attestata dal XII al XVIII secolo, è la "Biccherna", parola che adatta *Blachernai*, uno dei palazzi imperiali di Costantinopoli destinato al tesoro imperiale, dall'altra ricordiamo il papa senese Pio II, cioè Enea Silvio Piccolomini, che fu colto dalla morte, nel 1464, mentre bandiva la crociata che avrebbe dovuto recuperare Costantinopoli, appena divenuta conquista e capitale dei Turchi.

L'evento giustificò di avvertire uno strappo, una frontiera nelle relazioni dell'ambito mediterraneo, enfatizzando nelle parole "oriente" e "occidente" un'opposizione culturale, uscendo dall'ambito meramente astronomico riferito al percorso diurno del sole, su cui si basa lo scorrere dei giorni e degli anni. Le due parole hanno fissato significati invalsi nella storia culturale o della mentalità, via via, a seconda delle circostanze, caricandosi di nuovi spunti polemici, comunque con un pretenzioso intento di fornire dati caratterizzanti rispetto a collettività, di dubbia identificazione e consistenza. Pure già sopra ho scritto "Oriente" con la maiuscola, come fosse il sostantivo adatto a un preciso territorio: in riferimento a un tempo precedente, essendo in vigore l'imperatore residente a Costantinopoli, affiancato per l'aspetto religioso dal patriarca. Questo modello continuava la riforma dell'imperatore Costantino, dopo il 324: è lo stesso che tiene presente ancora oggi il Regno Unito, il cui vertice è un sovrano che anche è capo religioso, entro la chiesa, o piuttosto la cultura, anglicana.

La parte occidentale del Mediterraneo praticava una separazione importante tra autorità religiosa, rappresentata dal papa, e l'autorità civile, non altrettanto fissa: già tendenzialmente autonoma, dal tempo della Scuola di diritto bolognese dell'XI-XII secolo, ma anche soggetta a tensioni e patteggiamenti. Nel tempo che è testimoniato a Siena, riferendosi all'allestimento del cantiere della cattedrale, era notevole lo sviluppo dei commerci entro l'organizzazione dei "comuni", con una buona rete di studi giuridici e religiosi: era comunque una realtà parcellizzata, con frequenti episodi bellici tra territori contigui.

Conviene, per definire sia il contenuto, sia la forma opportuna ricorrendo ai due termini imprestati dall'astronomia, seguire l'articolo dell'*Enciclopedia Treccani*: è assegnata la minuscola, "scisma d'oriente", alla separazione religiosa operata nel 1054 da Michele Cerulario. Stessa forma anche per lo "scisma d'occidente", che dal 1378 al 1417 registrò la spaccatura interna al papato, con due comunità cardinalizie, fino alla ricomposizione con papa Martino V, ovvero Oddone Colonna. Invece è assegnata la maiuscola a "Oriente" per la distinzione avvenuta dopo la morte di Teodosio (395) e durata sino alla deposizione di Romolo Augustolo (476). Nell'articolo si avverte però che, per segnalare l'insieme di popoli, delle culture, in epoche che abbiano avvertito o avvertano due civiltà in opposizione, pur contigue, è opportuno ricorrere alla maiuscola. Dunque il significato varia, «secondo le diverse epoche storiche».

Il territorio dell'Oriente era una struttura che si era ridotta nel tempo: l'avevano indebolita gli urti con le formazioni musulmane dal VII secolo, poi le spedizioni in armi, o crociate, tra XI e XIII secolo, dei cristiani d'occidente, che avevano fatto assalti diretti e provocato smembramenti, in quella esperienza variegata di potentati armati che sintetizziamo come "Impero latino d'Oriente", tra il 1204 e il 1261. Intanto era percorso da nuovi fermenti anche l'"Occidente", con la maiuscola: a tale spazio si potrebbe estendere l'allegoria della «nave senza nocchiero in gran tempesta», che Dante riferisce all'Italia. Pure, se il poeta e diplomatico biasimava le faziosità con cui veniva esercitato il potere laico, fu instancabile l'impegno culturale: e è consono interpretare questa attività come prospettiva che egli assegnava a lingua e cultura, per la partecipazione collettiva e morale.

Egli fu *auctor* nel dare dignità di lingua al "volgare", idealmente normato a partire dalle varietà dei parlari. L'uso del latino continuò a caratterizzare alcuni ambiti colti, in particolare quello del Diritto e dello studio teologico. L'"Occidente" era insomma un circuito di territori variamente condotti e organizzati, come erano di scarsa sicurezza le rotte dei mari, con mobilità marcata di esiti. Se osserviamo gli spazi in cui Boccaccio ambienta le sue novelle, non mancano riconoscimenti incrociati tra esperienze culturali diverse: viene subito a mente il "Garbo", la regione verso la quale la principessa Alatiel (*Decameron*, II 7), movendosi dall'Egitto, per altro con agguati di ogni tipo, naviga per sposare il re di quel dominio. La parola vale per "occidente", nell'arabo noto allo scrittore: oggi "Maghreb", in una designazione un po' modificata ma riconoscibile.

"Occidente": rifletto come facilmente, pensando e designando lo spazio, mi adatto a raggi piccoli, attribuendo senso in relazione a un'esperienza personale, limitata. Per questo mi è venuto spontaneo, dedicandomi alle incombenze familiari del tempo pasquale, sospendere le considerazioni sul trattamento riservato alle popolazioni dell'area indiana, sapendomi priva di riferimenti e di esperienza. Ma sospendere, lasciare un argomento impregiudicato, vale anche uscire da ogni attesa, in particolare, di benevolenza. Constatato come, negli anni attuali in cui i disaccordi volgono subito in conflitti distruttivi, "Occidente", come "Oriente" – e vale ricordare Said – sono diventate parole in bilico. Caricatesi rapidamente di tensioni e contraddizioni, non è detto che possano appellarsi a consuetudini. Come conferma l'esperienza dei conflitti, l'informazione e la decisione sono appannaggio di chi ha la potenza relativa, mentre le popolazioni sono esautorate. Senza informazione, è avventura pronunciarsi su un termine, sulla sua prospettiva.

Il tema dei confini, saldato alla storia umana, non è così esplorato come sarebbe desiderabile: è infatti collegato allo spazio, alle risorse, alle strategie in atto per sopravvivere, quindi all'alimentazione ma anche all'approvvigionamento, alla concorrenza e al dominio delle risorse, in ordine all'informativa anche scientifica. La delimitazione dello spazio per gruppi umani implica socievolezza, codici, legami, parole, cadenze; inoltre tempi, forse ossessioni, certo ritmi. Una ricerca accurata dovrebbe

sapere molto di ambiente, di risorse, perfino di contagi: essere pluridisciplinare. Non è così che ci si dedica alla “storia”, come disciplina attuale. È frequente, invece, che l’ultimo significato, grato al potentato di turno, sostituisca la ricerca, e quindi la storia. Mi pare valida la riflessione sulla “delimitazione”, nel lemma latino “*limes*”, proposta dall’*Enciclopedia Treccani*. Ne è autore lo storico e archeologo austriaco Wilhelm Kubitschek (vissuto tra il 1858 e il 1936), che mostra competenza sicura, nell’ambito antico, sul territorio romanizzato nei diversi periodi, ma anche sui confini come intesi e tracciati nella sua epoca:

«Il *limes* – dice lo storico – non è una linea ideale indicata da pochi termini posti a distanza fra loro, o nei punti di transito, come normalmente si segna oggi un confine fra Stato e Stato, ma è essenzialmente un’opera di difesa, la quale può essere costituita da uno o più elementi di fortificazione (muro, fossa, castelli, ecc.; e ognuno di questi elementi può essere continuo o limitato ai soli punti strategicamente più delicati), ma di cui elemento principale e fondamentale rimane sempre la strada».

Negli ultimi decenni, dopo l’abbattimento del muro di Berlino nel 1989, era invalsa, se non una uniformità di intenti, certo una esperienza di contatti che stava dando una coesione apprezzabile, nonché una dimestichezza profonda su tutti gli ambiti disciplinari. Intanto l’affermarsi della lingua inglese, nonché la continuità della circolazione artistica, hanno saldato i cittadini europei anche con la cultura statunitense, divenuta estremamente dinamica. Ma già, in pochi anni, l’incontro nuovo e felice si è incrinato: in pratica, da quando nel 2001 a New York furono abbattute le “Torri Gemelle”. L’ampiezza dei fronti di guerra attuali scuote programmaticamente i confini precedenti, mirando a nuove relazioni non meno che a nuove territorialità. Si desidera certo la pacificazione: ma i tavoli delle trattative saranno indetti proprio sul tema dei confini, di più, sui modi della stabile difesa. I calcoli sono molteplici. Senza contare che anche il caso ha il suo peso.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti bibliografici

Caciorgna, Marilena, in *Donatello, Mater gratiae Mater misericordiae*, Opera Metropolitana- sillabe, Siena, 2015: 23-30

Epifani, Mario, *Sebastiano Conca e i francesi: sintonie e sguardi reciproci*, in *Sfida al Barocco 1680-1750*, a cura di Michela di Macco, Giuseppe Dardanello, Chiara Gauna, Genova, Sagep Editori, 2020: 151-158

Sitografia

<<https://www.treccani.it/vocabolario/occidente/>>

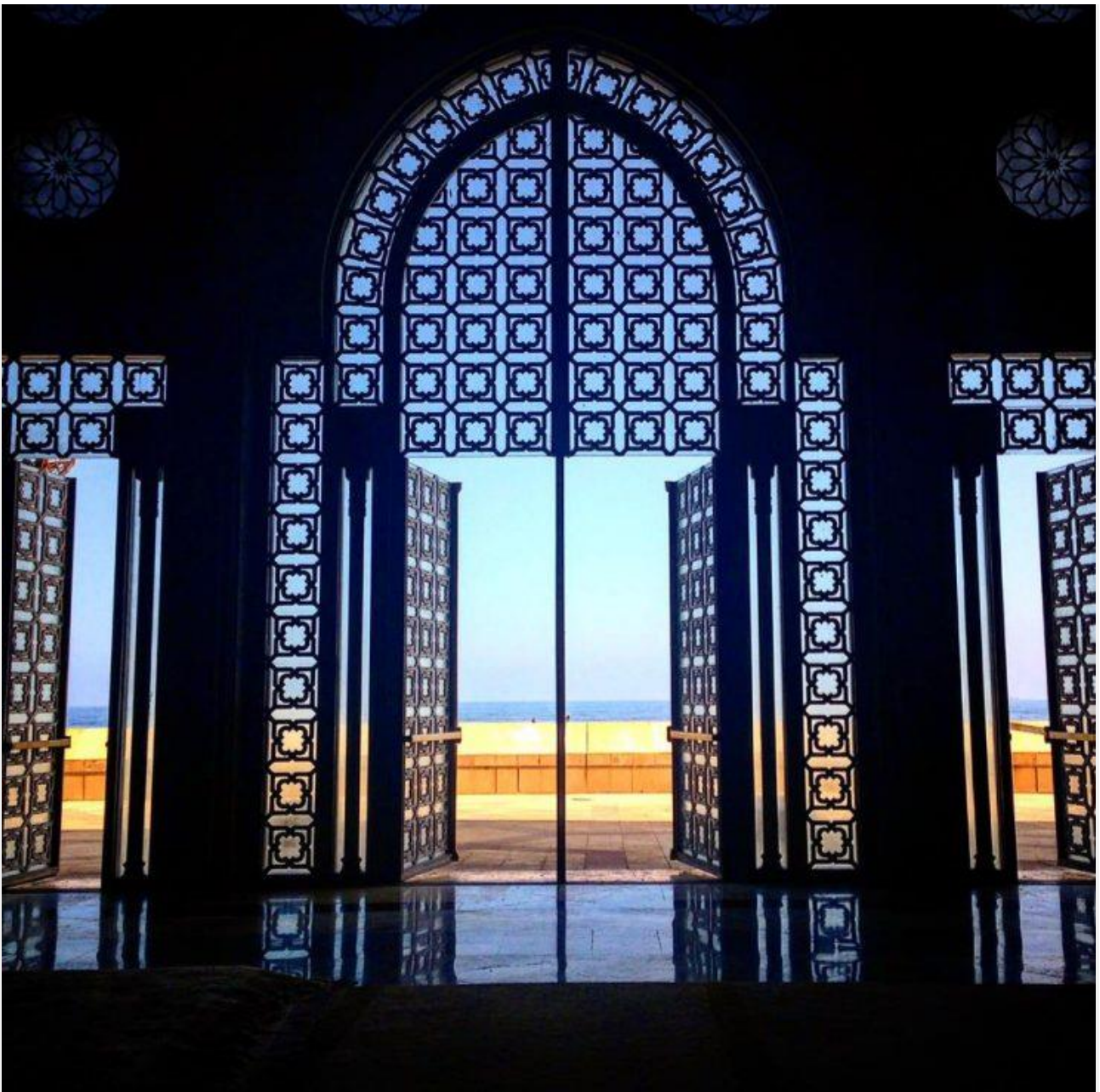
<https://it.wikipedia.org/wiki/Sebastiano_Conca>

Borchia, Matteo, *Nuove riflessioni sul rapporto tra Sebastiano Conca e il Portogallo*, <<https://books.openedition.org/cidehus/20369?lang=it>>

Kubitschek, Joseph Wilhelm, < [https://www.treccani.it/enciclopedia/limes_\(Enciclopedia-Italiana\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/limes_(Enciclopedia-Italiana)>)

Franca Bellucci, laureata in Lettere e in Storia, è dottore di ricerca in Filologia. Fra le pubblicazioni di ambito storico, si segnalano *Donne e ceti fra romanticismo toscano e italiano* (Pisa, 2008); *La Grecia plurale del Risorgimento (1821 – 1915)* (Pisa, 2012), nonché i numerosi articoli editi su riviste specializzate. Ha anche pubblicato raccolte di poesia: *Bildungsroman. Professione insegnante* (2002); *Sodalizi. Axion to astikon. Due opere* (2007); *Libertà conferma estrema* (2011).

La logica di Dio fra Oriente e Occidente



Moschea Hassani a Casablanca

di *Antonio Bica*

Due mondi diversi, Oriente islamico e Occidente, tanto vicini ma pure distanti, con posizioni sempre più antitetiche, nonostante l'intensificarsi delle relazioni interculturali in un contesto di globalità senza precedenti nella storia. Un dialogo sempre più difficile e contorto, caratterizzato sovente da una crescente incomprensione, da espressioni culturali che si configurano in opposizione per via della loro inconciliabilità, per non parlare dei fantasmi delle antinomie legate alla tradizione sacrale e alla letteratura religiosa, del rimando fin troppo immediato a concetti come il radicalismo religioso e i fondamentalismi, della difficoltà, mai risolta in termini di approccio, dinanzi a parole come teocrazia,

sharia, hijab, jihad ed altre ancora, che sono entrate quasi di prepotenza a far parte del nostro tranquillo vocabolario di occidentali.

Universo differente dunque, luogo di non intesa, di scandalo culturale, di shock civile, alterità pulsante che facciamo fatica a capire, nonostante prendiamo gli aerei e voliamo verso Oriente per dare un senso alla nostra voglia di esotico. Ma quel mondo continua a rimanerci sconosciuto, incomprensibile, malato e marginale rispetto al nostro; è come trovarsi dinanzi a due sistemi granitici e impenetrabili che nel fronteggiarsi producono immagini distorte che si respingono anziché attrarsi. Le ragioni del rapporto conflittuale fra Islam e pensiero occidentale sono molteplici; quella “parte di mondo” non ha vissuto fenomeni storico-culturali come l’Illuminismo e la Rivoluzione francese, e pertanto ragione e profezia, religione e affari di Stato, Dio e politica, non sono mai state distinte. Dio è il Capo dello Stato e la Rivelazione è Legge a tutti gli effetti, non c’è e non può esserci spazio per tutto ciò che rappresenta innovazione, ‘bidah’, piuttosto il nuovo viene considerato eretico da parte della ortodossia. Ci si trova dinanzi ad una frattura culturale, politica, geografica; da un lato l’Oriente, condannato a quella “Infelicità Araba” di cui parlava il grandissimo Samir Kassir, l’Oriente così estraneo a quell’Illuminismo europeo che ha sancito il primato della ragione a scapito della metafisica, l’Oriente quasi condannato al concetto di teocrazia, perché quello è il risultato se non sai dividere Stato e Dio e se non hai sperimentato il primato della ragione nel bene e male; dall’altro lato l’Occidente, figlio delle catastrofi del secolo breve di cui ci racconta Eric Hobsbawm nei suoi studi, l’Occidente cieco che ha vissuto gli effetti nefasti del fallimento della ragione illuminista, naufragato nelle sciagure dei totalitarismi, un cadavere profumato che si è perso strada facendo le radici fondanti della cultura greca ed umanistica, l’Occidente della politica senza più cultura, l’Occidente che ha smarrito la sua antica relazione col Logos che già aveva preso il posto del Pensiero Mitico, l’Occidente del nichilismo storico preannunciato da Nietzsche e Dostoevskij, la nuova terra senza Dio.

Questo Occidente rappresenta un luogo di distrazione, di distacco, luogo di non attenzione dinanzi ad una spiritualità sempre meno importante, sempre più marginale; dall’altro lato invece abbiamo un mondo dove tutti gli interessi dell’uomo, dalla politica all’economia e alle espressioni culturali, dalla società alla quotidianità, tutto è in strettissima relazione col divino, con la fede, con principi e regole indiscutibili in quanto espressione verbale di Dio stesso.

È in particolar modo l’ambito religioso, oggi come nel passato, ad essere luogo di incomprensione e di controversie, e non solo fra le confessioni abramitiche, e quindi fra i tre monoteismi, Islam, Ebraismo e Cristianesimo, ma perfino in seno alla stessa confessione religiosa.

Nel periodo storico attuale è cresciuto notevolmente l’interesse dell’opinione pubblica nei confronti dell’Islam, tanto che la religione del Profeta è diventata motivo di discussione quasi ovunque, fonte di preoccupazione, bersaglio di invettive, origine degli interrogativi da parte di chi non riesce a spiegarsi come mai una religione della pace possa essere di fatto al centro dell’attenzione internazionale per questioni che hanno a che fare con attentati, bombe, massacri e uccisioni di gente innocente in nome di una guerra di religione, la guerra santa, perché ormai è così che l’Occidente traduce e intende il termine jihad, guerra santa, guerra di religione; nello stesso mondo musulmano vi sono vari punti di vista sull’idea di jihad; per alcuni si tratta di guerra santa, e perciò di impegno militare, altri invece fanno riferimento ad un impegno di tipo spirituale, altri ancora ad entrambe le cose con varie sfumature di significato.

Prima dell’avvento dell’Islam vi fu in Arabia il cosiddetto periodo della ‘jahiliyya’, cioè dell’ignoranza, il tempo che precedette la missione rivelatrice del Profeta, un periodo storico caratterizzato dall’ignoranza della Rivelazione e con essa della verità salvifica. La civiltà che seguì la ‘jahiliyya’ preislamica fu qualcosa di diverso da quella che definiva il sistema tribale prima del Profeta; l’era della ‘jahiliyya’ era caratterizzata da un sistema politico e sociale frammentato, tipico di una cultura tribale restrittiva, non omogenea; dopo la Rivelazione, gli Arabi si trovarono dinanzi ad una nazione vera e propria, una grande famiglia di cui essi costituivano il nucleo essenziale.

Senza dubbio si può parlare di unicità della concezione statale islamica, il cui proponimento matura in una direzione del tutto singolare, allora come oggi, cioè l’identificazione dello Stato con la ‘umma’,

la comunità dei credenti; questo è il senso della 'dar al-Islam', la 'terra dell' Islam', ambito nel quale l'elemento geografico-territoriale coincide con quello spirituale, i confini nazionali sono quelli entro i quali vengono professati la religione e il credo islamico. La mancanza di una distinzione netta fra potere spirituale e potere temporale, in favore di una visione unitaria dei due ambiti, rende sfumato il concetto di nazione-territorio; c'è da un lato la dimora di chi professa la religione islamica, il credo e la sottomissione al Dio unico e poi, contrapposta ad essa, c'è la 'dar al-harb', la casa della guerra, la dimora degli infedeli.

I confini fra la nazione islamica e tutto il resto del mondo non sono concepiti unicamente come confini territoriali, geografici, etnici, politici, linguistici, ma soprattutto come confini religiosi, etici e spirituali, e le frontiere che li dividono sono pertanto effimere; ci ritroviamo dinanzi a qualcosa che si pone ben al di sopra del concetto di nazione così come è inteso dall'Occidente. D'altra parte, nella tradizione letteraria biblica, l'idea di nazione identifica i nemici del popolo eletto, quelli che non riconoscono il Dio biblico e contro i quali il popolo di Dio deve lottare per non farsi sottomettere. Anche la nazione di Israele, quella che Dio ha scelto, fonda le sue origini su basi religiose oltre che etniche, e questo fattore sarà determinante nel mantenere la sua unità.

L'obiettivo primario della missione del Profeta, lo sforzo costante dell'attività profetica, è indirizzato verso la creazione di una comunità ordinata, strutturata, con una propria organizzazione politica e sociale, che sia totalmente sottomessa a Dio e che viva secondo le regole ispirate alla Legge di Dio, la Sharia, così come espressa nella Rivelazione coranica e, successivamente, tramandata nella Sunna, vale a dire la tradizione, le abitudini, i comportamenti del Profeta. Dentro questo universo, è racchiuso e custodito il pensiero etico e giuridico della comunità dei credenti.

Lo Stato islamico si configura già nelle fondamenta e sin dalla sua nascita come entità non vincolata a confini territoriali, come teocrazia con una forte componente etica, in cui religione e politica non possono coesistere come principi indipendenti l'uno dall'altro, ma si fondono e si integrano. Questo porta ad una concezione statuale nella quale lo Stato islamico rappresenta l'unico modello di Stato legittimo. Tutto ciò che non è 'terra dell' Islam' (dove vivono i credenti, si professa l' Islam e vige la Sharia) è eterodossia, è 'territorio della guerra', è il luogo dove vivono gli infedeli; questi devono essere invitati a sottomettersi e abbracciare la religione del Profeta, oppure mantenere il loro credo e pagare un tributo ai musulmani (la 'jizya'), vivendo così nella condizione di 'dhimmi', cioè di gente protetta, oppure vanno piegati con la forza delle armi se necessario.

I principi etico-religiosi, legati alla concezione primitiva dello Stato islamico, sono stati rivalutati nella storia recente in seguito alla crisi dei modelli statali occidentali, nonostante la loro supremazia in ambito tecnologico. Il Corano ci è di aiuto per meglio comprendere la visione religiosa del mondo dal punto di vista dei credenti musulmani.

Innanzitutto Dio è il padrone del mondo, tutto gli appartiene, così anche il cielo e la terra che Egli ha creato:

CIT. Cor. 5, 17 «... Ad Allah appartiene la sovranità sui cieli, sulla terra e su tutto quello che vi è frammezzo! Egli crea quello che vuole, Allah è onnipotente. 18. Giudei e nazareni dicono: Siamo figli di Allah ed i suoi prediletti. Di': Perché allora vi castiga per i vostri peccati? Sì, non siete che uomini come altri che Lui ha creato. Egli perdona a chi vuole e castiga chi vuole. Ad Allah appartiene la sovranità sui cieli e sulla terra e su quello che vi è frammezzo. A Lui farete ritorno».

CIT. Cor. 2, 107 «Non sai che Allah possiede il Regno dei cieli e della terra e, all'infuori di Lui, non c'è per voi né patrono né soccorritore?».

CIT. Cor. 5, 120 «Appartiene ad Allah la sovranità dei cieli e della terra e di ciò che racchiudono, ed Egli è l'Onnipotente».

CIT. Cor. 59, 22 «Egli è Allah, Colui all'infuori del Quale non c'è altro dio, il Conoscitore dell'invisibile e del palese. Egli è il Compassionevole, il Misericordioso; 23 Egli è Allah, Colui all'infuori del Quale non c'è altro dio, il Re, il Santo, la Pace, il Fedele, il Custode, l'Eccelso, Colui che costringe al Suo volere, Colui che è cosciente della Sua grandezza. Gloria ad Allah, ben al di là di quanto Gli associano. 24 Egli è Allah, il Creatore, Colui che dà inizio a tutte le cose, Colui che dà forma a tutte le cose. A Lui appartengono i nomi più belli. Tutto ciò che è nei cieli e sulla terra rende gloria a Lui. Egli è l'Eccelso, il Saggio».

Il concetto di separazione fra potere temporale e potere spirituale, fra Stato, politica e religione, non appartiene al mondo islamico, anzi è ad esso totalmente estraneo, essendo prerogativa dei moderni Stati occidentali. Riguardo alla cristianità, se consideriamo quanto riportato nel Vangelo di Luca al capitolo 20 (ma anche in Matteo e Marco), l'esistenza delle due forme di autorità si fa risalire a Gesù stesso in quell'invito a dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio.

Nell'Islam c'è un solo Dio ed una sola Legge che è quella divina; pertanto, la sovranità popolare, così come la intende l'Occidente, rimane qualcosa di estraneo, tagliata fuori dall'universo culturale islamico. Nel mondo musulmano, i credenti avvertono la necessità di portare a compimento le disposizioni divine nelle loro società, ed è su questa concezione che si costruisce l'idea di Stato; si tratta dello Stato di Dio e del Suo governo, in cui l'unico potere riconosciuto è quello di Dio stesso. Nelle democrazie occidentali il potere appartiene al popolo, nelle democrazie islamiche il potere appartiene a Dio; 'la hawla wa la quwwata illa billahi', 'non c'è potere né forza se non da Dio', pertanto Dio può fare e disfare ciò che vuole e ad Egli appartiene la sovranità (mulk):

CIT. Cor. 42, 49 «Appartiene ad Allah la sovranità dei cieli e della terra. Egli crea quello che vuole. Concede femmine a chi vuole e, a chi vuole, maschi; 50 oppure concede maschi e femmine insieme e rende sterile chi vuole. In verità Egli è il Sapiente, il Potente».

CIT. Cor. 25, 2 «Colui Cui appartiene la sovranità dei cieli e della terra, Che non si è preso figlio alcuno, Che non ha consoci nella sovranità, Che ha creato ogni cosa e le ha dato giusta misura».

CIT. Cor. 64, 1 «Glorifica Allah ciò che è nei cieli e sulla terra, Sua la Sovranità, Sua la Lode. Egli è onnipotente».

CIT. Cor. 25, 26 «In quel Giorno la vera sovranità apparterrà al Compassionevole e sarà un Giorno difficile per i miscredenti».

CIT. Cor. 35, 13 «Egli fa sì che la notte compenetri il giorno e il giorno compenetri la notte e ha sottomesso il sole e la luna. Ciascuno orbita fino ad un termine stabilito. Questi è Allah, il vostro Signore: appartiene a Lui la sovranità, mentre coloro che invocano all'infuori di Lui non posseggono neppure una pellicola di seme di dattero».

CIT. Cor. 36, 83 «Gloria a Colui nella Cui mano c'è la sovranità su ogni cosa, Colui al Quale sarete ricondotti».

Dio è il migliore dei governanti possibili, Lui detiene il potere e la sovranità assoluta, fa le leggi, indica le linee di comportamento, le disposizioni etiche, a Lui spetta il giudizio (hukm) essendo il migliore dei giudici:

CIT. Cor. 28, 88 «Non invocare nessun altro dio insieme con Allah. Non c'è dio all'infuori di Lui. Tutto perirà, eccetto il Suo Volto. A Lui appartiene il giudizio e a Lui sarete ricondotti».

CIT. Cor. 6, 57 «Di': Mi baso su una prova chiara da parte del mio Signore – e voi la tacciate di menzogna – non ho in mio potere quello che volete affrettare: il giudizio appartiene solo ad Allah. Egli espone la verità ed è il migliore dei giudici. 58 Di': Se avessi potere su quello che volete affrettare, sarebbe già stato definito il contrasto tra me e voi. Allah conosce meglio di chiunque altro gli ingiusti. 59 Egli possiede le chiavi dell'invisibile, che solo Lui conosce. E conosce quello che c'è nella terra e nei mari. Non cade una foglia senza che Egli non ne abbia conoscenza. Non c'è seme nelle tenebre della terra o cosa alcuna verde o secca che non siano citati nel Libro chiarissimo. 62 ... “Non è a Lui che appartiene il giudizio? Egli è il più rapido nel conto”».

È chiaro come la democrazia islamica, diversamente da quella occidentale, debba sottostare alla Legge Divina, in totale accordo con i comandamenti di Dio e tutte le Sue disposizioni. Nella cultura occidentale la Legge fa scaturire la propria autorità dalla ragione, ma quando Dio è il Legislatore, obbedire alla Legge è, per il credente, un dovere religioso, un principio di fede ed anche un obbligo giuridico. I governanti devono solo attuare il volere divino, essendo i naturali rappresentanti di Dio sulla terra, i Suoi sostituti, i califfi.

Il termine ‘califfo’ fu assegnato, subito dopo la morte del Profeta, ai Suoi successori o vicari, cioè persone che ne fecero le veci; la parola araba ‘khalifa’ si riferisce a qualcuno che succede o subentra a qualcun altro e il titolo non ha un significato religioso ma politico, il califfo è la più importante autorità dello Stato:

CIT. Cor. 57, 1 «Glorifica Allah ciò che è nei cieli e nella terra. Egli è l’Eccelso, il Saggio. 2. Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra, dà vita e dà morte, Egli è l’Onnipotente. 3. Egli è il Primo e l’Ultimo, il Palese e l’Occulto, Egli è l’Onnisciente. 4 Egli è Colui che in sei giorni ha creato i cieli e la terra, poi Si è innalzato sul trono. Egli conosce ciò che penetra nella terra e ciò che ne esce, quel che scende dal cielo e quel che vi ascende; Egli è con voi ovunque voi siate. Allah osserva ciò che fate. 5 Appartiene a Lui la sovranità dei cieli e della terra. Ad Allah tutte le cose saranno ricondotte. 6 Fa penetrare la notte nel giorno e il giorno nella notte e conosce perfettamente quel che nascondono i petti. 7 Credete in Allah e nel Suo Messaggero e date una parte di ciò di cui Allah vi ha fatto vicari. Per coloro che credono e saranno generosi, ci sarà ricompensa grande».

Ne consegue che il mondo appartiene a Dio che lo ha donato agli uomini facendo di essi i Suoi khalifa, i vicari, i luogotenenti del Creatore sulla terra.

Qui, a seguire, un riferimento coranico agli ‘eredi’ della Scrittura, cioè i musulmani e, fra questi, coloro che pur credenti non obbediscono alla Legge divina e fanno ‘torto a sé stessi’, poi quelli che assolvono i loro obblighi senza tuttavia adoperarsi attivamente (sono coloro che si pongono in una zona intermedia), e infine chi si impegna in uno sforzo maggiore sulla via di Dio:

CIT. Cor. 35, 32 «Facemmo poi eredi della Scrittura i Nostri servi che scegliemmo. Fra essi c’è chi fa torto a se stesso, chi segue una via intermedia, chi vince la gara del bene con il permesso di Allah: questa è la grazia immensa. 33 Entreranno nei Giardini di Eden, ornati di bracciali d’oro e di perle e saranno di seta i loro vestiti».

CIT. Cor. 10, 13 «Facemmo perire le generazioni precedenti perché furono ingiuste. Messaggeri della loro gente avevano portato le prove, ma essi non furono disposti a credere. Compensiamo così gli empi. 14 Quindi vi costituimmo, dopo di loro, vicari sulla terra, per vedere come vi sareste comportati».

CIT. Cor. 7, 129 «Dissero: Siamo stati perseguitati prima che tu venissi e dopo che venisti a noi. Rispose: Può darsi che presto il vostro Signore distrugga il nemico e vi costituisca vicari sul paese per poi guardare quello che farete».

Il messaggio del Profeta possiede poi un valore universale, che unifica e raccoglie tutte le comunità nel segno dell’Islam, la religione vera e autentica, esprimendo inequivocabilmente l’universalità della missione profetica:

CIT. Cor. 34, 28 «Non ti abbiamo mandato se non come nunzio ed ammonitore per tutta l’umanità, ma la maggior parte degli uomini non sanno».

CIT. Cor. 7, 158 «Di’: Uomini, io sono un Messaggero di Allah a voi tutti inviato da Colui al Quale appartiene la sovranità dei cieli e della terra. Non c’è altro dio all’infuori di Lui. Dà la vita e dà la morte. Credete in Allah e nel Suo Messaggero, il Profeta illetterato che crede in Allah e nelle Sue parole. Seguitelo, affinché possiate essere sulla retta via».

CIT. Cor. 3, 85 «Chi vuole una religione diversa dall’Islam, il suo culto non sarà accettato, e nell’altra vita sarà tra i perdenti».

Il versetto riportato sancisce senza mezzi termini che, in seguito alla Rivelazione coranica, la fede islamica sarà la sola che Dio accoglierà come valida ed universale. Mentre la conflittualità fra ragione e religione, scienza e fede, ha accompagnato e permeato lo sviluppo del pensiero occidentale, nell’islam gli ambiti che concernono etica e spiritualità, mistica e prassi di vita quotidiana, sono intimamente legati fra loro. La logica di Dio diventa logica della politica, logica che si esprime in un’intesa fra Dio e gli uomini, dove questi si assumono l’impegno di rispettare ed attuare quanto stabilito da Dio stesso. Dio indica la via mentre gli uomini procurano di non deviare da essa. Più

consapevole è il credo religioso, più pura e tenace è la fede, maggiore sarà la possibilità di istituire una società giusta ed un governo forte e stabile.

L'universo islamico ci appare come un sistema complesso e variegato nella sua multiformità; guardiamo l'Islam come una minaccia alle nostre presunte sicurezze, un pericolo per la nostra sia pur vacillante democrazia, soprattutto identificando l'Islam con le derive radicali fondamentaliste e quindi con il terrorismo e le bombe. Poi c'è anche la paura della sostituzione razziale, il timore ancestrale dello sguardo dell'altro che consideriamo totalmente estraneo a noi, e che pensiamo possa minare le basi della nostra identità sociale e nazionale, sempre ammesso che l'Occidente ne possieda ancora la consapevolezza e dia ancora un valore al sentimento identitario. Rimane il fatto che l'Occidente, forte della sua egemonia economica e politica e della sua presunta superiorità culturale, non è tuttavia in grado di fugare i propri pregiudizi e i preconcetti che lo vincolano. Di contro, l'Occidente laico e moderno, costituisce un elemento di corruzione e di decadenza dei costumi dal punto di vista dell'Islam e del dettato coranico, senza contare il timore che l'Occidente ricco e super organizzato da un punto di vista tecnologico, non abbia mai completamente sopito le sue pretese di colonialismo.

L'Occidente che ha ereditato il primato della ragione a scapito della metafisica, così come fu sancito dal Secolo dei Lumi, ha reciso in nome della modernità il suo legame antico col pensiero filosofico greco, con la radicale tradizione del pensiero cristiano, sacrificando le proprie radici culturali sull'altare del progresso, scivolando inesorabilmente nel nichilismo, mortificando l'idea del Sacro e sostituendola con un materialismo immanentista che non lascia spazio alla percezione del senso del Mysterium. È la trasformazione dell' 'homo religiosus' in 'homo negligens'.

La prospettiva dell'Islam è esattamente il contrario, in essa il progresso e la modernità non sono concepibili con il distacco dal legame con la tradizione o col rinnegamento dei suoi principi e dei relativi valori; uno sguardo al futuro non è possibile senza la restaurazione e il rispetto degli antichi valori religiosi.

L'Islam e il mondo arabo in generale hanno veicolato un atteggiamento ambivalente nei confronti del concetto di democrazia così come essa è intesa dall'Occidente. Vero è che la democrazia poggia le sue basi sul potere del popolo, ma è vero altrettanto che il potere di ciascun individuo, nelle grandi democrazie occidentali, si identifica con una frazione infinitesimamente piccola del potere stesso. La democrazia finisce così col trasformarsi in una forma di potere dei democratici all'interno del sistema liberale, un potere che tuttavia è esercitato da pochi più forti su molti più deboli, lasciando di fatto al popolo soltanto l'illusione del potere, generando un fantasma di democrazia, una effimera illusione. L'Islam delle origini, nella sua identificazione con la prima comunità di credenti fondata dal Profeta, rappresenta un elemento nucleare e solido di struttura sociale democratica all'interno della quale il potere era avallato e legittimato dalla comunità nella sua interezza. Da questo punto di vista, l'idea di democrazia non è affatto estranea alla tradizione dottrinale islamica primitiva fino ai suoi successivi sviluppi. Eppure l'Islam manifesta un atteggiamento a dir poco di sospetto, se non addirittura di timore, nei confronti degli ideali di democrazia con cui l'Occidente si identifica.

Cultura, democrazia e modernità insieme, sono le bandiere sventolate dall'Occidente nel suo lungo percorso di conquista e colonizzazione di paesi e società considerate più deboli ed arretrate sia dal punto di vista economico che politico e sociale. I cosiddetti valori che l'Occidente vorrebbe imporre, vengono percepiti come un attacco al cuore della grande tradizione islamica, al suo impianto dottrinale, al tipo di società che ne deriva. Questi valori non vengono proposti ma imposti, in un disegno sotteso di nuova colonizzazione. Inevitabile non pensare ad una prospettiva di scardinamento di strutture sociali consolidate dalla dottrina e dalla tradizione, nel nome di una modernità desiderosa di esportare ad ogni costo globalismo, liberalismo e cultura. Sulle idee propugnate dall'Occidente del progresso si potrebbe discutere, tuttavia ciò non avviene; anzi, prevalgono le posizioni del sospetto e della paura dinanzi ad un Occidente liberale che tuttavia non rinuncia al ricorso alla forza delle armi. Due culture così saldamente aggrappate alle loro posizioni finiscono inevitabilmente col guardarsi di traverso, frapponendosi spesso barriere insormontabili. Le istanze di democrazia ed innovazione propugnate dall'Occidente, soprattutto negli strati sociali meno abbienti e nelle fasce più giovani della

popolazione (spesso si tratta di studenti sempre più marginalizzati e alle prese con la necessità di sbarcare il lunario per via delle loro modestissime risorse economiche), suscitano un atteggiamento di ostilità contrapposta all'ideale democratico stesso, fanno inoltre paura perché vengono associate alle sollecitazioni e alle pressioni della passata politica coloniale del ricco ed arrogante Occidente. I nuclei popolari, entro i quali nascono e prendono forma le derive radicali alimentate dal pensiero fondamentalista, sono legati proprio alle condizioni di indigenza di larga parte del tessuto sociale degli arabi nei Paesi più poveri. I radicalismi sono un baluardo anche violento contro quell'altra forma di violenza rappresentata dalla modernità, dalla diffusione dei beni di consumo, dal liberismo, dal liberalismo, da quella stessa democrazia sempre meno democratica e popolare e sempre più antinomica.

Altro ostacolo che si frappone fra le due diverse culture è l'eccesso di individualismo delle società e delle democrazie occidentali. Una società, per potere essere fedele al suo significato originario e alle sue finalità, dovrebbe trasmettere l'immagine di un insieme di individui che da una ideale periferia convergono verso un centro comune che rappresenta il cuore dell'interesse dell'intera comunità. Perché una società sia tale, essa deve innanzitutto essere 'societas', teatro di solidarietà comune, luogo dove tutti gli individui devono essere 'soci' fra loro ed operare con sforzi ed obiettivi condivisi, mettendo da parte l'interesse personale in favore del benessere comune.

L'ideale sociale islamico abbraccia una politica egualitaria volta al bene, esso è in antitesi con la immorale pretesa di realizzazione dei particolarismi individualistici che ammorba l'Occidente. È il desiderio personale, lasciato libero di agire senza alcun freno, che porta squilibrio e tensione fino a trascendere nella violenza e infine nella guerra.

L'Islam è da considerarsi in opposizione alla democrazia nella misura in cui la democrazia, nei suoi eccessi e nelle sue deviazioni, coincide con l'affermazione del laicismo individualista, della libertà individuale che travalica nel lassismo dei costumi perché sganciata dal sentimento etico e dal comune senso del pudore, del 'bellum omnium contra omnes', una guerra di tutti contro tutti in cui gli individui seguono i loro istinti e mirano a soddisfare i propri desideri senza tener conto delle esigenze e del rispetto altrui. Ecco che in questo senso l'Occidente rappresenta il triste miraggio di una terra tormentata da un conflitto perenne ed insanabile.

La grande comunità islamica è luogo di pace ed equilibrio, di individui solidali fra loro e tutti insieme solidali nella sottomissione a Dio; l'aspirazione comune è un sistema di democrazia ugualitaria simile a quello della prima comunità di musulmani fondata dal Profeta. Il trionfo del monoteismo propugnato dal Profeta portò ordine e moderazione, regole e privilegi, in una società tribale dominata dal politeismo, dall'anarchia e dalla violenza brutta, relegando al passato il periodo della jahiliyya, il tempo dell'ignoranza che precedette la missione del Profeta dell'Islam.

L'Occidente dell'individualismo, con le sue luci che accecano, la sua modernità che si sposa col caos, i suoi miraggi e le facili illusioni, è visto come soggetto di deviazione dalla retta via, presagio triste di un ritorno funesto a quella stessa anarchia appartenuta al passato della jahiliyya.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Antonio Bica, specializzato in Studi Orientali all'Università di Napoli "L'Orientale"; studioso di cultura e civiltà del Medio Oriente, ha svolto studi antropologici e linguistici nella Valle dell'Eufrate, Sud-est asiatico, Yemen, Nepal, Subcontinente Indiano, Etiopia e Corno d'Africa. Autore di reportages fotografici in zone di guerra, Libano, Siria, Altire del Golan, Valle di Quneitra, si occupa di studi di fisiopatologia e aspetti medico-legali della morte di Gesù di Nazareth. Premio Speciale per la Cultura 2012 e 2015, Ordine dei Medici-Chirurghi della provincia di Trapani.

Paolo Conte come poeta



di *Arnaldo Bruni*

Il fenomeno è recente, anzi è databile con qualche sicurezza. Non c'è dubbio che l'assegnazione del premio Nobel a Bob Dylan nel 2016 abbia segnato un vero e proprio attraversamento della linea di faglia che ha modificato la dislocazione dei cantautori nella cultura corrente. Fino a quella data infatti i cantautori, per quanto distinti da un alto profilo artistico, pensando per esempio a Elvis Presley, a Patti Smith, a Brian Eno; o, tra gli italiani, a Gino Paoli, a Fabrizio De André e a Lucio Dalla, rimanevano comunque distinti e separati rispetto alla produzione dei poeti senza aggettivi. Il soffitto di cristallo sembra essersi incrinato proprio con il discusso evento dell'assegnazione del Nobel appena ricordato, anche se le premesse sono più antiche, legate probabilmente alla partecipazione corale del pubblico, in termini di numerosità e di adesione, ai concerti *rock* che di volta in volta animano gli stadi e le piazze di tutto il pianeta. L'identificazione riscontrata nelle canzoni dei protagonisti segnala certamente un riconoscimento dal basso di un'ammirazione che sconfinava in una sorta di religione

laica, capace di promuovere quei motivi all'evidenza di una Bibbia moderna. La differenza fra i due livelli, musicale e poetico, è colta esattamente da una riflessione di Guido Mazzoni:

«È emblematico che la musica *rock* e *pop* goda oggi di un mandato sociale plebiscitario, mentre la poesia moderna ha perduto da tempo ogni legittimazione collettiva. Dietro la voce del cantante e del poeta riecheggiano cori di consistenza diversa, uno formato da masse sterminate e planetarie, l'altro composto da pochi intellettuali chiusi in un piccolo mondo separato» [1].

All'evento di costume è possibile collegare oggi una ricerca critica che indica l'acquisizione di quella musica e di quei testi, sul piano parallelo della cultura interpretativa. Già Gabriella Fenocchio, anni addietro, aveva commentato i testi delle canzoni di Francesco Guccini come se fossero poesie, dunque equiparando il lavoro del cantante a quello del poeta *tout court* [2]. Mi pare che si collochi nella stessa linea di indagine il volume di saggi dedicato a Paolo Conte (*Paolo Conte, transiti letterari nella poesia per musica. Contributi di studio a cura di Manuela Funari, Ilaria Tufano, Marcello Verdenelli*, Urbino, University Press, 2023), che ora raccoglie gli Atti «del Seminario di Studi svoltosi nei giorni 3-4 novembre 2022 all'Università di Urbino e promosso dalla cattedra di Letteratura italiana» di Antonio Corsaro [3].

Non per caso Corsaro si cimenta a sua volta nello stesso genere, *Decifrare il testo. Per un commento a «Bartali»*, con osservazioni relative alla metrica e svolgendo puntualizzazioni preziose sotto il rispetto esplicativo in ordine al contesto storico. La miscellanea raccoglie nove saggi critici completati dalla *Discografia*, l'*Indice dei nomi* e l'*Indice dei brani di Paolo Conte*, appendice di strumenti intesa a configurare una vera e propria monografia di studio, presentata da Marcello Verdenelli, appassionato *fan* del cantante. Verdenelli è tra i promotori, nel 2022, di una *Proposta di candidatura al premio Nobel per la letteratura a Paolo Conte*, fatta circolare con questa motivazione:

«Profondo indagatore dell'animo e raffinato artefice della parola, che, con un linguaggio originale e una straordinaria poeticità, ha creato un vocabolario e un universo "contiani", in cui l'essenza più segreta del paesaggio e la figura dell'uomo che usciva dai disastri della Seconda guerra mondiale, carico di sogni, di fughe, di illusioni, si eleggono a valore esistenziale; un universo vagheggiato con la grazia di una disincantata ironia e soffusa malinconia, dove la forza evocativa della parola e la ricchezza di invenzioni linguistiche si fondono nella sensualità della musica, conferendo a tutta l'opera un carattere inconfondibile di alta valenza artistica di unanime riconoscimento e di portata internazionale» [4].

Il fatto che la suggestione non abbia avuto esito, nulla toglie al valore indicativo attribuito a quell'auspicio prima, al volume di studi messo a punto in questa circostanza, che mira ad attraversare in senso lato l'opera dell'autore, compresa l'opera-video, *Razmataz*, indagata acutamente da Manuela Funari. Se ne dà velocemente conto per via di sintesi, in base alla legge dell'economia, non potendo soffermarsi partitamente sui singoli scritti, pure tutti molto impegnati e degni di attenzione, accompagnati come sono perlopiù dai *Riferimenti bibliografici* che confermano la perseguita scientificità del discorso.

Aprire la serie Salvatore Ritrovato che sottolinea la maniera compositiva dell'autore, distinta da una partenza in musica, sempre precedente i «testi verbali», e caratterizzata perlopiù «da un *refrain* che gioca con gli accenti regolari della misura i quattro quarti, dal ritmo chiaramente trocaico-catalettico (*sÚd-amEricÀ - sÚd-amEricÀ*), così ribaltando la poesia ispirata dalla strofa in un languore d'atmosfera esotiche». Di qui il «registro stilistico inteso sempre all'ironia e alla desublimazione di ogni afflato poetico, in un passo cioè 'anti-aulico', ma non impoetico». La tecnicità dei rilievi prelude alla tipizzazione eccentrica della maniera, tanto che «l'*engagement* che caratterizza sin dai primordi la stagione della canzone d'autore sia assente in Paolo Conte, noto fra gli addetti ai lavori, prima dell'esordio del 1974 con l'album che porta il suo nome, come autore musicale e talvolta di testi, comunque personalità artistica estrosa e promettente».

Ne conseguono «passaggi febbrilmente tessuti di pacata ironia e autoironico umorismo, che non rappresentano semplicemente una posizione anticonformista, ma il desiderio di scontornare e alleviare certe situazioni». Conte «non attacca la borghesia, né esalta il proletariato o l'anarchia, e d'altra parte “non evoca mai Dio o la chiesa”». In questo quadro la musica, libera da ogni preminenza del testo, non assolve al «ruolo ancillare di “supporto mnemonico”», provando così che «esiste ancora una precisa differenza tecnica tra la forma-canzone e la forma-poesia». Di più, in questa chiave di professata autonomia «la musica trascina il testo, e le parole, il loro significato in una danza di effetti fonosimbolici e di giochi di parole (*calembour, pastiche*, poliptoti, figure etimologiche, allitterazioni, lallazioni, *accumulationes* caotiche ecc.)». Alla luce di tale complessità s'intende il tentativo dell'autore di incoraggiare l'atteggiamento di chi ascolta, «libero» di porsi davanti alla canzone con la propria fantasia, senza preoccuparsi di pervenire a una comunicazione del tutto trasparente: «Al contrario di molti artisti che hanno sempre dichiarato di non essere capiti e quindi di volere essere capiti, io trovo che sia molto bello non essere completamente capiti» [5].

Il contributo di Diego Poli, contesto di molti spunti singolari ma disomogenei, è difficilmente riassumibile in termini stretti. Si propone perciò la riflessione iniziale sulla provincia e l'indugio finale sulla molteplicità di linguaggi affioranti nei testi, secondo un accostamento che pare contraddittorio, in realtà tipico di una personalità accaparrante per la ricchezza dei livelli esperiti. La «periferia si disvela in un universo-tavolozza» che alimenta figure eccentriche, come gli accostamenti di sensazioni appartenenti a diversi domini sensoriali (sinestesia: «questo buio sa di fieno e di lontano», in *Diavolo rosso*), retorica tipica di poeti come Pascoli e Quasimodo.

Gli impieghi linguistici e dialettali risultano sorprendenti perché sconfinano oltre la barriera di genere, atteso che «il vercellese usato per Orazio e il napoletano con altre quattro lingue messo in relazione a Nelson sono il linguaggio dei cani come contrappunto alla lingua del padrone». Per questo l'autore si colloca sullo sfondo di un paesaggio solo apparentemente angusto, in realtà modificato in espansione dalla magia delle figure che lo evocano: «Paolo Conte diviene il pittore del piccolo mondo antico di quel territorio ritratto con il simbolismo delle tinte» [6].

Si cimenta in merito anche un noto critico e storico della letteratura come Giulio Ferroni, non alieno però da sconfinamenti fuori del *range* professionale, per esempio avendo scritto di ciclismo o anticipato le sue predilezioni a proposito di De André e De Gregori [7]. Qui assume a pretesto l'intera carriera di Conte, segnalando la ricerca iniziale del primo dopoguerra, in cui affiorano «tracce di una quotidianità che è stata cancellata dai successivi sviluppi del tardo Novecento». Di qui l'emergere di «un mondo popolare che resta legato alle proprie radici e nel contempo è attratto irresistibilmente da ciò che è fuori e che viene da fuori, in un persistere che è anche un cambiare (“Se non avessi questa vita morirei, *Questa sporca vita*, 1974)».

Su questa linea si collocano i «capolavori dei primi album del maestro, *Una giornata al mare, Wanda, stai seria con la faccia ma però, La giarrettiere rosa, Tua cugina prima (Tutti a Venezia)* (1974), *Genova per noi, Pittori della domenica, La Topolino amaranto* (1975), fino al *Gelato al limon e a Bartali* (1979)». Nel complesso, emerge «un tratto visivo», di tipo «pittorico» che «si dispone molto frequentemente nella forma dello sguardo». Il dato si coagula nell'impiego del termine «*Faccia*, parola in fondo poco lirica, che ha qualcosa di rude», difatti con antica radice in Dante, «quasi assente» in Petrarca. L'insistenza su questo uso antilirico, «culminante nella canzone eponima dell'album del 1995 *Una faccia in prestito*» permette a Conte di dare voce «con grande intensità al conflitto, che percorre tanta arte, letteratura, filosofia del Novecento, tra la maschera e il volto». Ne deriva la curvatura esistenziale di «un soggetto» che «resta confinato nella sua estraneità, nella sua solitudine», «fino a dichiarare da ultimo la propria invisibilità, come in *Clown* (in *Nelson*, album del 2010)» [8].

Ilaria Tufano precisa l'atteggiamento del cantautore nei confronti della tradizione altra, considerata «provocatoriamente [...] come un genere “poco virile, frivolo, un tantino effeminato”», nonostante le sue connivenze indiscutibili, quali il conferimento nel 1991 del premio Librex Montale e la «scelta di musicare alcune liriche del poeta genovese all'interno delle celebrazioni per il centenario della sua nascita». Non c'è dubbio che la distanza, prefigurata dal primato della musica rispetto alla parola,

riserva comunque la sorpresa di un arsenale retorico che impiega la già segnalata sinestesia, «le dittologie [...], le analogie preposizionali, le onomatopée, i *calembours*, gli usi fonosimbolici, le anfibologie e gli ideofoni che costellano i versi del maestro». La maniera comunque conquista una sua indiscutibile autonomia rispetto alla tradizione, sia rispetto all'indeterminatezza pascoliana sia rispetto al descrittivismo di Gozzano, come certifica la «funzione straniante ed evocativa» della dittologia [9].

A libro letto, l'impressione è di una generosa sovrabbondanza dell'analisi rispetto alle «cornici», cioè a testi talvolta fragili e scheletricamente allusivi. Il che è comprensibile trattandosi di pezzi da ricollocare nella loro musica, la sola capace di rivitalizzarli davvero. Comincia comunque un capitolo nuovo di critica applicata, vediamo il seguito.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Guido Mazzoni, *Sulla poesia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005: 226.

[2] Francesco Guccini, *Canzoni* con introduzione e commento di Gabriella Fenocchio, Milano, Bompiani overlook, 2018. Nella *Introduzione*, a proposito di testi estratti dal contesto musicale, la studiosa ragiona di «Una galleria di cornici senza quadro». Peraltro non si tratta del primo esempio di illustrazione analitica, cfr. p. es. l'autocommento di Paolo Conte, *Si sbagliava da professionisti. Canzoniere commentato*, a cura di Vincenzo Mollica e Valentina Pattavina, Torino, Einaudi, 2003.

[3] «IEP. Incontri e percorsi, n. 02», ivi: 9. Si riproduce l'Indice del volume: Marcello Verdenelli, *Presentazione. «Se non avessi questo sogno morirei»*: 9-12; Salvatore Ritrovato, *Poesia e formacanzone. Considerazioni sull'opera di Paolo Conte (Ritrovato 2023)*: 15-29; Stefano Pivato, *Paolo Conte e la public history*: 31-38; Diego Poli, *Il viaggio (in-)cantato del linguaggio di note e del linguaggio di parole in Paolo Conte (Poli 2023)*: 41-58; Giulio Ferroni, «Ma quella faccia un po' così». *L'Italia e gli italiani di Paolo Conte*: 61-68 (Ferroni 2023); Alberto Fraccacreta, «Alle prese con una verde milonga». *Per un'estetica dello straniamento e della guttezza*: 71-85; Ilaria Tufano, *Banane e lamponi. Paolo Conte e la tradizione poetica (Tufano 2023)*: 87-104; Antonio Corsaro, *Decifrare il testo per un commento a «Bartali»*: 107-17; Manuela Furnari, *Vento d'avanguardia. La molteplicità dei linguaggi in «Razmataz»*: 119-33; Marcello Verdenelli, *Acqua verticale e acqua orizzontale nell'immaginario di Paolo Conte*: 135-67; *Discografia*: 169-77; *Indice dei nomi*: 179-85; *Indice dei brani di Paolo Conte*: 187-89.

[4] Verdenelli illustra in conclusione (ivi: 135-67), partendo da *Genova per noi*, una simbologia dell'acqua nell'autore, allargando il discorso ai suoi rapporti diretti o indiretti con Giorgio Caproni e Dino Campana. A una sua proposta si deve il conferimento *honoris causa* della laurea in Lettere moderne a Conte da parte dell'Università di Macerata il 4 aprile del 2003. La *Lectio doctoralis* si legge in Paolo Conte, *Si sbagliava da professionisti*, cit.: 89-93.

[5] Cfr. *Ritrovato 2023*: 17, 19, 20, 21, 22, 24, 27.

[6] Cfr. *Diego Poli 2023*: 41-42, 54, 56.

[7] Giulio Ferroni, *Dizionario di Robic. Centouno parole per l'altro millennio*, Lecce, Manni, 2000; *Idem*, *De André e De Gregori non sono blasfemi*, in «Liberal», 20, 1996: 83 e sgg.

[8] *Ferroni 2023*: 62, 63, 66, 67, 68.

[9] *Tufano 2023*: 87, 94, 96.

Arnaldo Bruni, già professore ordinario di Letteratura italiana all'Università di Firenze, dove si è laureato. Si è occupato di letteratura antica (Dante, Petrarca, Machiavelli) e moderna (fra Pirandello e Sciascia), dedicando attenzione particolare al Neoclassicismo, con le edizioni critiche e commentate dell'*Iliade* di Monti (2000, I-III; 2005), delle *Grazie* di Foscolo (2014), de *La Pulcella d'Orléans* di Voltaire tradotta da Monti (2020, I-II). Tra i suoi libri si ricordano *Foscolo traduttore e poeta* (2007), *Belle Vergini* (2009), *Calliope e oltre. Da Winckelmann a Foscolo* (2015). Dirige «Seicento & Settecento. Rivista di letteratura italiana», annuale di fascia A, ora al diciottesimo numero.

Nella pietra l'anima di Avola



Il sito di Avola antica (da Gringeri Pantano, *La città esagonale*, Sellerio 1996)

di *Sebastiano Burgaretta*

Ebla-Ibla?

Secondo un'ipotesi, non però scientificamente attestata, l'antica voce semitica, probabilmente accadica, Ebla, in arabo trascritta *Eb-la*, sarebbe la stessa che Ibla, nel significato di pietra bianca calcarea. Accostamento deduttivo non corroborato da alcun testo. Sta di fatto però che Pelio Fronzaroli [1] spiega il nome dell'antica città di Ebla con la radice semitica che riconduce a roccia bianca, a pietra o montagna le cui pietre sono bianche. Ipotesi ripresa di recente da Rita Dolce in un saggio nel quale, con riferimento a Fronzaroli, la studiosa scrive: «dove veniva proposta la lettura del nome della città sulla base di un presunto sviluppo fonetico della lingua eblaita (poi smentito), simile a quello riscontrato in accadico. Secondo P. Fronzaroli, che ringrazio, il nome di Ebla potrebbe derivare da un termine che significa “roccia bianca”, ipotesi che resta tutt'oggi plausibile, nonostante la difficoltà di individuare la forma da ricostruire» [2].

E lo stesso Paolo Matthiae, che ne fu lo scopritore [3], inizialmente chiamò Ibla, col significato di pietre bianche di natura calcarea [4], l'antica città protosiriana fiorita tra il 2350 e il 1600 a. C. e scoperta a Tell Mardikh. Per questo vocalismo, poi rivisto e smentito, che vide sostituire Ibla con Ebla, alcuni hanno avanzato l'accostamento con Ibla, o con le varie Ible, di Sicilia, per via delle caratteristiche geologiche dei vari siti delle Ible siciliane e particolarmente delle bianche, calcaree

colline iblee. Suggestivo accostamento proprio in virtù delle somiglianze con i paesaggi iblei e quindi anche di Avola<Abola<Ab-la<Ibla [5].

Che l'antica Avola fosse tutta ricavata dalla roccia calcarea bianca e, per applicazione conforme ai versanti del colle Aquilone, su di essa costruita è sotto gli occhi di tutti [6]. Il paesaggio, fatto di pietra bianca in cui era inserita l'area urbana dell'antica città fu definito *aspro e sassoso* dal Fazello[7]. «Uno dei moduli abitativi – scrive la Gringeri Pantano – che maggiormente si riscontra è la grotta “fatta casa”. Scavate con cura nel tufo calcareo del monte, tali abitazioni hanno al loro interno diversità di volumi e forma a camera con soffitto piano» [8].

La nuova Avola

Dopo il terremoto dell'undici di gennaio 1693 la città fu ricostruita, a tempo di record, nella pianura sottostante in vicinanza del mare, con criteri nuovi, innovativi rispetto a quelli medievali e riconducibili invece a quelli rinascimentali, con la pianta esagonale, di natura difensiva, stante la vicinanza al mare della nuova città, disegnata da Angelo Italia. Tale pianta risponde, in tutta la sua struttura, a criteri di protezione che per quel tempo possiamo definire “antisismici” grazie agli ampi spazi riservati alla vita domestica delle famiglie e a quella sociale. Tutte le abitazioni, infatti, ebbero affaccio sulle vie, che vennero progettate di dimensioni più ampie rispetto a quelle della città diruta sul colle Aquilone, e prevalentemente anche nei cortili interni dei vari isolati compresi all'interno dell'esagono.

Il che rispondeva anche a criteri di vita democratica, giacché a tutti gli abitanti venne data uguale possibilità di muoversi liberamente e di poter socializzare all'interno dei cortili, che divenivano “proprietà” comune, tanto che si potevano proteggere durante la notte chiudendone gli ingressi, che spesso, come si vede ancora oggi, erano costituiti da ampi portali in pietra bianca. Ma anche i cortili meno eleganti e occupati da povera gente venivano chiusi la notte con dei cancelli fatti con assi di legno. Un mio zio, che era nato nell'Ottocento, ebbe a raccontarmi che, quando egli era bambino, in alcuni cortili di via Milano, quando al tramonto tornavano dal lavoro, alcuni contadini e caprai chiudevano il cancello di legno e sistemavano le capre e altri animali domestici all'interno del cortile [9].

Per le nuove costruzioni fu impiegata la pietra bianca calcarea degli Iblei, e avvenne che, per quanto fu possibile, molte persone riutilizzarono nella nuova città conci e materiale litico dell'antico sito, trasportandolo a valle. Così ancora con la pietra bianca del calcare ibleo fu costruita «la città nuova di geometrica armonia, di vie diritte, d'ariose piazze, d'architettura di luce e fantasia (...) vittoriniana città del mondo che dalla bellezza trae giustizia e armonia» [10]. I cortili all'interno degli isolati, «originariamente concepiti», secondo gli intenti militari e difensivi che presiedettero alla costruzione della città, «per permettere agli abitanti di aggregarsi» e, se necessario, «difendersi (...) per la comunità diventarono luogo di socializzazione e anche di lavoro nello svolgimento di alcune attività legate alla mandorlicoltura, che – come scrive la Gringeri Pantano – nell'Ottocento in particolare, caratterizzò il territorio [11].

Lo sviluppo economico e demografico

Il lavoro e la laboriosità, del resto furono sempre la caratteristica principale della gente di Avola, com'è testimoniato dalla simbolica presenza delle api nello stemma civico. L'agricoltura è stata sempre la fonte primaria dell'economia della città, e ne è prova, fra l'altro, il possesso, che gli avolesi hanno da sempre avuto, delle zone più fertili del territorio e dei circostanti terreni agricoli, che essi hanno coltivato, anche periodicamente rinnovando il loro uso ora con i vigneti, ora con i mandorleti, ora con gli agrumeti, ora con gli ortaggi, in una continua opera di rinnovamento agricolo e al tempo stesso di fedeltà al lavoro.

Il legame attivo con la terra ha contraddistinto il cittadino avolese e ha determinato lo sviluppo economico e demografico della città, specialmente nel passaggio tra l'Otto e il Novecento. Alla fine

della Prima guerra mondiale Avola contava 18.000 abitanti. Fu a partire dagli anni Venti che la laboriosità degli avolesi ebbe uno scatto di vitalità nuova, grazie al cavaliere Antonino D'Agata, antifascista e deputato socialista, il quale esercitò un'azione politica e sociale di grande valore per la città e il suo sviluppo. Egli, dopo aver fondato il 10 gennaio del 1921 la cooperativa agricola "Paolo Mirmina" [12], trattò personalmente con la marchesa di Cassibile, Emanuela Pulejo, e «ottenne per circa 600 braccianti e agricoltori avolesi un affitto ventinovenne delle terre del feudo Straticò», con un rogito eseguito il 24-9-1921 [13]. Per avviare l'operazione, il Cavaliere pagò di tasca propria le quote dei soci più poveri [14].

L'operato del D'Agata fu apprezzato moltissimo dai lavoratori avolesi, che per lui ebbero sempre una vera e propria venerazione. «Raramente i poveri – ha scritto Corrado Appolloni – erano stati aiutati in modo simile da un ricco. Il popolo avolese nel '22 gli vuole esprimere la propria riconoscenza in un modo singolare: 8.000 avolesi offrono "un soldo" e fanno coniare una medaglia d'oro da consegnargli durante una cerimonia pubblica che viene espressamente vietata dai fascisti. La consegna avverrà privatamente, quando già sono in atto le prime violenze squadriste» [15].

Le sculture in pietra bianca

Lo sviluppo economico del tempo permise che agricoltori e piccola borghesia rendessero più comode e abbellissero le loro abitazioni, facendo ancora una volta ricorso all'impiego della pietra calcarea bianca degli Iblei. Giustamente Anna Maria Damigella ha scritto: «La ricchezza delle coltivazioni e delle materie prime facevano di Avola uno dei centri più favoriti della provincia. La diffusione della piccola proprietà, l'agricoltura intensiva e varia, l'impianto di piccole industrie per la lavorazione di materie pregiate (mandorle, essenze) determinano, nel corso del primo ventennio del '900, una crescita del reddito e un innalzamento del tenore di vita, con conseguente intensificarsi dell'attività edilizia» [16]. Furono, quelli, gli anni della diffusione anche ad Avola dello stile Liberty, il cui primo esempio è costituito dalla casa di via Pellico n.1, realizzata nel 1907 dall'architetto Gaetano Vinci, il quale si era formato alla Scuola d'Arte Applicata all'Industria di Siracusa [17].

Furono anni in cui l'esagono storico e i quartieri al di fuori di esso che per primi si formarono e popolarono (Carrubella, Sacro Cuore, Piano di Renza, Stazione) ad arricchirsi di facciate e prospetti con fregi scultorei di straordinaria bellezza, che strizzavano l'occhio a modelli importati dalla cultura artistica alta che si stava diffondendo in tutto il paese. Ad Avola spesso gli stilemi Liberty si armonizzavano con influenze di stile tardo barocco e di quello neoclassico. Ne risultò un patrimonio di bellezza artistica, che, nonostante le devastazioni e le distruzioni sconsideratamente operate a partire dalla stagione del cosiddetto boom economico degli anni Sessanta, è riuscita in massima parte a sopravvivere, fino ad essere ormai sottoposta a vincoli di protezione. Tutto questo patrimonio d'arte venne realizzato con la pietra calcarea bianca e tenera di Avola e delle colline iblee. Al riguardo Gaetano Gubernale ha scritto: «A Tangi vi è una cava di pietra calcarea detta da taglio, utilissima per la costruzione e di cui se ne fa anche esportazione. È una pietra molle che si lavora facilmente» [18]. Concordando con la Damigella, Corrado Appolloni ha scritto: «Sul piano socio-economico, il notevole sviluppo urbanistico di Avola negli anni del Liberty trova una spiegazione nel tessuto economico locale, che, proprio in quel periodo, vedeva sorgere le premesse di un certo sviluppo industriale, relativo ovviamente ai tempi e alle strutture» [19].

Le protomi e i carrettieri

Come accennato, lo sviluppo dell'agricoltura locale, promosso dall'operato del cavaliere D'Agata, permise che, «mentre le prime costruzioni Liberty avevano per committenti persone abbienti dell'alta e media borghesia, dopo il 1920-25 il nuovo stile si diffuse largamente fra gli esponenti della piccola borghesia e fra i coltivatori» [20]. I *massari* avolesi perciò, un po' per abbellire esteticamente le loro abitazioni, un po' per segnalare simbolicamente il livello di benessere raggiunto [21], vollero ornare le chiavi di volta degli architravi delle loro carretterie con protomi di vario tipo, soprattutto con

immagini di animali, prevalentemente domestici, e in alcuni casi anche feroci. Abbondano le teste di cavalli, rese con maggiore o minore perfezione ed eleganza in base alla mano dello scalpellino che le realizzava. Si trovano anche teste di ariete, come nel caso di via Palestro n.82, dove evidentemente l'immagine scolpita stava a segnalare che in quell'ambiente trovavano ricovero degli ovini.

Nelle carretterie che ospitavano equini sono presenti soprattutto immagini di cavalli, ma si possono ammirare anche delle teste di leone frontalmente riprese e con foltissime chiome leonine. Una si trova al n. 24 di via Savonarola, in una carretteria il cui proprietario teneva forse a esaltare le forze e l'energia che il lavoro materiale richiede. Probabilmente il locale apparteneva a un carrettiere, categoria, questa, famosa per il coraggio con cui i suoi rappresentanti affrontavano i pericoli ai quali andavano incontro nei lunghi e spesso avventurosi viaggi di trasporto che facevano di giorno e di notte per le strade, non sempre sicure, della Sicilia di allora [22].

Dei carrettieri si diceva comunemente che di forza ne avevano quanto un *liuni*. Ed è risaputo che, rotti a tutte le avventure che per le strade potessero capitar loro, formavano una categoria di uomini coraggiosi, facilmente irascibili e pronti al litigio e allo scontro fisico, pur di difendere la roba che trasportavano dai malintenzionati e dai delinquenti. Non per niente si diceva che portavano *u tascu â malandrina*, cioè sulle ventitré, come il personaggio verghiano Alfio, del quale lo scrittore catanese dice testualmente: «Compare Alfio era di quei carrettieri che portano il berretto sull'orecchio» [23]. Amavano spavaldamente cantare, durante i viaggi, per passare allegramente il tempo ma anche per esaltare le loro doti erotiche e amorose, i cosiddetti canti alla carrettiera [24], che a volte eseguivano in coro, accompagnati dal tintinnio delle *çiancianeddhi*, sia avanzando per le strade sia di sera, quando si fermavano a cenare e a dormire nei fondaci [25], che erano gli "alberghi" nei quali potevano sostare, come nei caravanserragli orientali, animali e bestie con il carretto e l'intera merce in carico. La letteratura e la musica, tanto quella folklorico-popolare siciliana quanto la lirica, hanno cantato le gesta canore e a morose dei carrettieri. Cantava, spavaldo e orgogliosamente innamorato, Alfio, il carrettiere vizzinese, creato dal Verga e musicato, nel libretto di Targioni Tozzetti e Guido Menasci, da Mascagni:

*Il cavallo scalpita,
i sonagli squillano,
schiocca la frusta. E va!
Soffi il vento gelido,
cada l'acqua o nevichi,
a me che cosa fa?*

E dopo che il coro ha controcantato:

*O che bel mestiere
fare il carrettiere
andar di qua e di là!*

Il carrettiere gli replica:

*M'aspetta a casa Lola
che m'ama e mi consola,
ch'è tutta fedeltà.
Il cavallo scalpiti,
i sonagli squillino,
è Pasqua ed io son qua!*

Uno di questi canti, da me raccolto nei primi anni Settanta ad Avola, così recita:

*Mammi ch'aviti figghji a-mmaritari,
nun ci li rati, no, a li muraturi,
ràtili a-nnuiautri carritteri,
ca fari ci façemu li signuri.
Quannu emu 'n Catania, a caricari,
ci puttamu li scappi ccu li çìuri [26].*

Alla stessa fonte devo la seguente sestina propria dei canti di carrettieri, i quali, come già detto, viaggiavano di giorno e di notte:

*Vagghju ri notti comu va la luna
e-vvagghju ciccannu 'na picciotta bbeddha.
Num-mi ni curu se è-ccuttuliddha,
ccu 'm parmu i tila ci fazzu 'na unneddha.
Num-mi ni 'mpotta s'è scarsa i rrobba,
bbasta ch'è ricca assai ri 'ntiligenza.*

Al favore delle tenebre si affida, con una certa sfrontatezza, il carrettiere amante deluso nell'ottava seguente:

*Mi risiassi lu misi ri innaru,
quantu 'na vota cantassi a lu scuru.
Mi mittissi supra 'n campanaru,
a cantari mi mittissi sulu sulu.
Rispuunnissi la mē bbeddha ri luntanu:
Cu è ssu iaddhu ca canta a lu scuru?
Rispuunnissi iu ccu 'n ciantu amaru:
Pessi la puddhasceddha e sugnu sulu [27].*

Con riferimento ad Avola Adelia Bonincontro Cagliola ebbe a scrivere: «E il carrettiere, attraversando di notte le vie del paese, ripete i canti, sdrajato sul carro, che procede lento lento, con un ritmo strano quasi doloroso, tirato dal mulo o dal somarello da la testa adorna di sonagli che squillano, squassati dal movimento cadenzato del passo, secondando l'inflessione della nota e la cadenza della nenia che si perde nell'aria com'eco lontana» [28].

Per la loro intraprendenza e la padronanza di sé, i carrettieri erano le stesse persone che, nelle ricorrenze festive di Santa Venera e di San Sebastiano [29], ad Avola organizzavano le gare ippiche, cui prendevano parte, personalmente cavalcando le loro bestie. Solo in un secondo tempo affidarono i cavalli a dei fantini prezzolati. Tradizione, questa, che si è mantenuta fino al 2006, almeno per la festa della Santa Patrona, mentre per San Sebastiano cessò negli anni Sessanta. Un'altra protome con testa di leone scolpita frontalmente si trova al numero civico 35 di via Piave. Anche in questo caso è ben definita, tutt'intorno alla figura, una folta chioma leonina.

Ci sono poi casi nei quali l'intenzione del proprietario della carreteria era ispirata alla bellezza muliebre, tanto per motivi estetici quanto per motivi simbolicamente collegati con l'energia erotica attribuita, nell'immaginario collettivo, all'accostamento del cavallo alla bellezza di una ragazza. Conferma se ne trova nei calendari illustrati con immagini di donne nude accanto a cavalli o in groppa ad essi. È possibile ancora oggi vedere qualcuno di questi calendari esposto alle pareti di qualche

officina meccanica, dove però negli ultimi anni il cavallo è stato soppiantato dall'automobile, come già negli anni Cinquanta dalla Vespa e poi dalla Lambretta. Una bella protome nella quale il volto di una ragazza è accostato alla testa di un cavallo tenuto per la briglia è possibile vedere al numero civico 4 di via Azzolini. In un caso si ha la figura di un cavallo interamente scolpito in altorilievo e ripreso di profilo nel passo cosiddetto corto, quasi di danza. Si trova al numero civico 4 di via Palermo.

In alcuni casi la testa di cavallo è iscritta all'interno di un grande ferro di cavallo, come nel cortile Fondaco, al n. 8; nel cortile Udine al n. 21. In questo caso ci si trova davanti alla celebrazione evidente della civiltà di riferimento, come dimostrano i grappoli di uva e i pampini rigogliosi, con il grosso uccello che becca gli acini d'uva. Siamo, cioè, di fronte al mondo agricolo della città di Avola. Vi sono le iniziali del nome e del cognome del proprietario: P ed S. Per la sua bellezza e per la sua valenza simbolica in anni recenti lo scalpellino Giuseppe Passarello ha voluto realizzarne una replica, che ha esposto sulla parte esterna della sua casa in via Elsa Morante al numero 136. L'immagine di questa protome fu pubblicata nel 2005 [30]. Teste di cavallo iscritte dentro ferri di cavallo sono ancora in via Damiano Chiesa n. 2; in via Tommaso Campanella n. 4; in via Sempione n. 17; in via Puccini n. 17. In alcuni casi si ha soltanto la figura del ferro di cavallo con segnata la data della realizzazione, come nel cortile Leanti al numero 2, dove è segnata la data del 1947. In via Armando Diaz n. 123 è segnato l'anno 1939, in via Cavour 70 è segnato l'anno 1929, in via Disa n. 12 l'anno è il 1932, in via Fra Dolcino n. 32 l'anno è il 1945, al numero 18 di via Leoncavallo è il 1930, al n. 60 di via Monte Grappa è il 1925. In un caso, al numero 19 di via Tito Speri, all'interno del ferro di cavallo è scolpito un grande fiocco di nastro dalla modellatura tondeggianti adattata allo spazio interno al ferro di cavallo.

In qualche caso sono segnate le iniziali del nome del proprietario, come in via Fra Dolcino n. 26, dove sono incise in bassorilievo le lettere M e C sovrapposte l'una sull'altra. So per certo che esse corrispondono al nome e cognome del camionista (tra i primi "carrettieri" motorizzati di Avola) Mario Coffa. Un altro caso, con le lettere C e A, si dà al numero 88 di Via Cavour. In un caso sono segnati l'anno di costruzione e le iniziali del nome, precisamente in quello presente al numero 46 di via Dandolo, dove è segnato il 1923 sopra le iniziali P e S; in via De Amicis n. 90 c'è la sola data, che è quella del 1945 ed è incisa al di sopra di una graziosa margherita.

Tutte le altre protomi presentano teste di cavallo riprese di profilo e rivolte ora a destra ora a sinistra. In un solo caso, al n. 31 del cortile San Giovanni, la testa del cavallo è scolpita di tre quarti, quasi frontalmente, e sul lato sinistro di essa è incisa la data della realizzazione, che è quella del 1947. Questa protome cavallina è tra le più belle di quelle disseminate in tutto il territorio urbano di Avola. Un caso del tutto particolare è quello che si trova al numero 33 di via Linneo. Qui è presente un trittico in pietra bianca con al centro una testa di cavallo che, ripresa di profilo, guarda verso sinistra ed è iscritta in un tondo arricchito da un ornamento vegetale che sembra costituito da piccoli manelli di fieno. A distanza di un metro e mezzo dalla testa equina sulla destra c'è un ferro di cavallo con all'interno incisa la data del 1932, a sinistra, sempre a un metro e mezzo di distanza, un ferro di cavallo con all'interno incise, sovrapposte l'una sull'altra, le iniziali del nome e del cognome del proprietario che le fece scolpire: esse sono, stilizzate in caratteri tondeggianti, plasticamente sovrapposti e intrecciati tra loro la S e la P con la prima inserita all'interno della parte rotonda della seconda.

La fattura di queste protomi con la testa di cavallo risulta, in tutta evidenza, variamente qualificata, il che è da attribuire alla maestria e alla bravura dello scalpellino. E qui occorre fare riferimento alle notizie che su questi artigiani, i quali in alcuni casi si rivelano veri artisti della pietra bianca, mi è stato possibile reperire tanto sulla base di ricerche bibliografiche quanto, soprattutto, con mie ricerche personali e interviste realizzate con qualcuno degli scalpellini ancora viventi, sia pure ormai anziani, come nel caso di Giuseppe Passarello [31].

Gli scalpellini

Il primo scalpellino di cui si hanno notizie certe è stato Paolo Corsico (19-9-1871/ 4-1-1956) [32]. Si hanno notizie anche su Giuseppe Consiglio, padre (15-2-1873/ 3-1- 1946); Giuseppe Consiglio, figlio (6-9-1907/ 12-8-1934); su Giuseppe Consiglio (23-2-1881/ 6-10-1967), figlio di Rosario — fratello questi di Giuseppe padre — e perciò cugino di Giuseppe figlio; Michele Urso (11-2-1876/ 12-7-1944); Gaetano Restuccia (16-6-1877/ 17-11-1954), Giuseppe Masuzzo (20-3-1880/ 19-2-1969); Giuseppe Motta (14-9-1895/ 29-12-1947); Salvatore Russo (18-6-1897/ 25-1-1994); Giuseppe Minniti (23-7-1910/ 29-11-1987); Sebastiano Urso (27-12-1911/ 24-11-2008); Pietro Frateantonio (18-2-1915/ 2-4-1989); Emanuele Lo Giudice (2-6-1930/ 29-10-2002); Gaetano Minniti (29-11-1935/ 3-5-2017); Antonino Mangiagli (11-2-1891/ 25-2-1948); il vivente Giuseppe Passarello[33]. Nei primi cinquant'anni del secolo scorso, dunque, c'è stata ad Avola un'esplosione di luce prodotta dalla lavorazione artistica della pietra bianca calcarea iblea, come dimostra, accanto alla realizzazione di protomi con immagini animali, e simboli antropologici, la vastissima produzione di facciate di case e di palazzi, specialmente unifamiliari, con sculture di tipo floreale e vegetale, questa seconda caratteristica collegata con le attività economiche, soprattutto agricole, del territorio, come dimostrano i grappoli d'uva, le mandorle e i ramoscelli arborei presenti in molti prospetti di case [34]. Purtroppo c'è da annotare che negli anni del cosiddetto boom economico, a partire dai primi anni Sessanta, mentre ancora qualche *massaru* si faceva scolpire una protome con testa equina, altri agricoltori presero ad abbattere sconsideratamente quelle delle loro carretterie, che vennero trasformate in garage per automobili. Tale inversione di tendenza nel costume sociale confermava che, mutati i segni dello sviluppo economico [35], le protomi con teste equine non apparivano più come status symbol bensì come segni di arretratezza e inferiorità sociale unitamente a ciò che atteneva all'agricoltura e al lavoro dei campi, motivo per cui andavano cancellati e distrutti. Ne ebbe un bel daffare Antonino Uccello, che in quegli anni si diede a raccogliere, andando in giro per tutta la Sicilia, gli oggetti d'uso domestico e di lavoro nonché le espressioni d'arte popolare, che provvidenzialmente riunì nella Casa-museo che ora porta il suo nome a Palazzolo Acreide. E ricordo bene le sue parole di disapprovazione per ciò che miei vicini di casa avevano fatto, sostituendo i fregi in pietra bianca con scaglie di vetro frantumato nella facciata della loro casa, quando il 1° marzo del 1979 venne a trovarmi, per affidarmi l'incarico di aggiornare il manoscritto di *Avola festaiola* [36] del Governale, in vista della pubblicazione di quel documento di cultura popolare che l'autore aveva lasciato inedito. Per un malinteso senso dello sviluppo furono conseguentemente cancellati quelli che venivano intesi e classificati come vistosi ricordi dell'economia agricola, spesso povera, di cui ormai ci si vergognava. Non si capiva che venivano distrutte per sempre le testimonianze artistico-culturali della memoria storico-economica e socio-antropologica della città di Avola, che finiva per subire un nuovo piccolo "terremoto" urbanistico, stavolta non ad opera della natura ma dell'uomo. Un grave danno fu così perpetrato alla storia della città, che vide sostituire opere d'arte in luminosa pietra bianca con insignificanti e, ormai dopo pochissimi anni, fatiscenti architravi orizzontalmente disposti, tutti uguali, in cemento cosiddetto armato, che tale però non è stato, data la velocità con la quale nel breve giro d'anni esso si va sbriciolando. Nell'offesa consumata sulla pietra bianca calcarea iblea, che dava luce alla città e alla sua storia, oso dire che fu ferita l'anima di Avola.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2017

Note

[1] P. Fronzaroli, *West Semitic Toponymy in Northern Syria in the Third Millenium B.C.*, in "Journal of Semitic Studies", volume 22, Issue 2, Autumn 1977: 145-166; in particolare 153-161.

[2] R. Dolce, *Ebla and its Origins- A Proposal*, in P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, N. Marchetti, L. Romano (a c d) *Proceedings of the 6th International Congress of the Archaeology of the Ancien Near East, Vol. I: Near Eastern archaeology in the past, present and future: heritage and identity, ethnoarchaeological and interdisciplinary approach, results and perspectives; visual expression and craft production in the definition of social relations and atatus*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2010: 245-260 e specificamente 248 e nota 18.

- [3] Paolo Matthiae iniziò una campagna di scavi nel 1964 per conto dell'Università "La Sapienza" di Roma. Nel 1968 il recupero del torso della statua di un re paleosiriano di Ebla, Ibbit-him, confermò che Tell Mardikh era l'antica Ebla. La scoperta, infine, nel 1975, di 14.500 tavolette ritrovate negli archivi del palazzo di Ebla sancì l'identificazione del sito archeologico con l'antica città. Cfr. F. Amabile, *Su e giù per Ebla*, "Specchio", n. 383, allegato a "La Stampa" del 26 luglio 2003: 38-47.
- [4] Ivi: 41.
- [5] Ab-la citata in un manoscritto di Ibn-al-Athir riportato da Michele Amari nella sua *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Cfr. Anonimo ma di P. Magro, *In un momento particolarmente felice della sua storia millenaria* (Avola, n d a) *si conferma come uno dei centri più ricchi e vivi del Siracusano*, in "Corriere della Sera", Speciale Siracusa, 16 gennaio 1986: I.
- [6] Cfr. P. Magro, *Storia di una città*, in "la Vita diocesana", 11 novembre 1979; Idem, *In un momento particolarmente felice...cit.*; F. Gringeri Pantano, *Antiqua Abola. Le pietre e i dipinti prima del 1693*, Arnaldo Lombardi Editore, Siracusa 1993: 13, Idem, *La città esagonale*, Sellerio editore, Palermo 1996: 18.
- [7] T. Fazello, *Della storia di Sicilia deche due (1558)*, Palermo 1817, vol. 1: 289; cfr. F. Gringeri Pantano, *La città esagonale*, cit.: 57 e nota n.1.
- [8] F. Gringeri Pantano, *La città esagonale*, cit.: 60.
- [9] Informazione datami da Franzo Zocco, nato ad Avola il 6 ottobre del 1892 e ivi deceduto il 10 febbraio del 1987.
- [10] V. Consolo, *L'olivo e l'olivastro*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1994:110-111.
- [11] F. Gringeri Pantano, *Op. cit.*: 11. Sula civiltà agricola di Avola nel corso del diciannovesimo secolo cfr. l'intera produzione letteraria di Giuseppe Bianca.
- [12] Paolo Mirmina era stato un sindacalista notigiano, ucciso, ancora ventitreenne, il 3 ottobre 1920, nella sua città durante un comizio socialista, che rimase impunito, nonostante forti indizi penali venuti in evidenza. Cfr. E. Papa, *Nel nome dell'Italia. Il delitto Mirmina*, Bonanno Editore, Acireale 2020; inoltre S. Burgaretta, *Nel nome dell'Italia. Il delitto Mirmina* in "Letteratitudine" online, 19 novembre 2020, Idem, *Enzo Papa e la mala giustizia. Il delitto Mirmina*, in "Avolesi nel mondo", a. XXI, n. 2 (47), dicembre 2020: 53-54.
- [13] C. Appolloni, *l'onorevole Antonino D'Agata, u Cavaleri*, in AA. VV., *Antonino D'Agata. Un avolese in Parlamento*, Santocono Editore, Rosolini 2017: 19.
- [14] Ibidem.
- [15] Ibidem.
- [16] A. M. Damigella, *Prefazione a C Appolloni, Avola Liberty*, Amministrazione Comunale di Avola, Avola 1985: 7.
- [17] Cfr. C. Appolloni, *Op. cit.*:16; inoltre G. Maria Schirinà, *Prefazione a Avola dagli anni dell'Ecllettismo alla stagione del Liberty*, s d precisi ma Avola 2005: 12.
- [18] G. Gubernale, *Avola*, Edizioni Pro Loco, Avola 1981:39; cfr. G. M. Schirinà, *Op. cit.*: 11.
- [19] C. Appolloni, *Op. cit.*: 17.
- [20] Ibidem.
- [21] Sui massari e sulle loro ambizioni classiste si sbizzarriva, in occasione del Carnevale, la satira dei poeti dialettali. Uno di questi, Giovanni Dell'Albani (31-5-1918/23-5-1974) in una delle sue *storii*, così li prendeva in giro: *Bellu anuri si pòttunu i massari;/ sù cciù-llattri ri li cavaleri./ Li viriti ntê çirculi assittati/ e fanu comu megghju ci cummeni./ Se siti nti iddhi ca zappati,/ all'alba aviti misi li paveri,/ ri ccà a sira tutti scatinati ca nun tiniti cciù mancu all'imperi;* cfr. S. Burgaretta, *La memoria e la parola*, Armando Siciliano Editore, Messina-Civitanova Marche, 2008: 200.
- [22] Sul lavoro dei carrettieri cfr. M. Giuffrida, *Peni, lacrimi e gioi...vita di li carritteri*, Edizioni Boemi, Catania 2000; inoltre S. Burgaretta, *Il carrettiere*, in Idem, *La camicia di Nesso*, Armando Siciliano Editore, Messina – Civitanova Marche 2014: 70-74.
- [23] Cfr. G. Verga, *Cavalleria rusticana*, che è una delle otto novelle comprese nella raccolta *Vita dei campi*.
- [24] Cfr. A a. V v., *I carrettieri*, a c d E. Guggino, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Palermo 1978 e relativa bibliografia riportata nel volume; inoltre L. Lizio Bruno – F. Mango, *Canti popolari siciliani*, Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane, Palermo 1987
- [25] Ad Avola era attivo, a quel che io ricordo, il fondaco di donna Carmileddha, sito in via Santa Lucia all'attuale numero 53; esso è rimasto famoso in proverbio, allorché si vuole rimproverare a qualcuno di avere osato troppo nell'invadenza verso il prossimo. Si dice allora: *E cchi ttrasisti ntô fùnnicu ri ronna Cammiledhdha!?* Oppure; *E cchi era ccà u fùnnicu ri ronna Cammiledhdha!?* Come si sa, erano generalmente le donne a gestire i fondaci dappertutto in Sicilia, poiché esse servivano la cena agli avventori ed erano ottime amministratrici, le quali, il che è tutto dire, sapevano farsi rispettare dai carrettieri. Celebre è rimasta la

memoria la memoria della zza Lisa, proprietaria del fondaco catanese sito nella zona sud-ovest della città, nel quartiere che è noto come zza Lisa e dove si trova ancora il nome della donna dato alla via che va in direzione di Palermo.

[26] Questi versi mi sono stati forniti da Rosa Raeli (19-5-1945), che li raccolse nel 1967, dalla voce di suo padre, Giovanni Raeli (10-8-1919/ 1-6-1975), che qualche anno dopo sarebbe diventato mio suocero.

[27] Questa ottava della cultura tradizionale, fu raccolta, nel 1967, dalla suddetta Rosa Raeli, direttamente dalla voce del signor Salvatore Costa (13-10-1929/ 23-1-2018), che era anche poeta in dialetto.

[28] A. Bonincontro Cagliola, *I canti popolari in Sicilia*, Cav. Vincenzo Giannotta Editore, Catania 1917: 19.

[29] Cfr. S. Burgaretta, *Note di aggiornamento ad Avola festaiola di Gaetano Gubernale*, Associazione Filodrammatica Avolese, Avola 1988: 76.

[30] Cfr. A a.V v. *Avola dagli anni dell'Eclettismo...*, cit.: 44.

[31] Giuseppe Passarello è nato ad Avola il 23 novembre del 1939.

[32] Ho integrato con mese e giorno di nascita i dati relativi a ogni scalpellino, correggendo quelli che in alcuni casi erano stati pubblicati con degli errori.

[33] Cfr. nota n. 24.

[34] Cfr. C. Appolloni, *Op. cit*; Aa.Vv., *Avola dagli anni dell'Eclettismo...*, cit.

[35] A partire dal 1957 con l'insediamento della SINCAT a nord di Siracusa molti braccianti e agricoltori abbandonarono il lavoro dei campi, per inseguire quello che appariva come un progresso; illusione, questa, stigmatizzata da quel profeta inascoltato che fu Pier Paolo Pasolini. Sull'entusiasmo per il lavoro alla SINCAT e sulle problematiche riserve paventate già allora dalla gente cfr S. Burgaretta, *La Marina di Siracusa*, in Idem, *La camicia di Nesso*, cit.: 176-181.

[36] Morto alla fine di quello stesso anno, il manoscritto venne pubblicato da me alcuni anni dopo, nel 1988, con le stesse indicazioni editoriali che aveva progettato lo studioso di Canicattini Bagni; cfr. la nota n. 22.

Sebastiano Burgaretta, poeta e studioso di tradizioni popolari, ha collaborato con Antonino Uccello e, come cultore della materia, con la cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari dell'Università di Catania. Ha curato varie mostre di argomento etnoantropologico in collaborazione col Museo delle Genti dell'Etna, con la Villamuseo di Nunzio Bruno, con la Casa-museo "A. Uccello", col Museo teatrale alla Scala di Milano. Ha pubblicato centinaia di saggi e articoli su quotidiani, riviste e raccolte varie. Tra i suoi volumi di saggistica: *Api e miele in Sicilia* (1982); *Avola festaiola* (1988); *Mattia Di Martino nelle lettere inedite al Pitirè* (1992); *Festa* (1996); *Sapienza del fare* (1996); *Retablo siciliano* (1997); *Cultura materiale e tradizioni popolari nel Siracusano* (2002); *Sicilia intima* (2007); *La memoria e la parola* (2008); *Non è cosa malcreata* (2009); *Avola. Note di cultura popolare* (2012); *Verbumcaru* (2020); *Riti e usanze popolari ad Avola* (2021); *Alle soglie del tèmenos* (2021); *I giorni del corona* (2021); *La giostra delle apparizioni* (2021).

Verso un noi più esteso: per un'etica della cura oltre e dentro la conservazione della natura



Zona aperta di baraggia nell'altipiano del Baraggione di Candelo. Si possono notare il brugo (la pianta più bassa), la molinia (più slanciata) e il terreno irregolare (ph. Mila Casali)

di *Mila Casali*

Cosa significa conservare la Natura? *Cosa* va conservato? *Come* e per chi? Una “buona” conservazione richiede l'allontanamento o il coinvolgimento dell'essere umano? Chi è il *noi* che viene interrogato nei processi di conservazione della natura? Chi (e cosa) viene incluso, chi (e cosa) viene escluso da questo *noi*? Sono questi gli interrogativi che ho incontrato durante la mia ricerca etnografica all'interno della Riserva Naturale delle Baragge, in Piemonte, dove diversi modi di intendere la conservazione e la gestione di questo luogo hanno rivelato differenti posizionamenti che hanno stimolato la scrittura di questo articolo.

La premessa antropologica a questi interrogativi nasce dalla dicotomia occidentale moderna che, contrapponendo società e natura, influenza fortemente il modo in cui vengono gestiti e abitati i luoghi di conservazione. Qui è opportuno ricordare Philippe Descola, che sottolinea come il concetto stesso di “Natura” sia una creazione culturale e, dunque, una particolare rappresentazione del mondo tutt'altro che universale. Questa, continua Descola, si oggettiva come una «sfera autonoma» dall'umano, e si identifica come una «nicchia ontologica definita dalla sua mancanza di umanità» (Descola, 2014: 58). Questo modo di rappresentare e intendere il mondo, che l'autore chiama “naturalismo”, non è dunque universalmente condiviso. Al contrario, si tratta di un paradigma nato

in un luogo geografico e in un tempo storico specifici. Partendo da questo assunto, l'articolo riflette sul contributo di autori e autrici che offrono spunti preziosi per superare la dicotomia Natura/Cultura, immaginare un *noi* più esteso e, dunque, superare il modello dominante di conservazione della natura attraverso un'etica della cura.

Isole di baraggia: trasformazione e coabitazione delle Baragge

La zona in cui ho concentrato prevalentemente la ricerca sul campo è il cosiddetto "Baraggione", un'area della Riserva Naturale delle Baragge, nel Biellese, in Piemonte. Col termine "Baraggia" si indica generalmente un'area a ridosso delle Prealpi biellesi, caratterizzata da zone aride, sterili e incolte, formatasi tra 750 mila e 135 mila anni fa e sul cui terreno argilloso e irregolare crescono sterpi e brughiere. Le Baragge si presentano oggi come un *continuum* di aree distinte: zone di bosco, di cespuglieti, di aree coltivate e di spazi aperti di brughiere e praterie, di brugo (*Calluna Vulgaris*, simile all'erica) e molinia (una graminacea slanciata), che creano un paesaggio arioso e che hanno fatto acquisire alla Baraggia l'appellativo di "ultima savana d'Italia".

In queste zone aperte di brughiere e praterie vivono specie di uccelli, farfalle e libellule che trovano nelle caratteristiche della baraggia l'unico luogo adatto alla propria sopravvivenza. Essendosi nei secoli ridotta in estensione e sottoposta a processi di frammentazione ecologica, l'ecosistema baraggia si presenta oggi a macchia di leopardo in alcune aree europee, non più connesse tra loro, ed è per questo che sia l'habitat stesso che molte specie che lo abitano sono considerate protette a livello europeo. Ad esempio in tutta Italia ambienti simili si trovano solamente in provincia di Torino, le "Vaude", e in provincia di Milano, le "Groane".

«L'essere umano è fondamentale nel conservare la baraggia» mi disse un giorno Maria Chiara Sibille, guardaparco della Riserva e preziosa interlocutrice. Le Baragge sono state infatti per secoli coabitate dall'essere umano, che se ne è occupato e pre-occupato, con azioni di cura rivolte al futuro, volte a garantire una «sopravvivenza collettiva» agli abitanti locali tramite il mantenimento di forme complementari a un'economia di sussistenza. Gli interlocutori che abitano dentro o nei pressi delle baragge hanno condiviso racconti e ricordi in cui anche per buona parte del '900 le baragge furono utilizzate dagli abitanti, nelle loro parole, come «lavoro povero» o «ultima spiaggia». Avere un pezzetto di baraggia era utile perché supportava l'economia molto modesta delle famiglie: si tagliava la molinia, che si usava da mettere sotto i formaggi a scolare o come lettiera per gli animali; si tagliava il brugo, che una volta seccato veniva dato in inverno alle mucche; si tagliava la legna, si raccoglievano funghi, foglie; vi si portavano a pascolare mucche e pecore.

Allo stesso tempo, dalla ricerca sul campo è emerso come queste pratiche di cura abbiano rappresentato nel tempo un modo per garantire la sopravvivenza della Baraggia stessa e dei suoi abitanti nonumani. Il taglio e la raccolta di piante, foglie e legna, il pascolo di mucche e pecore, erano attività che mantenevano la baraggia aperta, impedendo la crescita del bosco e rendendo la baraggia «coltivata», come mi disse P. seduto al tavolo della sua cascina, nel Baraggione. Nato più di sessant'anni fa e cresciuto dentro la baraggia, P. (che preferisce rimanere anonimo) è pastore figlio di pastori. A otto anni andava da solo a far pascolare le mucche in baraggia e, con rammarico, racconta di come un tempo la baraggia fosse «coltivata», non nel senso della semina ma di quella cura del terreno che avviene utilizzandone i frutti, mentre oggi vi crescono rovi e canne in modo incontrollato: «un tempo era come un giardino pulito, oggi è un bosco disordinato».

Gli interlocutori che abitano dentro o nei pressi del Baraggione mi raccontarono di come, da circa una decina di anni, la possibilità di pascolare, raccogliere e utilizzare i prodotti delle baragge sia stata proibita in modo più categorico. Le maggiori restrizioni arrivano in primo luogo dal proprietario delle terre del Baraggione, vale a dire l'Esercito Italiano, che negli anni '50 espropriò le terre e trasformò l'area nel poligono da tiro più grande di tutto il nord-ovest, tutt'ora ampiamente utilizzato per esercitazioni militari. Anche alcuni membri dell'Ente di Gestione della riserva sostengono e condividono le maggiori restrizioni all'ingresso degli abitanti locali, come Carlo Bider, all'epoca della ricerca direttore dell'Ente di Gestione delle Aree Protette del Ticino e del Lago Maggiore, che

mi raccontò di come, a suo vedere, l'esclusione dell'essere umano da zone protette non possa che esser un bene per la loro conservazione. Nelle sue parole: «Dal nostro punto di vista se in un'area protetta non ci può andare nessuno è solo meglio, rimane più tutelata (...) è una sicurezza che lì non ci fai niente, l'impedimento ai civili, alla massa, di accedere è una garanzia migliore che la natura venga meno compromessa».

Tuttavia altri interlocutori, tra cui altri membri dell'Ente di Gestione, mi raccontarono di non condividere questa visione, come la guardaparco della Riserva Maria Chiara Sibille convinta che l'essere umano sia stato e sia tutt'oggi fondamentale nel conservare la baraggia. Per Maria Chiara Sibille, infatti, il rischio più grosso per le Baragge è la crescita del bosco. L'allontanamento dell'essere umano dalle baragge, la sua sottrazione nella gestione del territorio, sta facendo chiudere a bosco molte aree un tempo baraggive, a discapito proprio delle aree aperte che l'Ente di Gestione è maggiormente tenuto a tutelare, in quanto habitat di specie in via di estinzione.

Queste ultime isole di baraggia aperta sono infatti casa di una moltitudine di soggettività umane ma anche nonumane, che in modi diversi le vivono e, abitandole, le formano, plasmano e trasformano. Sul campo, attraverso le lunghe camminate nel Baraggione e le storie degli interlocutori, emersero storie di piante, alberi, felci, brugo e rovi; storie di animali, farfalle, uccelli, pecore e rane. Storie di arrivi, ritorni e scomparse. Come la storia, raccontatami dall'ornitologo Lucio Bordignon, della scomparsa dell'ortolano (*Emberiza hortulana*), un passeriforme della famiglia degli zigoli che fino alla fine degli anni '80 e all'inizio degli anni '90 volava e nidificava frequentemente in baraggia, ma è da decenni localmente estinto. O come la storia di una presenza non sperata, raccontatami dalla biologa Simona Bonelli che scoprì come nelle Baragge si trovi uno dei maggiori "serbatoi" d'Europa della farfalla *Coenonympha Oedippus*, in Europa data per estinta. Come ogni ambiente, o meglio come tutto ciò che vive, le baragge sono in continua trasformazione.

Verso un *noi* più esteso

Le parole con cui Maria Chiara mi aveva parlato del rapporto tra essere umano e baraggia fanno eco a quelle scritte nel 1972 da Gregory Bateson: «l'organismo che distrugge il suo ambiente distrugge se stesso» (Bateson, 2010: 491). Quello di «unità di sopravvivenza» è un concetto che solleva questioni relative a cosa includano gli esseri umani nella loro unità minima di sopravvivenza e quali ripercussioni abbia la definizione di cosa vi rientra e cosa no. Scrive Bateson:

«Nel momento in cui vi arrogherete tutta la mente, tutto il mondo circostante vi apparirà senza mente e quindi senza diritto a considerazione morale o etica. L'ambiente vi sembrerà da sfruttare a vostro vantaggio. La vostra unità di sopravvivenza sarete voi e la vostra gente o gli individui della vostra specie, in antitesi con l'ambiente formato da altre unità sociali, da altre razze e dagli animali e dalle piante. Se questa è l'opinione che avete sul vostro rapporto con la natura e se possedete una tecnica progredita, la probabilità che avete di sopravvivere sarà quella di una palla di neve all'inferno» (ivi: 503, corsivo nell'originale).

L'autore propone di considerare come «unità di sopravvivenza» non noi e la nostra specie *in antitesi* con l'ambiente, ma «il complesso flessibile organismo-nel-suo-ambiente» (ivi: 491) o, nella successiva riformulazione di Tim Ingold, l'«intero-organismo-nel-suo-ambiente» (Ingold, 2000: 19, traduzione mia). Questa riformulazione si offre come punto di partenza fondamentale nel ripensare il nostro modo di intendere la relazione essere umano – ambiente. Noi viviamo, ci formiamo e a nostra volta formiamo e facciamo vivere l'ambiente di cui siamo parte. Vi siamo legati a doppio nodo, e non ha senso ipotizzare una sopravvivenza al di fuori di esso.

La storia delle coabitazioni e della conservazione delle Baragge consente di riflettere sulla necessità di ampliare quella «collettività» di cui è stata garantita ne secoli la sopravvivenza con azioni di cura rivolte al futuro, estendendola dai soli abitanti umani verso il resto del vivente. Questa estensione può consentire di ampliare la nostra unità minima di sopravvivenza, cosa intendiamo con *noi*, ed essere una strada per aprire a immaginari, risposte e possibilità diverse, sia nelle pratiche di conservazione,

che nel modo in cui intendiamo la relazione essere umano – ambiente. Una visione dell’ambiente come esterno ed estraneo all’essere umano ha contribuito a portare alla crisi ecologica che oggi caratterizza l’Antropocene, facendo intendere l’ambiente o come risorsa da sfruttare o come “selvaggio” da proteggere, in una dicotomia in cui «il luogo in cui siamo noi è il luogo in cui la natura non c’è» (Cronon, 1995: 11, traduzione mia) e in cui, viceversa, «la natura selvaggia non lascia spazio agli esseri umani» (Ibidem).

Non a caso sono molte le voci dell’antropologia, e non solo, che stanno da tempo proponendo e cercando strade che amplino cosa intendiamo con *noi*. Dalla ricerca di una «antropologia oltre l’umano» (Kohn, 2021; Ingold, 2013) a quella di una «etnografia multispecie» (Kirksey e Helmreich, 2010); da una socialità che vada oltre l’umano, una «more-than-human-sociality» (Tsing, 2013), al riconoscimento dell’esistenza di «mondi multispecie» (Tsing, 2021), il pensiero antropologico va, con modalità e declinazioni diverse, verso la ricerca di una «universalità nuova» (Descola, 2014: 397), di un «noi più grande» (Kohn, 2021:380). Come scrive Donna Haraway: «con-diveniamo insieme, gli uni con gli altri, oppure non diveniamo affatto» (Haraway, 2019: 17).

Una visione di conservazione che parta da un *noi* più esteso comporta la necessità di focalizzarsi più sulle *relazioni* che sugli elementi da conservare. La conservazione deve tradursi in una riflessione rispetto alle convivenze, in cui le relazioni tra gli abitanti di un luogo, umani e nonumani, sono elemento chiave cui guardare e in cui le scelte da fare escono dalla mera gestione e diventano scelte etiche e politiche, che ci interrogano su come vogliamo con-vivere i territori: «Dobbiamo porre al centro delle preoccupazioni della conservazione il rapporto che gli esseri umani (tutti gli esseri umani, non solo quelli nominati o autoproclamati custodi della natura) hanno con le altre specie» (Adams, 2004: 240, traduzione mia). La conservazione va intesa allora come una questione che riguarda non tanto la natura, quanto noi esseri umani e il modo in cui scegliamo di vivere. Serve un passaggio, da una conservazione incentrata sulla gestione della natura, di un ambiente staccato ed estraneo, a una conservazione incentrata sulle attività umane *in relazione* all’ambiente (Whitehouse, 2015).

Una visione di conservazione che parta da un *noi* più esteso richiede inoltre una «new ethics of care» (Palsson *et al.*, 2013: 11, riprendendo Gibson-Graham, 2011). Una «nuova etica della cura» che si rapporti al mondo globale come ci si rapporta alla famiglia, capace di far dilatare il *noi* al di fuori dei confini di prossimità con consanguinei o concittadini e di estendere la solidarietà al nonumano, ad altre forme di vita. La conservazione va declinata come scelta etica di *cura*, in cui però è importante specificare come con «cura» non si intendano solo azioni di accudimento, protezione e nutrimento, «La cura non è una questione di fusione; può essere una questione di giusta distanza. (...) La cura intesa come opera concreta di manutenzione, con implicazioni etiche e affettive, e come politica vitale in mondi interdipendenti» (Puig de la Bellacasa, 2017: 5, traduzione mia). La cura, dunque, può richiedere di prendere distanza, non è una “fusione”, come l’unione nel “tutto” proposta da alcune visioni olistiche, ma è una relazione *tra* le parti e *tra* le parti e il tutto, come proposto dalla visione sistemica. La cura comporta la determinazione di sopravvivenze e di morti negli equilibri della convivenza: «Cosa deve essere reciso e cosa deve essere legato affinché le relazioni multispecie sulla terra, incluse le parentele tra esseri umani e esseri altro-dagli-umani, possano prosperare?» (Haraway, 2016: 2, traduzione mia).

Nel contesto delle Baragge questo significa che alcune specie prospereranno mantenendo un paesaggio aperto, ed altre invece si allontaneranno. Felci, arbusti o alberi che, trovando condizioni favorevoli crescono occupando gli spazi aperti, vengono bruciati, tagliati o mangiati e, con loro, arretrano le specie che in quei luoghi trovano casa. Questo rimanda al concetto di *responsability* che, ricorda Haraway, riguarda «sia l’assenza che la presenza, uccidere e nutrire, vivere e morire – ricordando chi vive e chi muore e come, nell’intrecciarsi della storia naturalculturale» (ivi: 28, traduzione mia).

Una visione di conservazione che parta da un *noi* più esteso richiede, infine, di guardare più a un *futuro* da scegliere, che al ripristino o al mantenimento di un problematico – e presunto – stato di naturalità:

«Tenendo conto del passato, un tale approccio orientato al futuro riconoscerebbe l'intricata e duratura intimità tra esseri umani e non umani e farebbe propria la consapevolezza che gli abitanti umani sono parte integrante di un *ambiente che ha bisogno di cura più che di protezione o conservazione*» (Gruppuso, 2018: 405, traduzione e corsivo miei).

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

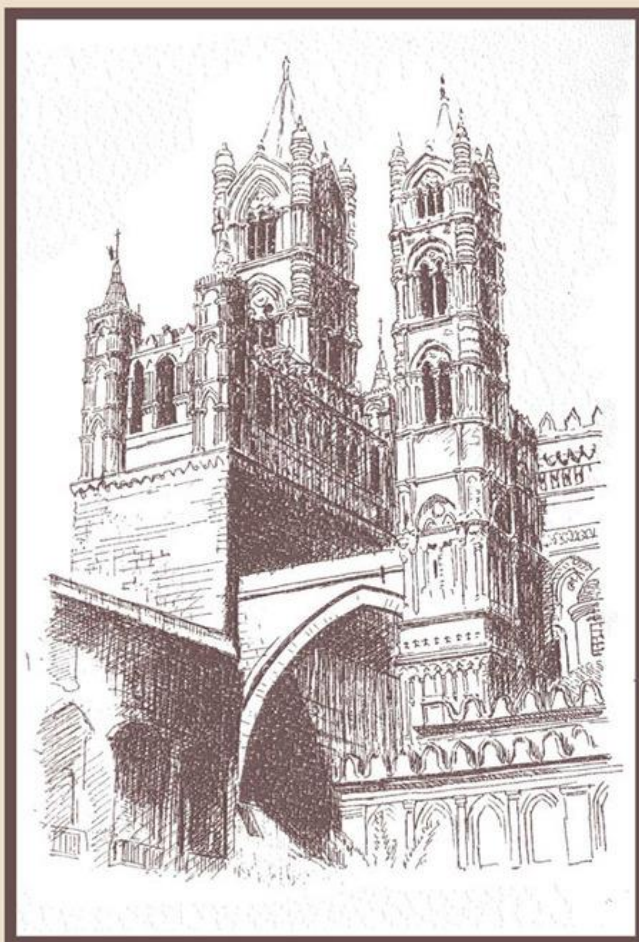
Riferimenti bibliografici

- Adams W. (2004), *Against Extinction. The Story of Conservation*, Earthscan, London
- Bateson G. (2010), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano
- Cronon W. (1995), *The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature*, in Cronon W., ed., *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, W. W. Norton&Co., New York: 69-90
- Descola P. (2014), *Oltre natura e cultura*, SEID Editori, Torino.
- Gibson-Graham J.K. (2011), *A feminist project of belonging for the Anthropocene*, *Gender, Place, and Culture* 18 (1):1–21.
- Gruppuso P. (2018), *Edenic Views in Wetland Conservation: Nature and Agriculture in the Fogliano Area*, *Conservation & Society*, Vol. 16, No. 4: 397-408.
- Haraway D. (2016), *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham. Traduzione italiana Haraway D. (2019), *Chthulucene*, Nero Editions, Poznań.
- Kirksey S. E. e Helmreich S. (2010), *The emergence of multispecies ethnography*, *CULTURAL ANTHROPOLOGY*, Vol. 25, Issue 4: 545–576.
- Ingold T. (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
- Ingold T. (2013), *Anthropology beyond human*, Edward Westermarck Memorial Lecture, *Journal of the Finnish Anthropological Society*, 38 (3).
- Kohn E. (2013), *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles. Traduzione italiana Kohn E. (2021), *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano.
- Palsson G., Szerszynski B., Sörlin S. et al. (2012), *Reconceptualizing the 'Anthropos' in the Anthropocene: Integrating the social sciences and humanities in global environmental change research*, *environmentalscience&policy* 28: 3 – 13.
- Puig de la Bellacasa M. (2017), *Matters of Care. Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tsing A. L. (2013), *More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*, in *Anthropology and nature*, Hastrup K. (edited by), *Routledge studies in anthropology*; 14: 27-42.
- Tsing A. L. (2021), *Il fungo alla fine del mondo. Le possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller editore, Rovereto.
- Whitehouse A. (2015), *Anthropological approaches to conservation conflicts*, in S.M. Redpath, R.J. Gutierrez, K.A. Wood and J.C. Young, *Conflicts in Conservation. Navigating Towards Solutions*, Cambridge University Press, Cambridge: 94-104.

Mila Casali, laureata magistrale in Antropologia ed Etnologia presso l'Università di Torino, dopo aver conseguito una laurea triennale in Filosofia e un master triennale in Counselling Sistemico Socio-Costruzionista a Milano, ha come principali ambiti di interesse il rapporto essere umano- ambiente, la crisi ecologica e la sperimentazione di pratiche solidali per affrontarla. È socia attiva dell'Associazione Alekoslab che promuove iniziative incentrate sull'ecologia presso il villaggio ecologico di Granara.

Il cardinale Ernesto Ruffini e la mafia siciliana: una questione aperta

FRANCESCO CONIGLIARO



Sed Contra

Ruffini dice che la mafia esiste

Pagine sul Cardinale Ernesto Ruffini
Arcivescovo di Palermo



Carlo Saladino Editore

di Augusto Cavadi

Il cardinale Ernesto Ruffini, arcivescovo di Palermo dal 1945 al 1967 (anno della morte), è stato certamente una delle figure più chiacchierate del mondo cattolico nel XX secolo. Un presbitero palermitano, don Francesco Conigliaro, ne ha voluto restituire un ritratto, per quanto possibile oggettivo, nel volume *Sed contra. Ruffini dice che la mafia esiste. Pagine sul Cardinale Ernesto Ruffini Arcivescovo di Palermo* (Carlo Saladino Editore, Palermo 2020). In questo corposo saggio l'autore, pur senza tacerne alcuni limiti, si impegna a difendere la memoria del vescovo da giudizi che ritiene ingiustamente detrattori, dando riprova di due caratteristiche della sua personalità: una senz'altro positiva, l'anticonformismo intellettuale; l'altra, meno apprezzabile, la vis polemica.

Meriti del cardinale

Di Ruffini, Conigliaro evoca la fede autentica e sincera; il forte pathos apostolico; la profeticamente illuminata "carità sociale" che lo ha indotto a una serie considerevole di iniziative volte a sradicare le cause profonde della povertà diffusa in diocesi soprattutto nei due decenni immediatamente successivi al disastro della Seconda guerra mondiale, in cui l'Italia era stata criminalmente coinvolta da Mussolini e dai suoi complici.

Del fedele segretario Longhi, l'autore di questa monografia riporta una testimonianza su qualche aspetto privato del cardinale la cui immagine pubblica era, volutamente, circonfusa del fasto a suo parere dovuto a un "principe" della Chiesa cattolica:

«Pochi, forse, conobbero la frugalità della sua mensa quotidiana ("Lo stomaco – affermava – è un monello da educare") e la povertà di conforti della cameretta, la piccola alcova dello studio personale. Soltanto dopo il menzionato incidente [nel 1960, in seguito ad una caduta, si era spezzato il femore], che lo costrinse a letto, accettò una camera accogliente con servizi normali. Non volle mai, per sé, né riscaldamento né condizionatore d'aria».

Più rilevanti, ovviamente, le opere sociali progettate e realizzate (in epoca – ricordiamo – in cui non esisteva il Servizio sanitario nazionale per ogni cittadino e l'obbligo scolastico sino ai 14 anni era ampiamente disatteso):

- a) *Servizi di pronto intervento* (unificati nelle opere arcivescovili di assistenza): aiuto economico, oratori arcivescovili, colonie estive, soccorso invernale, corsi scolastici per adulti, assistenza lavoratori;
- b) *Contributo all'avvio e allo sviluppo del servizio sociale*: servizio sociale aziendale, servizio sociale scolastico, servizio sociale rurale, servizio sociale in enti pubblici;
- c) *Opere e servizio socio-sanitari, educativo-promozionali*: poliambulatorio, centri di servizio sociale, Istituto "Angelo Custode", Villaggio Cardinale Ruffini, Scuola Superiore di Servizio Sociale "Santa Silvia", scuole materne, Villaggio dell'ospitalità, pensionati femminili, Casa della Gioia, Centro di formazione professionale "S. Giuseppe", Pensionato "S. Saverio", Casa della serenità, Casa della misericordia;
- d) *Collaborazione con enti in altre città mediante il servizio sociale missionario*: scuole di servizio sociale, servizi sperimentali in alcune diocesi».

La conclusione di Conigliaro è davvero lusinghiera (soprattutto se si tiene presente il confronto implicito tra Ruffini e il suo celebratissimo successore Salvatore Pappalardo): «A mio sommo parere, è stato il più grande arcivescovo palermitano del secolo XX. Certamente il più santo, il più onesto, il più intelligente ed il più colto».

Forse posso qui riferire, a conforto di Conigliaro, un piccolo aneddoto autobiografico che conferma l'umanità caratteriale del presule. Quando avevo cinque anni i miei genitori mi accompagnarono in chiesa per una celebrazione con l'arcivescovo e, al momento della distribuzione dell'eucarestia, mi incolonnai in fila per ricevere la mia particola. Una suora se ne accorse e, alla fine della messa, chiamò

i miei genitori e li trascinò allarmata in sacrestia per informare il presule del sacrilegio: non avevo ancora completato il corso di catechismo né mi ero mai confessato. Ruffini rispose con un sorriso rassicurante: «E voi pensate che oggi abbia dato la comunione a qualcuno più innocente di questo bambino?»»

Limiti del cardinale

Qua e là l'autore richiama anche aspetti problematici del suo amato personaggio: ad esempio una severità sproporzionata verso i seminaristi, come quando sospese l'ordinazione diaconale dello stesso Conigliaro minacciandolo di allontanamento definitivo perché, insieme ad altri, si era permesso di andare, «senza autorizzazione, a vedere il film *La Bibbia* di John Huston». (Un altro prete, mio docente di religione al liceo, mi raccontò di essere stato, ancora seminarista, convocato da Ruffini per essere duramente ammonito: il giovane non si era inginocchiato per strada al passaggio dell'automobile cardinalizia preceduta come di solito da due motociclisti delle Forze dell'ordine). Oppure la sua "ingenuità" che lo induceva

«a valutare positivamente ciò che per principio non poteva non essere positivo. Ecco perché per lui era impensabile che uomini di Chiesa, chiamati a vivere come discepoli del Signore, potessero essere compromessi con la mafia, che si macchiava di crimini efferati, e non dubitava mai degli uomini delle istituzioni, dei quali dimostrava sempre di avere un alto concetto»

tranne quando questi uomini – «e qui ingenuità si aggiungeva ad ingenuità» – si dimostravano poco combattivi contro «le forze politiche di sinistra»: il suo «anticomunismo deciso» impedì qualsiasi rinnovamento nella composizione delle giunte di governo regionale, contribuendo involontariamente al degrado etico della Democrazia Cristiana, troppo sicura di ottenere comunque la maggioranza dei voti ad ogni elezione (Conigliaro avrebbe potuto aggiungere che il cardinale in campagna elettorale invitava per iscritto preti, suore e fedeli a votare per il "partito cattolico" ed anzi chiamò dalla Lombardia il figlio di un fratello, Attilio Ruffini, che costruì proprio a Palermo una rapida carriera politica sino ai vertici del governo nazionale, conclusasi in maniera brusca e assai poco limpida). In una nota a piè di pagina Conigliaro afferma che

«non si riesce a capire la ragione per cui lo stesso cardinale, che per il seminario diocesano s'impegnò al massimo delle possibilità e dei mezzi di cui disponeva sia per l'edilizia che per la qualità della vita dei seminaristi, nel settore degli studi consentì il porsi di un processo continuo di degradazione, soprattutto a motivo della graduale dequalificazione dei docenti (ci furono professori improvvisati anche nel corso teologico) e della totale incuria della biblioteca (quella esistente, a motivo di un irragionevole smembramento, fu resa inutilizzabile e non fu aggiornata)».

Qui è Conigliaro stesso a peccare d'ingenuità come il suo amato arcivescovo: Ruffini era un testardo conservatore in teologia (mons. Emanuele Parrino ci raccontò di essere stato chiamato in curia dove il presule, appena tornato da Roma dopo l'approvazione della Costituzione conciliare *Dei Verbum*, tra le lacrime, gli confidava l'angoscia per la protestantizzazione della Chiesa cattolica sul tema del rapporto tra Bibbia e Tradizione: «I miei confratelli vescovi hanno distrutto la Chiesa !»); sapeva benissimo quali sommovimenti erano in atto nella Chiesa ad opera dei biblisti e dei "sistematici" più esperti (egli stesso era stato docente di Scienze bibliche a Roma); dunque non poteva fare spazio ai *novatores* né in carne ed ossa né attraverso le loro pubblicazioni. Si capisce benissimo perché consentisse d'insegnare solo a chi era disposto pappagallescamente a trasmettere la "dogmatica" ottocentesca (talora per mancanza di coraggio, talora per ambizione di carriera, talaltra proprio perché in buona fede convinto che l'impalcatura concettuale edificata dal Medioevo al XX secolo fosse ben fondata sulle Scritture e sulla ragione naturale) e perché vietasse di acquistare libri che potessero

contribuire a quell' "aggiornamento" che Ruffini avrebbe pervicacemente contrastato nel corso del Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-965).

In questa logica censoria rientrava il divieto per gli aspiranti al sacerdozio di acquisire anche titoli accademici rilasciati da università statali, divieto di cui lo stesso Conigliaro dichiara di essere stato vittima: il prete ruffiniano non doveva essere troppo informato di ciò che accadeva nella cultura "laica" né tanto meno possedere una laurea 'civile' che, in caso di "pentimento", gli consentisse un lavoro fuori dalle strutture ecclesiastiche. Più in generale, il cardinale interpretava in maniera paternalistica il suo ruolo di "pastore" sul presupposto che i fedeli fossero troppo ignoranti e immaturi per regolarsi da sé: anche se Conigliaro non ha modo di ricordarlo, la diocesi di Palermo era forse l'unica al mondo in cui si incorresse nella scomunica *latae sententiae* (per intenderci: automatica, senza bisogno che qualche autorità gerarchica la comminasse esplicitamente *ad personam*) se si entrava in un tempio valdese o anglicano, anche solo per ragioni turistiche e senza assistere a nessun culto "eretico".

Né Ruffini mostrava particolare fiducia nei suoi più stretti collaboratori. Celebre il breve discorso in cui egli diede l'annuncio della nomina del suo vescovo ausiliario, mons. Filippo Agliarolo (discorso a braccio che mi è stato riferito da uno dei preti presenti):

«Oggi *L'Osservatore Romano* dà notizia della nomina, da parte del Santo Padre, di monsignor Agliarolo a vescovo ausiliario di Palermo. Di lui tutto si può dire tranne che non sia obbediente. Si potrebbe obiettare che le sue condizioni di salute non siano eccellenti, ma non dovrà lavorare molto: l'abbiamo scelto a ornamento dell'arcidiocesi».

Conigliaro riporta una serie di citazioni che attesterebbero una sorta di conversione finale di Ruffini alle conclusioni del Concilio ecumenico Vaticano II: se tale conversione è davvero avvenuta, non posso che rallegrarmi per la buonanima del presule. Ma senza trascurare che sarebbe avvenuta soltanto a circa un anno dalla sua morte improvvisa per infarto subito dopo aver depresso la scheda in occasione di elezioni amministrative. Se è vero l'aneddoto che circolò allora – una battuta confidenziale di Paolo VI rattristato per la resistenza anticonciliare di Ruffini e del suo amico Giuseppe Siri, arcivescovo di Genova: «Sapete se ci saranno anche in Liguria delle elezioni amministrative nell'immediato futuro?» – la notizia della tardiva conversione del "tradizionalista" Ruffini non dovette arrivare tempestivamente in Vaticano.

Ruffini ha negato l'esistenza della mafia?

Il cuore del volume, come annunciato già nel sottotitolo (*Ruffini dice che la mafia esiste*), è costituito dalla decostruzione di due asserzioni comunemente e falsamente attribuite al cardinale lombardo: che «la mafia non esiste» e che essa è piuttosto «invenzione del socialcomunisti». Questa accusa si basa su un'esegesi tendenziosa di una lettera di Ruffini, in risposta a monsignor Angelo Dell'Acqua che, dopo la strage di Ciaculli (1963), a nome del papa Paolo VI, aveva lodato un'iniziativa del pastore valdese Pier Valdo Panascia e sollecitato l'arcivescovo di Palermo a promuovere «un'azione positiva e sistematica [...] per dissociare la mentalità della cosiddetta 'mafia' da quella religiosa». In questa risposta alla Segreteria di Stato vaticana, Ruffini aveva letteralmente scritto:

«Mi sorprende alquanto che si possa supporre che la mentalità della cosiddetta mafia sia associata a quella religiosa. È una supposizione calunniosa messa in giro, specialmente fuori dall'isola di Sicilia, dai socialcomunisti, i quali accusano la Democrazia Cristiana di essere appoggiata dalla mafia».

Conigliaro contesta la "ermeneutica antiruffiniana" di queste righe che opera «un duplice massacro: quello del testo della lettera e quello della persona di Ruffini». Egli cita in proposito una lunga serie di intellettuali che, come una valanga, si sarebbero sommati avviluppandosi l'un dopo l'altro in questa accusa di "negazionismo": padre Ennio Pintacuda, Antonio Roccuzzo, Roberto Scarpinato, Enzo

Biagi, Luciano Mirone, padre Nino Fasullo, don Rosario Giué, Saverio Lodato, Nino Alongi, mons. Domenico Mogavero. Don Francesco Michele Stabile è l'interlocutore principale del libro di Conigliaro, dalla prima all'ultima pagina: sarebbe "caposcuola" dell'ermeneutica "antiruffiniana", ma non responsabile delle esasperazioni interpretative che gli studiosi successivi avrebbero tratto dalla sua ricerca storiografica.

A parere di Conigliaro – e mi pare che qui difficilmente gli si possa dar torto – nel passaggio appena citato della lettera a Dall'Acqua, Ruffini non ha negato l'esistenza della mafia, ma l'esistenza di un collegamento fra mafia e mentalità religiosa; inoltre ha accusato i socialcomunisti di aver inventato non la mafia, ma il collegamento della mafia con il partito cattolico, la Democrazia Cristiana.

Ciò precisato, dal punto di vista per così dire filologico-esegetico, Conigliaro ammette onestamente che comunque le opinioni del compianto arcivescovo non siano condivisibili. Infatti egli, ragionando in maniera astratta, era convinto che «tra autentica mentalità religioso-cristiana e mentalità mafiosa non è pensabile alcuna associazione» e, «applicando la propria ingenua logica deduttiva, escludeva che tra cristiani (nella mentalità, nella Chiesa e nella politica) e mafia ci potessero essere complicità». Su questo tema «l'analisi storica ha dato torto a Ruffini»: «aveva torto, ma tutto ciò che a questo proposito gli si può rimproverare è, oltre l'ingenuità, la sottovalutazione della mafia, delle sue attitudini e delle sue possibilità».

Veramente a Ruffini si potrebbe rimproverare un'altra cecità (ma questa comune a molti papi, vescovi e teologi, Conigliaro incluso): che se il nucleo originario dell'*evangelo cristiano* è davvero incompatibile con una mentalità mafiosa, non altrettanto incompatibile con questa lo è il complesso dogmatico, etico, simbolico, giuridico, linguistico costituito dal *cattolicesimo mediterraneo* (intriso di antropomorfismo teologico, patriarcato, gerontocrazia, familismo, misoginia, sessuofobia e molto altro) [1].

Ruffini non ha negato, insomma, l'esistenza della mafia. E mi pare prezioso il riferimento ad una intervista, che non conoscevo, in cui lo stesso Ruffini – quattro anni prima allo scambio di lettere con Roma – dichiara a F. Rosso de *La Stampa* di Torino:

«Qui abbiamo problemi enormi da risolvere, pensi a cosa è la mafia, alla sua rete di delitti. Già i mezzi per combatterla sono insufficienti e come se non bastasse arriva una nuova amnistia. Faccia il calcolo di quante amnistie sono state concesse dalla fine della guerra, una ogni due anni».

Ha parlato della mafia, ma in termini riduttivi, come mero fenomeno delinquenziale di ordine pubblico. È vero che in questo condivideva l'*opinio communis* attestata perfino dai magistrati siciliani nei loro interventi pubblici, ma Conigliaro deve ammettere che il Parlamento aveva varato una Commissione antimafia (di cui Ruffini mette in evidenza, per criticarla, il «carattere marcatamente politico») e che il quotidiano *L'Ora* del tempo divulgava un'idea più ampia di mafia come soggetto non solo militare, ma anche economico, politico e culturale. Potremmo aggiungere che questa visione più articolata del sistema mafioso era stata offerta a chi avesse avuto sincera volontà di capire già dal liberale Franchetti nel 1876 nella sua relazione su *Le condizioni sociali e amministrative della Sicilia* e, in tempi più vicini a Ruffini, da intellettuali come Mario Mineo, Michele Pantaleone, Leonardo Sciascia ed altri (tra cui Danilo Dolci su cui torneremo fra breve).

Di queste voci 'profetiche' non mi pare tengano conto i commentatori di ogni orientamento, i quali convergono univocamente nella considerazione (attenuante) che «l'approccio ruffiniano a quell'epoca era quello stesso dei procuratori della repubblica di Palermo e, si può aggiungere, dei prefetti, dei questori e dei generali dell'arma dei carabinieri». Ruffini, condizionato dalla presunzione di essere esponente apicale di una Chiesa docente in nome e per conto dello Spirito Santo, non ebbe nessun desiderio di imparare da fonti "laiche" competenti come, in quegli stessi anni, molti dei suoi confratelli riuniti in concilio al Vaticano raccomandano ai fedeli per decifrare le problematiche storico-sociali. Secondo Conigliaro, sarebbe persino eccessivo affermare che Ruffini si sia preoccupato di tenersi lontano dalle «tesi proprie della sinistra»:

«Tenendo conto del tipo che era Ruffini e dell'idea che aveva di quelli che egli chiamava socialcomunisti, escludo che ciò possa essere accaduto consapevolmente: credo di poter sostenere che non ha neppure preso in considerazione quelle tesi».

Si potrebbe notare che Ruffini non ha avuto orecchie neppure per le rare voci del mondo cattolico che mostravano di intuire le reali dimensioni del sistema di dominio mafioso, come il vescovo di Agrigento G.B. Peruzzo e don Luigi Sturzo (di cui neppure Conigliaro ricorda il testo teatrale *Mafia*).

L'autore di questo volume ricorre a una *Lettera pastorale* di Ruffini, di nove mesi successiva all'infelice risposta a monsignor Dall'Acqua, intitolata *Il vero volto della Sicilia* (1964), per rafforzare la sua tesi: Ruffini non solo ha parlato della mafia, ma ne ha parlato in termini storico-sociologicamente aggiornati. Infatti, dopo aver redatto le famigerate frasi «In questi ultimi tempi si direbbe che è stata organizzata una grave congiura per disonorare la Sicilia: e tre sono i fattori che maggiormente vi hanno contribuito: la mafia, il Gattopardo, Danilo Dolci», frasi nelle quali, incredibilmente, la malattia (la mafia) viene equiparata per pericolosità al medico (Danilo Dolci) – recependo le analisi di G.G. Loschiavo in *100 anni di mafia* (Roma 1962), egli scrive:

«Qui è necessario richiamare le condizioni dell'agricoltura nella Sicilia Centrale e Occidentale di quei tempi [la seconda metà dell'Ottocento]. Venuta meno la difesa che proveniva dall'organizzazione feudale e infiacchitosi il potere politico, i latifondi ebbero bisogno di assoldare squadre di picciotti e di poveri agricoltori per assicurare il possesso delle loro estese proprietà. Si venne così a costituire uno *Stato nello Stato*, e il passo alla criminalità, per istinto di sopraffazione e di prevalenza, fu molto breve. Tale può ritenersi, in sostanza, l'origine della mafia contemporanea».

Dunque sino a quando i feudatari, in barba a tutti i provvedimenti costituzionali che dal 1812 in poi avevano abolito il feudalesimo, si fanno un esercito privato per impedire ai contadini di diventare proprietari delle terre che coltivano da secoli in condizioni peggiori della schiavitù, per Sua Eminenza (e per il suo generoso apologeta Conigliaro) saremmo nella legalità. Il “passo alla criminalità” sarebbe stato compiuto quando questo esercito privato decide di emanciparsi dalla sudditanza nei confronti dell'aristocrazia feudale e, «per istinto di sopraffazione e di prevalenza» (!), di esercitare in proprio la violenza. Della tragedia dei Fasci siciliani nell'ultimo decennio del XIX secolo non c'è neppure una labile traccia. Direi per fortuna, perché temo che nella mentalità spaventosamente medievale di Ruffini la repressione dei contadini in rivolta, per il diritto elementare di non morire di fame e di non vedersi sottrarre totalmente il frutto del proprio sudore, operata congiuntamente dall'esercito e dai mafiosi, sarebbe stata esaltata come un ritorno dalla “criminalità” alla legalità del possesso nobiliare dei latifondi. Neanche una linea neppure sulle numerose stragi politico-mafiose del Secondo dopoguerra di cui Portella della Ginestra (1947) è solo la punta più eclatante. Molto opportunamente don Stabile nota che il tentativo di Ruffini di incrementare l'impegno civile dei cattolici

«rimase circoscritto alla lotta anticomunista e a una solidarietà che rimaneva sul piano del servizio sociale e assistenziale e non arrivava alla rivendicazione sociale della terra (come invece avrebbe voluto mons. Peruzzo, vescovo di Agrigento), perché la riforma della proprietà fondiaria avrebbe potuto spezzare il fronte anticomunista con le destre».

In (provvisoria) conclusione

Per dirimere la questione se Ruffini abbia negato o meno la mafia bisognerebbe accordarsi, preliminarmente, su una questione lessicale. Se per mafia intendiamo, come intende Ruffini, una delle tante forme di criminalità operanti da sempre (e direi per sempre) in tutte le aree del pianeta, Ruffini non ne ha negato l'esistenza. Anzi, l'ha stigmatizzata ripetutamente. Se, invece, con lo stesso termine indichiamo un soggetto militare, economico, politico e culturale costituito da “una sparuta minoranza” di siciliani che contano sulla complicità di una molto più consistente minoranza

(Tommaso Buscetta sosteneva che i circa 5.000 “uomini d’onore” delle “famiglie” mafiose potessero contare su circa un milione di siciliani di ogni strato sociale, dunque su un quinto della popolazione complessiva dell’Isola), Ruffini ne ha negato l’esistenza. È davvero stupefacente sostenere ai nostri giorni, come fa don Conigliaro, che «Ruffini ha parlato della mafia e ne ha colto perfettamente la natura» e che, «se si vuole continuare a parlare di sottovalutazione della mafia anche a proposito della lettera pastorale di quest’anno [1964], è necessario precisare che essa rimane a livello pastorale-pratico, ma non più a livello teorico».

Se Ruffini abbia negato il vero volto della mafia per dolo o in buona fede è un’altra questione che va distinta dalla prima (e che, pertinendo alla sfera della coscienza individuale e delle intenzioni soggettive, è forse impossibile dirimere). E se in questa negazione (o intenzionale o inconsapevole) sia stato preceduto, affiancato e seguito da una pletera di studiosi, di magistrati, di politici, di insegnanti, di preti è un’altra questione ancora: se errore ci fu, le attenuanti non lo azzerano.

La necessità epistemica di distinguere queste tre questioni è quanto ho ricavato, alla fin dei conti, dalla lettura del libro di Conigliaro. E potrebbe essere un istruttivo punto di (ri)partenza per quanti in futuro vorranno occuparsi della vicenda.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Cfr. A. Cavadi, *Il Dio dei mafiosi*, San Paolo, Milano 2009 e il saggio *Una chiave di lettura complessiva* contenuto nel volume da me curato *Il Vangelo e la lupara. Documenti e studi su Chiese e mafie*, Di Girolamo, Trapani 2019: 9-58. Per entrambi gli scritti sono debitore agli spunti ‘pionieristici’ di don Cosimo Scordato nel suo *Abbozzo di una riflessione teologica ‘cattolica’*, originariamente ospitato con il titolo *Chiesa e mafia* sulla rivista “Il Regno-attualità” (1992: 37), poi ripubblicato nella mia raccolta *Il Vangelo e la lupara. Materiali su Chiese e mafia*, vol. I (Storia. Teologia. Pastorale), Edizioni Dehoniane, Bologna 1994: 157-162

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).

Le istituzioni religiose tra domanda e consumi e tra credito e interesse

FONDAZIONE
ISTITUTO INTERNAZIONALE
DI STORIA ECONOMICA "F. DATINI"
PRATO

Serie II – Atti delle "Settimane di Studi" e altri Convegni

43

RELIGIONE E ISTITUZIONI RELIGIOSE
NELL'ECONOMIA EUROPEA
1000-1800

RELIGION AND RELIGIOUS INSTITUTIONS
IN THE EUROPEAN ECONOMY
1000-1800

a cura di Francesco Ammannati



Introduzione

All'interno della densa e approfondita introduzione di Erik Aerts, che fa da cornice concettuale al ciclo di relazioni e comunicazioni della «Quarantatreesima Settimana di Studi» ospitata dalla Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica “F. Datini”, avente titolo «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» [1], verranno approfondite quelle comunicazioni, espresse al convegno, che si possono inquadrare sotto due dei tanti criteri d'indagine proposti e delineati dalla suddetta introduzione: «Domanda e consumi» e «Credito e interesse».

Queste due lenti esplorative emergono nell'introduzione da circostanziati resoconti storico-economico-sociali del quotidiano, così come vissuto da XI secolo in poi, ovvero nel momento del passaggio dalla cosiddetta *economia curtense* a ciò che conosciamo oggi come *economia di mercato*, avvenuto inizialmente dentro quelle città che, anche se separate con alte mura da un paesaggio circostante prevalentemente agricolo e silvestre, costituivano un vero e proprio laboratorio e banco di prova per il nascente orizzonte di scambi e cambiamenti di ogni genere: culturale, economico ed ideologico.

È proprio entro quelle mura che si formò e prese corpo, con il beneplacito delle istituzioni religiose cattoliche, uno dei tanti *nuovi mondi*: quello del «mercato» [2]. Il nesso causale, storicamente attestato, che correla la domanda e i consumi con il credito e l'interesse in questo particolare periodo di transizione, è quello della scarsità di un controvalore materiale da utilizzarsi negli scambi non più in natura: il metallo prezioso sotto forma di moneta.

L'ingegno umano, si sa, è multiforme: la risposta a una tale garanzia rappresentata dalla moneta già in epoca romana, dove era l'estensione territoriale dell'impero che copriva territori ai quali sottrarre tali metalli per garantirne l'approvvigionamento necessario al conio, fu cambiare la percezione del futuro. Da entità temporale indefinita, e pertanto teologicamente infinita, appartenente alla divinità venne pian piano trasformato, anche grazie ad un atteggiamento molto più pragmatico delle istituzioni religiose, che videro in ciò nuovi e più *redditizi* strumenti per il «governo delle anime» [3], in entità finita, pianificabile e quindi, in alcuni casi, *ipotecabile*.

Domanda e consumi

«... la religione è intrinsecamente trainata dal consumo perché è strettamente legata al desiderio» [4]. Tale affermazione acquista senso e prospettiva reali, se interpretata attraverso ciò che le moderne neuroscienze hanno dimostrato biologicamente e cioè che il desiderio risulta essere il correlato principale di ciò che in psicologia viene definito *circuito della ricompensa*. Questa considerazione rischia però di essere fuorviante poiché, se presa alla lettera, scambia la causa, il consumo, con l'effetto: la religione.

Perché nel periodo preso in esame, quello cioè del passaggio da *economia curtense* a *economia de mercato*, fino all'inizio della cosiddetta *secolarizzazione*, cioè fino al XIX secolo, nel quale le riflessioni sulla spiritualità maturate dal XVI secolo in avanti sia in ambienti cattolici – Erasmo fra tutti, sia in ambienti riformati, con Lutero, Calvino e Zwingli come capisaldi – hanno spostato quasi completamente la religione dal correlato della sfera sociale a quello della sfera individuale; coloro che materialmente si sono costituite come uno degli attori, e motori, principali del nuovo orizzonte dello scambio tra domanda e offerta, sono state le istituzioni religiose.

Grazie al loro interpretare pragmaticamente la cangiante realtà effettuale della società e della politica, dei bisogni individuali e di quelli sociali, le istituzioni religiose hanno trasformato tale interpretazione in una fiorente e multiforme precettistica, tagliata e cucita addosso a ciascuna delle compagini umane connesse a tali istituzioni. Sono esse quindi a determinare, all'interno di un preciso quanto singolare scambio causa-effetto da considerare in entrambe le direzioni, tra popolo e clero e/o gerarchie

ecclesiastiche, il sorgere e il declinare della domanda economica riferita allo stile di vita dei singoli come principali destinatari di tale precettistica e a quello della società che questi vanno costituendo. Come giustamente ricordato da Aerts [5] le istituzioni religiose europee stimolarono la domanda di consumi in molti e articolati modi: attraverso l'alternanza precettistica «lecito-proibito», la richiesta di creazione di manufatti mobili e immobili e in genere di tutte le forme di produzione artistiche. Ma anche con quella che, come vedremo in seguito, sarà definita *economia della salvezza*. Tutto ciò ha generato per secoli, ciò che oggi definiamo «indotto»: ossia «quell'insieme delle attività economiche che un'industria o un'impresa genera in altri settori produttivi o imprese» [6].

In ambito di consumi alimentari, un'ampia e circostanziata indagine storiografica su come ciò sia avvenuto in ambito cattolico, anche per bisogno di differenziazione identitaria dalle altre due religioni del Libro, la troviamo in Montanari [7]: il medievista e storico dell'alimentazione traccia un percorso di secoli, attraverso usi e consuetudini alimentari derivanti dalla libera o puntuale osservanza della precettistica religiosa. Da queste storie di abitudini alimentari risuona, come ovvio che lo sia, anche il continuo eco dell'*universo della fame* [8]: anche qui le istituzioni religiose finivano per generare quella che Erik Aerts definisce *economia della salvezza*, attraverso una numerosa e variegata pletera di congregazioni e servizi, ben strutturati, specializzati ciascuno nell'aiuto puntuale e nel sostentamento a medio e lungo termine di nutriti gruppi di persone: malati e disabili, anziani, orfani, bambini abbandonati e adulti indigenti, lavoratori caduti in miseria o non più abili al lavoro a causa di incidenti nell'esercizio dello stesso o per malattie cosiddette professionali ed altre categorie di esseri umani che per varie motivazioni non erano in grado di provvedere a se stessi.

Per tutte queste persone, in Europa, alla fine del XVIII secolo, in città come Liegi, Tournai o Anversa, con popolazioni variabili dai 20 mila ai 45 mila abitanti si contavano da 30 a 45 istituzioni religiose dedite all'assistenza materiale; a queste si andavano ad aggiungere quelle che nascevano privatamente su ispirazione religiosa. Queste ultime si fondavano parte per ispirazione di pietà e parte come calcolo spirituale con il quale il benefattore o la benefattrice sperava di acquisire meriti per la salvezza della propria anima. Indipendentemente dalle motivazioni con cui nascevano e si moltiplicavano, queste *industrie della salvezza reciproca* finivano comunque per generare consistenti volumi di scambi commerciali dovuti all'acquisto di beni, mobili e immobili, e servizi, di vario genere e natura, destinati all'attività assistenziale. E quello della salvezza dell'anima è il tema che ci accompagna alla successiva lente d'indagine: *mutuo e usura* o più pragmaticamente «credito e interesse».

Credito e interesse

La storia dell'odio e del disprezzo che ha accompagnato il prestito con interesse è tanto antica quanto lo è il controvalore delle merci tangibili e intangibili in generale. Nella cultura classica i filosofi, come Platone e Aristotele, condannarono esplicitamente l'usura diffusa nella *polis* greca. Proprio quest'ultimo nell'*Etica Nicomachea* la considerava una categoria morale da disprezzare, affermando che solo dal lavoro umano o dal suo intelletto nasce la ricchezza, mentre quella generata dal denaro fosse soltanto dannosa. Nell'Antico Testamento il divieto delle usure si trova chiaramente e ripetutamente formulato. Nel libro dell'Esodo si legge «... se tu presti denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse...», nel libro del Deuteronomio «non farai a tuo fratello prestiti ad interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualunque cosa che si presta ad interesse. Allo straniero potrai prestare ad interesse, ma non a tuo fratello».

Ma non è soltanto nella tradizione biblica che troviamo affermato tale divieto: non è da meno il Corano, che ha visto la luce circa dodici secoli dopo il Pentateuco ma in contesti simili, visto che il primo pubblico al quale il testo maomettano si rivolgeva era essenzialmente composto da popolazioni giudaiche e cristiane: esso contiene norme essenzialmente identiche nei contenuti a quelle sopra citate.

Con l'affermarsi della setta giudaico-cristiana e con la ricezione di gran parte della filosofia stoica, ellenica prima e latina poi, l'argomento viene trattato da un punto di vista nuovo e interessante, anche

se tale punto di vista resterà, per i secoli a venire, frainteso e appiattito sulle posizioni aristoteliche e veterotestamentarie, così da costituire utile strumento di quel governo delle anime di cui abbiamo parlato prima.

Il nuovo punto di vista era il passo del Vangelo di Luca nel quale si leggeva «date a mutuo senza sperarne nulla». Da questa massima, così lapidaria nella forma e così estrema nella sostanza, parve che all'interprete non fosse lasciato alcuno spazio, che fosse per lui giocoforza riconoscere che il mutuo non poteva che essere gratuito, che ogni usura per quanto lieve fosse irrimediabilmente da illecita e disprezzabile. «Parve» appunto. Questo potrebbe essere un buon esempio di *bias cognitivo*: la scienza che oggi studia i processi mentali del giudizio evidenzia come non importi quanto sia neutrale la presentazione iniziale delle informazioni; le persone tendono a riprendere gradualmente gli stereotipi e le associazioni prevalenti nella propria cultura, quelle di secoli di letture veterotestamentarie e di filosofia aristotelica, e a proiettarle sui nuovi dati. Fa parte dell'essere umano. Tendiamo a interpretare nuove informazioni classificandole, usando conoscenze che già abbiamo, anche se falsate dai pregiudizi. Le ricerche che confermano ciò che per noi è ovvio ci appaiono corrette, mentre tutto ciò che lo contraddice viene congedato come un'eccezione alla regola. Non importa quindi che la *vulgata* latina, che Girolamo fece dell'originale di Luca, scritto nel greco della *koinè*, diceva «mutuum date nihil inde sperantes». Eppure sembrò trattarsi di una scelta ponderata, che dava al testo un significato rigoroso: giacché nell'istituto romano del mutuo non vi poteva essere differenza quantitativa tra *pecunia data* e *pecunia restituta*, sicché quel «nihil» che Girolamo scrisse non poteva riferirsi all'usura ma alla stessa «pecunia mutuata». Del resto, appena prima, Luca aveva scritto «se date a mutuo a coloro da cui sperate di ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori danno a mutuo ai peccatori per ricevere altrettanto in restituzione» [9].

A questo punto il senso del divieto evangelico è, a rigor di logica, molto chiaro: si deve essere disposti a dare mutuo senza sperare di ricevere nulla in restituzione, nemmeno la somma prestata. È evidente che in Luca non si evidenzia un precetto *giuridico*: ossia che il ricevere un interesse insieme alla restituzione del prestito fosse cosa illecita. D'altronde, se lo avesse scritto, sarebbe caduto in contraddizione con se stesso, se vero è che nella parabola detta «delle mine» il servo infedele viene condannato dal suo padrone proprio per non avergli consentito, al suo ritorno, di esigere dal banchiere la restituzione *cum usuris* del denaro depositato [10]. *Mutatis mutandis*, il ragionamento etico dell'insegnamento evangelico di Luca poggia su consuetudini lecite prese ad esempio dalla vita di tutti i giorni. Resta tuttavia certo che la lettura di questo passo di Luca, recitata per secoli, fu quella che riduceva un'etica così innovativa, a semplice divieto dell'usura.

Ma se l'innovativo precetto evangelico veniva soppiantato da secolari e più durevoli convinzioni etiche, ancora una volta è la realtà effettuale a spingere le istituzioni religiose, fulcro e tessuto di tutto l'Occidente fino al XVIII secolo, a trasformare pragmaticamente la semantica dei valori adattandola alle necessità contingenti: se l'usura rappresenta un dilemma morale, si può vestire di nobiltà l'interesse. Soprattutto perché la proibizione dell'interesse creava un enorme problema per la stessa istituzione religiosa che la imponeva come dogma, visto che essa per prima aveva accumulato potere e ricchezza.

Proprio la Chiesa Cattolica già in epoca romana cominciò ad entrare in possesso di edifici e terre grazie alle offerte, a doni, alle donazioni, ai legati testamentari e ai redditi privati del clero e poiché, in ragione delle disposizioni dell'Editto di Milano del 313 e.v. prima e del primo Concilio di Nicea del 325 e.v. poco dopo, le proprietà acquisite non dovevano più essere divise tra numerosi eredi, finendo rapidamente per accumularsi. Queste enormi ricchezze, gestite da vescovi e abati, contrapposte all'approccio etico-teologico che disprezzava l'interesse, cominciarono ad essere percepite come un problema: i gestori di tale patrimonio, preoccupandosi oltremodo delle rendite di capitali totalmente immobilizzati, finivano per calpestare le stesse regole che andavano predicando. Ma in quella culla di finezza intellettuale e capacità definitoria che è stato il medioevo del diritto, dove grazie alla logica scolastica dell'analogia, in particolare attraverso il procedimento «de similibus ad similia» [11], si riusciva a rimodellare le norme del Digesto sulle consuetudini e sulla prassi quotidiana [12], si cominciò a *immaginare* come armonizzare il concetto d'interesse con gli interessi

di chi deteneva il capitale. Già a partire dal XII secolo giuristi come Cino da Pistoia [13] e Bartolo da Sassoferrato [14] cominciarono a delucidare concetti come *pæna detentori o conventionalis*, penalità per la ritardata restituzione; il *lucrum cessans* che riguarda il diritto a pretendere lo stesso profitto che si sarebbe ottenuto in situazioni analoghe o se si fosse impiegato il capitale in altri investimenti, paragonandolo a un mancato guadagno; lo *stipendium laboris*, il compenso per la gestione del credito stesso da parte del creditore; il *periculum sortis*, il rischio di perdita del capitale prestato non vedendoselo restituito così da rendere consuetudine l'inclusione di terzi, i mallevadori, nelle carte notarili; il tasso legale emanato dal potere costituito, il *titulus legalis* e la *ratio incertitudinis* che fa il paio con il *periculum sortis*.

E siccome diritto civile e diritto canonico erano indissolubilmente interconnessi ed elaborati insieme nei centri europei del sapere giuridico come Bologna e Orléans, ecco che cominciamo a trovare questi concetti nel *Libros legum renovavit* e nella *Summa decretalis* del vescovo di Ostia Enrico da Susa [15]; in questi ultimi la raccomandazione dell'Ostiense è quella che tra le regole e i principi del diritto romano saranno da scegliere quelli che meglio si armonizzano con l'ordinamento canonico. Recita Giacomo Todeschini:

«Le eccezioni al divieto di usura tipiche del diritto canonico fra XII e XIII secolo consentono di chiarire che il crimine usurario era definito nel discorso giuridico e teologico medievale assai meno chiaramente delle transazioni creditizie lecite e legittime. Una analisi ravvicinata del testo, per mezzo del quale nel Duecento, il Cardinale Ostiense valuta il peccato/crimine di usura, mette in evidenza, al di là degli equivoci e dei luoghi comuni storiografici sull'oggettività della natura criminosa dell'usura nel Medioevo, il nesso fortissimo esistito fra ruolo sociale di coloro che partecipavano al mercato e significato etico e giuridico delle loro pratiche creditizie» [16].

Sul fronte del governo e della salvezza delle anime i teologi rispolverarono, sempre a partire dal XII secolo, il concetto di *purgatorium*, una *media res* tra l'inferno della condanna definitiva e il paradiso della salvezza anch'essa definitiva, che relativizza la punizione in funzione di azioni *pre* o *post mortem*, queste ultime agite mediante la prassi testamentaria. Usurai, mercanti, banchieri e in genere tutti i ricchi della terra, un tempo destinati alla dannazione eterna, potevano da adesso espiare la propria condanna in purgatorio in misura proporzionale ai loro peccati. Nasce così un ulteriore indotto: «l'economia della salvezza dell'anima». Questo nuovo eccezionale concetto di immediato logico riflesso nella spiritualità delle genti aveva ricadute poderose anche sulla quotidianità terrena, creando stretti legami di solidarietà tra il morto e i viventi [17]. Con le loro preghiere e opere di misericordia, ma anche e soprattutto con la loro generosità finanziaria quest'ultimi potevano abbreviare le sofferenze dei primi. Anche gli usurai potevano evitare il supplizio eterno se si mostravano pentiti e restituivano la ricchezza accumulata nel tempo grazie agli interessi sui prestiti, i *male ablata*, anche dopo la loro morte grazie a speciali clausole testamentarie: la restituzione dei *male ablata*.

Sempre Todeschini [18] invita a riflettere sulla portata che, anche da un punto di vista quantitativo, questo fenomeno ebbe sia sugli aspetti strettamente economici sia su quelli etico-sociali. A partire dalla metà del XIII secolo, infatti, si assiste ad una vera e propria moltiplicazione di testamenti di usurai pentiti, sia in Italia sia in Europa, al cui interno sono contenuti legati per la restituzione di *male ablata*. Allo stesso modo, si assiste ad un aumento dell'attenzione riguardo al tema delle restituzioni tanto nei canoni quanto nei trattati di stampo etico-economico, soprattutto di matrice mendicante. Tra le maggiori personalità, infatti, si annoverano famosi esponenti degli Ordini Mendicanti [19], nelle cui opere è dedicato ampio spazio alla materia della restituzione e le dottrine sull'usura e sul giusto prezzo sono funzionali a tale materia, cosa che è dimostrata anche dallo spazio dedicato alla restituzione nella struttura di queste opere.

E così, contrariamente all'insegnamento di Guillelmus de Ockham, gli enti, e gli istituti economici, si moltiplicarono eccome: a partire dalla moneta che finalmente può generare altra moneta, al purgatorio che incrementa il mercato delle indulgenze e delle pratiche notarili, per finire

all'istituzione religiosa stessa, che finalmente può godere in pace e serenità che dona un retto comportamento, guardando senza sentirsi in colpa, il moltiplicarsi delle proprietà e delle rendite finanziarie.

A conclusione di questi due paragrafi si possono già avere informazioni sufficienti per valutare il come e il quanto religione ed economia siano strettamente funzionali l'una all'altra. Nei prossimi brevi paragrafi conosceremo la sintesi di alcuni fenomeni economici che vedono nella religione la loro ragion d'essere.

Devozione e risorse monetarie: aspetti del finanziamento degli edifici religiosi tra Medioevo e età Moderna

Abitando in Europa, abituati come siamo a muoverci tra chiese, cattedrali, conventi, monasteri raramente ci chiediamo come e con quali risorse finanziarie sia stato possibile edificare questo immenso patrimonio immobiliare, unico al mondo per varietà e numero, destinato al culto religioso cristiano nei suoi molteplici aspetti. La comunicazione della storica Maria Grazia D'Amelio e dello storico Manuel Vaquero Piñero [20] tenta di tracciare le prime linee d'indagine per avere un quadro esaustivo sul meccanismo di finanziamento delle cosiddette fabbriche religiose, cioè quegli organismi multiformi deputati a progettare, edificare e completare ogni sorta di immobile destinato o correlato al culto religioso, oltre a reperirne i fondi necessari per tali opere e per la manutenzione successiva al completamento.

La prima cosa che emerge da questo resoconto è che non esiste un solo meccanismo di finanziamento, ma diversi enti e personalità concorrono a partire dalle spinte più diverse a finanziamento di tali opere. Un primo impedimento che viene segnalato è che non sempre i resoconti di tali *avventure immobiliari* sono presenti: perché andati perduti o di difficile reperimento. Da quelli reperibili si delinea però una molteplicità di soluzioni atte al reperimento dei finanziamenti in base alla committenza che poteva essere statale, privata laica o confessionale, o finanche diverse forme di commistione di tali enti.

Stando ai ricercatori un ipotetico punto di discontinuità tra le modeste imprese di realizzazioni di edilizia religiosa si ha nei secoli XI-XII dove le modeste seppur pregevoli edificazioni di pievi necessitanti di una quantità poco impegnativa di risorse lasciano il posto ai grandi e mastodontici progetti di costruzione di fabbriche religiose che, rispetto al passato, si differenziano dalle precedenti, non solo per l'ipertrofia delle dimensioni e per una diversa ed estesa articolazione della spazialità, ma anche per le multiformi modalità di raccolta e utilizzo delle risorse economiche. Queste prime estese imprese edilizie erano principalmente legate ai committenti, siano essi centri di potere religioso come le abbazie oppure signori medievali, i quali, per garantire alla fabbrica un finanziamento utile al completamento che avrebbe a sua volta decretato il prestigio *imperituro* della committenza nonché i giusti meriti nell'*aldilà*, ricorrevano ai propri patrimoni, imponendo una gestione personale e perpetuando così con lo splendore finale dell'opera la propria memoria di benefattore.

Tra il XII e il XIII secolo il panorama dei committenti segnala l'affacciarsi alla scena delle costruzioni di grandi e magnificenti edifici religiosi delle oligarchie mercantili di area italiana e tedesca destinate a soppiantare il potere delle istituzioni religiose che da promotrici dell'edilizia ecclesiastica si trasformano in affidatarie dell'opera compiuta. Se ancora per breve periodo il committente è ancora il vescovo, la costruzione del duomo diventa prerogativa del potere civile che nomina gli ufficiali preposti al governo del cantiere, contrattando ingegneri progettisti e maestranze.

Oltre che dai patrimoni dei maggiorenti cittadini queste opere sono finanziate dalla *captatio benevolentiae*: prestare la propria opera o destinare i propri beni in vita o *post mortem* alla *fabrica* o *opera* significava acquisire meriti certificati per sconti di pena per i propri peccati nell'*aldilà* ed esenzioni fiscali nell'*aldiquà*. L'istituto giuridico «ad usum fabricae», ovvero destinato ad essere utilizzato nella fabbrica, era una disposizione fiscale per i beni esentati da ogni dazio, perché finalizzati alla costruzione delle cattedrali. Allo stesso modo contrassegnava

l'esenzione in misura corrispondente dalle imposte per la persona fisica o l'ente che prestava gratuitamente la propria opera in favore dell'impresa edilizia.

Come visto queste *Opere* non vanno viste come rigide strutture direttive, ma piuttosto come organismi dinamici per composizione, cangianti per passaggi di potere e molto invasivi quando si tratta di reperire nuove forme di finanziamenti. Tra queste ultime spiccano la fiscalità diretta e indiretta imposta dal potere civile, le decime dei pellegrini e dei fedeli residenti e i legati testamentari di chi, ancora una volta, ambiva a meriti da vantare in sede di giudizio universale. Questa partecipazione spontaneamente e meno spontaneamente agita, fece sì che tali magnifiche opere diventassero inevitabilmente vanto identitario della componente laica della comunità cittadina che partecipandovi a vario titolo e con varie risorse finiva per esercitare il controllo sull'edificio più rappresentativo della città.

Dal XVI secolo in poi con il consolidamento delle monarchie nazionali, l'assolutizzazione del potere investì di fatto anche l'edilizia religiosa che confluì inderogabilmente nell'edilizia pubblica, necessaria al vanto dei regnanti di turno. Non si spegne però, nel caso di chiese e cattedrali edificate dalle case regnanti, la motivazione religiosa dell'acquisizione di meriti: spirituale, di fronte ai sudditi quale consolidamento della corrispondenza «divinità-maestà», e di contrattazione, nei confronti della concorrente istituzione religiosa nazionale. Questo non significa che le case regnanti si siano impegnate per intero nel finanziamento delle fabbriche: vuol dire semplicemente che si sono sostituite ai Comuni e alle Signorie nel controllo e la gestione finanziaria delle opere. I finanziamenti continueranno a pervenire essenzialmente secondo i canali visti precedentemente: patrimoni personali, fiscalità diretta e indiretta, donazioni in beni e/o servizi, più o meno in cambio di defiscalizzazione, legati testamentari, etc.

Ciò che resta invariato e che illumina anche in questo caso lo stretto rapporto tra religione, come motore, ed economia, come azione, sono gli assi lungo i quali si è snodata l'economia dell'edilizia religiosa: quella dei meriti per il purgatorio e quella del vanto di una religiosità operosa spendibile sulla terra.

L'istituzione della cessione dei monasteri ortodossi nella Creta del XVI e XVII secolo e il suo contributo alle attività economiche degli ambienti circostanti

Contrariamente a quanto visto precedentemente, il caso di Creta [21], territorio bizantino fino al XIII secolo e veneziano fino alla seconda metà del XVII secolo, edificare chiese e monasteri era raramente un'azione dell'istituzione religiosa, cattolica nel caso del Patriarcato Latino di Costantinopoli, o ortodossa rappresentata dal Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli – Nuova Roma. Questo perché nei periodi sopra evidenziati è particolarmente significativo il numero di monasteri privati con chiesa annessa, facenti parte dei vari possedimenti feudali.

È proprio negli anni del dominio della Serenissima che si assiste ad un adattamento della politica veneziana nei confronti del maggioritario dogma ortodosso; questo contrariamente ad altre espressioni marcatamente intolleranti, tenute dalla repubblica marinara in altri suoi possedimenti. Grazie a tale politica ha inizio una nuova epoca per i monasteri dell'isola che porta alla fondazione di nuovi, o alla riorganizzazione degli esistenti.

Ciò che importa sottolineare, secondo le lenti d'indagine del presente contributo, è che molti di questi nuclei, di nuova edificazione o preesistenti, si trasformeranno in veri e propri centri economici, creando ciascuno una piccola rete di centri minori ad essi subordinati con annessi monasteri più piccoli, chiese e cappelle. Gli iniziali proprietari di questi preesistenti monasteri ortodossi erano le grandi famiglie nobili di origine veneziana o cretese, signori locali e proprietari terrieri privi di titolo nobiliare.

Il sistema di gestione di tali monasteri deriva direttamente da quello in uso in molti centri italiani di epoca medievale: tali centri ecclesiastici potevano essere ceduti dai fondatori o da chi ne avesse acquisito successivamente la proprietà ad un abate da loro scelto e in cui riponevano la propria fiducia garantiti dall'istituto giuridico dello *Ius patronatus* [22] fondato sui diritti ereditari, di carattere

spirituale, amministrativo e di gestione esercitati sul patrimonio ecclesiastico o monasteriale che restavano peraltro immutati e rivendicabili.

Tale modalità di cessione garantiva ai cedenti parte della rendita del centro ecclesiastico, sollevandoli allo stesso tempo dagli oneri di gestione e mantenimento, salvo interventi straordinari di ampliamento che servissero all'aumento di valore del complesso religioso. La garanzia per i cedenti era assoluta e insindacabile: il proprietario manteneva il diritto di tutela ed elezione dell'abate o della partecipazione ad essa, per se stesso e i propri discendenti, vincolando al proprio volere l'abate del monastero maggiore. Nel caso in cui quest'ultimo non rispondesse agli obblighi imposti dal cedente, quest'ultimo poteva, di diritto, senza obbligo di risarcimento per le spese di miglorie e ampliamenti sostenute dal religioso.

La fiducia nell'abate era la stessa che si ripone oggi in un *manager* al quale si concede la gestione della propria azienda: il suo ruolo era di fondamentale importanza per il monastero e aveva lo scopo di assicurare la sua fioritura economica e quella spirituale... In pratica di aumentarne l'utenza ed il conseguente giro d'affari. È così che i monasteri maggiori con ciascuno la propria rete di monasteri minori, chiese e cappelle votive, diventeranno un vero e proprio *network* territoriale capillare e fondamentale per lo sviluppo economico e culturale dell'isola di Creta. Sì: anche culturale. Perché molti di questi centri si sono evoluti in laboratori artistici d'iconografia, importanti attività nutrite dal lavoro dei copisti e ponderose biblioteche. Non dimentichiamo che l'orografia del territorio dell'isola è prevalentemente di carattere montuoso e che le vie di comunicazione, e di scambio, sono ancor oggi poche e tracciate su un numero relativamente basso di direttrici. Per tali motivi l'importanza di tali complessi religiosi fu ancora più determinante per le aree rurali cretesi.

Infatti molti monasteri possedevano un grande patrimonio immobiliare nell'area circostante essendo particolarmente attivi nel campo della coltivazione, nella compravendita e nella gestione di terre. Tali centri godevano, tra l'altro, delle cospicue donazioni dei monaci che vi morivano o dei laici delle classi inferiori, consistenti in campi coltivati, orti, vigneti e uliveti se non quando abitazioni di proprietà e la riscossione dei relativi affitti. Va ricordato che il dogma ortodosso non proibisce al clero la proprietà necessaria al proprio sostentamento e a quello dei familiari.

Lo *Ius patronatus* garantiva alla cedente una contropartita in denaro e in natura corrisposta dal monastero, che, se all'inizio del percorso poteva essere modesta, con il proseguire della gestione, la valorizzazione e il coinvolgimento a vario titolo della popolazione locale, diventava vieppiù consistente. Questo anche perché l'usufrutto e la valorizzazione del patrimonio del monastero erano una parte dell'usufrutto generale della quale il proprietario era anche l'usufruttuario tramite l'abate nominato dallo stesso proprietario.

Il ciclo economico si chiude quando questi centri, che da religiosi sono stati trasformati in vere e proprie imprese economico-religiose, intessono con le città principali dell'isola intensi scambi di merci da essi stessi prodotte e trasformate per la vendita; attraverso vere e proprie cooperative di distribuzione con tanto di punti vendita all'interno delle stesse città, riforniscono quest'ultime di vino, olio, miele, cera e prodotti d'allevamento ovino e caprino, oltre alla produzione artistica di pregio costituita dalle bellissime icone. Si pubblicizza in questo modo anche l'operosità del monastero, vendendone allo stesso tempo l'importanza devozionale così da attirare, questa volta dalla città verso il monastero un flusso costante di pellegrini, anch'essi portatori di risorse economiche in cambio di meriti di fede. Ancora un esempio di una religione che genera e muove un'economia di sviluppo, con presupposti utilitaristici come tutti i commerci ma con ricadute benefiche nei confronti di un territorio come Creta.

I denari dei pellegrini: oblazioni votive e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrale alla fine del XIV secolo

Il flusso dei pellegrini che si snoda dalle città verso i monasteri rurali della Creta del XVI secolo ci introduce alla successiva comunicazione [23]: quella sull'economia generata da tale pratica

devozionale redatta analizzando gli itinerari in una precisa area geografica dell'Italia che hanno per destinazione finale la «casa di Pietro».

Due sono i centri dove si concentra la ricerca di Federico Pigozzo: Rimini sulle cosiddette *strade romeae* e Assisi che, per la verità, risulterebbe un po' eccentrica rispetto a tali strade, ma è esemplare per la ricchezza della documentazione dovuta ai pellegrinaggi verso la «Porziuncola» [24] per la quale, ancora oggi, riecheggia la fama di una indulgenza pari a quella ottenibile a Roma per l'anno giubilare. Pare che il santo di Assisi, nel luglio del 1216, si sarebbe recato nella vicina Perugia per ottenere da papa Onorio III, in visita alla città, l'indulgenza plenaria per chiunque avesse sostato in penitenza presso la piccola chiesetta che la tradizione vorrebbe edificata dal santo stesso. Nel secolo e mezzo trascorso da quella data il culto nei confronti di Francesco d'Assisi aveva superato le Alpi e il flusso continuo di genti che investiva la cittadina umbra era divenuto costante e, soprattutto, considerevole. Senza soluzione di continuità perfino negli anni della «Peste nera» del 1347 e successivi.

Per quanto concerne la cittadina malatestiana, invece, l'eccellenza di santità della meta devozionale sembra doversi al ritrovamento del corpo *incorrotto* di un canonico, tale Giovanni da Verrucchio, morto sessant'anni prima, ma subito acclamato dalla popolazione locale come santo e pertanto degno di configurarsi come intercessore al quale richiedere grazie e benevolenze, attirando così nutrite schiere di penitenti.

L'originalità della ricerca consiste nel rinvenimento negli accuratissimi registri, tenuti sia dai frati dell'Ordine Mendicante di Assisi sia dagli amministratori della cattedrale riminese, di cambi di valuta diversa da quella locale per i quali, non essendo comunemente accettate dal sistema monetario nativo come quelle degli antichi Stati italiani, si è dovuto ricorrere ai cambiavalute: attraverso una tale contabilità è stato dunque possibile non solo valutare l'impatto economicamente benefico per le istituzioni religiose di siffatti flussi di pellegrini, ma anche individuarne la provenienza e il sistema valutario di pertinenza. Viene da chiedersi perché pellegrini esterni agli antichi Stati italiani avrebbero dovuto lasciare, nelle soste lungo la via *romea*, oboli e offerte: la tesi di Lucia Travaini [25] pare dare un riscontro oggettivo a tale fenomeno. Secondo la studiosa va considerata anche la particolare funzione delle offerte in moneta straniera quali «tokens of memory»: una precisa volontà avrebbe potuto essere quella degli stranieri che, in situazioni di particolare connotazione religiosa come la visita alla tomba di un santo, sentivano il bisogno di depositare una piccola parte della loro terra d'origine, di lasciare un segno in ricordo del loro specifico passaggio, anche se privo di un immediato valore legale, ma prontamente convertito in valuta locale, con l'aiuto dei cambia valute, dagli operosi e scrupolosi amministratori di quei luoghi di culto. Se pensiamo che ancora oggi, è invalsa un'usanza del genere, quella cioè di depositare una moneta del proprio paese in pozzi, fontane e vasche monumentali di tutto il mondo, durante i nostri viaggi, la tesi è verosimilmente accettabile.

Nei passaggi appena delineati abbiamo quindi rispondenza di quanto l'apparentemente semplice e *spirituale* flusso devozionale desse movimento al più *terreno* flusso economico di tali aree, chiamando in campo finanche gli «interessi di cambio». La comunicazione si snoda attraverso la «pista dei soldi» ovvero delle varie valute, analizzata puntualmente per tracciare con estrema precisione anno, probabile, del conio, provenienza e valore al cambio con la moneta locale: in questo modo è abbastanza precisa anche la stima della ricchezza *circolante*, tenendo contestualmente presente l'entità della donazione. Il cambio è portatore anche di altri indicatori: in base alla percentuale in metallo prezioso della moneta è possibile assegnare un valore, in termini di potenza economica, anche alla zecca coniante e quindi alla Città o Stato alla quale la zecca appartiene, in quel particolare momento storico.

I registri delle donazioni sono un'inesauribile miniera d'informazione anche per i riferimenti temporali che lo storico può connettere in corrispondenza dei flussi donativi: ad anni di particolare stabilità e identità d'entrate, dove quindi i flussi sono relativi ad una particolare «utenza fidelizzata» e relativi periodi di «tranquillità economica», si alternano sensibili variazioni in aumento o diminuzione che possono essere correlati con altrettanti fatti storici. Un esempio è quello citato dalla comunicazione: un considerevole aumento delle entrate coincide esattamente con l'anno giubilare del

1390, per poi riassetarsi, nei primi sette mesi del 1391, dunque un congruo periodo d'anni, agli stessi esatti valori del biennio precedente, cioè quello del 1388-89. Similmente, in corrispondenza di carestie e guerre, si ha un seppur modesto aumento di donazioni e oboli. Ciò è verosimilmente correlato ai periodi storici d'incertezza o di particolare fermento religioso, come i giubilei, nei quali l'animo umano ricorre alla religione e quest'ultima, come visto anche in questo caso, attiva positivamente l'economia diretta e indiretta.

Investimenti religiosi, civili ed economici. Diritto e teologia in alcuni degli scambi tra mercanti italiani e frati minori. Avignone XIV e XV secolo

L'ultima delle numerose comunicazioni [26] del Convegno su Religione e istituzioni religiose nell'economia europea prese in esame nella presente sintesi, indaga sulla relazione tra diritto e teologia negli scambi tra i mercanti italiani e gli ordini dei frati minori nella città di Avignone tra XIV e XV secolo, vale a dire durante e dopo la fine della cosiddetta «cattività avignone» [27]. L'indagine storiografica di Lenoble, dunque, prende le mosse, come nel caso precedente, dal «giornale di cassa» prodotto e conservato dall'Ordine dei frati minori della città provenzale, oltre a varie *charte* notarili sempre ivi archiviate, che ampliano lo sguardo sull'amministrazione e la vita dei conventi e dei fedeli. In particolare questo sguardo viene rivolto ai rapporti economici, donativi e no, che detto convento intrattiene coi «banchi» delle più importanti famiglie di mercanti-banchieri presenti ad Avignone con lo scopo d'intrattenere rapporti d'interesse con il soglio pontificio in esilio. Il metodo è innovativo e promette d'indagare i rapporti tra Chiesa, mercatura e ceti sociali governanti la città

«... attraverso l'analisi dei trattati teologici e dei *quodlibeta* [28], la lettura dei sermoni [29], dei manuali di confessori, ma anche dei libri di mercatura e di ricordi scritti dai laici così da dimostrare che il diritto e la teologia siano stati qualcosa di più che elucubrazioni di alcuni maestri e dottori e che abbiano invece trovato un'espressione concreta nella prassi quotidiana dei frati, del clero e dei laici, con la quale intrattenevano uno stretto rapporto. Ciò ha permesso di definire meglio il complesso intreccio di spiritualità e temporalità di religiosità e pragmatismo che caratterizzava la cultura dei mercanti e legava le loro azioni professionali alla salvezza, sia della loro anima sia della comunità dei fedeli. [...] Le famiglie italiane menzionate regolarmente nella contabilità del convento sono otto: i del Poggio e i Malabayla, famiglie di cambiavalute toscani e lombardi, i Lapi Ruspo, la famiglia di Nigro di Milano, i fiorentini Ottaviani, Ricci, Pazzi e Peruzzi o *Pérussis* nella forma provenzale» [30].

Si tratta quindi di banchieri, cambiavalute e mercanti che si trovano ad Avignone per fare affari con la corte pontificia, approfittando della nuova dinamica economica della città.

La prima riflessione che viene da fare è: l'economia sembra seguire da vicino le istituzioni religiose così come segue e insegue tutte le altre istituzioni di potere e governo. «Nuova dinamica economica della città»: appunto. Prima dell'arrivo della corte papale Avignone era poco più di un piccolo centro della regione provenzale: quasi rasa al suolo dalle truppe mercenarie di Luigi VIII all'inizio della crociata contro gli Albigesi nel 1226, entra a far parte della famiglia di duchi D'Angiò nel 1251, riprendendosi economicamente a stento a seguito di numerose epidemie e carestie. Quando nel 1316 il papa Clemente XXII la sceglie come sede del soglio pontificio, ecco che Avignone subirà una magnifica e sconvolgente trasformazione architettonica, economica e sociale.

Avignone diventerà, come testimoniano gli archivi contabili consultati da Lenoble, un centro di vitale importanza per l'economia provenzale. Ben sette papi e due antipapi dello Scisma d'Occidente, che dividerà l'Occidente cristiano dal 1378 al 1418, faranno la fortuna e lo splendore di questa novella Roma. E attireranno mercanti da tutta Europa cristiana: questi mercanti versano denaro ai frati per la costruzione, l'ornamento, la manutenzione e il funzionamento delle loro cappelle; si fanno seppellire nella chiesa del convento o nella cappella di famiglia, fanno celebrare messe, anniversari e messe perpetue che costituiranno l'investimento più significativo di queste famiglie nell'economia delle istituzioni religiose della città. E acquisteranno edifici ampliandoli o facendone costruire di nuovi, a testimonianza del proprio potere economico.

Per non parlare dei pellegrini. Nonostante ciò che andava dicendo Francesco Petrarca, che pure ci viveva, e cioè che la città fosse di scandalo come lo fu l'antica Babilonia, e come questa quindi capitale di vizio e iniquità, i penitenti, stando ai giornali di cassa delle istituzioni religiose della città, vi pervenivano eccome e, né più né meno come i mercanti, contribuivano attivamente alla vitalità economica non solo dei conventi, ma anche alle strutture ricettive del luogo. Quest'ultime, al pari delle chiese, delle cattedrali e dei grandi palazzi nobiliari che in quel periodo erano oggetto di ampliamenti commisurati al potere dei proprietari, venivano continuamente ingrandite e nuovamente edificate. Le ricadute in ambito architettonico, economico e sociale, girando per Avignone, sono nettamente percepibili finanche ai giorni nostri.

Avignone, dunque, costituisce in sé un chiaro esempio dei rapporti *virtuosi* che intessono in tutti i periodi storici, che si vogliono analizzare con una siffatta lente, quella che guarda al legame tra l'economia e le istituzioni religiose, almeno fino a tutto il XVIII secolo. I cambiamenti di lungo periodo che hanno avuto origine con la Riforma luterana prima per concludersi con la Rivoluzione francese, ne hanno certamente cambiato le prassi e l'entità, lasciando comunque intatta l'esistenza di un solido legame.

Dialoghi Mediterranei, n. 66, marzo 2024

Note

[1] Erik Aerts, *La religione nell'economia. L'economia nella religione*, in Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi": «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» a cura di Francesco Ammannati, Firenze University Press, Firenze, 2012: 3-115

[2] cfr. Fernand Braudel, *Capitalismo e civiltà materiale (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino, 1977

[3] cfr. Elisa Novi Chavarria, *Il governo delle anime. Azione pastorale, predicazione e missioni nel Mezzogiorno d'Italia. Secoli XVI-XVIII*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2001

[4] Erik Aerts, *La religione nell'economia. L'economia nella religione*, cit.: 9

[5] *Ivi*: 13

[6] Vedi alla voce "indotto" in Dizionario di Economia e Finanza

(2012): [https://www.treccani.it/enciclopedia/indotto_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/indotto_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)/) (11/23)

[7] Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storie di una cultura*, Rizzoli, Milano, 2015 – Dalla sinossi dell'opera: Un modello alimentare cristiano non esiste. Secondo la tradizione apostolica non importa cosa si mangia, ma come si mangia: l'attenzione è tutta sul gesto alimentare, dai rituali del convivio al valore della frugalità. Gli uomini, però, hanno bisogno di regole, e la libertà sottesa al messaggio apostolico disorienta. Anche per questo la storia del cristianesimo elabora nei secoli una serie infinita di modelli alimentari, ogni volta diversi e adattabili alle più disparate circostanze, nel tentativo di ridare al cibo un valore "oggettivo" e di recuperare l'idea antropologicamente inossidabile secondo cui l'uomo è ciò che mangia. La storia del cristianesimo è un patrimonio straordinario di consuetudini e di contagi culturali che rimandano alla tradizione ebraica, alla filosofia greca, alla scienza dietetica: dal ruolo del pane e del vino nell'eucarestia alla condanna della "gola", dal mito del Paradiso terrestre al valore di redenzione del digiuno, dalle pratiche alimentari monastiche alle regole dell'astinenza quaresimale.

[8] Il concetto è trattato ampiamente in: Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, Einaudi, Torino, 2013

[9] Lc 6,34 – Bibbia C.E.I. 2008

[10] Lc 19, 11-27 – Bibbia C.E.I. 2008

[11] Ovvero quando la stessa ratio governa più fattispecie; vale a dire che potendosi considerare simili, è necessario applicare a tutte l'identico regime normativo «ubi eadem ratio, ibi idem ius»: così, spesso travisando la lettera della legge, si crearono, in epoca tardo medievale, nuove figure del diritto

[12] Basti ricordare l'acrobatica scissione tra proprietà di diritto e proprietà d'uso circa la pratica dell'enfiteusi, abominio secondo il diritto romano, ma logica emergenza secondo quello dei glossatori e commentatori medievali

[13] Cino da Pistoia, altrimenti trascritto come Guittoncino di ser Francesco dei Sigibuldi (Pistoia, 1265 o 1270 circa – Pistoia, 24 dicembre 1336), è stato un poeta e giurista italiano, di parte guelfa nera. L'opera giuridica più importante di Cino fu la *Lectura in codicem* (1312–1314), un commento al corpus iuris civilis di Giustiniano II in cui fondeva il diritto romano puro con gli statuti contemporanei e il diritto consuetudinario e

canonico, dando così inizio al diritto comune italiano. Fu maestro a Perugia di Bartolo da Sassoferrato, uno dei più insigni giuristi dell'Europa continentale del XIV secolo.

Fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Cino_da_Pistoia (11/23)

[14] Bartolo da Sassoferrato (Sassoferrato, 1314 – Perugia, 13 luglio 1357) è stato un giurista italiano. Discepolo di Raniero Arsendi da Forlì e di Cino da Pistoia, fu uno dei più insigni giuristi dell'Europa continentale del XIV secolo e il maggiore esponente di quella scuola giuridica che fu definita dei commentatori (o postglossatori). La venerazione delle successive generazioni di studenti del diritto è dimostrata dall'adagio: *nemo bonus iurista nisi sit bartolista*, "non può essere un buon giurista chi non sia un bartolista" (un seguace di Bartolo). Fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Bartolo_da_Sassoferrato (11/23)

[15] Enrico da Susa, detto anche l'Ostiense (Susa, 1210 – Lione, 25 ottobre 1271), è stato un cardinale italiano. Fu inoltre uno dei più brillanti canonisti e glossatori europei del XIII secolo. In base ai suoi scritti possiamo affermare che studiò diritto romano e diritto canonico a Bologna sotto Iacopo Baldovini e l'Homobonus e che lì, dopo aver ottenuto la laurea in *utroque iure*, abbia insegnato per qualche tempo.

[16] Giacomo Todeschini, *Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale come realtà non dottrinarie*, in Quaderni Storici, n° 2/2019, Il Mulino, Bologna

[17] Erik Aerts, *La religione nell'economia. L'economia nella religione*, cit.: 49

[18] Giacomo Todeschini, *I mercanti e il tempo: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Il Mulino, Bologna, 2002

[19] Come il domenicano Egidio di Lessines e i francescani Pietro di Giovanni Olivi, Geraldo Odone e Alessandro d'Alessandria

[20] Maria Grazia D'Amelio – Manuel Vaquero Piñero, *Devozione e risorse monetarie*, in Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi": «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» a cura di Francesco Ammannati, Firenze University Press, Firenze, 2012: 499-507

[21] Romina Tsakiri, *L'istituzione della cessione dei monasteri ortodossi nella Creta dei secoli XVI e XVII ed il suo contributo alle attività economiche degli ambienti circostanti*, in Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi": «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» a cura di Francesco Ammannati, Firenze University Press, Firenze, 2012: 511-528

[22] Il giuspatronato [dalla locuzione latina *ius patronatus*, «diritto di patronato»] è un istituto giuridico esistito in passato che si applicava a un beneficio ecclesiastico. In particolare riguardava la relazione tra il beneficio (un altare all'interno di una chiesa, o anche una chiesa parrocchiale) e colui (soggetto collettivo o persona fisica) che aveva costituito la dote patrimoniale del beneficio stesso. Con tale diritto, ad esempio, coloro che dotavano un altare o una cappella, disponevano anche del beneficiato. Nel caso di una chiesa, chi ne promuoveva la costruzione ne diventava "patrono" e aveva il diritto di nominare il sacerdote, cui avrebbe assicurato il sostentamento. Fonte: <https://it.wikipedia.org/wiki/Giuspatronato> (11/23)

[23] Federico Pigozzo, *I denari dei pellegrini. Oblazioni votive e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrale alla fine del XIV secolo*, in Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi": «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» a cura di Francesco Ammannati, Firenze University Press, Firenze, 2012: 743-754

[24] La Porziuncola è una piccola chiesa situata all'interno della Basilica di Santa Maria degli Angeli, presso Assisi, annoverata tra i luoghi francescani più importanti: tra le sue mura, san Francesco comprese infatti la sua vocazione, accolse santa Chiara e i primi frati, ricevette infine il cosiddetto Perdono di Assisi, divenendo uno dei luoghi prediletti dal santo. Legato a questa chiesa è appunto il Perdono d'Assisi o «Indulgenza della Porziuncola», che inizia la mattina del 1° agosto e si conclude alla sera del 2 agosto, giorni nei quali l'indulgenza, qui concessa tutti i giorni dell'anno, si estende alle chiese parrocchiali e francescane di tutto il mondo

[25] Lucia Travaini, *Le monete del primo giubileo*, in «Anno 1300 il primo giubileo. Bonifacio VIII e il suo tempo», a c. di M. Righetti Tosti-Croce, Catalogo della mostra (Roma 12 aprile — 16 luglio 2000), Milano 2000:121-125, 121.

[26] Clément Lenoble, *Investimenti religiosi, civili ed economici. Diritto e teologia in alcuni degli scambi tra mercanti italiani e frati minori. Avignone XIV e XV secolo*, in Atti della "Quarantatreesima Settimana di Studi": «Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800» a cura di Francesco Ammannati, Firenze University Press, Firenze, 2012: 755-764

[27] Il termine «cattività» viene dal latino *captivus* ovvero prigioniero. Tale termine presso i coevi non sottintendeva tanto una prigionia dei papi presso i re di Francia, bensì una situazione di esilio paragonabile a quella vissuta dal popolo ebraico durante la cattività babilonese (587 a.C.-517 a.C.). Esso venne indirettamente coniato dal Petrarca: nel sonetto 114 del suo Canzoniere «De l'empia Babilonia, ond'è fuggita» egli identifica

Avignone con Babilonia, biblicamente intesa come capitale dell'iniquità e del vizio. I contemporanei, dunque, assimilarono la lontananza del papato da Roma con l'esilio degli Ebrei e chiamarono questa situazione «nuova cattività babilonese». In seguito, per meglio distinguere l'originale cattività ebraica con quella pontificia, il termine mutò in «cattività avignonese».

Fonte: https://it.wikipedia.org/wiki/Cattivit%C3%A0_avignonese (11/23)

[28] Parola composta dei termini latini *quod libet*, «ciò che piace», e divenuta nella filosofia scolastica termine fisso, e quindi declinabile nel plurale neutro *quodlibeta*, donde anche l'aggettivo *quodlibetalis*, in *quaestiones quodlibetales*, ecc.) per designare i temi delle discussioni e trattazioni di argomento libero: *disputationes de quolibet*). Il nome di *quodlibeta* o di *quaestiones quodlibetales* s'incontra perciò assai di frequente come titolo complessivo di singole trattazioni filosofiche nell'età scolastica.

Fonte: [https://www.treccani.it/enciclopedia/quodlibet_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/quodlibet_(Enciclopedia-Italiana)/) (11/23)

[29] Splendidamente trattata in: Jacques Le Goff, *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, trad. di S. Addamiano, Laterza, Bari, 2003

[30] Clément Lenoble, *Investimenti religiosi, civili ed economici. Diritto e teologia in alcuni degli scambi tra mercanti italiani e frati minori, Avignone XIV e XV secolo*, cit.:755-756.

Sergio Ciappina, siciliano di nascita, toscano d'adozione; si occupa di ingegneria dei sistemi informatici e networking strutturale; ha conseguito un diploma di laurea in Storia presso l'Università degli Studi di Firenze con una tesi sulle «Radici e evoluzione del pregiudizio antiebraico: un'analisi storico-semantica» pubblicata dall'Osservatorio antisemitismo della Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea CDEC ETS; ha successivamente proseguito gli studi e la ricerca conseguendo il diploma di laurea magistrale in Scienze Storiche con una tesi sulla «Repressione del dissenso intellettuale sotto il fascismo: Giuseppe Rensi e Ernesto Rossi nelle carte della polizia». Fa parte della redazione del progetto 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.

La diffusione dell'italiano negli Stati Uniti: problemi e prospettive



di *Benedetto Coccia, Karolina Peric e Franco Pittau*

USA, il Paese di maggiore sbocco dell'emigrazione italiana

L'arrivo degli italiani negli Usa iniziò sommessamente prima dell'Unità d'Italia, per diventar poco dopo di massa, arrivando anche ai 300 mila sbarchi l'anno. Anche nel periodo tra le due guerre non si fermarono gli arrivi (mezzo milione complessivamente, nonostante le norme restrittive sull'ingresso approvate tra il 1921 e 1924, che colpivano i nostri meridionali, meno istruiti) per riprendere con intensità nel periodo postbellico e attenuarsi negli anni '60 quando venne soppressa la normativa delle quote in ingresso assegnate secondo la confidenza della comunità già residente. Infine, dagli anni '70 del secolo scorso gli arrivi continuarono come sbocco privilegiato per i protagonisti delle migrazioni qualificate (circa 100 mila negli anni '2000).

Dal 1820 al 2019 sono emigrati negli Stati Uniti circa 6 milioni di italiani, di cui più di 5 milioni prima della Seconda guerra mondiale. La loro massima concentrazione si riscontra a New York, nel New Jersey e nel Connecticut, zone d'insediamento più agevoli per chi arriva e anche in grado di facilitare i frequenti ritorni in patria.

Ai tempi della grande emigrazione, i protagonisti appartennero, nella grande maggioranza dei casi, alla classe popolare ed erano in prevalenza senza istruzione e dialettofoni. Poco abituati a parlare l'italiano, che un po' impararono per comprendersi tra italiani dai dialetti così differenti, erano altrettanto in difficoltà con la lingua inglese, di cui imparano i termini più indispensabili per condurre la vita fuori casa, inframezzandolo con termini desunti dal proprio dialetto e dall'italiano.

Gli Italiani, anche se il loro lavoro era funzionale alle esigenze dello sviluppo locale, non furono inizialmente ben accetti. Il processo di integrazione iniziò con le seconde generazioni nel periodo tra le due guerre e si sviluppò più ampiamente dopo la Seconda guerra mondiale, nonostante la persistenza di diversi pregiudizi.

Ancora oggi un pregiudizio duro a morire è quello dell'italiano mafioso o quanto meno simpatizzante della mafia, salvo restando che l'emigrazione italiana ha lasciato negli Stati Uniti la pesante eredità della presenza mafiosa. Questo pregiudizio sembrerebbe giustificare l'enorme attenzione dedicata al romanzo *Il padrino* dello scrittore italoamericano Mario Puzo (1920-1999) e ai diversi film che ne hanno ripreso la trama. Lo stesso è avvenuto per la fortunata serie televisiva "*I Soprano*", durata ininterrottamente dal 1989 al 2006 per effetto non solo di una magistrale regia ma anche di una morbosa attenzione "all'italiano mafioso".

Un forte impulso alla riconsiderazione della comunità italo-americana, favorendone l'apprezzamento rispetto all'inquadramento negativo del passato, fu dato dai grandi protagonisti nel mondo della cultura e della scienza venuti dall'Italia a partire dal periodo fascista. Ermenegildo Schiavo, per porre in evidenza l'apporto qualitativo dato da molti membri della comunità italiana, ha pubblicato diverse monografie su singoli personaggi, poi ripresi nel volume del 1992, intitolato *Four centuries of Italian-American history*.

È, però, tutt'altro che infondato ritenere che all'origine di questa integrazione vi sia stata anche la base: quei contadini analfabeti e poveri che furono tenaci nel lavoro e saldamente attaccati alla famiglia, alle tradizioni (dalla cucina alla religione) e alla solidarietà etnica, e che investirono sull'educazione dei loro figli, fiduciosi che essi avrebbero superato la condizione di emarginazione e di inferiorità [1].

Nel periodo del secondo dopoguerra, grazie al protagonismo delle terze generazioni sul posto e, in Italia, al vivace dinamismo politico (di cui rimane espressione la Costituzione repubblicana), economico (per cui si coniò l'espressione "miracolo italiano") e culturale (basti pensare ai registi del neorealismo italiano e ai loro indimenticabili film), l'Italia, la sua cultura e la sua lingua attirarono un'attenzione privilegiata.

La situazione col tempo è andata modificandosi e risulta più difficoltoso richiamare l'attenzione sulla lingua italiana. Negli Stati Uniti hanno assunto una grande rilevanza le dimensioni asiatiche e verso l'Asia tendono a volgere maggiormente lo sguardo i politici statunitensi, sempre più presi dal confronto col colosso economico cinese e attenti a quel continente dove si trova la quota maggioritaria della popolazione mondiale e diversi nuovi e agguerriti Paesi protagonisti nello scenario mondiale.

Le seguenti riflessioni dedicate alle sorti dell'italiano negli Stati Uniti, tengono conto di questa problematica di fondo e auspicano che questo Paese, che dal lavoro italiano ha ricevuto un forte impulso al suo straordinario sviluppo, riesca a ricomporre il suo futuro con il suo passato (e a tal fine la strada maestra consiste nell'attenzione alla lingua italiana, con le positive conseguenze che ne derivano).

Ma all'interno di questo popoloso Paese vi sono anche gli oriundi, gli italoamericani, quelli che per discendenza sono legati all'Italia. Pensiamo che nessun altro Paese, tra i principali sbocchi della nostra emigrazione, possa essere preso come il caso più emblematico dei problemi legati alla persistenza del nucleo culturale di un popolo, persistenza che trova nella lingua un perno privilegiato. La lingua, infatti, completa l'apporto lavorativo dato al Paese di accoglienza sul piano culturale e aiuta a conoscere meglio il Paese da cui la comunità immigrata ha avuto origine. La lingua è, inoltre, la base che consente alle stesse comunità di acquisire una maggiore consapevolezza delle proprie radici. In tal modo il fenomeno migratorio, anziché configurarsi come una dispersione, diventa fonte di un molteplice arricchimento, sul quale torna opportuno citare qualche esempio, sia lontano nel tempo che recente.

Già il toscano Carlo Bellini (1735-1804) divenne cittadino americano e insegnò lingue moderne, dal 1779 al 1803, presso il College of William and Mary a Williamsburg, in Virginia. Ottenne il suo incarico universitario come insegnante di italiano, francese e spagnolo su indicazione di Jefferson, il futuro presidente degli Usa che era legato da stretti rapporti a Filippo Mazzei (1730-1816), una complessa personalità che riuscì a svolgere diverse mansioni (agricoltore, commerciante, saggista, diplomatico), e ispirò l'articolo della Costituzione statunitense secondo cui tutte le persone nascono per natura uguali.

Lorenzo Da Ponte (1749-1838) fu un intraprendente personaggio, irrequieto, di buona istruzione, di famiglia ebrea ma battezzato e diventato un sacerdote cattolico dai costumi troppo liberi e poi, da laico, famoso autore dei libretti per le opere (ad esempio *Le nozze di Figaro*, *Don Giovanni*, *Così fan tutte* per Mozart). Ossessionato dai creditori (con il contorno di usurai, sbirri e avvocati) pose fine alle sue diverse peregrinazioni in Europa, trasferendosi nel 1806 a New York, dove si adoperò per favorire la diffusione delle opere liriche. Nel 1825 egli diventò professore di lingua e letteratura italiana presso il Columbia College (oggi Columbia University).

Facendo il salto di un secolo arriviamo a un altro toscano, Giuseppe Prezzolini (1882-1982). Riconosciuto animatore del dibattito politico e culturale tramite la rivista *La Voce*, non trovandosi a suo agio nel contesto del governo fascista, pur senza essere perseguitato. A New York insegnò a lungo come titolare della cattedra d'italianistica presso la Columbia University, sia durante tutto il periodo del fascismo sia nel primo periodo del dopoguerra, diventando poi professore emerito. Ritornato in Italia, scrisse le sue riflessioni sui connazionali, sradicati dall'Italia per andare a lavorare in quel Paese. Sensibile alle implicazioni culturali, egli affermò che questo popolo di analfabeti trapiantati in un'altra cultura non lasciò come eredità culturale altro che la fiducia nel valore dei vegetali come zucchine e carciofi prima ancora che venisse scoperto il valore delle vitamine (e su questo aspetto già abbiamo espresso il nostro diverso convincimento) e che vicino a questi trapiantati, anche sotto l'aspetto sociale e culturale (incluso quindi anche l'insegnamento della lingua) fu, più delle istituzioni, la Chiesa cattolica che inviava sacerdoti a loro sostegno.

Su questo tema veniamo a un evento dei nostri giorni, che riguarda un immigrato trasferitosi dall'Italia negli Stati Uniti e che si è impegnato nell'insegnamento della lingua italiana. Amara Lakhous è un testimone d'eccezione perché ha imparato molto bene l'italiano e attraverso di esso ha voluto esprimere la sua creatività di scrittore. Egli ha fatto propria la lingua della terra che lo ha accolto e ne è diventato docente negli Stati Uniti, dove si è trasferito, prima presso la New York University e poi presso l'Università di Yale, che gli ha conferito l'incarico, apprezzando il carattere creativo dei suoi romanzi.

Amara rimane impresso nel ricordo di una schiera di mediatori culturali e operatori sociali, che a Roma tanto si sono adoperati per far considerare gli immigrati portatori di cultura. La sua singolare esperienza è stata così da lui riassunta: «Ho imparato l'italiano a 25 anni, 10 anni dopo ho pubblicato un romanzo in italiano. Adesso sono professore di italiano a Yale! Sono molto fiero e contento di servire la lingua italiana nel mondo. È un modo per pagare il debito nei confronti di un Paese che mi ha accolto come rifugiato quando scappai dall'Algeria nel 1995».

L'iniziale diffusione dell'italiano [2]

Negli Stati Uniti la diffusione dell'italiano, inizialmente incentivato da una consistente presenza di italo-americani, col tempo ha conosciuto un andamento in qualche modo problematico, o quanto meno non del tutto soddisfacente, rispetto alla rilevante consistenza della comunità italiana nel Paese. Certamente la drastica riduzione dei flussi in arrivo non è stata d'aiuto, sia perché è venuto a mancare lo stimolo per alimentare la pratica linguistica tra immigrati di vecchia data e i *new comers*, sia perché già di per sé il persistente aumento degli italo-foni avrebbe richiamato una maggiore attenzione alla loro lingua. Questo condizionamento negativo iniziò negli anni '20 del XX secolo, quando la normativa statunitense, sottoponendo l'autorizzazione degli ingressi a un minimo grado di istruzione scolastica, chiuse praticamente le porte all'immigrazione dai meridionali d'Italia.

Il panorama linguistico statunitense

Gli Stati Uniti sono un Paese nel quale si riversarono dei flussi di massa durante il periodo della grande emigrazione e dove si stima che quelli di origine italiana siano stati almeno 15 milioni (e secondo alcune associazioni di italiani addirittura il doppio). Verrebbe da pensare che ne sia derivato un grande impulso all'uso della lingua italiana, continuando la pratica invalsa nei primi tempi della

loro permanenza, ma le cose non stanno così e quelli che parlano italiano sono diminuiti sempre più e quei pochi che lo fanno raramente sono dei giovani.

Gli italofoeni esercitarono la massima incidenza sulla popolazione residente negli Stati Uniti nel 1940, quando erano 3.755.820, il 3,8% sui 132.164.569 residenti. Rispetto al periodo antecedente la Prima guerra mondiale la loro incidenza risultò quasi raddoppiata: infatti, nel 1910 gli italofoeni erano 1.365.110 su una popolazione di 83.228.496 (incidenza dell'1,5%).

Sulla base dei dati censuari, negli ultimi decenni del XX secolo, nel 1980 l'incidenza degli italofoeni è scesa (1.618.344 italofoeni con una incidenza dello 0,7% su 226.245.805 residenti), con questi successivi valori negativi: nel 2000 residenti 281.421.907, italofoeni 1.008.370, incidenza 0,4%, e nel 2010 residenti 398.745.5338, italofoeni 723.632, incidenza 0,2% [3]. Sono stati anche indicati gli Stati dove, nel 2000, risultava più alta l'incidenza dei parlanti italiano: 12% New York e New Jersey, 8% California, 7% Pennsylvania, 6% Florida e Massachusetts, 5% Illinois e Connecticut. Attualmente tali valori sono pesantemente ridimensionati.

Si tratta di due dinamismi che vanno in direzioni opposte: in continua crescita i residenti e in continua decrescita gli italofoeni. Non possono non insorgere degli interrogativi sulle strategie da perseguire, sia per stimolare un ruolo più dinamico della comunità Italo-statunitense, sia per intervenire su altri livelli della diplomazia culturale italiana.

Non si è mancato di affermare che l'italiano è la lingua che negli Stati Uniti sta scomparendo più rapidamente [4]. Dal 2001 al 2017 i residenti che parlano italiano in casa sono scesi da 900 mila persone a 550 mila; un'incredibile riduzione del 38%. In nessuna delle lingue parlate da più di 100 mila persone, è stata evidenziata una riduzione così drastica; francese -12% (scesa a 1.185.000 parlanti) e il tedesco -5% (sceso a 905mila parlanti).

Le ragioni, come potete immaginare, sono due. Prima di tutto, ci sono molti meno residenti negli Stati Uniti nati in Italia (circa 400 mila, mezzo milione in meno rispetto all'inizio del secolo). Un'altra causa della diminuzione dei parlanti italiano è collegata all'integrazione che, arrivata a piena realizzazione con la terza generazione, lega unicamente all'inglese, dopo la fase intermedia della seconda generazione ancora un po' legata all'italiano. Questa brusca discesa non è riscontrabile nella curva verso il basso conosciuta dal francese e dal tedesco e sta a indicare che all'interno della comunità italo-statunitense si riscontra qualcosa di specifico (e ciò si registra anche in altre comunità italiane del mondo), che da un lato sembra indicare una maggiore propensione camaleontica da parte dei suoi membri e, dall'altra, che l'Italia nei loro confronti esercita un potere meno attrattivo.

Lo stesso discorso potrebbe valere anche per i francofoeni e i tedescofoeni, anche perché il loro insediamento è di più vecchia data, ma così non è stato. Nel frattempo, a fronte dell'arrivo di nuovi immigrati specialmente dall'Asia, tra i residenti negli Stati Uniti è aumentato il numero di quelli che, oltre all'inglese, parlano anche un'altra lingua straniera, passato dall'11% del 1980 al 22% del 2016. Vediamo ora l'effetto prodotto da questo incredibile mutamento in un visitatore andato a curiosare nel tradizionale tempio dell'italianità: la *Little Italy* di New York [5]. C'è ancora qualche anziano, ma gli altri ormai sono sparsi ovunque – visto il buon tasso di integrazione – e comunque concentrati altrove, per esempio in New Jersey.

Un discorso a parte riguarda la categoria dei proprietari dei ristoranti: è italiano chi possiede i vari alimentari e negozi di prodotti tipici, ma pochissimi di loro erano ancora residenti nel quartiere. Quella visita a Little Italy è ormai solo ed esclusivamente una trappola per turisti ed è stata abbastanza triste, soprattutto se messa a confronto con l'incredibile vitalità e genuinità della confinante China Town. La cosa che mette più tristezza (almeno a chi è cresciuto con i film di Scorsese e De Palma) è vedere come Little Italy si sia trasformato in una pacchiana e patetica riproduzione di ciò che un quartiere italo-americano era decine di anni fa.

L'insegnamento dell'italiano nelle scuole americane, tardivo e in parte incompiuto

Filomena Fidulli Sorrentina, una calabrese con una passione quarantennale dell'insegnamento dell'italiano sia nelle scuole che in diverse università, in un suo articolo, ricco di dati, ha offerto una sintetica quanto precisa storia della nostra lingua nelle scuole e nelle università degli Stati Uniti [6]. L'insegnamento dell'italiano non ha una presenza di lunga data nelle scuole americane. I protagonisti dei consistenti flussi della grande emigrazione, a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento, per lo più parlavano i loro dialetti e non l'italiano. L'altra consistente ondata migratoria dal Meridione avvenne negli anni '60 e anche in questo caso la preoccupazione dei nostri emigrati non consisteva nell'imparare l'italiano (a casa si parlava il dialetto, e così peraltro avveniva anche in Italia) bensì nell'apprendere l'inglese per poter riuscire a trovare presto un lavoro e sistemarsi. I figli, poi, più che dai loro genitori, impararono l'inglese a scuola, ascoltando i programmi televisivi, a contatto con altre persone che parlavano inglese.

Fino agli anni '80 i minori della comunità italiana non potevano imparare l'italiano a scuola perché erano poche le scuole nelle quali si insegnava. Quindi i figli degli emigrati, che nel periodo della loro formazione avevano studiato solo l'inglese e non l'italiano, sentirono il bisogno di valorizzare la lingua e la cultura alla base della loro identità e lottarono per decenni per far inserire nelle scuole l'insegnamento della lingua italiana. Fu e continua a essere un impegno corale, sostenuto dall'AATI (American Association of Teachers of Italian) e dall'AIAE (Association of Italian American Educators), come da altre organizzazioni degli italo-americani, naturalmente in collaborazione con le autorità diplomatiche e consolari.

Attualmente, negli Stati Uniti l'italiano si studia nei licei e nelle università, ma da oltre un decennio la sua richiesta è in aumento anche alle scuole elementari e medie. Le scuole elementari che offrono la possibilità di studiare l'italiano sono ancora poche. Nel mese di settembre 2018, su richiesta dei genitori con bambini piccoli e del Consolato italiano, le autorità pubbliche nel settore dell'istruzione di New York hanno autorizzato il primo esperimento d'insegnamento bilingue, in inglese e in italiano, in una scuola pubblica di Manhattan. L'interesse a fare imparare l'italiano già da piccoli non viene solitamente preso in considerazione per la mancanza dei requisiti, dei fondi e dei docenti qualificati. Generalmente si inizia a studiare la lingua straniera a partire dalla seconda media e si continua nei licei. Per essere ammesso all'università uno studente deve aver conseguito un diploma liceale di livello avanzato con tre crediti in lingua straniera (per le università private quattro crediti), il che equivale ad altrettanti anni di studio della lingua prescelta.

Dopo questi brevi cenni storico-normativi vediamo come l'insegnamento dell'italiano si è sviluppato nei primi due decenni degli anni Duemila.

La scuola italiana di New York “Guglielmo Marconi”

La Scuola d'Italia Guglielmo Marconi di New York è un'istituzione educativa di rilievo che si distingue per essere l'unico liceo legalmente riconosciuto dal governo italiano in tutto il Nord America. Fondata nel 1977, la scuola offre un ambiente accademico e culturale unico che unisce l'eccellenza dell'istruzione italiana con le opportunità offerte dal contesto internazionale di New York City.

Uno dei principali punti di forza della Scuola d'Italia è la sua offerta educativa completa che copre tutti i livelli, dalla scuola materna al liceo. Gli studenti hanno l'opportunità di seguire un curriculum che integra la rigorosa tradizione italiana con le esigenze e le sfide del mondo moderno, preparandoli efficacemente per il successo sia a livello nazionale che internazionale. Inoltre, la Scuola d'Italia si impegna a preservare e diffondere la lingua, la cultura e le tradizioni italiane attraverso una vasta gamma di programmi extracurricolari, eventi culturali e partnership con istituzioni italiane ed in stretta collaborazione con l'Ufficio Scolastico presso il Consolato generale di New York. Questo permette agli studenti di mantenere un legame stretto con le loro radici italiane, mentre si aprono alle opportunità globali che la città di New York offre.

La Scuola d'Italia Guglielmo Marconi si distingue anche per il suo corpo docente altamente qualificato e impegnato, che lavora per garantire un ambiente di apprendimento stimolante e

inclusivo. Gli insegnanti sono in grado di offrire un'istruzione di alta qualità che soddisfa gli standard accademici italiani, preparando gli studenti per gli esami IB (International Baccalaureate) e di maturità italiani e per l'ammissione alle università italiane e internazionali.

Due di questi docenti, altamente specializzati, sono stati inviati in missione dal MAECI per diffondere la cultura italiana nel mondo: Karen Fellini, che insegna nella scuola primaria, e Francesco D'Anna che insegna Matematica e Fisica nelle classi del Liceo Scientifico. Sotto la guida del nuovo capo di Istituto, Dr. Michael Cascianelli, la Scuola d'Italia 'Guglielmo Marconi' di New York svolge attualmente un ruolo importante nel promuovere la comprensione interculturale e la diversità, accogliendo studenti di diverse nazionalità e background. Questo ambiente multiculturale arricchisce l'esperienza educativa degli studenti, offrendo loro l'opportunità di imparare e crescere insieme.

La situazione dell'italiano nella prima decade degli anni Duemila

Premettiamo che degli Istituti Italiani di Cultura operanti negli Stati Uniti, quello di New York, è competente per diversi Stati dell'Unione e rileva la sua importanza per il fatto di operare in un'area ad elevato insediamento di italo-statunitensi. Questo Istituto svolge un'attività molto intensa, non tanto nell'organizzazione di corsi di lingua quanto nell'animazione di eventi per proporre la cultura italiana^[7]. Fondato nel 1960, l'edificio, di grande pregio architettonico, si trova a fianco del Consolato Generale d'Italia a Manhattan, vicino al Park Avenue. Alla pari di altri I.I.C. operanti in grandi città, la direzione dell'Istituto di New York è affidata a personalità di chiara fama, avvicendatisi nel tempo: giornalisti, professori universitari, architetti, critici d'arte e altre figure di prestigio.

L'Istituto è dotato di una biblioteca, accessibile al pubblico, con trentamila libri e una ricca collezione di videocassette e DVD. Diventando soci dell'Istituto con una quota annuale, si può avere questo materiale in prestito e fruire di sconti per partecipare alle diverse manifestazioni, per le quali ricevono un invito (mentre gli altri ne vengono a conoscenza, in italiano e in inglese, navigando sul sito dell'Istituto). La Galleria, di cui l'Istituto è parimenti dotato, rimane a disposizione degli artisti interessati a esporre le loro opere. Come immaginabile, sono stati innumerevoli gli eventi promossi. Verso la metà del primo decennio degli anni '2000 si è verificato negli Stati Uniti un ufficiale riconoscimento nei confronti della lingua italiana, che ha permesso di sperare in un potenziamento della sua diffusione. Vedremo poi quali sono state le reazioni al riguardo, sia in loco che in Italia, ma prima è opportuno spiegare gli esatti termini di questo riconoscimento. Va premesso che il sistema formativo statunitense è quanto mai complesso e privo di uniformità tra le diverse università, ma quanto mai esigente in tema di certificazioni.

I più prestigiosi atenei, per ammettere uno studente a completare nei propri dipartimenti lo studio della lingua da lui scelta, accertano previamente le competenze acquisite attraverso una serie di test, messi a punto da strutture specializzate nella certificazione. Questi test sono denominati *Advanced Placement*. Il loro superamento consente agli studenti di diminuire i crediti da acquisire, accorciare i tempi e abbassare i costi della loro già costosissima frequenza universitaria. L'inserimento in questa procedura di certificazione del francese e del tedesco (grazie alla pressione esercitata dalle autorità e dalle strutture che promuovono queste lingue) è avvenuto da tempo, acquisendo così un maggiore prestigio nel contesto universitario e una maggiore capacità attrattiva sugli studenti. Mentre, lo spagnolo è andato affermandosi con grande forza, efficacemente sostenuto dalla continua crescita della presenza latinoamericana, e hanno anche iniziato a far sentire la loro carica competitiva il giapponese e il cinese.

La persistente esclusione dell'italiano dall'*Advanced Placement* rischiava di confinarlo in un'area residuale rispetto alle altre lingue europee. Seppure tardivamente, questo ambito traguardo è stato raggiunto nel 2005. Si poteva ottenere prima questo riconoscimento, ma l'importante è esseri arrivati. Solitamente il superamento delle situazioni stagnanti avviene per l'impegno di persone particolarmente competenti e preparate. Al fine di inserire l'italiano nel sistema dell'*Advanced Placement* si adoperò per tempo Giancarlo Macchiarella, direttore dell'Istituto Italiano di Cultura di New York dal 1988 al 2001, per poi collaborare con lo stesso istituto. Il suo prezioso apporto è stato

posto in evidenza da un esperto della certificazione, che con lui cercò di venire a capo delle difficoltà che impedivano l'auspicabile sinergia tra le strutture pubbliche interessate alla diffusione dell'italiano, come anche tra le università competenti per le certificazioni, sensibilizzando inoltre le associazioni degli italo-americani ^[8].

Quanto alle ricadute operative della maggiore attenzione prestata all'italiano in ambito universitario va detto che, in quel periodo, i dati statistici, resi pubblici dal Consolato di New York, hanno attestato un fortissimo aumento di interesse alla storia, alla cultura e allo stile di vita italiana e, congiuntamente, anche alla lingua italiana, che in effetti ha conosciuto un forte quanto inaspettato aumento di studenti nei *college* e nelle *high school*. Le stime di quel periodo parlano di 60 mila studenti americani impegnati nello studio dell'italiano, dei quali 30 mila nei soli Stati di New York e Connecticut.

Veniamo ora ad alcune reazioni causate dall'inserimento dell'italiano nell'*AP*. Il pertinente commento dell'Ufficio scolastico del Consolato di New York ha sottolineato che è stato fatto un grande passo in avanti con l'accordo di settembre 2005, per cui l'italiano non è più una semplice lingua straniera, bensì una lingua inserita nel rango di quelle che contano (accomunata allo spagnolo, al francese e al latino), ammessa ai benefici che conseguono dall'*Advanced Placement Program*. Pertanto, gli studenti iscritti all'ultimo anno di un liceo e frequentanti i corsi d'italiano, qualora si iscrivano a una università in cui l'italiano figura tra gli insegnamenti curriculari, saranno ammessi ai livelli avanzati e, inoltre, fruiranno di benefici economici, vedendosi riconosciuti fin dall'ingresso 5 crediti (all'epoca il costo per l'acquisizione di un singolo credito comportava una spesa di circa 1.500 dollari).

La soddisfazione della testata editoriale degli italiani *America Oggi* è stata entusiastica. "Negli USA l'italiano è di moda": questo l'articolo apparso a firma di Domenico Semeraro il 14 marzo 2006. Vi si afferma addirittura che la lingua italiana ha iniziato a fare una certa concorrenza allo spagnolo. Le considerazioni dell'articolo sono improntate a un grande ottimismo e alla speranza nel superamento del poco gradito stereotipo a lungo utilizzato nei confronti degli italiani (seppure con benevola simpatia) "Mafia, pizza e mandolino" ^[9].

In questo contesto di fiduciosa apertura, il direttore di *America oggi* (il primo quotidiano in lingua italiana stampato negli Stati Uniti e collegato con il quotidiano italiano *La Repubblica*), ha deciso di mettere gratuitamente a disposizione il giornale. Questa iniziativa, realizzata in collaborazione con l'IACE (*Italian American Committee on Education*), ha permesso di distribuire il quotidiano in circa settanta licei dove si studia l'italiano, sia per incentivare lo studio della lingua e della cultura italiana, sia per offrire, agli insegnanti e agli studenti, materiale per collegarsi con quanto avviene in Italia e nella comunità italoфона americana, con la possibilità per tutti di migliorare le proprie conoscenze linguistiche attraverso l'esame degli articoli e per quelli più portati al giornalismo di iniziare già a scrivere su *America Oggi*. I benefici a livello di diffusione si sono fatti sentire. L'American Council on the Teaching of Foreign Languages (ACTFL) ha segnalato l'aumento di quanti nei licei studiano l'italiano, e questo andamento corrisponde ai dati raccolti da parte italiana. Secondo la Modern Language Association, gli studenti di italiano nelle università americane sono cresciuti nel corso del primo decennio degli anni '2000 da 49 mila ad oltre 80 mila.

Il secondo decennio degli anni Duemila

Nel secondo decennio, il livello dello studio dell'italiano, specialmente in ambito universitario, non è stato del tutto favorevole, ma neppure sono mancati gli aspetti positivi, dai quali partiamo per analizzare questo periodo. Con un lancio del 27 gennaio 2015 alcune agenzie di stampa italiane hanno informato su un ulteriore riconoscimento a favore di chi intende studiare l'italiano nelle università ^[10].

Nel 2012 è stato perfezionato l'inserimento dell'italiano nel programma *Advanced Placement* a seguito del forte impegno (anche finanziario) del Governo italiano e delle principali organizzazioni italo-americane. I risultati sono stati positivi, come rilevato dall'immediato aumento dei candidati: 806 candidati nel 2012, 1.980 nel 2013 e 2.130 nel 2014.

Nel 2015 il consolidamento della lingua italiana ha ricevuto un nuovo significativo sostegno. Infatti, il *College board*, l'organizzazione senza scopo di lucro che ogni anno aiuta più di sette milioni di studenti a prepararsi per essere ammessi nei *college* universitari, si è impegnato finanziariamente a mantenere l'italiano tra le materie d'esame del Programma dell'*Advanced Placement*. Secondo l'Ambasciatore italiano a Washington, Claudio Bisogniero, «si tratta di un risultato dal rilievo strategico, che mette al sicuro la promozione dell'italiano nel quadro del programma AP e costituisce un autorevole riconoscimento dell'incisività della protratta azione corale della Farnesina, di questa ambasciata e della rete consolare in favore della diffusione della nostra lingua negli USA».

Dal 2012, nel corso di cinque anni, come riferisce nel suo articolo Filomena Fidulli Sorrentino, gli studenti di italiano al liceo sono passati da 50 mila a 78 mila. Passiamo, quindi, ai nuovi dati relativi allo studio della nostra lingua negli Stati Uniti, che accreditano una situazione notevolmente migliorata, come hanno sottolineato due articoli, il primo apparso su *La voce di New York* e l'altro del sito *ItaloFonia*. In questi articoli sono stati commentati i dati forniti dall'Ambasciata d'Italia in occasione di un importante convegno svoltosi nella capitale statunitense all'inizio del 2022 [11].

La comunicazione dei dati è avvenuta nell'ambito di una sessione di lavoro dell'Osservatorio nazionale della Lingua italiana, che si basa sulla raccolta ed elaborazione dei dati che sistematicamente il MAECI cura e che periodicamente rende pubblici. All'incontro hanno partecipato rappresentanti dell'ambasciata, dei Consolati, degli Istituti italiani di cultura, dei funzionari che si occupano del settore culturale, del Consiglio Generale degli Italiani all'estero (CGIE), dei 14 enti gestori dei corsi e di una delegazione dei docenti dell'Università per stranieri di Perugia.

Nell'approvare il piano strategico, che definisce le linee di azione e di promozione della lingua italiana per il 2022, l'Osservatorio ha indicato le principali sfide su cui dovrà concentrarsi la politica di sostegno alla diffusione dell'Italiano: la formazione dei docenti, l'adozione di metodologie didattiche che integrino anche l'insegnamento a distanza, l'appoggio alle università dove sono presenti *major* e *minor* di italiano e l'aggiornamento delle collaborazioni con le università statunitensi e le aziende italiane.

A questo punto, dopo aver riferito sulla cornice di più ampia portata tracciata nei lavori, è opportuno concentrare l'attenzione sui dati forniti dall'Ambasciata italiana, secondo i quali, nell'anno 2020/2021, l'incremento degli studenti è stato del 14,6%, arrivando a un totale di 214.175 studenti rispetto ai 186.894 nella precedente rilevazione, per cui gli Stati Uniti si confermano il quarto Paese nella graduatoria mondiale per il numero di studenti della lingua italiana. Non si è, poi, mancato di valorizzare da parte dei convenuti il miglioramento qualitativo delle performance degli studenti di italiano, con l'aumento della percentuale degli allievi che hanno superato a pieni voti l'esame *Advanced Placement*.

Anche un altro dato comunicato in quell'occasione merita attenzione, non essendo la lingua slegata dagli altri aspetti socio-culturali. L'Italia è risultata la seconda destinazione all'estero per gli studenti americani perché tra di essi l'hanno scelta in 39.043, praticamente un numero di scelte pari a quelle riguardanti il Regno Unito che ne ha avuti solo 15 in più, per cui si può parlare di un primo posto *ex equo*. Fin qui le notizie positive, alle quali si aggiungono elementi di problematicità che impediscono di essere pienamente soddisfatti. Ci riferiamo alle indagini della prestigiosa Modern Language Association (MLA).

È comprensibile la non piena concordanza tra i dati raccolti dalla MLA e quelli rilevati dal MMAECI, perché l'indagine italiana riporta non solo i dati da fonti in parte diverse, facendo ad esempio riferimento anche ai corsi d'italiano degli Istituti Italiani di cultura e degli enti gestori collegati. Ciò precisato, bisogna non sottostimare l'attendibilità dei dati pubblicati dall'associazione americana, che monitorizza l'andamento nel Paese non solo dell'italiano ma anche delle altre lingue estere e ha il pregio di offrire la base per effettuare dei confronti.

La MLA, nel rapporto del 2009, che ha rilevato le variazioni intervenute, ha sottolineato che la lingua italiana si è collocata al quarto posto tra le lingue più studiate negli Stati Uniti (dopo francese, spagnolo e tedesco) ma con una consistente diminuzione di circa il 10%, andamento negativo non conosciuto in questi termini dalle lingue prima citate e specialmente dal giapponese, in forte crescita

e molto vicino a raggiungere il numero degli studenti d'italiano. La MLA, nella successiva indagine del 2016, ha riscontrato una ulteriore diminuzione degli studenti dell'italiano del 20,1%, passati da 70.892 a 56.743. La nostra lingua è scesa al quinto posto, preceduta dal giapponese.

Questa diminuzione è stata più che doppia rispetto alla media, pari al 9,3%, con un'incidenza negativa sia sul numero dei corsi che quello degli studenti, meno numerosi rispetto, come accennato, a quelli che hanno scelto il giapponese e quasi raggiunti da quelli le cui preferenze sono andate al cinese.

Un siffatto contesto evidenzia la forte resilienza attiva del francese, tradizionalmente apprezzata come grande lingua di cultura, l'incommensurabile sostegno garantito allo spagnolo dalla crescente presenza di latino americani, la solida organizzazione della Germania nel sostenere il tedesco, il crescente dinamismo del giapponese (in comune con altre lingue orientali come il coreano). È poi ben conosciuto il saldo attaccamento dei cinesi alla loro lingua e, inoltre, non sono trascurabili i consistenti investimenti finanziari di certi Paesi sulla diffusione linguistica, che l'Italia non è stata in grado di eguagliare. La differenza, comunque, non si è collocata unicamente sul piano finanziario. Tra i residenti di origine italiana si è riscontrato un minore attaccamento sia a parlare l'italiano, come ampiamente hanno evidenziato i dati censuari, sia a studiarlo: ovviamente questi aspetti problematici meritano una grande attenzione senza perdere la speranza di venirci a capo.

Anche Enza Anemonmes, scrivendo proprio a chiusura del decennio (19 dicembre 2019) si è mostrata preoccupata sull'andamento dello studio dell'italiano e, citando una ricerca del Center for Immigration Studies, ha fondato il suo pessimismo sia sul preoccupante andamento degli italofoeni negli USA, sia sulla diminuzione degli studenti rilevata dalla Modern Language Association, e questo nonostante gli statunitensi continuino a essere affascinati dall'Italia per il vino, il cibo, la cultura e il *Made in Italy*, e nonostante i discendenti di origine italiana siano moltissimi (senz'altro 15 milioni ma, secondo certe stime di associazioni italiane, addirittura 25 milioni) ^[12]. Nel frattempo è stato pubblicato dalla MLA anche il nuovo rapporto del 2021 sugli studenti di lingue straniere negli Stati Uniti e di esso riportiamo una sintesi, sottolineando le riflessioni problematiche che suscita.

Nel contesto statunitense le lingue europee, che storicamente sono state quelle più studiate, da tempo stanno conoscendo un andamento negativo: è vero che nel 2021 (ricordiamo le conseguenze sociali della pandemia da Covid 19) per nessuna lingua è intervenuto un aumento degli studenti, e, però, per le lingue occidentali la diminuzione è stata più rilevante. Nell'ultima rilevazione della Modern Language Association che ha confrontato i dati sulle iscrizioni del 2016 con quelli del 2021, il tedesco è ulteriormente diminuito, il giapponese si è classificato al quarto posto, il cinese/mandarino si è collocato davanti all'italiano e il coreano ha sopravanzato il russo.

L'italiano ha registrato una continua diminuzione nelle tre indagini più recenti e, al riguardo, è di scarsa consolazione che ciò sia avvenuto anche per diverse altre lingue europee e non solo per loro (greco antico, arabo, francese, tedesco, latino, ebraico moderno, russo, spagnolo e anche arabo)[13]. Tra il 1958 e il 2021 le lingue soggette a un maggiore aumento sono state l'arabo, il cinese/mandarino, il giapponese e portoghese e, in misura eccezionale, il coreano, passato da 25 a 19.270 iscrizioni (+74.015,4%). Nel 2021, rispetto al 2016, le iscrizioni per lo studio dell'italiano sono diminuite mediamente del 20,4%, con queste differenze a seconda dei livelli di frequenza: -1,8% nel primo biennio, -16,7%, nel successivo quadriennio e 46,4% nella frequenza per la laurea. andata peggio per il francese con una diminuzione del 23,1% e meglio per il russo con una diminuzione del 13,5%.

Di fronte a questo dinamismo diversificato ci si può chiedere se tende ad assumere una connotazione strutturale il fatto che, in un Paese così importante come gli Stati Uniti, il fascino culturale europeo sia meno sentito rispetto a quello delle lingue asiatiche nonostante le raffinate strategie e le copiose risorse investite da alcuni Paesi.

Le prospettive operative ipotizzabili

Il caso degli Stati Uniti, non solo un Paese con una popolazione elevata ma anche sotto diversi aspetti leader nel mondo, induce a riflettere sull'aggiornamento qualitativo delle strategie nella diffusione dell'italiano. I residenti, essendo anglofoni, non hanno avuto e non hanno bisogno di imparare una

lingua veicolare e sono più propensi a fare la scelta di una lingua straniera sulla base di ragioni culturali o esistenziali (funzionali cioè ai loro interessi personali). Di ciò bisogna tener conto, senza trascurare i fattori tradizionali di diffusione (ragioni storico-culturali e presenza italiana in loco) in un contesto di competizione globale delle lingue. Nell'impegno per incrementare la diffusione dell'italiano è senz'altro d'aiuto una individuazione esaustiva dei possibili studenti. Una interessante classificazione è stata fatta a partire dalle università, con indicazioni che vanno anche oltre quell'ambito.

La prof.ssa Valeria Coccia, in un suo approfondimento, prima si è soffermata sulla storia dello studio dell'Italiano negli USA e sui corsi dei Dipartimenti di Italianistica delle dieci migliori università della *East Coast* americana, rifacendosi alla classifica stilata dalla rivista di New York *U.S. News & World Report*. Queste notizie sono state completate dalla docente con l'esposizione dell'offerta formativa della sua università: organizzazione dei corsi di italiano, materiale didattico, modalità degli esami e attività extrascolastiche di supporto, tra le quali anche scambi linguistici *on line* con chi in Italia sta apprendendo l'inglese. Il saggio chiude con un approfondimento delle motivazioni che portano gli studenti allo studio dell'italiano [14].

Molti, pur avendo un cognome italiano, non sanno niente dell'Italia e non parlano italiano, perché a casa non lo si pratica da molto tempo: iscrivendosi al Dipartimento di italianistica essi hanno voluto porre rimedio a questa lacuna, recuperando la lingua dei loro avi. Questo desiderio di riscoprire la propria italianità insorge negli studenti dopo essere stati in vacanza in Italia con la famiglia, trovando forti motivazioni in un Paese così diverso ma anche così ricco di stimoli peculiari, legati anche a una grande storia.

Quelli che non sono di origine italiana scelgono di studiare la nostra lingua perché interessati a trascorrere un semestre di studio all'estero. Questa è una tradizione molto diffusa negli Stati Uniti e i Paesi maggiormente prescelti per questa trasferta sono l'Italia insieme al Regno Unito, come evidenziato dai dati statistici prima riportati. Tra questi studenti vi sono quelli che non vogliono accontentarsi di stare in Italia, godere del clima, del cibo, delle bellezze artistiche del Paese, ma ritengono di dovere imparare previamente la lingua per entrare in contatto con gli italiani, mostrando così di avere un'adeguata sensibilità culturale. Altri hanno amici di famiglia che sono italiani e di essi hanno apprezzato alcune caratteristiche della personalità (della loro "italianità" si potrebbe dire). In questo modo essi sono stati invogliati a conoscere le origini di questi amici, recandosi in Italia.

Chi ha parlato spagnolo, o lo ha studiato a scuola, pensa di conoscerlo già molto bene da poter riportare i pieni voti anche all'università, per cui può curiosamente scegliere un'altra lingua come l'italiano. Osserviamo che un comportamento simile si riscontra tra i giovani italofoeni in Germania, molti dei quali sono portati a scegliere lo spagnolo all'università. Un'altra categoria include gli studenti che scelgono l'italiano come un *minor*, perché comporta l'acquisizione di un numero minore di crediti. La propensione allo studio dell'italiano può essere rinforzata, o motivata *ex toto*, quando si intende spendere la propria opera in un comparto per il quale l'Italia si presenta come un'eccellenza: arte, archeologia, materie letterarie e così via.

Per alcuni aspetti il saggio qui menzionato vale specificamente per gli studenti ma, per molti altri, trova applicazione nei confronti della generalità dei residenti. Nel passato la concorrenza delle altre lingue era meno impegnativa e forse anche il fascino dell'Italia era maggiormente percepito. Ora si richiede più sforzo, ma le prospettive di diffusione non sono scomparse e, sotto molti aspetti, richiedono, oltre agli investimenti, anche innovazioni strategiche: non che non lo si stia facendo, sarebbe ingeneroso affermarlo, ma si tratta di un impegno continuamente bisognoso di aggiornamenti. Da quanto detto, appare chiarissimo che la disponibilità dei dati e una loro rigorosa interpretazione sono indispensabili per riflettere sul passato e, sulla sua base, progettare il futuro. Sono stati espressi sentiti riconoscimenti al Ministero degli affari esteri e della cooperazione internazionale per aver avviato nel 2014 un'indagine statistica strutturale sulla diffusione dell'italiano, riuscendo ad apportare continui miglioramenti al metodo di raccolta dei dati, come riconosciuto agli Stati Generali della diffusione dell'Italiano nel mondo del 2019 (i dati presentati in quell'occasione hanno riguardato l'anno 2017-2018). Da allora, fatta eccezione per gli scarni dati riassuntivi presentati agli Stati

Generali del 2021, non si dispone più di statistiche disaggregate che, pur nella loro imperfezione, costituivano un'importante base di riflessione per la comparazione e per le proiezioni operative. Da un quinquennio tutto questo manca e se ne sente la carenza.

Bisogna aggiungere che, oltre al vasto campo della scuola, vi è quello ancora più vasto della società americana, sulla quale il MAECI, a complemento dei dati forniti dal sistema scolastico e universitario, conosce solo il numero degli iscritti ai corsi promossi dagli Istituti Italiani di Cultura, dai Comitati Dante Alighieri e dagli altri enti gestori. Vi sono, invece, anche numerose organizzazioni private che se ne occupano e che, nonostante le difficoltà, bisognerà in qualche modo riuscire a monitorare, perché hanno un grande bacino d'utenza e possono costruire la base per migliorare le strategie d'intervento anche al di fuori della scuola.

Chiudendo questo focus sugli Stati Uniti non è infondato dire che, per un Paese che ha accolto il maggior numero di emigrati italiani e dove gli oriundi italiani sono tra i più numerosi nel mondo, se si tiene inoltre conto che i residenti degli USA sono 300 milioni, non ci si può accontentare di constatare che questo Paese è al quarto posto per numero di studenti d'italiano superati di gran lunga dall'Australia. La soddisfazione per i passi in avanti compiuti non può essere disgiunta da quelli che si possono e si dovrebbero fare ulteriormente. Va aggiunto, come già abbiamo visto, che gli USA sono un Paese di vecchia immigrazione ma, per quanto riguarda la diffusione dell'italiano, di recente esperienza, e questo lascia ben sperare.

Negli Stati Uniti sono purtroppo numerose le scuole (in modo particolare lo sono nel sistema scolastico del New York City), che ancora non offrono la possibilità di studiare l'italiano. Il numero degli studenti a New York, secondo Filomena Fidulli Sorrentino, potrebbe raddoppiare o triplicare, tenuto conto che lo studio di una lingua straniera, nel nostro caso l'italiano, non solo è un requisito per conseguire il diploma al liceo, ma è anche importante, come in precedenza spiegato, per essere accettati nelle università. Paradossalmente queste carenze inducono a confidare in un futuro promettente per la diffusione della nostra lingua: e ciò non sarebbe un bene solo per l'Italia perché, come ha avuto modo di affermare l'American Council for the Teaching of Foreign Language (ACTFL), gli Stati Uniti dovrebbero configurarsi come «una nazione in cui la diversità culturale e linguistica è considerata un bene prezioso che arricchisce la vita di tutti», superando una situazione che vede solo un quarto dei residenti asserire di parlare una lingua straniera [15].

Un'ultima considerazione riguarda noi italiani residenti in Italia, noi "Sistema Paese" che, in questa fase di più accentuata concorrenza nel mercato mondiale delle lingue, oltre a essere orgogliosi del passato dovremmo convincerci che siamo chiamati a fare di più del presente per essere di supporto alla diplomazia linguistico-culturale del MAECI nei diversi settori della vita sociale, da quello del volontariato a quello dei media. A quest'ultimo riguardo ricordiamo che già che nel 2010 il grande Andrea Palladio (1508-1580) è stato proclamato dal Congresso americano "Padre dell'architettura americana". Questo ha incentivato l'interesse per l'architettura palladiana con conseguente incremento dello studio della lingua italiana da parte degli studenti di architettura negli USA e delle loro visite nel vicentino per studiare sul posto le ville palladiane. Il fatto che di questo fatto, e di altri simili, poco o per niente si sia parlato o si parli nel mercato italiano delle notizie a considerazioni meno superficiali e "fideistici", ci convince della necessità di maggiore attenzione e maggiore dinamismo per riuscire a diffondere in maniera più adeguata la nostra lingua e la nostra cultura.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] In Canada, invece, l'orientamento ideale è stato diverso e, mentre prima si insisteva sui personaggi di spicco per sottolineare l'apporto assicurato al paese dalla comunità italiana, poi gli studi storici hanno insistito sul valore fondamentale degli umili lavori svolti dalla maggior parte dei membri della collettività, che è stato anche il supporto dei personaggi più in vista.

[2] Pittau F., "Due secoli di emigrazione negli Stati Uniti. Storie di italiani", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 42, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/due-secoli-di-emigrazione-negli-stati-uniti-storie-di-italiani/> gennaio

2020, Cfr., ad esempio, i riferimenti riportati nella voce “Lingua italiana negli Stati Uniti d’America”, sulle fonti https://it.wikipedia.org/wiki/Lingua_italiana_negli_Stati_Uniti_d%27America.

[4] Kopf D., “Italian is the fastest dying language in the US”, [https://qz.com/1476819/italian-is-the-fastest-dying-language-in-the](https://qz.com/1476819/italian-is-the-fastest-dying-language-in-the-us?fbclid=IwAR3SibWhvZkvcnyunKAxsrMNtlVmxk4erO6uEXVIrTDsBP88j4qY1KFWRzc)

[us?fbclid=IwAR3SibWhvZkvcnyunKAxsrMNtlVmxk4erO6uEXVIrTDsBP88j4qY1KFWRzc](https://qz.com/1476819/italian-is-the-fastest-dying-language-in-the-us?fbclid=IwAR3SibWhvZkvcnyunKAxsrMNtlVmxk4erO6uEXVIrTDsBP88j4qY1KFWRzc)

[5] Signorelli A.D., “La lingua italiana dagli Stati Uniti di Little Italy non rimane più nulla”, *Esquire*, 18 gennaio 2019: <https://www.esquire.com/it/lifestyle/viaggi/a25945871/usa-lingua-italiana/>

[6] Fidulli Sorrentino F., “Lo studio italiano a New York si diffonde ma mancano i fondi”, <https://lavocedineyork.com/arts/lingua-italiana/2018/08/06/lo-studio-dellitaliano-a-new-york-si-diffonde-ma-mancano-i-fondi/>

[7] Cfr. *Italiano Lingua Due*, n. 2. 2011.

2E. Fumagalli, intervista a il Prof. Riccardo Viale, direttore dell’Istituto Italiano di Cultura di New York”:

<https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/1923/2176>

[8] Epstein M., “Giovancarlo Macchiarella e l’italiano negli Stati Uniti”, <chrome-extension://efaidnbmnmbpcajpcgleclefindmkaj/> <https://edizionicafoscari.unive.it/media/pdf/books/978-88-6969-086-0/978-88-6969-086-0-ch-11.pdf>. Cfr. dello stesso autore: «Certificazione e lingua italiana negli USA». *Educazione comparata*, 7 (21),1995: 35-43.

[9] Ceragnoli D., Negli Stati Uniti la lingua italiana va di moda: nel 2021 registra il 14,6% di studenti”, da Voce di New York, 2 marzo 2022: <https://lavocedineyork.com/arts/lingua-italiana/2022/03/02/negli-stati-uniti-la-lingua-italiana-va-di-moda-il-2021-registra-146-di-studenti/>

[10] https://www.agi.it/rubriche/pei-news/news/2015-01-27/italia-usa_importante_riconoscimento_per_la_lingua_italiana-212146/

[11] Agnoli D., Negli Stati Uniti la lingua italiana va di moda: enl 2021 registra il 14,6% di studenti”, ça Vpce do Ne CYork, 2 marzo 2022: <https://lavocedineyork.com/arts/lingua-italiana/2022/03/02/negli-stati-uniti-la-lingua-italiana-va-di-moda-il-2021-registra-146-di-studenti/>

Italofoonia, “Negli Stati Uniti gli studenti d’italiano sono in aumento”, 29 aprile 2022 <https://italofoonia.info/negli-stati-uniti-gli-studenti-di-italiano-sono-aumentati->

[12] “Addio alla nostra bella lingua: in America si parla sempre di meno l’italiano”: <https://lavocedineyork.com/arts/lingua-italiana/2018/12/09/addio-alla-nostra-bella-lingua-in-america-si-parla-sempre-di-meno-l-italiano> <https://www.mla.org/content/download/191324/file/Enrollments-in-Languages-Other-Than-English-in-US-Institutions-of-Higher-Education-Fall-2021.pdf>

[13] Comunque, se non ci si limita alle ultime tre indagini della MLA e si torna ancora più indietro, il numero degli studenti risulta aumentato per l’italiano, il russo e lo spagnolo, mentre ciò non è avvenuto per francese e il tedesco che mostrano un declino.

[14] Coccia, V, “L’italiano lingua straniera nelle università della *East coast* americana. studio di un caso: il dipartimento di *Italian studies* della Kennesaw State University, Gorgia”, 23 marzo 2014 <https://riviste.unimi.it/index.php/promoitals/article/view/4696>

[15] Antenos E., “L’eredità linguistica e culturale dell’italiano negli USA “Come sta l’italiano? The Present and Future of Italian Language and Culture”, <https://lavocedineyork.com/homepage/2016/11/27/eredita-linguistica-culturale-italiano-usa/>

Benedetto Coccia, primo ricercatore dell’Istituto di Studi Politici “S. Pio V” presso il quale è Coordinatore scientifico dell’Area Sociale, Umanistica e Linguistica, ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Storia Contemporanea presso l’Università “Sapienza” di Roma, è autore di numerosi saggi, articoli e recensioni. È presidente dell’Associazione di stuti umanistici Leusso e direttore responsabile della rivista Leussein.

Karolina Peric, dottoressa in Lettere, dopo la laurea inizia la collaborazione con il Forum per l’intercultura della Caritas di Roma dove ricopre diversi ruoli, da mediatore linguistico culturale a coordinatrice di percorsi didattici interculturali nelle scuole. Ha collaborato con diversi Enti pubblici e privati lavorando nei progetti socio-educativi con una forte impronta interculturale. Dal 2001 è vice presidente dell’associazione culturale SUAMOX, autrice di progetti artistici e culturali improntati sulla conoscenza delle diverse espressioni culturali del mondo. Attualmente coordina il Gruppo Welcome, uno spazio interculturale con la scuola di Italiano per stranieri presso la Parrocchia San Pio X alla Balduina a Roma.

Franco Pittau, dottorato in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando condusse un'esperienza sul campo, in Belgio e in Germania, impegnandosi nella tutela giuridica degli emigrati italiani. È stato l'ideatore del *Dossier Statistico Immigrazione*, il primo annuario del genere realizzato in Italia. Già responsabile del Centro studi e ricerche IDOS (Immigrazione Dossier Statistico), continua la sua collaborazione come Presidente onorario. È membro del Comitato organizzatore del Master in Economia Diritto Interculture Migrazioni (MEDIM) presso l'università di Roma Tor Vergata e scrive su riviste specialistiche sui temi dell'emigrazione e dell'immigrazione.

Perché la rappresentanza politica dovrebbe imparare dall'ideologia studentesca



Cariche della polizia sugli studenti a Pisa

di *Fulvio Cozza*

«Non avevo neanche iniziato a parlare che si sono alzati tutti e se ne sono andati» ha dichiarato Luigi Gaglione, studente di Giurisprudenza all'Università di Cassino e rappresentante degli studenti, intervenuto all'inaugurazione dell'anno accademico del suo ateneo. All'evento erano state invitate diverse personalità della politica del Lazio e di quella nazionale, a partire dal governatore Francesco Rocca. Eppure, non appena Gaglione ha cercato di raggiungere il palco per il suo discorso previsto subito dopo l'intervento del Rettore – come mostra l'impietoso video circolato in rete – i vari rappresentanti politici, si sono alzati e hanno guadagnato l'uscita ostruendo persino il passaggio di Gaglione.

Intervistato a caldo dal sito FanPage.it (2024), Gaglione, rappresentante cassinate nel Consiglio Nazionale degli Studenti Universitari, ha raccontato che:

«L'evento di oggi si è aperto con un saluto da parte del governatore Rocca, è continuato con l'intervento del rettore. Poi è stato il mio turno. E sono andati tutti via [...] Saranno rimasti una ventina di minuti, poi, quando mi hanno presentato, si sono alzati e hanno lasciato l'aula. Però hanno scattato le loro foto e pubblicato i loro post, ora in bella vista sui social. [...] Non so perché l'abbiano fatto. Ma è chiaro che fossero poco interessati ad ascoltare le istanze degli studenti [...] Il discorso previsto è stato stampato su alcuni libretti appoggiati ad ogni sedia. C'era quello del rettore, del dirigente del personale tecnico amministrativo e anche il mio. Voglio pensare che si siano alzati per non ascoltare me, visto che il mio si presentava come un discorso un po' provocatorio. Voglio sperarlo, almeno. Altrimenti vuol dire che da parte loro c'è completo disinteresse verso quello che pensano gli studenti. E una regione con così tanti atenei e studenti non se lo può permettere».

Al di là del grado di provocazione del discorso di Gaglione – aspetto che credo in un contesto di discussione democratica non giustifica alcun rifiuto ad ascoltare, specialmente se ciò è espresso da

chi gode di un potere incontestabilmente superiore – il comportamento delle personalità della politica e del governo che si è visto a Cassino può essere collocato all'interno della medesima tendenza che si è vista in altre città come a Torino ad ottobre 2023, a Roma ad aprile 2024 ma specialmente a Pisa allorquando, lo scorso 23 febbraio, un gruppo inerme di studenti adolescenti è stato duramente manganellato dagli agenti di polizia in assetto antisommossa.

Grossomodo le ragioni addotte per rifiutare o reprimere la voce dei giovani e degli studenti sembrano ruotare intorno a tre retoriche di senso comune, le cui tracce possono essere individuate nella storia italiana almeno a partire dagli anni Sessanta (ma forse occorrerebbe riavvolgere il nastro della storia fino agli albori della nazione): nel primo caso si asserisce che utilizzando la violenza o linguaggi violenti gli studenti non rispettano le regole del dissenso democratico; nel secondo caso l'opposizione alle idee degli studenti è basata sulla constatazione che il loro punto di vista è espressione di un privilegio che li pone fuori dal mondo reale; nel terzo caso, in modalità analoghe, si tende a dire che il punto di vista degli studenti è inaccettabile perché fortemente ideologico.

Piuttosto che alla pacifica realtà studentesca contemporanea nella quale gli scontri violenti si registrano sistematicamente come frutto della repressione delle forze dell'ordine, mi sembra che le ragioni espresse dal primo e dal secondo tema si rifacciano ad una lettura del presente secondo i topoi degli anni di piombo. Infatti, non solo il mondo odierno della rivendicazione studentesca è politicizzato e militante in maniera molto diversa rispetto alle stagioni del '68, del '77 e del '90, ma ad essere cambiata fortemente è la stessa condizione sociale degli studenti – tutt'altro che raffigurata come elitaria – così come il valore simbolico che la società attribuisce all'istruzione universitaria. Per rendersene conto basta semplicemente prestare attenzione al settore della ristorazione e dei locali notturni delle grandi città universitarie, là dove la manodopera degli studenti figura fianco a fianco a quella degli stranieri (con tutte le criticità contrattuali e i rischi di sfruttamento del caso).

Insomma, nell'Italia di oggi l'equazione tra privilegio di classe e frequentazione universitaria non solo sembra registrare un'inversione di tendenza (con il privilegio che spesso viene esibito dalla rinuncia a frequentare l'università o perlomeno quella pubblica), ma come mostrano bene i trend dei social media che motteggiano le miserie della “vita da studente”, è lo stesso prestigio conferito dall'istruzione studentesca ad essere stato fortemente ridimensionato in favore di modelli imprenditoriali ispirati a stili *self-made*. Che ci piaccia o meno, non c'è laurea in medicina o in giurisprudenza che possa reggere il paragone col successo riconosciuto a coloro i quali hanno accumulato milioni di follower su Instagram o TikTok. Paradossale poi tacciare di classismo gli studenti che protestano e manifestano per la causa della giustizia sociale e dunque per il bene degli ultimi e dei più fragili.

Per quanto riguarda l'uso di codici comunicativi inappropriati per manifestazioni sempre pacifiche, non solo credo che in una società democratica questo genere di panico morale non dovrebbe avere luogo (specialmente se si tiene in considerazione l'immane potere comunicativo di cui godono i gruppi contestati dagli studenti), ma trovo che tali argomentazioni rasentino il ridicolo sia perché gli episodi di scontro non intaccano minimamente le ragioni delle rivendicazioni, ma soprattutto perché la stragrande maggioranza dei leader che hanno avuto successo elettorale in Italia hanno impostato le loro campagne elettorali sulla coltivazione dell'odio viscerale per un nemico visto come “comunista”, “terrone”, “della casta”, “rosicone”, “populista”, “straniero”, “musulmano”, etc. (si noti il potenziale di violenza scatenabile dal fatto che non sempre tali “nemici” possono godere del privilegio di vivere serenamente protetti dalle persone che li odiano).

Passiamo dunque al terzo tema, quello dell'ideologia, il quale perlomeno entra nel merito delle questioni politiche sollevate dagli studenti, invece che attaccare il loro *modus operandi* (la supposta violenza) o la loro condizione sociale (la loro supposta condizione privilegiata). Prima di tutto bisogna ammettere che rigettare le istanze degli studenti per eccessiva ideologia suona un po' come asserire che occorrerebbe rifiutare le ragioni di chi pensa per eccessiva attività cerebrale. Infatti, per richiamarsi alle magistrali parole di Clifford Geertz su questo tema:

«L'animale che fabbrica attrezzi, ride o mente – l'uomo – è anche l'animale incompleto o per meglio dire che si autocompleta. Autore della propria realizzazione, dalla propria capacità generale di costruire modelli simbolici crea le abilità specifiche che lo definiscono. O – per tornare al nostro discorso – è attraverso la costruzione di ideologie, immagini schematiche di ordine sociale, che l'uomo fa di se stesso, per il meglio e per il peggio, un animale politico» (Geertz 1998: 254).

Riferirsi all'ideologia come ad una forma trasfigurata e difettosa di pensiero conduce dunque al vicolo cieco di non riuscire a comprendere gli umori del gruppo sociale che la esprime, magari secondo un codice comunicativo desueto ma non per questo meno ancorato alla realtà di altri. Peculiarità di ogni ideologia è dunque:

«il tentativo di rendere significative delle situazioni sociali altrimenti incomprensibili, di interpretarle in modo da rendere possibile agire con uno scopo nel loro ambito, [è ciò] che spiega la natura estremamente figurata delle ideologie e l'intensità con cui sono mantenute, una volta accettate. Come una metafora estende il linguaggio ampliandone la sfera semantica, permettendogli di esprimere significati che non si può esprimere almeno in senso letterale, così lo scontro frontale dei significati letterari nell'ideologia – l'ironia, l'iperbole, l'antitesi esagerata – fornisce nuove cornici simboliche in cui inserire “le cose poco familiari” che, come un viaggio in un Paese straniero, sono prodotte da una trasformazione della vita politica» (Geertz 1998: 256-257).

Una volta appurato che l'ideologia degli studenti rappresenta e significa la realtà al pari di altre, non resta dunque che interrogarsi sui motivi che rendono proprio questa ideologia particolarmente inaccettabile da parte dei rappresentanti della politica e dunque di una parte importante dello già sfiancato corpo elettorale. Ad influire su questa tendenza alla trasfigurazione dell'ideologia degli studenti concorrono sicuramente l'età media degli italiani – in strutturale carenza di giovani – e il relativo conservatorismo che caratterizza certi gruppi sociali, i quali magari possono guardare con preoccupazione a quelle istanze studentesche miranti – almeno sul piano retorico – a rivoluzionare il mondo e dunque a minacciare la tenuta di quella posizione sociale privilegiata spesso ottenuta dopo tanti sacrifici.

Si tratta di questioni che senza dubbio influiscono sulla mancanza d'ascolto dell'ideologia studentesca, eppure mi sembra che di per sé queste non riescano a spiegare la rarità dell'assunzione delle tematiche studentesche nell'agenda della rappresentanza politica. Non riescono a spiegarlo sia perché nella dimensione locale non mancano i casi nei quali l'attivismo dei giovani è entrato in sinergia con la politica dei partiti (in alcuni casi guadagnando la scena nazionale), sia perché – magari peccando di ingenuo ottimismo – mi sembra che questa contrapposizione tra la politica dei giovani sognatori e quella dei vecchi tradizionalisti faccia riferimento ad un assetto socioculturale italiano che non esiste più.

Francamente, nel mondo contemporaneo, apparirebbe del tutto anacronistica la storia di un figlio o una figlia che vengono cacciati di casa per aver scelto di seguire un sentiero diverso da quello auspicato dai genitori. Infatti, dalla stampa e dai social media si levano cori di grave indignazione ogniqualvolta vengono riportate notizie del genere; mentre nelle memorie di chi ha partecipato al '68, la rottura con i genitori – spesso con il padre – è il “classico” momento catartico dell'ottenimento di una nuova vita all'insegna della libertà. I genitori di oggi, invece, nelle diatribe scolastiche e/o universitarie – sia nel bene che nel male – tendono a schierarsi con i loro figli piuttosto che con gli insegnanti, e tale tendenza non fa altro che sancire il compimento di una decisiva mutazione nei modi di percepire l'autorità dello Stato, i criteri che definiscono un buon cittadino e i valori che occorre possedere per essere accettati in una comunità. Se ciò corrisponde al vero allora può darsi che il cambiamento desiderato dai figli universitari venga appoggiato dai genitori e magari anche dai nonni. Perché questa tendenza non può tradursi nei termini della scelta di temi da inserire nell'agenda della rappresentanza politica? Perché non mettere a frutto le energie di uno dei pochi gruppi sociali che continua ad interessarsi di politica dopo lo scollamento tra partiti nazionali e territorio?

Mi sembra allora che la difficoltà di accettare l'ideologia dei giovani studenti da parte della rappresentanza politica stia proprio nella pregnanza di tali idee, cioè nel fatto che queste

paradossalmente descrivono la realtà della vita quotidiana con maggiore fedeltà delle narrative dei rappresentanti politici, illustrando tutte le imperfezioni e le dissonanze del potere, mettendo in scena forme decisionali alternative e idee di inclusività meno goffe e ingessate – anche se a volte più discontinue – di quelle proposte dalle istituzioni e dalla politica delle organizzazioni rappresentative. Sempre più assetata di celebrazioni social e sempre più terrorizzata dalla possibilità di perdere la selezione dei temi da dibattere e con essi il controllo della propria autorappresentazione (basti guardare i servizi televisivi nei quali i politici si limitano a declamare un testo senza che sia loro posta alcuna domanda), alla rappresentanza politica non resta allora che trasecolare innanzi alla realtà delle proteste studentesche e continuare a raccontare una serie di verità idilliache – scevre di ogni conflitto e dunque senza il sale della discussione animata – sperando che nessuno si accorga della polvere sotto il tappeto.

Come mostrano i dati sull'affluenza alle urne o l'atteggiamento disilluso che pervade tutte le promesse dei politici, il sospetto fortissimo è che gli elettori e le elettrici abbiano già smascherato il trucco. Il dubbio allora è che per poter scongiurare la caduta in avvilitamento della credibilità riconosciuta alla rappresentanza politica e con essa all'efficacia dell'azione di governo, questa debba comunicare con l'universo extraparlamentare e imparare dalla lotta politica dei giovani studenti e delle giovani studentesse. Un modo di fare politica reale, che si preoccupa delle questioni locali ma con uno sguardo all'universale, vicina ai temi del cambiamento e dell'inclusività, temi che ancora riescono ad appassionare i giovani sempre più disillusi e disinteressati a discutere di politica e di valori politici.

La speranza insomma è che la rappresentanza politica faccia piazza pulita della propria asfittica autocelebrazione mediatica e della propria ideologia cripto-reazionaria per divenire interprete realistica della cosa pubblica e delle relative questioni ritenute ideologicamente importanti ed entusiasmanti.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti bibliografici

Geertz, C., 1998, *Interpretazione di Culture*, Bologna: Il Mulino.

Sitografia

(FanPage.it, 2024)

<https://www.fanpage.it/roma/il-rappresentante-degli-studenti-alluniversita-di-cassino-inizia-a-parlare-roccasi-alza-e-se-ne-va/>

Fulvio Cozza, PhD in Antropologia culturale ed Etnologia presso la Sapienza Università di Roma, è assegnista di ricerca presso l'Unistrasi – Università per Stranieri di Siena nell'ambito del progetto "Memoria Orale e Etica dell'Archeologia a San Casciano dei Bagni". I suoi studi riguardano l'antropologia della vita quotidiana, le pratiche archeologiche, i patrimoni culturali e il senso dei luoghi.

Luigi M. Lombardi Satriani e “Dialoghi Mediterranei”



di *Antonino Cusumano* [*]

Ho conosciuto Lombardi Satriani attraverso Antonino Buttitta in occasione dei numerosi convegni organizzati tra gli anni '80 e '90 a Palermo, a Gibellina, a Palazzolo Acreide, a Marsala. Non posso dire di essere entrato in confidenza con lui, di aver intrattenuto rapporti di consuetudine o di frequentazione, ci siamo sfiorati tra un intervento e l'altro, abbiamo scambiato qualche battuta durante le pause. Ne ho sempre percepito l'autorevolezza, la fascinazione nella comunicazione pubblica e privata e soprattutto la complice e feconda intesa con Buttitta, l'amicizia d'intelletto e d'affetto, la consonanza anche politica, il consolidato rapporto di vicinanza nelle esperienze accademiche che li legava e che portò Lombardi Satriani a partecipare con assiduità alle iniziative culturali promosse in Sicilia dalla cattedra di antropologia dell'Università di Palermo e a pronunciare l'orazione funebre in occasione dei funerali dell'amico Nino.

Ricordo i suoi interventi sempre assai generosi e aperti al dialogo e all'apprezzamento nei confronti degli allievi della scuola antropologica siciliana, e palermitana in particolare. Per quanto marginale sia stato il mio ruolo in questa vicenda, mi piace sottolineare l'umana e sempre elegante empatia che Lombardi Satriani ha stabilito con i colleghi dell'università palermitana, una privilegiata attenzione agli studi antropologici dell'Isola, un riconoscimento più volte manifestato del prezioso patrimonio rappresentato dall'eredità pitreana, un apprezzamento che ha confermato nell'ultima sua partecipazione al convegno internazionale a Palermo del novembre 2016, nell'anno del centenario della scomparsa di Giuseppe Pitre e di Salvatore Salomone Marino.

In quella occasione, riandando con i ricordi alle sue prime esperienze di studioso e di docente che aveva appena ricevuto l'incarico di Storia delle tradizioni popolari all'università di Messina, riferì di quando partecipò al convegno del 1966 organizzato a Palermo per celebrare il cinquantenario della morte di Pitre e Salomone Marino, e registrò una certa freddezza da parte dei colleghi palermitani nei suoi confronti, ad eccezione di Antonino Buttitta che – con la sua usuale irruenza – lo prese sottobraccio e gli assicurò stima e rispetto avendo letto e apprezzato i suoi scritti. «Nacque così un'amicizia che si è snodata nei decenni per cui, personalmente – confidò Lombardi Satriani nell'intervento pubblico al convegno – oltre a celebrare il centenario della morte di Pitre, intendo celebrare il cinquantenario della mia amicizia con Antonino Buttitta».

Credo che l'affettuosa benevolenza che Lombardi Satriani ha mostrato nei miei confronti e la sua pronta disponibilità a collaborare, fin dal primo mio timido invito, con la rivista che dirigo, "Dialoghi Mediterranei", può spiegarsi in ragione del suo intenso rapporto di amicizia con Buttitta e del mio ruolo di allievo di Buttitta che aveva, tra l'altro, intrattenuto con il suo maestro una lunga conversazione andata in stampa nel 2015. Mi piace pensare che probabilmente aveva letto quel libro e nel corrispondere al mio invito continuava in qualche modo il suo colloquio con l'amico Buttitta, rispettandone e rinnovandone la memoria.

Certo è che ricevetti il suo primo contributo pochi giorni dopo la morte di Antonino Buttitta e il testo *Pietà l'è morta! La speranza e il rigetto*, pubblicato nel numero di marzo 2017 della rivista, rispondeva alla mia richiesta di scrivere qualcosa su quanto stava accadendo – e purtroppo drammaticamente ancora accade – nelle acque del Mediterraneo tra naufragi e respingimenti. In quell'articolo non si limitò ad argomentare la denuncia dello scandalo dell'ecatombe, il naufragio della nostra capacità di indignarci ma riprese e sviluppò il convincimento che la convivenza tra popolazioni e culture diverse è possibile e compatibile se attingiamo al cuore delle questioni sociali e politiche che riguardano l'uomo e l'umano, oltre gli specialismi e i tecnicismi disciplinari, nel rispetto della vocazione umanistica del sapere che nella diversità delle risposte aspira a ritrovare il carattere universale delle domande. Invocò la formazione di commissioni scientifiche per cercare di individuare quel *minimo comune etico* che nella pluralità delle culture costitutivamente tutte le attraversa e le comprende e fa di un uomo un uomo, fino al demartiniano "elementarmente umano". Concludeva l'articolo con l'augurio che *Dialoghi Mediterranei*, «diretta con rigore critico e forte impegno etico-politico» (così generosamente si espresse), possa farsi interprete di questa sua «sommessa proposta». L'apprezzamento per la rivista si accompagnava al suo usuale modo di intendere e fare scienza, mai separato dalla pratica politica e dalla passione etica, dalla proposizione di idee e dalle indicazioni pratiche per realizzarle.

Non cessò di confermarmi l'attenzione per la rivista rinnovando la collaborazione senza che io ne avessi fatto esplicita richiesta. Mi mandò infatti una email l'8 dicembre del 2020, quando nel cuore del periodo del lockdown mi scrisse:

Caro amico,

apprezzo sempre il suo impegno a rendere interessante, sempre più, la sua rivista.

Ho scritto un articolo su Maradona. Posso inviarlo per il prossimo numero ed eventualmente in quali tempi precisamente?

In attesa di una sua risposta, formulo i più affettuosi per le prossime Feste.

Luigi M. Lombardi Satriani

Fui ovviamente sorpreso e lusingato della sua attestazione di stima e della volontà di mandarmi, come effettivamente fece, un testo a ricordo di Maradona che era morto da poche settimane. Da attento e sagace studioso della potenza e della permanenza dei simboli, della loro originale elaborazione nella dinamica delle culture popolari, Lombardi Satriani descrive in queste pagine ispirate alla cronaca le contraddizioni tra la grandezza del mito e la fragilità dell'uomo, proponendo una lettura della vita e della storia del *Pibe de oro* nell'ottica degli schemi interpretativi dell'antropologia religiosa, rientrando il caso del giocatore – scrisse – tra ambiguità, eroismi e trasgressioni nella «dimensione del numinoso, del sacro dove regnano il *tremendum* e il *fascinans*».

L'articolo su Maradona fu pubblicato il 1 gennaio 2021 e appena pochi giorni dopo, il 21 gennaio, rispose prontamente ad una mia email che lo informava del dibattito promosso dalla rivista sulla pervasività degli anglicismi nella lingua italiana, soprattutto nelle ricerche accademiche e nelle comunicazioni mediatiche:

Caro collega e amico

Questo è un periodo per me di molti impegni, ma la tua cordialità è tale da indurmi a inserire tra gli impegni più urgenti da onorare, la breve nota sull'uso dell'inglese nel linguaggio accademico e non.

L'esterofilia è certamente segno di provincialismo, ma sembra che oggi non ci si renda conto di questo.

Ti saluto cordialmente
Luigi M. Lombardi Satriani

E puntualmente mi inviò il suo contributo al dibattito confermandosi acuto osservatore dei processi sociali e culturali della “modernità” irretita nelle mode e nelle aberrazioni del *mainstream*. Il testo, pubblicato sul numero 48 di marzo 2021, ci consegna unitamente ad una ricca e ragguagliata rassegna degli anglicismi che imperversano negli ambiti lessicali più diversi, una amara e divertita ironia sugli abusi e gli arbitri linguistici più stravaganti. E ancora per il numero 50 del luglio dello stesso anno dedicato al rapporto tra intellettuali, antropologia e politica anche nella prospettiva postpandemica, mi mandò un suo intervento intitolato *Antropologia e politica* con una email datata 20 giugno.

Avevo ricevuto alcuni giorni prima un messaggio firmato da Francesca, sua assistente collaboratrice, che mi anticipava che il prof. non faceva in tempo a rispettare la scadenza; e tuttavia poco dopo, avendo concesso una piccola proroga, lo stesso Lombardi Satriani mi allegava una breve riflessione nella quale recuperava la figura dell’“intellettuale periferico”, espressione che aveva coniato negli anni settanta del secolo scorso e che riteneva ancora attuale «in epoca di generiche fughe in avanti o di non meno generiche nostalgie di un passato più o meno inventato». E con lo sguardo lungimirante dell’antropologo che conosce l’uomo, le sue fragilità e le sue potenzialità, aggiungeva: «Il dopo pandemia non ci troverà migliori di come eravamo come se il *lockdown* avesse operato una sorta di palingenesi, saremo pronti a riprendere la vita, le relazioni sociali, la fitta rete di abitudini nella quale non può che irretirsi la nostra esistenza quotidiana, esattamente come prima, né peggio di prima».

Alcuni mesi dopo, il 5 ottobre mi scrisse in risposta ad una mia email dello stesso giorno in cui lo invitavo a prendere la parola nella discussione che si era sviluppata sulle colonne della rivista sulla questione della riforma di legge sulla cittadinanza:

Ti ringrazio per la continuità dell’ospitalità alle mie riflessioni.
Incomincerò a pensare alla “cittadinanza”, rispettando la scadenza da te indicata.
Con cordiale amicizia
Luigi M. Lombardi Satriani

Il contributo giunse puntuale come sempre e nella sua riflessione, pubblicata sul numero di novembre 2021 sul diritto alla cittadinanza da riconoscere ai giovani figli degli immigrati stranieri, Luigi Lombardi Satriani richiamò il concetto di persona, nel quadro dei valori elaborati attraverso una plasmazione culturale plurisecolare, da cui in anni non lontani discendeva l’orgoglio di essere o di voler essere “cittadini del mondo”, auspicando alla fine il trascendimento della stessa nozione giuridica della cittadinanza in nome di «una comune umanità nella quale si esalta la supremazia dell’umano che erompe, nonostante tutto, per la vita». Non c’è chi non riconosca in queste parole la radice eminentemente umanistica e il respiro universalistico che ha sempre caratterizzato l’antropologia di Lombardi Satriani, la cifra del suo profilo di intellettuale.

La sua collaborazione alla rivista continuò con un suo intervento al dibattito su scuola e università, che mi inviò l’11 febbraio 2022 allegato a questa email:

Gentile Antonino,
ho trovato interessante la vostra iniziativa e le vostre premesse.
Ho scritto alcune considerazioni che ti invio, con la speranza di aver saputo accogliere adeguatamente il tuo invito.
Con viva amicizia
Luigi

La brevità del testo che mi spedì, probabilmente dettato e non scritto di suo pugno, faceva intravedere le difficoltà e i disagi conseguenti ai problemi di salute che cominciarono ad affliggerlo più

seriamente. E tuttavia, nonostante le criticità, lo studioso ha voluto testimoniare ancora una volta l'impegno a partecipare al confronto e alla riflessione collettiva su un tema che gli era caro.

«Sento spesso ripetere con aria sprezzante giudizi sui giovani d'oggi come totalmente irretiti dall'ideologia dell'apparire e da un edonismo perverso che li condanna, senza rimedio, ad un destino di superficialità. Per la familiarità che ho con diverse istituzioni accademiche italiane posso affermare che ho trovato giovani preparati e protesi in un progetto di auto formazione ed etero formazione, articolata e complessa. (...) Non mi sembra il caso di essere pessimisti, anzi è il caso di guardare con relativa fiducia al destino del pensiero critico nella nostra università e nel nostro Paese».

Il messaggio che ha voluto consegnarci, incoraggiante e rassicurante, è coerente al suo consueto approccio intellettuale alla conoscenza del mondo, al suo umano atteggiamento di apertura, di fiducia, di ascolto delle ragioni e delle intelligenze delle nuove generazioni, delle istanze culturali dei giovani studenti, di difesa e sostegno delle loro speranze. Nelle sue parole non si era spenta la passione dell'insegnamento, la ricerca del dialogo, l'inclinazione ostinata a interpretare fino in fondo il ruolo di maestro.

L'ultimo suo contributo alla rivista mi giunse infine appena una settimana prima che ci lasciasse, esattamente il 23 maggio, rispondendo al mio ennesimo invito a scrivere una riflessione sulla guerra scoppiata in Ucraina:

Caro Cusumano

ti ringrazio per le costanti prove di attenzione che hai nei miei riguardi.

Ho scritto proprio in questi giorni una poesia che esprime il mio pensiero riguardo.... guerra e pace. Spero che non ti sorprenda la formula poetica piuttosto che quella saggistica.

Con viva amicizia

Luigi M. Lombardi Satriani

Nello stesso giorno alla mia email delle ore 19,25 che lo ringraziava per i suoi versi che definivo «preziosi come le pagine di saggistica entrate nella letteratura antropologica», volle rispondere appena dieci minuti dopo (alle ore 19.36):

Grazie per le sue parole, che per me sono motivo di orgoglio

Con amicizia

Luigi

Ricevo tuttavia cinque giorni dopo – il 27 maggio – appena tre giorni prima della morte, una nuova email, firmata questa volta da Francesca per conto di Luigi Lombardi Satriani:

Le invio l'ultimissima versione della poesia, con l'aggiunta di una parola.

Un saluto

Francesca

per Luigi M. Lombardi Satriani

La nuova versione della poesia in nulla si differenziava dalla precedente se non per un verso a cui aveva aggiunto la parola “sofferente”. Non so se quella piccola “aggiunta” rappresenti una sorta di messaggio in bottiglia, un estremo modo di testimoniare il dolore per la guerra che sillabava e incarnava nel suo corpo ‘sofferente’. Un corpo che non aveva più la forza fisica di scrivere e affidava alla collaboratrice il compito di trasmettere quest'ultimo desiderio, la volontà di precisare, di definire, di spiegare meglio il sentimento, la condizione, il pensiero. E il messaggio ribadiva fino all'ultimo la fede nell'uomo, la speranza mai smarrita in un futuro che attraverso la gioia dell'amore sconfigge la morte e rinnova la vita.

Che la sua avventura umana e intellettuale si concludesse con la scrittura di una poesia ispirata alla pace che scioglie il male di un dolore estenuato e squarcia e illumina epifanicamente il cielo cupo della guerra è forse il segno più autentico dello stile dell'uomo e dell'identità profonda della sua antropologia, intesa quest'ultima sempre in dialogo con la letteratura, con la tensione conoscitiva e l'interrogazione sulle questioni esistenziali, con il linguaggio del patire e dell'amare, al centro della poesia come della sua produzione scientifica, del suo lessico, della sua incessante riflessione sull'uomo e sulle culture degli uomini, sui riti della morte e della memoria.

L'antropologia come esercizio di "un'ininterrotta autobiografia" come spesso diceva, estensione di vissuto, di rappresentato e di immaginato, crocevia ermeneutico dell'incontro, scienza e arte del dialogo, snodo e connessione di saperi diversi, oltre la frammentazione delle discipline. «Pensiamo – ha scritto Lombardi Satriani – che una scienza che parli solo a se stessa sia una "scienza incestuosa", una scienza che pratici veramente una sorta di chiusura asettica sarebbe troppo dominata dall'ansia di difendere privilegi accademici». Con questo spirito lo studioso ha collaborato ad una rivista in cui riconosceva in qualche modo la prospettiva dialogica di contaminazioni e di sconfinamenti disciplinari, la ricerca dei nessi, dei fili sottili e invisibili che tengono insieme gli orditi e le grammatiche delle culture dell'uomo.

Lombardi Satriani ha risposto agli inviti della rivista con la generosa disponibilità del maestro che non si sottrae al confronto, che ama prendere la parola e partecipare al dibattito su questioni e temi diversi dell'attualità sociale e politica, avendo conservato fino all'ultimo la sensibilità, la curiosità, la passione per quanto accade nella vita e nel mondo, restando fino alla fine fedele al suo magistero di attenzione e di apertura a quanto di nuovo o di interessante si delinea nel panorama culturale del nostro Paese fuori dalle mura accademiche e in qualche modo in dissonanza rispetto a certe mode convenzionali. Non è senza significato che, in occasione della sua scomparsa, all'invito della rivista di testimoniare il ricordo abbiano corrisposto prontamente, pur nella commozione del momento, numerosi colleghi, amici e allievi.

I loro scritti, unitamente a quelli di Lombardi Satriani, pubblicati on line sui numeri di luglio, settembre e novembre 2022, sono stati raccolti e stampati nel volume *Per Luigi. Scritti in memoria di Luigi M. Lombardi Satriani*, edito dal Museo Pasqualino in una nuova collana inaugurata con questo libro che si apre proprio con il testo della poesia di Lombardi Satriani. Con i suoi versi, ultimo suo lascito testamentario, desidero chiudere questa mia nota a ricordo del maestro che fino alla fine non ha cessato di dialogare con gli altri e di «tentare – per usare le sue stesse parole – in maniera inesausta quel colloquio che, come ci ha avvertito Hölderlin, costitutivamente siamo», di credere, cioè, nonostante tutto, nell'uomo, nel suo viatico e nel suo riscatto.

Guerra e pace

di *Luigi M. Lombardi Satriani*

*Nella chiesa deserta
un prete pallido e magro
è inginocchiato
sul freddo pavimento di marmo
e rannicchiato,
come avesse assunto il dolore del mondo,
tutto il male,
la guerra.
La guerra è vanitosa,
impone che si parli di sé,
perché nella paura,
nella devastazione
e nella morte
che essa evoca e arreca*

*si celebri il suo più vero trionfo.
Bisognerebbe avere il coraggio
di tacerla, di fare come se non sia
in realtà,
che sia meno dell'ombra di sé.
Bisognerebbe avere questo coraggio
ma il prete,
sempre più pallido e stanco
sa che questo è impossibile,
e perciò è ancora più accasciato,
come se il dolore del mondo
lo avesse investito
e lui debba farsi carico di ogni cosa,
del dolore, del lutto, della guerra.
La guerra fa paura
e la paura è vorace:
si mangia ogni altro sentimento.
C'è spazio solo per la disperazione e,
a tratti,
per la meschinità.
D'improvviso,
inatteso,
un raggio di sole
irrompe dalla vetrata su in alto;
un gioco di luce,
come se il crocifisso
– ma è forse papa Francesco? –
invocasse,
sofferente e sfinito
il termine pace:
ed è come se il male si sciogliesse,
e il dolore e la guerra.
E potesse, finalmente,
ritornare la gioia.
E l'amore.*

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] A due anni dalla sua scomparsa, si pubblica questo testo, in memoria di Luigi Lombardi Satriani, presentato in occasione del Convegno a lui dedicato e tenuto a Messina nei giorni 12 e 13 aprile 2023.

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).

“Salir adelante”: “Virgen De Cocharcas” di Roma tra transnazionalismo, esperienze di fede e poetiche dell’identità



Processione della Virgen de Cocharcas per le vie di Casali di Mentana (RM), settembre 2023 (ph. Daria De Grazia)

di *Daria De Grazia*

*Madre oyeme, mi plegaria es un grito en la noche.
Madre mírame, en el tiempo de mi juventud.
Madre cuidame, mil peligros acechan mi vida.
Madre, llename de esperanza, de amor y de fe.
Madre guíame, en las sombras no encuentro el camino.
Madre llevame, que a tu lado feliz cantare.*
(*Madre de los jovenes*, dal canzoniere dell’Associazione “Virgen de Cocharcas”)

Arrivare

In questo contributo vorrei proporre qualche breve riflessione intorno a un lavoro di ricerca etnografica *at home* condotto a più riprese a partire dal 2018, insieme agli amici dell’Associazione culturale religiosa “Virgen de Cocharcas” di Roma [1]. L’Associazione, che si costituisce

ufficialmente nel 2008 e conta in media tra i 110 e i 150 iscritti, ha sede a Fonte Nuova (RM), un comune di circa 30 mila abitanti nell'hinterland della Capitale.

La statua “da vestire” della Virgen de Cocharcas, al centro delle pratiche culturali del gruppo, è ospitata nella Chiesa di Santa Maria degli Angeli a Casali, una frazione del comune di Mentana, situata a circa 5 km di distanza da Fonte Nuova. Il territorio di Casali costituisce dunque il centro “spirituale” dell’Associazione: qui si celebrano le messe mensili in onore della Madonna e l’8 settembre di ogni anno si porta il simulacro in processione.

Le attività dell’Associazione si svolgono prevalentemente lungo la via Nomentana: partendo da Casali di Mentana, proseguendo verso Roma, appena superato il Grande Raccordo Anulare, si trova “La Balera Romana”, il locale dove, da diversi anni, si celebra una parte dei festeggiamenti. Entrando a Roma e lasciando la via Nomentana, la mappa dei luoghi frequentati dall’Associazione si espande lungo il quadrante Nord Est della Capitale: tra la via Tiburtina e la via Prenestina si trovano i centri sociali presso i quali la *junta directiva* tiene le sue *actividades*.

Gli iscritti, tutti originari del Perù, si sono stabiliti in Italia negli anni '90 del secolo scorso e nei primi anni del 2000. Dai racconti dei loro viaggi emerge sempre, oltre alla forte necessità economica alla base della scelta della migrazione, l’esistenza di reti familiari o amicali già presenti sul territorio italiano; la presenza di tali connessioni orienta le traiettorie e le modalità migratorie, informando l’insieme delle pratiche dei soggetti coinvolti, prima, durante e dopo l’esperienza della migrazione.

Alla fine degli anni '90 del Novecento, un gruppo di famiglie peruviane da poco immigrate inizia a riunirsi intorno a un’icona dipinta della Virgen de Cocharcas, portata dal Perù dalla famiglia X, dando vita a un primo nucleo associativo. Presto il culto si organizza in una *mayordomia* [2]. Con il passaggio dalla *mayordomia* all’associazione, assistiamo alla sostituzione dell’icona sacra: da Sapallanga (Huancayo) a Lima e poi da Lima a Roma, una statua modellata della Virgen de Cocharcas percorre un vero e proprio itinerario migratorio che si conclude presso la Chiesa di Santa Maria degli Angeli.

Come raccontato da alcuni membri del gruppo, il simulacro della Madonna assume, infatti, le sembianze di una persona migrante. La statua segue la stessa rotta di migrazione dei fedeli e deve inoltre far fronte a tutta una serie di controlli: deve anch’ella svelare la propria identità alle autorità di frontiera al fine di superare i confini e finalmente raggiungere Roma. Silvia, una delle fondatrici dell’Associazione, mi racconta che fu sua madre a trasportare la statua della Virgen dal Perù all’Italia. Alla frontiera, pregò i poliziotti di «non farle del male»; il simulacro venne infatti «girato e rigirato» [3], attraversando metaforicamente le incertezze e le difficoltà di un lungo viaggio verso un Paese sconosciuto.

Inoltre, è interessante notare come la Virgen de Cocharcas presenti una storia migratoria intrinseca, che si esplica nel mito di fondazione, secondo il quale la Virgencita percorre un lungo tragitto composto da diverse tappe, prima di stabilirsi nella Chiesa di Sapallanga. È una *reina peregrina*, una Vergine migrante, che ancora oggi, a Cocharcas, viene trasportata ritualmente in diverse città prima di essere portata in processione l’8 settembre.

A Roma, le vicende di formazione e consolidamento del gruppo riflettono i processi con cui i soggetti, attraverso la relazione con la Madonna rinegoziano il proprio sé e definiscono poetiche identitarie transnazionali nel contesto di arrivo. In quest’ottica, il simulacro da vestire, rappresenta un vero e proprio ‘corpo di memoria’ (Rak 2017), un oggetto-persona, attorno al quale si articolano le storie di vita, le memorie, le nostalgie, gli immaginari dei soggetti coinvolti (cfr. Buonvino 2021) e opera come dispositivo simbolico agente, capace di organizzare e integrare i vissuti personali all’interno di un progetto collettivo di fede.

Come sostiene Severi:

«L’oggetto-persona [...] di fatto, somiglia molto più a un cristallo che a uno specchio. È un’immagine multipla, plurale, composta da tratti parziali e incompleti provenienti da identità differenti e talvolta antagoniste. [...] Da queste analisi, risulta che l’agentività di un oggetto dipende dal contesto relazionale nel quale essa viene esercitata» (Severi 2018: 5-7).

Il dispositivo sacro, in questo senso, organizza agentivamente gli spazi comunitari, i comportamenti e le relazioni sociali all'interno della comunità di devoti (Dei 2017: 153), ed è proprio attraverso gli scambi tra devoti e simulacro mariano che si viene a delineare un perimetro identitario. Questo spazio identitario non è neutrale ma sempre conteso, si configura attraverso pratiche conflittuali interne ed esterne al gruppo e necessita di continui processi di mediazione e riassetamento. Questi processi sono spesso guidati da alcuni soci e da alcune famiglie, che, nel tempo, hanno acquisito dei ruoli di leadership più o meno formale, e da don R., "guida spirituale" del gruppo.

Restare

Molti membri dell'Associazione riconducono l'inizio della devozione per la Virgen de Cocharcas a un periodo di poco successivo il loro arrivo a Roma; quasi nessuno di loro era a conoscenza dell'esistenza della Madonna di Cocharcas prima del viaggio. Questo "incontro" determina la possibilità di creare una rete di solidarietà nel Paese straniero e, allo stesso tempo, permette di performare una "tradizione" – soprattutto attraverso le pratiche rituali e festive – tutta da (ri)costruire e (ri)definire collettivamente. L'Associazione si delinea dunque come uno spazio esistenziale eterogeneo, dove si incrociano traiettorie diversificate e si (ri)modellano i vissuti, le memorie e le aspettative dei soggetti implicati.

Il tentativo di proporre la festa in onore della Mamacha Cocharcas a Roma, dando vita a un rituale che guarda, nella strutturazione, a quello che viene performato a Huancayo annualmente, consente di apprendere e di praticare un'identità peruviana immaginata, mettendo in forma un processo che si può definire di *becoming peruvian* (Berg 2015), immaginando e delineando tratti essenziali di una *homeland*, da preservare in terra straniera, che nutre la costruzione di legami comunitari.

Jonathan, ex presidente dell'Associazione, uno dei leader del gruppo, descrive un quadro piuttosto chiaro:

«Immigrando qui a Roma, in Italia, ho conosciuto maggiormente la Virgen e sono arrivato ad avere più fede in lei. E questo per me è stato davvero molto importante per *seguir caminando*. Per noi la Virgen de Cocharcas, a Roma, è come una *patrona de los inmigrantes*» [4].

I processi di costruzione di questa peruvianità immaginata si muovono parallelamente su diversi fronti. Non si tratta, chiaramente, di processi omogenei o neutrali ma frammentati, intermittenti, parziali, conflittuali e il mondo associativo religioso risulta essere solo uno degli spazi in cui tali processi prendono forma. Questo insieme di azioni transnazionali si definisce attraverso tutte quelle pratiche in cui è in atto un «gioco delle appartenenze» (Ceschi 2011: 147): un lavoro di tessitura culturale che dà luogo a configurazioni, se si vuole, ibride, variegata, «che si distendono [...] in uno spazio intermedio» (Simonicca 2015: 32).

L'attenzione nei confronti di una soggettività agente ha permesso, negli ultimi decenni, di superare quelle narrazioni che definivano l'immigrato come individuo – massa/ forza lavoro, preferendo uno sguardo rivolto al migrante in quanto persona – individuo provvisto di voce autonoma (Simonicca 2015: 37). Il superamento del modello bipolare di studio del fenomeno migratorio ci permette di considerare le migrazioni come spostamenti continui e multidirezionali. Nel dibattito antropologico odierno, le collettività migranti sono intese come comunità mobili di individui che transitano tra più territori creando spazi sociali attraverso i quali si muovono oggetti, idee, capitali, immagini ecc. (Riccio 2014:12).

Secondo Gupta e Ferguson (2001: 38) «in this culture- play of diaspora, familiar lines between "here" and "there", center and periphery, colony and metropole, become blurred»; dunque, mentre i confini di territori e luoghi divengono sempre più sfumati, acquisiscono sempre maggiore importanza le 'comunità immaginate' (cfr. Anderson 1991), che attraverso l'«opera dell'immaginazione» (Appadurai 2001:16) significano agentivamente gli spazi e tracciano e disfano connessioni. Lo spazio

transnazionale è quindi uno spazio di relazioni sociali, uno spazio praticato, che non è mai ontologicamente dato ma sempre mappato discorsivamente e praticato attraverso l'agire corporeo (de Certeau 2001; Clifford 1997; Low, Lawrence-Zuñiga 2003).

In questo caso di studio, le pratiche devozionali sono state nel tempo utilizzate attivamente per rifunzionalizzare e rendere abitabili e percorribili gli spazi urbani (cfr. Giorgianni 2022), delineando un'alternativa «cartography of belonging» (Levitt 2003: 853). È stato possibile, attraverso le rappresentazioni proposte e le storie di vita dei soggetti implicati, indagare i processi di territorializzazione e risemantizzazione del culto “da Huancayo a Roma”, facendo emergere i meccanismi di costruzione di un'identità peruviana che si è delineata attraverso i processi di appropriazione, di domesticazione e di negoziazione degli spazi urbani estranei nel contesto di arrivo al fine di iscriverne e legittimare la propria presenza sul territorio e «rivendicare forme di giustizia spaziale» (Parbuono 2016: 172), nell'incontro/scontro con gli autoctoni (cfr. Broccolini 2017).

Nel territorio di Casali e Fonte Nuova si è giocata per anni, tra le autorità locali e il gruppo di fedeli della Virgencita, una partita concernente l'appropriazione degli spazi pubblici. Infatti, prima che il gruppo si costituisse in associazione culturale, la processione mariana veniva condotta su vie trafficate, senza l'intervento dei vigili urbani, e la festa aveva luogo in alcuni spazi pubblici comunali (il campo sportivo, il Palaghiaccio). A causa dell'eccessivo afflusso di persone durante le celebrazioni emersero diversi problemi di ordine pubblico. La decisione di strutturarsi in associazione culturale religiosa risolse così differenti questioni: permise, per prima cosa, di gestire meglio il flusso di partecipanti, e, attraverso l'autofinanziamento portato avanti con il meccanismo delle *actividades* (durante le quali si preparano pasti che i soci sono invitati a consumare pagando una quota), divenne possibile affittare un locale per la festa principale; ciò consentì di ammorbidire le tensioni con le autorità di Casali e con gli autoctoni.

Questo lento processo di istituzionalizzazione ha permesso una parziale risoluzione delle frizioni e la conquista di una legittimazione sul territorio; da ormai più di dieci anni la processione si svolge con l'autorizzazione delle autorità competenti e traccia un percorso ufficiale tra le vie di Casali. Il terreno religioso diviene dunque luogo di un incontro possibile, tra l'altro “facilitato” dalla comunanza del culto, tra nuovi e vecchi abitanti. Le negoziazioni alla base di questo processo di modellamento – quello del gruppo che diviene struttura/istituzione ma, parallelamente, anche quello del rapporto dei singoli con la fede cattolica dal punto di vista personale – sono guidati e sono frutto di un costante dialogo mediato da don R.. Gli spazi ecclesiastici, e, più in generale i luoghi dell'Associazione, vanno così a tracciare una mappa delle appartenenze, un reticolo di luoghi sociali dove hanno luogo le pratiche formali e informali dell'Associazione, che includono diverse forme di mutuo soccorso e solidarietà tra connazionali (in Italia e in Perù).

Emerge spesso la volontà di mostrare l'idea di una “peruvianità” positiva. Questa attitudine mi sembra prenda forme concrete nell'esperienza religiosa cattolica, cioè nella negoziazione di una legittimazione morale *in primis* all'interno dell'universo valoriale dell'etica cristiana, che si presta a essere punto d'incontro con gli autoctoni. Questo sentimento si esplica anche attraverso la disapprovazione di tutti quei comportamenti dei connazionali che potrebbero essere mal visti all'interno di un universo morale improntato intorno al sacrificio e alla carità cristiana. In questo senso, si potrebbe forse parlare della costruzione di una ‘topografia morale del sé’ (Cfr. Taylor 2004) modellata su una serie di negoziazioni che passano attraverso l'esperienza di fede collettiva. Eduardo, primogenito di due dei fondatori dell'Associazione e nuovo membro della giunta direttiva dal 2023, mi parla di qualcosa di simile:

«Vivendo la festa in chiesa, in casa ... le riunioni, le discussioni, ho sempre visto la passione nei miei genitori, e mi sono avvicinato anche io alla Virgen, che è un punto di riferimento anche per noi [...] Io ho fatto tutto qui, in Italia. Ciò non toglie che nelle mie vene scorre sangue peruviano. Questo mi motiva a far vedere che anche essendo straniero posso portarti una cultura migliore e non sono inferiore a nessuno. Anche io sono orgoglioso di essere peruviano. Il fatto di essere il ragazzo straniero mi ha toccato... Ho avuto dei vissuti a riguardo. [...] Voglio togliere dalla bocca degli altri i pregiudizi» [5].

Salir adelante

Le narrazioni sono parte dell'esperienza individuale, ma allo stesso tempo le danno forma; sono risorse fondamentali per strutturare gli eventi in uno o più ordini di senso, lasciando emergere anche aspetti del *self* parziali o poco esplorati (cfr. Good 2006). Tramite la costruzione delle discorsività narrative si restituisce un senso alla complessità degli eventi esperienziali e si assumono dunque dei posizionamenti, rispetto al proprio *self* e rispetto al proprio interlocutore. Crapanzano definisce «limbo di interscambio» (Crapanzano 1980:11) quello spazio nel quale si intrecciano le narrazioni performati dal soggetto studiato e il testo scritto dal ricercatore, dando forma a discorsi polifonici.

Secondo Clemente (2013:173), la storia di vita è «strumento conoscitivo [...] tra i più moderni e sofisticati che si possono trovare». Le narrazioni degli «altri» permettono al ricercatore di osservare la cultura agita nel suo farsi, le tattiche intorno alla negoziazione dei significati, la processualità insita nell'acquisizione di posizionamenti e nella definizione delle identità incostanti.

In questo breve contributo è impossibile dare spazio alle storie di vita condivise, ma è forse possibile lasciar emergere alcuni nodi che mi sembrano interessanti poiché tracciano connessioni, mettendo in relazione le sofferenze del viaggio migratorio e le difficoltà del trovarsi in un contesto sconosciuto, con l'esperienza di fede cattolica e di devozione nei confronti della Virgen de Cocharcas.

Pilar, segretaria spirituale della *junta directiva*, mi dice: «Da quando sto qui, la Virgen mi ha dato tante cose. Ho saputo essere forte perché, giorno dopo giorno, fino a ora, le ho chiesto di darmi la forza per *salir adelante* [...] Lei era l'unica che avrebbe potuto darmi questa forza» [6]. Eva, membro della *junta directiva*, mi dice:

«Avere un perché a cui aggrapparsi, nei momenti di tristezza, quando uno sta lontano dal suo paese... e l'unica cosa che ci sostiene è la nostra fede nella nostra Virgen [...] Questa fede che ti può aiutare in tutto, ti dà la forza per *salir adelante*, no? Perché, come posso dirti, io ho passato tante cose nella mia vita, non è stato facile. Però penso di essere fortunata, perché nonostante tutte le cose brutte, sono sempre protetta e sempre vado avanti. E credo che questa cosa te la possa dare solo Dio, la Virgen, in altre parole: questa è la fede» [7].

L'esperienza migratoria emerge come uno spartiacque nelle vite dei soggetti intervistati. Il prima e il dopo hanno contorni piuttosto definiti; l'esperienza è totalizzante e decisamente percepita come critica. Le strategie di sopravvivenza messe in pratica dagli attori sono molteplici. L'idea di patria e tutto ciò che questa include ed esclude, per i singoli, spesso funziona come «symbolic anchor of community» (Ferguson, Gupta 2001: 38) e si costituisce come referente che emerge costantemente nella costruzione delle identità dei soggetti coinvolti.

Nella storia di Pilar è molto chiara la connessione tra le difficoltà dell'esperienza migratoria e la fede nella Santissima Virgen. La devozione, difatti, risulta essere una risorsa e una strategia efficace per *salir adelante*. Questa è un'espressione che ritorna in quasi tutte le interviste e le conversazioni effettuate con i membri dell'Associazione; letteralmente significa «andare avanti». Secondo Pren e Takenaka, che lavorano con migranti peruviani in Giappone e negli USA, l'espressione: «denotes two types of movements – social (up the socioeconomic ladder) and geographical (to another place). The underlying meaning is leaving the country to move ahead in life» (Takenaka, Pren 2010: 29). Nel nostro contesto, non mi sembra che il concetto sia utilizzato per definire un cambiamento di status sociale. Sottintende, piuttosto, un'etica del sacrificio finalizzata al superamento delle difficoltà e al non lasciarsi abbattere dagli ostacoli incontrati lungo il percorso; un riuscire quindi a indirizzare tatticamente il dolore integrandolo in un universo morale divino, permettendone l'acquisizione di un senso e un significato comprensibili. *Salir adelante* significa proprio *andare avanti*, comunque, ad ogni costo, nonostante tutto. Solo osservando i vissuti intimi e le storie personali è possibile comprendere i percorsi sfumati e discontinui attraverso cui i soggetti riescono a disporre della nostalgia orientandola all'azione nel presente, con lo sguardo rivolto al futuro, appunto, *para seguir adelante*.

El cargo: immaginari e prospettive

Gli anni della pandemia di Covid-19 hanno segnato un momento di forte crisi per l'Associazione, che non ha potuto svolgere le attività che ne assicurano la sopravvivenza. La crisi economica e sociale causata dalla pandemia ha inoltre aggravato problemi già presenti in precedenza. Infatti, una questione nodale che preoccupava i membri della giunta direttiva era quella di trovare qualcuno che si prendesse la responsabilità del *cargo* e portasse avanti il lavoro dell'Associazione. È infatti estremamente complesso svolgere un ruolo di leadership in questi contesti. L'incarico richiede un impegno continuo. La Virgen tiene occupati tutto l'anno. La gestione dell'Associazione richiede tempo, presenza costante, e, come sostiene Jonathan, «molta forza di volontà» [8], perché «bisogna aver voglia di imparare», dice Marta: «all'inizio hai paura sì, ma poi si impara, si impara» [9].

A settembre 2023, dopo anni di incertezze, durante la festa in onore della Madonna, è stata eletta una nuova giunta, di cui fanno parte diversi giovani, appartenenti alle seconde generazioni. Alcuni di loro, oggi tra i 30 e i 35 anni, avevano più volte mostrato nel corso degli anni diverse perplessità intorno all'ipotesi di assumere un ruolo attivo all'interno dell'Associazione, soprattutto circa le difficoltà e le responsabilità che *el cargo* prospetta. Questo passaggio di testimone, reso solenne da un lungo discorso di uno dei padri fondatori dell'Associazione, definisce senza dubbio un punto di svolta nella storia del gruppo. Non è un caso che questa “presa di responsabilità” nei confronti della comunità di appartenenza avvenga in seguito ad alcuni anni di forte crisi economica e messa in discussione delle stesse possibilità di esistenza del gruppo.

Credo sia possibile, anche se questa tematica meriterebbe una riflessione più approfondita, inquadrare questo passaggio all'interno di un'ottica sociale più ampia: prendere *el cargo* rientra infatti in tutta quella serie di responsabilità che pertengono all'età adulta. Fa parte, per un giovane italo-peruviano che sta effettuando il suo ingresso nel “mondo adulto”, del corredo di buone pratiche che permettono la piena legittimazione all'interno della comunità. Questa nuova giunta direttiva sta aprendo le attività dell'Associazione a nuove proposte e sta integrando nuove pratiche e iniziative, anche attraverso un sempre maggiore uso e una mediatizzazione crescente dei prodotti che noi ricercatrici abbiamo condiviso negli anni. Che significato assumono le rappresentazioni identitarie mediate dai membri di prima generazione per le seconde generazioni? Come i nuovi giovani membri della *junta directiva* interpreteranno e risignificheranno la “peruvianità” attraverso inedite pratiche comunitarie e devozionali?

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Questa ricerca è nata nell'ambito del progetto “Le statue da vestire dell'area metropolitana di Roma”, promosso dalla Soprintendenza ABAP per l'area metropolitana di Roma, la provincia di Viterbo e l'Etruria meridionale. Dal lavoro etnografico, che è ancora in corso, oltre alla mia tesi di laurea magistrale, ho prodotto, insieme a Michela Buonvino, un documentario etnografico dal titolo “Nuestra Señora de los Migrantes” (20'), in stretta collaborazione con i membri della giunta direttiva dell'Associazione. L'utilizzo dei mezzi audiovisivi durante circa tre anni di ricerca ha definito totalmente le modalità di incontro e incrocio di sguardi sul campo, da un lato legittimando la nostra presenza come ricercatrici, dall'altro permettendoci di costruire un progetto comune e condiviso negli intenti con l'Associazione. Il lavoro sul campo si è sviluppato partecipando alle attività formali e informali organizzate dall'Associazione, e collaborando attivamente alla preparazione di queste; desidero sempre ringraziare i membri della giunta in carica dal 2019 al 2023 e alcuni soci amici con cui il dialogo è continuo nel tempo.

[2] La *mayordomia* è una forma di organizzazione gerarchica della festa molto comune in America Centrale e in America Latina. È definita come una delle diverse tipologie di *cargo system*. Nel nostro contesto si sviluppa come un'istituzione composta da un numero variabile di coppie che, volontariamente e in accordo con il gruppo, decidono di prendersi carico dell'organizzazione della festa per uno o più anni. Si vedano, tra gli altri, Wolf (1959), Nash (1958) e in Italia, Cannada Bartoli (2004: 49-68).

- [3] Intervista a Silvia, 05/06/2019.
 [4] Intervista a Jonathan, 10/12/2018.
 [5] Intervista con Eduardo, 08/02/2020.
 [6] Intervista a Pilar, 07/11/2019.
 [7] Intervista a Eva, 12/06/2020.
 [8] Intervista a Jonathan, 28/09/2019.
 [9] Conversazione con Marta, 15/11/2021.

Riferimenti bibliografici

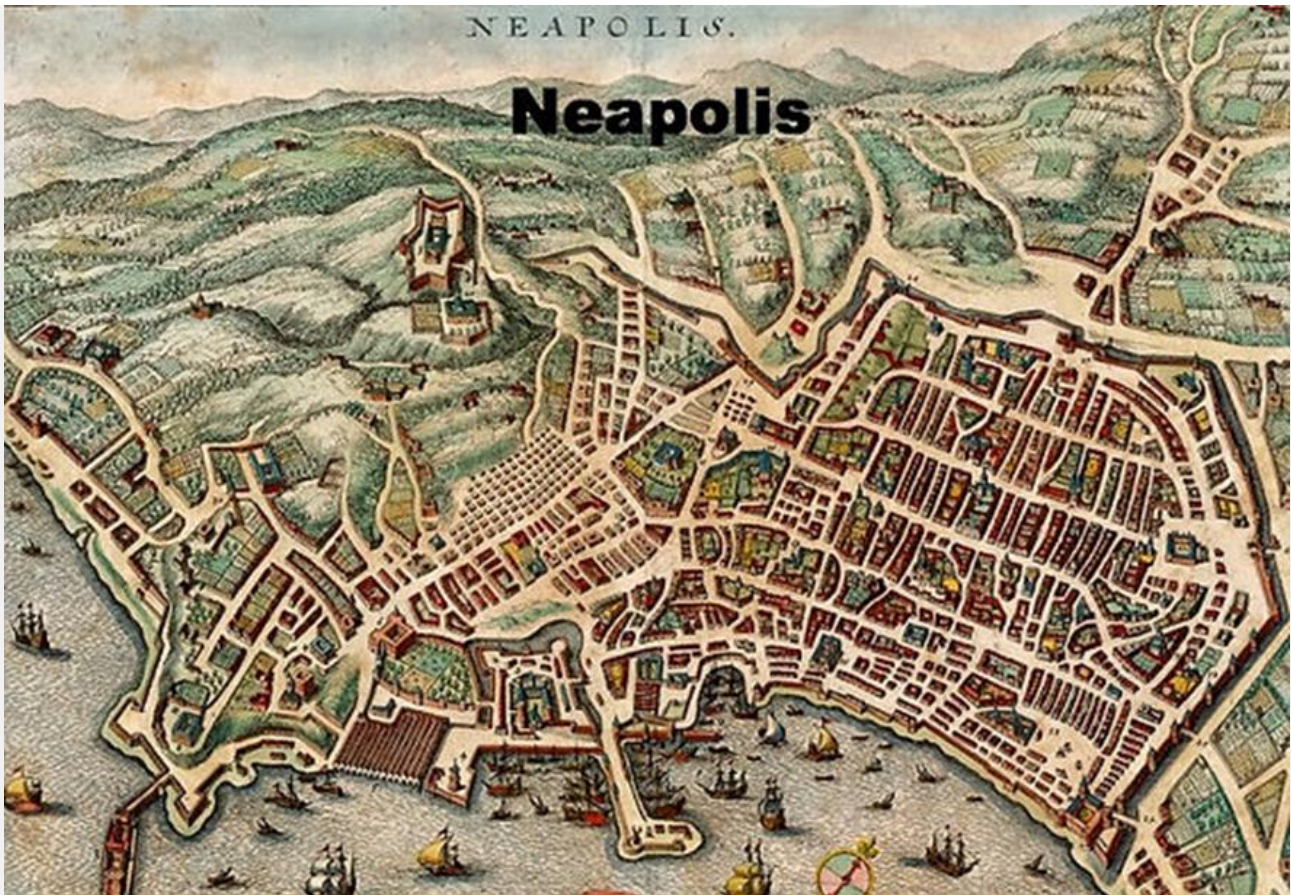
- Anderson Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.
- Appadurai Arjun, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi, 2001.
- Berg Ulla D., *Mobile Selves. Race, Migration and Belonging in Peru and the U.S.*, New York, NYU Press, 2015.
- Broccolini Alessandra, *Patrimonio e mutamento a Tor Pignattara/Banglatown. Voci dai nuovi e vecchi abitanti*, in Broccolini Alessandra, Padiglione Vincenzo (a cura di), *Ripensare i margini. L'Ecomuseo Casilino per la periferia di Roma*, Roma, Aracne, 2017: 163-196.
- Buonvino Michela, "Nuestra Señora de los migrantes": il culto della Virgen de Cocharcas tra Casali di Mentana e Fonte Nuova in Fabbri Francesca, Silvestrini Elisabetta, Simonicca Alessandro (a cura di), *Etnografie di materiali e pratiche rituali. Le statue "da vestire" dell'area metropolitana di Roma*, Roma, CISU, 2021: 173-178.
- Cannada Bartoli Vincenzo, *Il santo in casa. Retorica dell'alternanza in un rito*, Roma, Aracne editrice, 2004.
- Ceschi Sebastiano, *Guardare ai soggetti, dislocare gli sguardi. I processi migratori contemporanei e la lente della transnazionalità* in Miranda Adelina, Signorelli Amalia (a cura di), *Pensare e ripensare le migrazioni*, Palermo, Sellerio, 2011: 135-157.
- Clemente Pietro, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pisa, Pacini Editore, 2013.
- Clifford James, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology* in Ferguson James, Gupta Akhil, *Anthropological Locations*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.
- Crapanzano Vincent, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1980.
- Cruzzolin Riccardo, *Il mayordomo e il caudillo. Forme della presenza nella diaspora peruviana*, Canterano (RM), Aracne, 2019.
- De Certeau Michel, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001.
- Dei Fabio, *Dalla devozione al patrimonio: note antropologiche sul vestire le Madonne*, in Capitanio Antonella (a cura di), *Statue vestite. Prospettive di ricerca*, Pisa, Pisa University Press, 2017: 153-163.
- Ferguson James, Gupta Akhil, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham and London, Duke University Press, 2001.
- Giorgianni Eugenio, "Ganpati Bappa Morya!" Lo spazio del sacro migrante nella festa di Ganesh a Palermo", in *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXV, n. 24 (1), 2022.
- Good Byron J., *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino, Einaudi, 2006.
- Low Setha M., Lawrence-Zúñiga Denise (a cura di), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford, Blackwell, 2003.
- Nash Manning, "Political relations in Guatemala" in *Social and Economic Studies*, Vol. 7, No. 1, 1958: 65-75.
- Parbuono Daniele, «Il centro del centro. Il Tempio buddhista e il capodanno cinese nello spazio urbano di Prato» in *Anuac*, vol.5, n.1, 2016: 171-203.
- Rak Michele, *Corpi di memoria. Pratiche vestimentarie del sacro, della moda, della morte e dell'eros*, in Capitanio Antonella (a cura di), *Statue vestite. Prospettive di ricerca*, Pisa, Pisa University Press, 2017: 133-152.
- Riccio Bruno (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma, CISU, 2014.
- Severi Carlo, *L'oggetto-persona. Rito, memoria, immagine*, Torino, Einaudi, 2018.
- Simonicca Alessandro, *Terzo spazio e patrimoni migranti*, Roma, CISU, 2015.
- Takenaka Ayumi, Pren Karen A., "Leaving to Get Ahead: Assessing the Relationship between Mobility and Inequality in Peruvian Migration" in *Latin American Perspectives* Vol.37, No. 5, 2010: 29-49.

Taylor Charles, *La topografia morale del sé*, Pisa, Edizioni ETS, 2004.

Wolf Eric, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959.

Daria De Grazia, antropologa e specializzanda presso la Scuola di specializzazione in Beni Demoetnoantropologici di “Sapienza” Università di Roma, si occupa di patrimoni immateriali, musei DEA, religiosità, migrazioni e antropologia visiva. Dal 2018 conduce una ricerca etnografica con la comunità peruviana di Roma e dintorni sulle tematiche del festivo e delle migrazioni. Attualmente lavora sul campo a Marta (VT) e a Serino (AV) nell’ambito del progetto PRIN 2020 “Abitare i margini oggi. Etnografie di paesi in Italia” e sta effettuando una ricognizione di musei ed ecomusei di interesse antropologico nell’ambito del progetto PRIN 2022 “Musei ed ecomusei. Spazi patrimoniali di partecipazione attiva”.

Napul'è ... percorsi di etnoantropologia partenopea



Neapolis, di Matthaus Merian il Vecchio, 1640

di *Annalisa Di Nuzzo* [*]

incipit

Ipertrofica, esplosiva, sconcia e moralista, violenta e accogliente, *lazzara* e giacobina, città d'arte e patria del più becero folklore, tutto è stato detto e scritto su Napoli. Questa breve guida antropologica ed etnografia si propone di essere il filo di Arianna con il quale attraversare il labirinto più affascinante e paradossale che una città possa offrire, in cui convive, in un caos ordinato, tutto e il contrario di tutto. Un ritratto, sicuramente incompleto, di una delle civiltà mediterranee più affascinanti: la città che da circa tremila anni continua a rimettere in gioco collaudati meccanismi culturali e simbolici, ricontestualizzando vecchio e nuovo, tra tensioni metropolitane e antichi vissuti della tradizione colta e popolare.

Fuori dagli stereotipi, dentro il ventre della città

Napoli è una città che ha la struttura di un romanzo; le strade sono piene di storie che chiedono di essere trascritte. Quello di Napoli può essere solo un romanzo barocco e surrealista, incompiuto, irrisolto, contraddittorio, dove gli eccessi della religione cattolica convivono con la bestemmia ^[1], se è vero che, oltre a porsi come un'opera a cielo aperto, Napoli è forse, insieme a Tangeri e Barcellona, una città mediterranea ed europea allo stesso tempo, la cui nascita testimonia quanto il Mediterraneo sia il frutto delle contaminazioni di uomini, di rotte, di luoghi di partenza e di miti di fondazione, che soddisfino il bisogno di radicamento e la necessità di incontrare l'alterità. A partire da questa

definizione, si snoda il nostro labirinto che non può non partire dal nome o dai nomi che hanno caratterizzato nel tempo questo territorio. Napoli si potrebbe definire la città dai tre nomi ed è da questi tre nomi che si apre il nostro viaggio.

Partenope e la fondazione della città: seduzione, vita, morte

Neapolis, la città nuova, in realtà sa già di antico ed è stata rifondata più volte; dunque ha già acquistato la sua dimensione eterna più antica di Roma, sorella di altre città mediterranee. Nelle sue diverse vite è stata Partenope e il suo nome ci riporta al suo mito di fondazione, al suo essere città femmina, con il suo ventre cavo che racconta di sé stessa, che scopre le sue radici e le espone con pudicizia e sfrontatezza, come nei palazzi seicenteschi che attraversano il suo centro storico nei quali la città del “sopra”, apollinea e splendente, e la città del “sotto”, dionisiaca e misteriosa, si coniugano. Napoli non dimentica mai chi è e chi è stata, nonché quanto sia diversa nelle sue profonde contraddizioni. Si espone e si offre, si nasconde e si nega: la maternità vince sulla malia a causa dello scacco seduttivo subito dalla sirena Partenope che non riuscirà a irretire Ulisse e che per questo si lascerà morire sulle coste che prenderanno il suo nome.

La città vive infinite vite ed è stata fondata più volte: da Partenope a Paleopolis, quindi a Neapolis. È una città ipertrofica anche nei miti di fondazione, che nel giro di due secoli si stratificano e si sincretizzano fondendo i diversi corpi e paesaggi urbani in una indiscussa unità.

I miti di fondazione danno vita al bisogno simbolico rituale di plasmare il rapporto tra territorio natura/cultura. Il “grande arcipelago mediterraneo” [2], come lo definisce Cacciari, rende esplicito il ruolo del Mediterraneo nella dialettica che si instaura nell’incontro tra comunità. Le migrazioni da Oriente ad Occidente rendono esplicita la complessità della cultura mediterranea di cui Napoli è portatrice.

«Uno spazio mobile e cangiante del coordinarsi e del coabitare che è dialettica potente di una dimensione di pòlemos e dià-logos per costruire la complessa armonia europea che nasce da questo mare/lago. Uno spazio in cui le singolarità s'appartengono l'una all'altra in un impeto che obbliga ciascuna a trascendersi, navigando verso l'altra in una memoria millenaria stratificata, dinamica che non smette di costruirsi e ricostruirsi» [3].

Ripercorrere le rotte di queste interconnessioni tra passato e presente per riannodare i fili e ricostruire i percorsi geo-simbolici, diventa utile ai fini della comprensione di ciò che siamo e dar conto, così, della vita di una città come Napoli. Non esiste un centro in questo spazio/mare fatto di coste, di isole e approdi, ma una continua relazione densa di incontri e scontri, antiche e nuove talassocrazie, che attraversano i tempi. «Se c'è ancora la possibilità di pensare al futuro del Mediterraneo bisogna necessariamente guardare al passato, una rete tessuta nei millenni che abbiamo alle spalle» [4], e che ha un nodo fortemente significativo in Partenope, Paleopolis e Neapolis.

Nel riprendere le fila degli spostamenti attraverso il Mediterraneo, non si può fare a meno del proficuo rapporto, ormai sedimentato, tra antropologia e storia. Ai fini del mio discorso ho privilegiato alcuni aspetti della “grande colonizzazione” che determinò l'ellenizzazione del Mediterraneo. Se il Mediterraneo ha vissuto da sempre scontri e incontri di culture, la migrazione greca, in quel suo andamento bidirezionale tra coste occidentali e orientali, ha determinato un'osmosi tra “Oriente” e “Occidente”, che finì con l'essere integrata nell'identità ellenica. Questa identità ha stabilito un baricentro originale e complesso del Mediterraneo, lasciato in eredità alle altre successive culture che avrebbero continuato a ridefinirlo.

Furono i Greci del V sec. a coniare il termine di “talassocrazia” quando parlavano del passato minoico. Tucidide [5] ne parla a proposito del controllo sul Mediterraneo, che era già stato solcato e conosciuto dai micenei e di quel potere che si era espresso dal punto di vista politico, militare, culturale. Quegli stessi Greci avevano già elaborato un immaginario dell'Occidente che risaliva a molti secoli addietro, prima della cosiddetta grande colonizzazione/migrazione e delle fondazioni di città nella zona che sarebbe divenuta la Magna Grecia. Prima delle colonie, l'idea che i Greci avevano

dell'Occidente era avvolta in un alone di leggenda. La memoria dei traffici dell'età micenea, la conoscenza delle rotte e dei territori attraverso i racconti dei mercanti e dei primi esploratori delle coste del Mediterraneo occidentale, insieme al potere evocativo dei paesaggi, ispirarono storie mitiche.

Il mito – si pensi per esempio a tutta la geografia dell'Odissea omerica – contribuiva a spiegare la scoperta delle terre dell'Occidente e il loro inserimento nell'immaginario e nel mondo culturale dei Greci, i quali, per rappresentarsi una realtà prima sconosciuta e darle una collocazione nella loro visione ordinata del mondo, attribuivano origini greche alle popolazioni indigene in un meccanismo atavico di assimilazione dell'estraneo, delineandone origini comuni. È questo uno dei primi processi di creolizzazione/acculturazione mediterranea che viene definito “ellenizzazione”, termine che gli storici usano con molta cautela, ma che rende chiaro come il Mediterraneo sia luogo di incessante sintesi di culture. Diverse sono state le componenti di quest'ondata migratoria che ha cambiato per sempre il Mediterraneo e che restano costanti per ogni spostamento: le condizioni del paese di partenza, l'atteggiamento psicologico, le diverse esigenze economiche, il costituirsi delle aree di colonizzazione come entità macro-territoriali al confronto di questa o quella *polis*, i rapporti con l'ambiente e le comunità locali, i rapporti con la madrepatria. Nell'immaginario greco il paesaggio consueto da ricercare era costituito da porti naturali, coste frastagliate ricche di ulivi, di viti e di possibili aree per allevare greggi e bestiame: tutto quello che un turista ideale insegue ancora oggi come impronta “autentica” del Mediterraneo. Definiti profughi, fuggitivi, invasori provenienti dall'Oriente, questi migranti arricchirono invece l'Occidente; e, pur restando indipendenti, daranno prova di solidarietà di natura culturale, economica, politica.

Tale ellenizzazione non fu certo solo solidarietà, comunismo politico con relativa condivisione delle terre, giacché nel contempo ci furono vicende contrassegnate da aggressività, guerre violente, deportazioni, riduzione in schiavitù, uccisioni di massa, come accadde ai siracusani e a una parte dei siciliani. Tuttavia, questi percorsi migratori e le fondazioni di città resero possibile, attraverso gli incontri con le popolazioni già residenti, sincretismi religiosi e plasmazioni di culti, i quali hanno definito abitudini, credenze, modalità di gestione politica, attitudine al confronto e trasmissione dei saperi. Si è diffusa, così, una cultura dell'accoglienza che considera sacro l'ospite, cerca un *nomos* condiviso e fonda un *logos*, con i principi che sono ancora oggi riconosciuti in tutte le culture occidentali. Si sono costruite città, impianti urbani e definizioni di spazi sacri e profani che sono tutt'ora parte del paesaggio mediterraneo. Questi migranti, erroneamente assimilati a colonizzatori, partivano coniugando necessità di fuggire da persecuzioni e dalle asperità del territorio con il desiderio di nuove possibilità di felicità, insieme al piacere di compiere una sorta di prova iniziatica e di rito di passaggio che ha sedimentato l'archetipo simbolico del viaggio. Partivano in maniera spesso ordinata e lucida, recando con loro non solo elementi della propria vita materiale e simbolica, ma anche piante e coltivazioni; soprattutto, mantenevano un legame con la madrepatria non di natura politico-istituzionale, ma culturale.

Queste migrazioni e le rotte che ne definivano i percorsi da seguire ricevevano necessariamente l'imprimatur divino attraverso l'oracolo di Delfi, a cui ci si rivolgeva prima di ogni partenza. Di questi incontri/scontri tra diverse civiltà sono intrisi tutti i luoghi del Mediterraneo, ma in questo specifico percorso bisogna cercare di comprendere più a fondo cosa accade a partire dalla cosiddetta prima migrazione greca su queste coste, in questi luoghi abitati da donne e uomini, da divinità e ritualità diverse, e tuttavia contraddistinti da strutture antropologiche dell'immaginario condivisibili. In particolare, come ci si appropriava dei luoghi, come si fondavano le città e come si dava vita a nuove coesistenze culturali, oltre che politiche ed economiche.

«Nell'antichità l'idea che ogni cosa avesse, oltre a quello proprio anche un “altro” significato era così radicata e diffusa da essere accettata come ovvia. Nel caso specifico della pianta urbana, il suo conformarsi a uno schema ideale era vincolato a un cerimoniale complesso, le cui parole e i cui atti costituivano appunto il modello concettuale. La fondazione era commemorata in festività periodiche e consacrata permanentemente in certi monumenti, che con la loro presenza fisica fissavano il rituale al suolo e alla forma materiale della strada e degli edifici»^[6]. Il bisogno di identificare la propria

familiarità in elementi di un paesaggio nuovo che, tuttavia, possa essere funzionale a bisogni e abitudini, conduce alla scelta del territorio ideale per dare spazio e nuova vita alla comunità. «La scelta del sito – scrive Fustel de Coulanges – «era un fatto molto importante, da cui dipendeva il destino del popolo ed era sempre rimessa alla decisione degli dèi» [7], o in ogni caso di una divinità che sanciva la scelta in maniera definitiva, non più discutibile.

Sirene, fascinazioni, suicidi

Nel caso di Partenope, la dialettica vita-morte diventa il fondamento dell'identità della città, insieme a eros e seduzione. Una divinità, seppure minore, una sirena, si suicida e il suo corpo monstrum diventa tutt'uno con il territorio, si fa territorio. Al di là delle diverse versioni del mito di fondazione, di cui racconteremo a breve, c'è un elemento che attraversa tutte le varie declinazioni del racconto: la morte di Partenope che simboleggia la partenza, lo strappo che si determina quando si lascia un territorio, e dunque il tributo a ciò che nel linguaggio della cultura popolare viene sintetizzato con “il partire è un po' morire”, una morte simbolica che prelude alla ri-nascita, alla fondazione, e che si concretizza nella ricerca di un luogo nuovo. La sirena Partenope non accettò mai il rifiuto di colui che voleva sedurre e, per il dolore, si gettò dalla roccia più alta. Le onde portarono il suo corpo fino al golfo di Napoli, precisamente sull'isolotto di Megaride, che secondo studi recenti è individuabile nell'isolotto di Nisida, più che in quello dove sorge attualmente Castel dell'Ovo. Qui, il corpo di Partenope, secondo il racconto, si dissolse, prendendo la forma della città di Napoli: la sua testa è la collina di Capodimonte e la sua coda si posa lungo la collina di Posillipo. Era necessario che la fondazione di una nuova città, di un nuovo popolo implicasse anche la nascita di una nuova religione che di quel popolo sarà propria, una riorganizzazione dell'ordine divino non meno che di quello umano. Chi ambisca a tanto deve sottoporsi al maggior sacrificio che gli è possibile, il sacrificio di sé stesso. Ossia morire per fondare o rifondare. Era l'assunto da cui partivano i Greci d'Oriente, che, in maniera ragionata e sistematica, si allontanavano dalle loro terre con tutti gli abitanti della parte migliore delle città, che lasciavano le loro terre in vista di ulteriori migliori collocazioni. Quelle che genericamente definiamo, con termine improprio, “colonizzazioni”, furono probabilmente migrazioni greche in Occidente, che furono diverse e attraversarono alcuni secoli.

Ma quale era l'immaginario che accompagnava il loro viaggio caratterizzato dal rischio, dal fascino dell'imprevisto e dello sconosciuto? Nei fatti si concretizzò attraverso diverse strategie e la soluzione fu affrontata secondo una doppia modalità: conquista, ma, soprattutto, relazione e confronto con le comunità cosiddette italiche. Il risultato fu un'assimilazione/integrazione culturale decisa che, tuttavia, integrò elementi preesistenti. La stessa nascita della città di Partenope e del mito di Partenope ne è un valido esempio. Le coste campane erano considerate terre di Sirene, parte di quella geografia mitica che era in relazione con quanto raccontato e vissuto dai navigatori e dai marinai provenienti dall'Oriente nel solcare quelle acque. È l'idea mitica che avevano ad Oriente di un Occidente misterioso, strabiliante e inquietante, attributi che in seguito verranno considerati tipici dell'Oriente stesso.

L'universo omerico aveva ampia collocazione in Occidente; lì erano localizzate molte delle avventure epiche di Ulisse e i viaggi di altri eroi reduci da Troia, come Diomede, Filottete e Nestore. Basti pensare all'episodio dell'Odissea che racconta la visita di Ulisse al dio dei venti, Eolo, da cui deriva il nome dell'arcipelago siciliano delle Eolie. La pericolosità dello Stretto di Messina per i naviganti dette origine al mito di Scilla e Cariddi, le due creature mostruose posizionate alle sue estremità. Il nome delle Isole dei Ciclopi, nella costa orientale della Sicilia, richiama l'episodio nel quale Polifemo, accecato, lancia le enormi pietre contro Ulisse. Il mito contribuiva a spiegare così la scoperta delle terre dell'Occidente e il loro inserimento nell'immaginario e nel mondo culturale dei Greci, che attribuivano origini greche alle popolazioni indigene. Ad esempio, Esiodo, nella *Teogonia*, fa discendere i capi dei Tirreni (gli Etruschi), Latino e Agrio, dagli amori di Circe e Ulisse, mentre altre tradizioni ascrivevano un'origine arcade ai più antichi abitanti del Lazio, come il re Evandro dell'Eneide, e a popoli italici, tra cui gli Enotri e gli Iapigi.

Ma chi furono i primi esploratori greci e quali città fondarono? Le più antiche di esse furono fondate da gruppi provenienti dalla città di Eretria e dalla Calcide nell'Eubea che inviarono gruppi prima nell'isola di Pithecusa (Ischia), e poi sulla costa che le sta di fronte, a Cuma, certamente prendendo conoscenza anche della costa orientale della Sicilia e dello Stretto. L'area del golfo di Napoli, con le isole antistanti e i campi Flegrei, era abitata da popolazioni dell'Età del Bronzo e poi del Ferro, per le quali le fonti greche usano i nomi di Ausoni e Opici, incerte se identificarle o distinguerle tra loro, ma che non vanno comunque confuse – come talvolta accade – con le più tardi genti Osche, le quali verranno a impadronirsi dei centri coloniali greci e di quelli etruschi. Gli abitanti dell'Età del Bronzo erano stati in contatto, certamente, con i navigatori micenei spintisi al di là delle Eolie fino alle isole (Vivara specialmente) e alla costa del golfo ^[8]. In quelle terre erano comunque presenti culti ctoni e della vegetazione.

«La Grecia è stata il teatro di una profonda mutazione, intellettuale e spirituale, che ha segnato il corso della storia dell'uomo in Occidente, e della quale è probabilmente più facile per noi definire la natura e valutarne le conseguenze in quanto la nostra cultura affonda ancora le sue radici nella tradizione classica» ^[9].

I documenti restano tuttora «abbastanza vicini [nel tempo] da far sì che li sentiamo meno estranei e che ci consentano di coglierne meglio i significati che non se si trattasse della Cina, dell'India, dell'Africa o dell'America precolombiana»^[10]. A voler dunque andare a ritroso, il mito di Partenope permane attraverso le epoche, risultando di enorme rilevanza per ogni partenopeo.

Racconta Matilde Serao:

«Parthenope non è morta, Parthenope non ha tomba. Ella vive, splendida giovane e bella, da cinquemila anni; corre sui poggi, sulla spiaggia. È lei che rende la nostra città ebbra di luce e folle di colori, è lei che fa brillare le stelle nelle notti serene; [...] quando vediamo comparire un'ombra bianca allacciata ad un'altra ombra, è lei col suo amante; quando sentiamo nell'aria un suono di parole innamorate è la sua voce che le pronunzia; quando un rumore di baci indistinto, sommesso, ci fa trasalire, sono i baci suoi; quando un fruscio di abiti ci fa fremere è il suo peplo che striscia sull'arena, è lei che fa contorcere di passione, languire ed impallidire d'amore la città. Parthenope, la vergine, la donna, non muore, non muore, non ha tomba, è immortale ... è l'amore» ^[11].

Tante sono le versioni che riguardano la nascita e la fondazione della città partenopea, ma quello che è certo è che Napoli è femmina, e non lo è solo nella sua accezione grammaticale. Lo è soprattutto nell'anima, nei sentimenti che ne fanno un centro vivo, pulsante, sensibile e sensitivo, misterioso e allo stesso tempo in mostra da sempre agli occhi di tutti in virtù della sua incredibile bellezza. Secondo una versione meno leggendaria, Partenope sarebbe stata invece una splendida fanciulla, figlia del condottiero greco Eumelo Falevo, partito alla volta della costa campana per fondarvi una colonia; ma una tempesta colpì la nave, provocando la morte della giovane, in tributo alla quale fu dato il nome alla nascente città. C'è una geografia mitica delle sirene di Magna Grecia; se ne definiscono tradizionalmente tre: Partenope, Licosa e Ligeia.

I miti sono tanti e diversi tra loro, ma una cosa che accomuna tutte le varianti è che Napoli è stata fondata con amore e per amore. Quindi, si può affermare con sicurezza che l'amore e la passione sono il fondamento della città. Una miscela di amore e di disobbedienza, di autonomia e di colpe da espiare definisce fin dal nome questo coacervo di contraddizioni che armonicamente si coniugano. C'è prima di tutto un accostamento della *parthenos* (verGINE) alla radice ops- (ope) che farebbe riferimento alla voce, al canto. Si viene così a stabilire un rapporto tra la *parthenia*, la "verginità", la voce ammaliatrice e lo statuto delle sirene, vergini che in altre narrazioni dei racconti mitici hanno rifiutato il matrimonio (motivo di assertività e di indipendenza dell'elemento femminile nella società napoletana), ragione per cui sono state punite da Afrodite e da *Hera*, che ha fatto perdere loro le ali, trasformandole in rocce bianche, e da Demetra per non aver difeso *Kore*, di cui erano compagne, al momento del rapimento da parte di *Hades*.

La morte della Sirena, tema spesso ricorrente nei racconti mitici che le vedono protagoniste, è qualcosa di più che un mero sopravvivere nell'eponimia: è un rinascere come sposa e madre. Questo fa Parthenope, donando il proprio nome non a un'isola, ma a una città che la assume come divinità garante della sua esistenza: culti ctoni e pre-olimpici che segnano la religiosità della città. È alla Sirena che tocca assicurare la fertilità della terra e il felice esito della produttività agricola, in particolare della cerealicoltura, rendendo inestricabile il rapporto tra gli elementi: tra mare e terra, tra cielo e mare. Si uniscono dunque tratti da altri culti, come quello di Demetra e di Afrodite. A voler scorrere le varianti dei miti di fondazione, questi elementi restano costanti così come le sincretizzazioni con altre figure leggendarie e rituali pre-greci. Il repertorio più diffuso, da tal punto di vista, è quello omerico legato al viaggio di Odisseo. Partenope era una sirena che viveva tra le rocce in mezzo al mare. Un giorno, la nave di Ulisse arrivò proprio nel luogo abitato dalle Sirene. Il mito racconta che Partenope cercò di sedurre l'eroe col suo bellissimo canto, ma non riuscì nel suo intento. La prosecuzione ideale del racconto omerico si ritrova nella voce della profetessa Cassandra, riportato da Licofrone, nel suo poema intitolato *Alessandra* ^[12]. L'autore racconta della profezia che preannuncia la morte delle Sirene attraverso il Katapontismòs, un salto in mare da una rupe. Ma c'è una ulteriore e profonda ambivalenza nel suicidio di Partenope, che riguarda aspetti atavici e antichissimi nella definizione della Sirena.

Si ripropone il rapporto Oriente/Occidente tramite la mediazione greca, per cui le sirene sono originariamente creature mostruose e spaventose, inizialmente vendicatrici e seduttrici, che occupano passaggi insidiosi per i naviganti. Sono demoni meridiani che presidiano e si manifestano nelle ore più calde, le ore intorno a mezzogiorno, quando costoro si impossessano degli umani. Momenti particolarmente difficili per i marinai, durante i quali spesso non c'è vento e la navigazione è faticosa e spossante, a causa dell'uso obbligato dei remi. Erano creature umane e animali dotate di ali ereditate da archetipi mitici del Vicino Oriente siro-anatolico e portate in Occidente dalla migrazione ellenica. Culti lunari erano presenti a Neapolis in relazione all'Iside egiziana. Napoli e l'Egitto sono sempre stati molto uniti da un profondo legame, sin dai tempi dell'antichità, quando mercanti e coloni provenienti dall'Egitto si stanziarono con abitazioni e botteghe nel centro storico della città dove eressero anche un monumento in onore del dio Nilo, un'entità fluviale che occupa ancora oggi uno slargo nei decumani noto come piazzetta Nilo. I culti egiziaci, di cui i più famosi erano quelli dedicati a Iside, paradossalmente erano anche più segreti e venivano celebrati solo dagli adepti. Tuttavia, essi hanno lasciato un segno tangibile nella cultura napoletana: lo si può riconoscere nel ferro di cavallo che spesso accompagna il corno per i riti scaramantici e apotropaici. Il ferro di cavallo, infatti, non è altro che l'icona ottenuta dalle corna di Iside, dall'immagine arcaica che indica il ventre materno e dalla mezza luna, simboli della fertilità della donna: atavici legami con l'astro che sono ancora presenti nell'immaginario romantico e popolare della città.

Le sirene erano divinità legate al sole, il cui nome deriva probabilmente dal greco *serios* cioè "bruciante", "ardente", oltre ad essere divinità delle acque sulle quali agivano nelle ore più calde, alla luce abbagliante del sole, "demoni meridiani" connessi alla sfera dei culti solari. In quanto compagne di Proserpina, erano pertanto sia divinità della luce, ma anche degli Inferi, e come tali collocate dall'immaginario mitologico nella zona del Tirreno fin dalla punta della Campanella, dove esisteva un tempio a loro dedicato nella zona della penisola sorrentina, prospiciente all'entrata agli Inferi (lago d'Averno), verso cui spingevano i malcapitati, consolandone al tempo stesso con il loro canto il momento del trapasso.

Ma non è tutto: nel contatto con le terre di Esperia (l'Italia era identificata come terra del tramonto), fin dall'età del Bronzo e dell'espansione micenea, è possibile che, all'arrivo delle migrazioni greche, insediamenti umani preistorici avessero già abitudini e comportamenti, per così dire, omogenei alla visione della natura e degli elementi che risultano essere il sostrato profondo delle culture del bacino del Mediterraneo. In quei luoghi che diventarono la Magna Grecia, i Greci ebbero rapporti e consuetudini nonché forme d'arte e produzioni di utensili e visioni della natura. È a tale contatto a cui probabilmente si può ascrivere l'aspetto più crudele e spaventoso delle sirene e il loro essere considerate mostri antropofagici. Questi insediamenti primordiali, infatti, ben diversi da quelli che i

Greci incontrarono a Cuma, dovevano avere abitudini e rituali cannibali ed essere abituati a nutrirsi di midollo osseo, come lasciano pensare alcuni frammenti di ossa umane miste a quelle di maiale e di pecora.

Sulle coste intorno al territorio di quella che sarà Partenope, è verosimile supporre che le “Sirene” dei primi navigatori di quel tratto di mare fossero le donne di quei gruppi che gli uomini mandavano sulla spiaggia perché adescassero i marinai con i loro canti. Molte sono le grotte della zona che possono essere custodi dei resti di queste “Sirene antropofaghe” che forse hanno determinato la nascita di racconti mitici dei marinai sulla pericolosità dei luoghi e sulle tecniche di adescamento femminili. In particolare, il canto. Che genere di canti fossero, fin dal mondo preistorico, quelli delle Sirene, è difficile dire, ma non impossibile immaginarlo. Possiamo essere certi che donne non ancora conformate a un’organizzazione familiare rigidamente patriarcale fossero forti, dedite alle armi e a un uso sistematico della violenza e della difesa^[13]; non potevano perciò modulare melodie delicate, per cui i loro canti potevano essere solo i prototipi di certi lamenti antichissimi che hanno attraversato i millenni. Essi forse danno ragione a una napoletanità che vive anche di musica celebrata in tutto il mondo. Del resto, come qualche studioso ha ipotizzato^[14], l’accostamento della *parthenos* (vergine) alla radice *ops-* si riferirebbe alla voce, al canto che contraddistingue la città fin nei millenni successivi.

Amore e morte, eros e thanatos, e le forti passioni, sia devastanti che propositive, sono il fondamento della città. I primi templi tardo-greci dedicati a Partenope sorgevano sull’acropoli di Sant’Aniello a Caponapoli, il cui culto si tramandò fino in epoca romana. Noti e ben documentati erano i riti segreti praticati nelle cavità sotterranee di Napoli, dove si svolgevano antichi rituali esoterici dedicati alla fecondità marina, in memoria della sirena Partenope. Riti che si accompagnano a quelli fallici e dionisiaci presenti a Pompei e custoditi gelosamente, in gran segreto, dagli antichi officianti maestri. Con Partenope si venerò in epoca pagana la donna, o per meglio dire la prima essenza femminile a Napoli, che alimentò la sacralità muliebre prima dell’avvento di quella maschile, anche in epoche successive. In età cristiana il culto di Partenope si fuse con i culti mariani, in quanto la Partenope Vergine fu assimilata alla Madonna in un luogo sacro a Napoli: la Chiesa della Madonna di Piedigrotta, costruita sui resti di un’antica grotta dove si officiavano i rituali che propiziavano la fecondità e l’abbondanza attraverso l’uso di riti fallici di natura orgiastica, dedicati al Dio Priapo. Altre tradizioni ricollegano Parthenope al rituale di passaggio tra la vita e la morte. Ovidio racconta che le sirene non furono solo dei mostri, ma che in principio erano delle ancelle di Persefone, dea degli inferi, e che, in seguito al suo rapimento da parte di Plutone, ottennero il permesso di cercarla nelle profondità della terra, cioè nella “ctonia” e che da qui furono ricacciate in mare con l’ordine di ricevere i naviganti sfortunati, di incantarli con melodie irresistibili e di introdurli presso di lei. Divinità femminili che hanno come costante il compito di accompagnatrici nel passaggio tra vita e morte, inclini ad adoperare sempre il canto dolce e drammatico al fine di sostenere la difficoltà dell’attraversamento. Resta inteso, e su questo c’è un accordo totale, che Partenope è la più antica tra le sirene nominate, e il golfo di Napoli la sua indiscussa localizzazione; inoltre, solo nella Penisola sorrentina (Sorrento, area costiera limitrofa a Napoli) è accertata l’esistenza di un santuario in cui viene praticato il culto collettivo delle Sirene, che la rendono loro terra d’elezione, laddove ognuna delle sirene, come per esempio Licosa e Ligeia, è oggetto di venerazione individuale nel luogo in cui è approdato il suo corpo.

Individuare il sepolcro di Partenope è stato, fin dall’antichità, una costante, così da dare fondamento e solidità rituale al culto della sirena/divinità e all’identità della città. Molte sono state nel tempo le ipotesi, ma non si sa dove possa essere la sua tomba (vera o leggendaria che sia); studiosi e archeologi hanno creduto di localizzarla sulla collina di Sant’Aniello a Caponapoli, sotto le fondamenta della chiesa di Santa Lucia, costruita sul tempio dedicato a Partenope, o sull’isolotto che alcuni definivano di Megaride, nel sotterraneo di Castel dell’Ovo. Secondo altri la tomba della sirena era situata nei pressi della foce di uno dei rami fluviali del Sebeto, l’antico corso d’acqua che bagnava Neapolis. Ma il culto della sirena continua, nonostante non ci sia una tomba per venerarla, e attraverso il tempo tra donne e madonne. Si sono susseguiti nel tempo simboli e statue che ne attestano la devozione e la

presenza. La Sirena diventa “A Capa e Napule”, detta la Marianna, testa di una statua che rappresentava, secondo la tradizione, la sirena Partenope, o più probabilmente Cibele o Afrodite di età classica, oggi conservata a Palazzo San Giacomo sede del Comune. I napoletani hanno avuto nel tempo con lei un rapporto affettivo e contraddittorio. Sfogavano su di lei tutti i malumori di un popolo oppresso; poi, tornata la calma, rimediavano ai danni riportati: durante la rivolta di Masaniello del luglio 1647, per esempio, nel periodo dei Viceré spagnoli, le venne rotto il naso. Un altro serio pericolo lo corse all’epoca della Repubblica Partenopea del 1799, stato satellite della Francia, invisa al popolo fedele a Casa Borbone, il quale la identificò con la “Marianna”, simbolo della Repubblica Francese, un nome che le rimane tutt’ora; ma a salvarla fu quell’atavico e misterioso senso di rispetto da sempre tributatole, che la faceva ritenere sacra.

Attraverso i millenni la città cambia nome e viene rifondata. Intorno al 530 a.C. iniziò una fase di declino di Parthenope, dovuta al sopravvenuto predominio commerciale e militare degli Etruschi nell’area; ma la rinascita della città giunse dopo il 474 a.C. quando le colonie della Magna Grecia, sconfitti gli Etruschi in mare, riaffermarono la loro egemonia sull’Italia meridionale. A questo punto, i greci di Cuma poterono ripopolare il vecchio borgo, che assunse il nome di Paleopolis (città vecchia), mentre a pochi chilometri di distanza, verso Est, veniva fondata Neapolis (città nuova), un centro più grande, fortificato e dotato di un ampio porto.

L’attuale nome della città fu creato il 21 dicembre del 475 a.C., secondo una tradizione che ha poco fondamento storico. Inizialmente la *polis* era ridotta a un piccolo conglomerato urbano. Solo in un secondo momento i Cumani, per ragioni difensive, estesero il territorio fino all’attuale Centro Storico, dove tutt’oggi a Piazza Bellini sono ancora visibili i resti delle mura antiche. La nuova città fu chiamata quindi Neapolis, per distinguerla dall’originaria Partenope, ribattezzata poi con il nome Paleopolis. Si tratta di una data simbolica, scelta perché coincide con il solstizio d’inverno, in quanto gli antichi erano soliti porre la prima pietra di una città in concomitanza con importanti fenomeni astrali. Circa 2491 anni fa, dunque, nasceva Napoli.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Per gentile concessione dell’Editore, si pubblicano in anteprima le prime pagine del volume *Napul’è: percorsi di etnanthropologia partenopea*, di Annalisa Di Nuzzo, in corso di stampa presso i tipi di Il Nuovo Melangolo.

Note

[1] Tahar Ben Jelloun in *Dadapolis. Caleidoscopio napoletano*, a cura di Fabrizia Ramondino e Andreas Friedrich Müller, Einaudi, Torino, 1992: 14.

[2] M. Cacciari, *L’Arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997.

[3] Ivi: 21.

[4] M. Augé, J. P. Colleyn, *L’antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano, 2006: 68.

[5] Cfr. Tucidide, *Storie*, (a cura di Emilio Piccolo) Senecio, Napoli, 2009.

[6] D. Giampaola, E. Greco, *Napoli prima di Napoli. Mito e fondazioni della città di Partenope*, Salerno editrice, Roma, 2022: 21.

[7] N. D. Fustel de Coulanges, *La città antica*, Sansoni, Firenze, 1972: 25.

[8] M. I. Finley, E. Lepore, *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Donzelli editore, Roma, 2000: 44-45.

[9] J.-P. Vernant, *I miei maestri, la mia ricerca*, in J.-P. Vernant – A. Schiavone, *Ai confini della storia*, Einaudi, Torino 1993: 22.

[10] Ivi: 23.

[11] M. Serao, *Leggende napoletane*, Perino, Roma, 1895: 22.

[12] Calcidese Licofrone, *Alessandra*, (a cura di) V. Gigante Lanzara, Rizzoli, Milano, 2000.

[13] N. Douglas, *La terra della Sirene*, Milano, Leonardo, 1991: 217

[14] A. Mele, “Le sirene nel Tirreno”, in *Oebalus. Studi sulla Campania nell’Antichità*, 11, 2016: 259-322.

Annalisa Di Nuzzo, docente di Antropologia culturale, insegna Geografia delle lingue e delle migrazioni al Suor Orsola Benincasa; già professore a contratto di Antropologia culturale presso DISUFF Università di Salerno, e membro del Laboratorio antropologico per la comunicazione interculturale della stessa università fino al 2020- Ha conseguito il PhD in Antropologia culturale, processi migratori e diritti umani. È membro dell'Osservatorio Memoria storica, Intercultura, Diritti Umani e Sviluppo Sostenibile "MInDS" Univ. di Cassino, socia del Centro di Ricerca Interuniversitario I LAND (Identity, Language and Diversity) nonché del Centro Interuniversitario di Studi e ricerche sulla storia delle paste alimentari in Italia (CISPAI). I suoi campi d'indagine sono l'antropologia delle migrazioni e del turismo, antropologia e letteratura, antropologia e genere, antropologia urbana. È autrice di numerose monografie, tra le ultime pubblicazioni si segnalano: *Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzione della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile*, Roma Studium 2014; *Fuori da casa. Migrazioni di minori non accompagnati*, Carocci, Roma, 2013; *Conversioni all'Islam all'ombra del Vesuvio*, CISU, Roma, 2020; *Minori Migranti. Nuove identità transculturali*, Carocci, Roma, 2020; *La città e le sue culture. Adolescenza, violenza, gruppi di strada*, La valle del tempo, Napoli, 2023.

“Via Matris”: I sette dolori di Maria. Preghiera per la Palestina



di *Leo Di Simone*

La Via della Madre – *Via Matris* – è il cammino percorso da Maria non solo durante la passione del Figlio, ma in tutta la sua vita. Tanto doloroso quanto è quello di ciascun essere umano. *Via Matris* è la strada che facciamo tutti insieme a Maria. Cammino che lei ben conosce perché lo ha percorso prima di noi in dimensione tipica. Ce lo siamo già chiesti prima d’ora [1]: Di «che cosa», Maria si fa tipo? Si manifesta tale tipicità nella direzione dell’astrazione o della concretezza? Si idealizza e si divinizza Maria o si trova in lei «il simbolo» che «esprime cielo e terra in uno», storia di debolezza e di potenza della fede che si colma nel colmarsi del mistero nella fanciulla che partorisce il Figlio, rendendo colma con ciò la lacunale frattura mentre lo stesso colmarsi si avverte come istanza cultica che in sé trova il suo culmine e la sua fonte nella consistenza di una presenza che pure le sfugge addolorandola?

In Maria il travaglio generativo, come il travaglio della gestazione, del parto, dell’accompagnamento silente e doloroso della vita incomprensibile del Figlio, del suo mistero messianico, la lacerazione

della spada nell'animo prevista e predetta da Simeone... hanno colmato l'atto di culto nella sua totalità, nella misura dello stesso transito pasquale del Figlio, atto di culto perfetto cui lei si è unita con la stessa identica carne, la sua carne umile come trono della kenosis divina. Non c'è Pasqua senza la trasfigurazione della Passione. La Pasqua infatti è il mistero dell'atto di culto nella sua globalità; la Trasfigurazione nel suo travagliato e doloroso farsi.

Quando mi è stato proposto di approntare dei commenti lirici per accompagnare la rappresentazione della Via Matris [2], ho accolto l'invito anche solo per il fatto che mi veniva offerta, ancora, l'occasione di mettere in luce quella «tipicità» di Maria, emblematica quanto mai in questa nostra drammatica contingenza storica e consistente nel travaglio dell'anima di ogni donna palestinese lacerata dallo strazio dell'incomprensione della violenza, della crudeltà, dell'uccisione dell'essenza umana, nel combattimento della fede con un Dio clemente e misericordioso che inspiegabilmente si fa presente nel silenzio assordante della sua assenza. Non è facile la lettura fenomenologica dei vissuti, degli stati d'animo, delle impressioni, delle suggestioni, delle premonizioni, di tutto ciò, in una parola, che si "immagina" nell'animo umano. Ci si trova a giocare e lottare con le parole, con le assonanze e le dissonanze interiori, e non si può fare altrimenti davanti alla terrificante attualità delle osservazioni sull'avvenire dell'umanità sotto la guida della follia. E rinvenire la «tipicità» della fede di Maria, protodiscepola di un cristianesimo che forse solo in lei ha trovato piena attuazione, essendo poi diventato, come con urlo lancinante gridava nel 1961 Thomas Merton, nella sua raccolta di liriche *Emblemi di un'età di violenza*, «il cristianesimo del denaro, dell'azione, delle folle passive, un cristianesimo elettronico fatto di altoparlanti e parate». Da qui «il maggior peccato di quel complesso Europeo–Russo–Americano che noi chiamiamo l'Occidente che non è solo l'ingordigia e la crudeltà, non solo la disonestà morale e il tradimento nei confronti della verità, ma soprattutto l'arroganza sfacciata verso il resto della razza umana. La civiltà occidentale è ora in pieno declino e volta verso la barbarie (una barbarie che scaturisce dentro se stessa) perché colpevole di una doppia slealtà: slealtà verso Dio e slealtà verso l'uomo» [3].

Via Matris è l'itinerario della fede di Maria attraverso la barbarie umana, ma è anche una via che non si ferma al Calvario, che non finisce con la chiusura di un sepolcro; oltrepassa il confine, sfocia oltre l'orizzonte del limite della nostra vita, verso la Pasqua della risurrezione di Cristo. Ed è con questa speranza che si è voluto allestire un momento di meditazione e di preghiera per la tragica situazione della Palestina, terra sua e del suo Figlio, affidando al suo cuore di Madre i dolori e le angosce di quanti, ebrei ed arabi, musulmani, israeliti e cristiani soffrono e muoiono a causa dell'odio e delle ingiustizie; le identiche cause che hanno provocato la morte in croce di suo Figlio, il Signore Gesù, e che ancora oggi lo mandano a morte in ogni essere umano perché non sanno riconoscerlo come il Principe della pace. La Parola di Dio che sempre tipicizza i fatti, la contemplazione poetica in contrappunto dell'anima e gli scandagli sonori delle composizioni corali di J. S. Bach (di cui si dà referenza compositiva) [4] sono le guide di questo viaggio spirituale che si concluderà con la Preghiera per la Palestina, «terra santa» il cui nome è stato sfigurato e contraddetto.

Organo: fuga in si minore BWV 579, su tema di Corelli

Primo dolore – Maria ascolta nel tempio la profezia di Simeone (Lc 2, 33–35)

Il padre e la madre di Gesù si stupivano delle cose che si dicevano di lui. Simeone li benedisse e a Maria, sua madre, disse: “Ecco, egli è qui per la caduta e la risurrezione di molti in Israele e come segno di contraddizione – e anche a te una spada trafiggerà l'anima –, affinché siano svelati i pensieri di molti cuori”.

Contemplatio

Pensavo fosse mia e mia soltanto quella spada
e che non fosse gravida di sangue,
che già s'era sanata la ferita inferta dal messaggero di fuoco
– e fu di fuoco il colpo nell'anima e nel corpo –
all'annuncio del figlio che ora portavo in braccio
e volentieri offrivo per adempiere legge mai compresa

e forse intesa in un sacro timore.
 Una spada, pensavo, come parola alta e sottilissima di vento
 che ti svuota il cuore e lo fa puro riempiendolo di Dio,
 ausilio al generarlo. A generare Dio?
 Così non chiesi nulla al profeta inatteso: nei suoi occhi
 si rifletteva il canto che poi sgorga nel pianto, pensavo,
 di commozione, al sorriso del bimbo ... Mio? Di Dio?
 Perché contraddizione? Perché quella parola come segno
 di un segno, di un disegno che lui, mio figlio, sarebbe stato?
 Il mistero e la spada sono un tutt'uno nel farsi della vita,
 dato che seppi della stessa ferita inferta ad ogni madre
 non da alito santo ma da umana follia.
 No, non è solo mia la spada del dolore
 ed ho tante sorelle su questa terra santa, benedetta da Dio
 e calpestata
 senza pudore
 da guerrieri crudeli e sanguinari che hanno pietra nel cuore.
 Sorelle di Gerusalemme, di Betlemme, di Haifa, di Gaza,
 abbraccio in voi il mio stesso dolore,
 che credevo mio solo,
 rara perla dell'anima.
 Sono le nostre lacrime un torrente che estingue il fuoco distruttore?
 Voglia il Signore!

Organo: Corale, Wenn wir in höchsten Nöten sein

Secondo dolore – Maria e Giuseppe fuggono in Egitto per salvare Gesù (Mt 2, 13–15)

Essi erano appena partiti, quando un angelo del Signore apparve in sogno a Giuseppe e gli disse: “Alzati, prendi con te il bambino e sua madre, fuggi in Egitto e resta là finché non ti avvertirò: Erode infatti vuole cercare il bambino per ucciderlo”. Egli si alzò, nella notte, prese il bambino e sua madre e si rifugiò in Egitto, dove rimase fino alla morte di Erode, perché si compisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: Dall’Egitto ho chiamato mio figlio.

Contemplatio

Tutto sembrava un sogno: quelle strane figure d'uomini in cerca di stelle
 e i doni che lasciarono senza parole in quella stalla di rifugiati,
 simboli incomprensibili di un destino che non capivamo!
 E poi di nuovo il sogno, dentro il sogno,
 e l'angelo del Santo a dire morte e fuga
 e notte senza fine anche oltre il confine irto di spine senza un perché!
 Perché questo bambino è senza patria e senza luogo ove posare il capo?
 Che male può recare ai potenti del mondo un bimbo inerme
 da provocare l'insana rabbia dell'omicidio ora, e prima, e sempre?
 Partimmo come Abramo, avvolti nel manto della sua stessa fede
 – e quale alternativa ormai ci restava che il camminare –
 senza sapere dove andare...
 Non c'è stato mai luogo per narrare del viaggio e dell'esilio
 e del campo di profughi dal terrore, sotto tende di compatimento,
 dove lo stento era l'unico cibo per crescere il bambino
 tra il fango ripestato dell'umana miseria
 e l'inedia del non senso che ci chiudevà i sensi della vita.
 Lì ci raggiunse l'urlo di Rachele che piangeva i suoi figli
 trucidati al posto del mio, quasi ognuno fosse il mio,
 quasi non fossero tutti figli di Dio.
 E tu Betlemme di Giuda, cambia il tuo nome,
 che l'hai tradito e non sei più casa del pane:

il sangue ed il dolore ti hanno battezzata vergogna e disonore,
luogo dove il livore imbratta quella stella che fu il vanto di Davide.
Solo il bambino rimase quieto oltre il dicibile, forse sognava
il suo domani, il suo destino, il suo calarsi eterno,
il suo attendarsi in ogni accampamento dove il diritto umano
è gettato nel fango dell'umana follia che ancora ordina stragi
di bambini innocenti.

Organo: Corale, Nun komm, der Heiden Heiland

Terzo dolore – Maria smarrisce e ritrova Gesù nel tempio (Lc 2, 41–50)

I suoi genitori si recavano ogni anno a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Quando egli ebbe dodici anni, vi salirono secondo la consuetudine della festa. Ma, trascorsi i giorni, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase a Gerusalemme, senza che i genitori se ne accorgessero. Credendo che egli fosse nella comitiva, fecero una giornata di viaggio e poi si misero a cercarlo tra i parenti e i conoscenti; non avendolo trovato, tornarono in cerca di lui a Gerusalemme. Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai maestri, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte. Al vederlo restarono stupiti, e sua madre gli disse: "Figlio, perché ci hai fatto questo? Ecco, tuo padre e io, angosciati, ti cercavamo". Ed egli rispose loro: "Perché mi cercavate? Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?". Ma essi non compresero ciò che aveva detto loro.

Contemplatio

Sì, se è questo che hai voluto, non dovevi
venire fuori dal corpo di una donna per poi
mutare, con fredda decisione, il caldo affetto in dovere divino:
i Salvatori si devono cavare dalla roccia dove
durezza erompe da durezza senza tenere il cuore
quale inutile ingombro alla salvezza.
Di te, sempre, patire la mancanza quasi che queste braccia
abbastanza non t'abbiano cullato; ed eri nato
– dovevo pur tenerlo in conto –
dalla spada che squassa le giunture dell'anima in profondo;
e sembra contraddire tale acciaio il giudizio d'amore, che ora so,
risiede in privazione dell'amore di me, che sono Madre
d'un Figlio ch'è di tutti e di tutti è padre, anche di me.
Anche questo rompesti nell'irrompere tuo nel tempo pieno:
l'illusione dell'umano possesso sugli umani, a partire
da quelli della stessa carne, che non salva, dicesti.
E questo non compresi, lo confesso, senza il dolore
che non fu di parto ma d'abbandono.
Solo allo sguardo amante e silenzioso lasciasti agio
per posarsi, timida luce amorosa sulla tua accecante
che brucia come eterno rovelto che consuma non consumato.
Delle cose del Padre tuo potevo immaginare dedizione
che esclude ogni materno affanno, ogni apprensione?
E poi dicesti di non avere Madre ed ero solo donna al dire tuo,
fino alla croce. Fu la tua voce spada acuminata più d'ogni altra
nel mentre brancolavo nell'oscura notte ch'eri per me.
Come vederti luce nell'ombra spaventosa della morte del cuore
che tra i dottori del tempio, già, lambiva il tuo bel viso?
Solo il fanciullo sorriso era ricordo vago che leniva la pena.

Organo: Corale, Liebster Jesu, wir sind hier

Quarto dolore – Maria incontra Gesù sulla via del calvario (Lc 23, 27–31)

Lo seguiva una grande moltitudine di popolo e di donne, che si battevano il petto e facevano lamenti su di lui. Ma Gesù, voltandosi verso di loro, disse: “Figlie di Gerusalemme, non piangete su di me, ma piangete su voi stesse e sui vostri figli. Ecco, verranno giorni nei quali si dirà: “Beate le sterili, i grembi che non hanno generato e i seni che non hanno allattato”. Allora cominceranno a dire ai monti: “Cadete su di noi!”, e alle colline: “Copriteci!”. Perché, se si tratta così il legno verde, che avverrà del legno secco?”.

Contemplatio

Aveva lo stesso gelido accento del vento tagliente di Parasceve
il lugubre lamento delle donne mentre salivi alla tua elevazione
– eh sì, lo avevi detto di attirare tutto a quell’altezza d’uomo e di Dio,
fino a che punto poi non sapevamo, né si pensava tanto –
scala d’amore senza comprensione del movimento inverso al tuo venire
quando nel ventre mio crebbe la tua bellezza, quella più mia.
Ora sembra svanita, imbrattata dal sangue del tuo volto simile a quello
d’uomo senza nome che più non riconosco, tanto è sformato
– figlio dell’uomo tu l’hai preferito ad ogni titolo regale
l’essere uguale ad ogni figlio d’uomo d’ogni colore
e d’ogni sofferenza dell’umana natura cui usare... con-passione –
e tanto stento a rivedervi il figlio che di carne e sangue ho rivestito. E’ l’uomo
senza volto, ora, il figlio mio, ovunque maltrattato e martoriato. Solo la voce
veramente tua mi cresce dentro, si sporge come un grido di dolore dal mio labbro
– non su di me piangete figlie di Gerusalemme, le lacrime serbate
per tutti i vostri figli uccisi ancora, allora, come gli innocenti, dalle lame feroci
che i potenti forgiavano nell’intimo di templi madidi di rapina –
o donne che non avete partorito, quale benedizione è la vostra senza prezzo
che il ventre fecondato da Dio rivela ora il suo volto sfigurato?
– Dio sfigurato nel suo stesso amore, nella sua verità luce del Figlio
che splende mentre il buio invano cerca rivalsa: colline e monti su di voi
cadranno. Per la vostra rovina è questa luce! –
E tu non piangi Agar per tuo figlio Ismaele? Vedo copiose lacrime, rosse
del sangue suo sgorgare dagli occhi delle madri e calde si riversano
sui figli crivellati di proiettili d’odio, e con il loro sangue si con-fondono.
Vieni, saliamo insieme, questo inumano Golgota amaro
– due dolori si fondano, due madri si confortino, due sorti si abbraccino –
il legno secco brucia come l’incenso a Dio, e nello stesso fuoco s’è consumato il verde
come profumo da lui preferito. Gerusalemme, stanotte, è senza canti.

Organo: Corale, Erbarm’ dich mein, O Herre Gott

Quinto dolore – Maria sta presso la croce di Gesù (Gv 19, 25–27)

Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria madre di Clèopa e Maria di Màgdala. Gesù allora, vedendo la madre e accanto a lei il discepolo che egli amava, disse alla madre: “Donna, ecco tuo figlio!”. Poi disse al discepolo: “Ecco tua madre!”. E da quell’ora il discepolo l’accolse con sé.

Contemplatio

E di me scrissero che “stavo”, senza il verbo d’una lacrima
– prosciugato ormai al suo fondo il pozzo di Giacobbe –
e l’unica acqua era sgorgata dal costato del Figlio, trafitto come il mio;
e di porpora il sangue lo vestiva in ammanto regale,
aspergendo la mia vita prostrata nella polvere, ai suoi piedi.
Ero come il tamerisco nella steppa e dall’albero spoglio il frutto maturava
di redenzione. Come gustarlo dentro lo stordimento dei sensi
e della mente che vagava nel giardino dell’Eden che strappato
l’aveva l’insensatezza umana? Già scivolava il giorno
verso il grande riposo del culto rituale e il Santo riposava

nel corpo del suo Cristo per lo *Shabbat* pasquale.
 Alitava il silenzio del principio sopra il giardino nuovo con l'albero innalzato
 piantato dall'Amore, nel suo pieno fulgore che nessuno vedeva
 – ognuno ad imbandire la sua Pasqua se n'era andato,
 in fretta, per timore della notte che incombeva –
 e nessuno s'accorse che l'Agnello del banchetto era lì, appeso e...
 nuovo rito l'aveva preparato: sacerdozio, sinedrio, potere dell'impero
 l'avevano scannato ... nuova espiazione... fu, caricato di colpe d'altri ...
 – Dio s'era fatto, Re di un regno nuovo e "nemico di Cesare"
 all'unisono gridava il popolo indignato: "*crucifige*" –
 nuova Pasqua per celebrare il riscatto dei poveri,
 buona notizia agli ultimi crocifissi dei popoli, vittime dei potenti
 e Lui come l'Agnello in cerca del suo gregge da condurre ai pascoli
 di giustizia e di vita, il gregge grande degli ultimi per farli primi.
 Ma io non ho più voce per gridare: guardate voi la pace trucidata,
 i bimbi sotto travi squassate d'ospedale,
 guardate, hanno il volto di mio figlio che pace disse e fece con la vita
 e il Regno di giustizia ha inaugurato con questa croce
 che non è monile, ma spada che trafugge mente e cuore.

Organo: Corale, Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ

Sesto dolore – Maria riceve tra le braccia Gesù depresso dalla croce (Mc 15, 42–46)

Venuta ormai la sera, poiché era la Parasceve, cioè la vigilia del sabato, Giuseppe d'Arimatea, membro autorevole del sinedrio, che aspettava anch'egli il regno di Dio, con coraggio andò da Pilato e chiese il corpo di Gesù. Pilato si meravigliò che fosse già morto e, chiamato il centurione, gli domandò se era morto da tempo. Informato dal centurione, concesse la salma a Giuseppe. Egli allora, comprato un lenzuolo, lo depose dalla croce, lo avvolse con il lenzuolo e lo mise in un sepolcro scavato nella roccia. Poi fece rotolare una pietra all'entrata del sepolcro.

Contemplatio

Ora il mio dolore è compiuto e senza forze, lo svuotamento
 non si può nominare: nessun annuncio più può fecondarmi,
 né riempirmi di Dio, né partorirti più, solo cullarti
 per un batter di ciglia, né momenti ci restano
 prima che fasce nuove avvolgano il tuo corpo per il riposo.
 Potessi ancora tessere, di nuovo, con rinata speranza
 la veste pura senza cuciture ... non di bisso, di lino, di lana
 ma di carne come mi fu concesso per aver creduto
 che Dio abbatte dai loro troni i potenti e sazia
 chi ha fame e sete della sua giustizia! Quella tua veste ho tessuto
 col filato divino dello Spirito, per darti forma nuova di umanità divina,
 ciò che sei stato fuori d'ogni limite della stessa natura.
 Ora giaci traverso sul mio grembo e dormi quieto, ed io lo credo,
 che della tua vita amante nulla è perduto! che del tuo folle amore ci rimanga
 fonte e misura per cucire, almeno, vesti nostre di grazia.
 Questo corpo svenuto e senza vita è quello stesso dei tuoi fratelli:
 il loro corpo sia sempre più tuo ora ch'è offerto al nome di tuo Padre:
 le stesse impronte, nelle mani piagate, nei piedi trapassati,
 nel costato trafitto e generante ... guarda o Dio,
 sei tu il primo a toccarle queste membra del Servo sfigurato,
 guarda attraverso queste ferite e vedi il grido dei tuoi figli
 che da ogni dove invocano il tuo nome e sentirai innumerevoli voci
 e in esse udrai quella di Lui: per te, tutto è compiuto.
 – Sì, vedi le mie mani e i miei piedi, immergi la tua mano
 nel mio costato e vedi fin dove tu li ami, fin dove io ti ho amato –

Figlio mio unico, quanti fratelli mi lasci segnati dalle tue stesse ferite?
Ma non più tesserò vesti divine, che la tua
tutti riveste e ammanta dell'immutato amore.
– Donna, ecco tuo figlio. Figlio, ecco tua madre –

Organo: Corale, O Mensch, beweine dein Sünde groß

Settimo dolore – Maria affida alla sepoltura il corpo di Gesù (Mt 27, 59–61)

Giuseppe prese il corpo, lo avvolse in un lenzuolo pulito e lo depose nel suo sepolcro nuovo, che si era fatto scavare nella roccia; rotolata poi una grande pietra all'entrata del sepolcro, se ne andò. Lì, sedute di fronte alla tomba, c'erano Maria di Màgdala e l'altra Maria.

Contemplatio

Sorelle mie, Marie, avviamoci in fretta, che questa Parasceve che finisce
non ci consente di irrorare la pietra con ciò che resta del pianto,
né riti compiere, che quello pasquale per noi già si è compiuto
ed ebbe per tavola una lastra tombale. Nessun *Hallel* stanotte canteremo
e nessun lume schiarirà le tenebre del Passaggio dei padri.

Andiamo al riposo che il Santo ci propone, benedetto il suo nome,
lui che dispone il vivere e il morire. Gesù è entrato nel suo grande riposo
e noi siamo private della gioia del suo volto. Quando vedrò il tuo volto?

Forse nel sogno vedrò il volto di Dio? È stato cancellato
il suo disegno sul mondo? Apparirà forse fra le rovine, fra le pietre divelte
del tempio della sua gloria dove il velo scisso ha rivelato il vuoto?

Avviamoci in fretta, scendiamo alla città della guerra: Gerusalemme
ha scordato il senso del suo nome.

– E Lui scese con loro ed andò più oltre, più in fondo d'ogni fondo immaginato,
nella kènosi estrema. Anche il riposo infranse, legge intangibile,

dogma di una fede esteriore paga di lumi e cibi. Operò differente!

Nessun occhio vide il suo viaggio nel cuore dell'afflizione,

negli inferi di Adamo, portando il Vangelo della gloria

nelle regioni in cui non si parla d'amore: sono vostro fratello,

disse, come Giuseppe, ai prigionieri della colpa antica. Operò sanamente!

E li prese per mano e li condusse allo sguardo supremo del Padre

che in Lui si riconpiacque –

Potremo ancora cantare: rallegrati Gerusalemme, raccogli i tuoi figli nelle tue mura?

Non siamo noi, ora, fuori d'Israele? Non siamo con Lui anàtema per sempre?

Non gli è stata forse serbata la sorte dei profeti che amarono, del culto, spirito e verità?

– E lui prendeva intanto le ali dell'aurora, mentre dal cielo Satana

cadeva come astro e le città di Giuda giacevano immerse ancora nella notte –

Ti rivedrò, lo so, nella gloria dell'Altissimo, perché della sua gloria splendeva il tuo volto!

L'ho detto e lo ripeto: sono la sua ancella, Lui ha spezzato le mie catene con le tue.

Organo: Corale, Herzlich tut mich verlangen

Preghiera per la Palestina

Clemente e misericordioso Dio, noi ti preghiamo, per il tuo servo Gesù, il Messia e figlio di Maria:

Tu che hai fatto di Lui Parola e Spirito e lo hai mandato nel mondo ad annunciare ai poveri
la buona notizia della vita vera, la libertà ai prigionieri, agli afflitti la gioia, a portare la pace
in ogni luogo della terra e l'armonia tra i popoli;

Tu che a Lui hai dato il compito di gridare la Tua giustizia, perché la Tua verità possa germogliare
sopra la terra e i puri di cuore ti possano vedere, ascolta la nostra umile invocazione.

Non c'è più pace nel mondo e nessuno osserva più la tua legge che non è lettera ma spirito e vita.

Noi ti preghiamo: volgi il tuo sguardo su quanti vagano nelle tenebre e nell'ombra della morte;
guarda alla terra del tuo Servo Gesù: il luogo dove egli predicò la pace e visse nella pace del tuo nome
è divenuto campo di battaglia. Nessuno più comprende l'altro e i più forti calpestanto i più deboli;

nessuno ha più pietà dell'altro e la violenza gronda sangue e morte.
Bambini, donne, anziani ed uomini innocenti non sanno più gridare né piangere invocando il tuo nome.
Guarda alla Palestina, la terra di Gesù, il figlio di Maria. Per la fedeltà di questa donna
che tanto ha sofferto per amore del figlio, guarda alle madri i cui figli sono morti
a causa dell'odio dei potenti, della violenza delle politiche umane, e della nostra stessa indifferenza.
Nel nome di Gesù, delle sue Beatitudini, fa che siano deposte le armi dell'odio e della vendetta
per abbracciare la preghiera e la carità; fa che siano superate le antipatie, le invidie e le lotte
tra i figli di Abramo che nel tempo sono diventate croniche ed hanno prodotto questo disastro.
Sappiamo che la pace nel mondo dipende anche da noi e per questo ti preghiamo:
fa che possiamo essere veri "operatori di pace", seguendo l'insegnamento e l'esempio di Gesù e
che impariamo a mettere sulle ferite il sale del perdono, che brucia ma guarisce; e il lievito della
compassione perché tutti gli uomini possano sentirsi tuoi figli e fratelli.

Amen!

Organo, brano finale: Corale, Christ lag in todesbanden

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

- [1] Cf. L. Di Simone, *Generare Dio. Per una fenomenologia del culto mariano*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 53, gennaio 2022.
- [2] Devo ringraziare il Maestro ed amico Leonardo Nicotra che ha ideato la rappresentazione della *Via Matris* a partire dalle musiche di J. S. Bach che ha poi eseguite all'organo della Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo la sera del 26 marzo 2024. I miei testi sono stati declamati da due "voci recitanti": Giovanna Busterna e Corrado Tumminello. L'evento è stato promosso dal "Centro Operatori di pace" della Diocesi di Mazara del Vallo e dalla *Scuola Diocesana di Musica Liturgica*.
- [3] T. Merton, *Emblemi di un'età di violenza*, Garzanti, Milano 1971:155.
- [4] I brani di J.S. Bach nei diversi momenti: *Apertura*: fuga in si minore BWV 579, su tema di Corelli; *I dolore*: *Maria ascolta nel Tempio la profezia di Simeone*; Corale: *WENN WIR IN HOCHSTEIN NO TEN SEIN*; (Quando siamo nelle necessita estreme); *II dolore*: *Maria fugge con Giuseppe in Egitto per salvare Gesù*; Corale: *NUN KOMM DER HEIDEN HEILAND* (Ora vieni, Salvatore delle genti); *III dolore*: *Maria smarrisce e ritrova Gesù nel Tempio*; Corale: *LIBSTER JESU WIR SIND HIER* (Amatissimo Gesù, noi siamo qui); *IV dolore*: *Maria incontra Gesù sulla via del Calvario*; Corale: *ERBARM' DICH MEIN, O HERRE GOTT* (Abbi pietà di me, mio Dio); *V dolore*: *Maria sta presso la Croce di Gesù*; Corale: *ICH RUF ZU DIR, HERRE JESU CHRIST* (Io ti invoco, Signore Gesù Cristo); *VI dolore*: *Maria riceve tra le braccia Gesù depresso dalla Croce*; Corale: *O MENSCH, BEWEIN DEIN SUNDE GROSS* (O uomo piangi il tuo grave peccato); *VII dolore*: *Maria affida alia sepoltura il corpo di Gesù in attesa della risurrezione*; Corale: *HERZLICH TUT MICH VERLANGE* (Desidero di cuore una fine beata); *Finale*: Corale: *CHRIST LAG IN TODESBANDEN* (Cristo giaceva nelle bende delle morte).

Leo Di Simone, teologo, scrittore, liturgista, 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, docente e Direttore della Scuola Diocesana di Teologia e della Biblioteca diocesana. Nella stessa Diocesi coordina il progetto "Operatori di pace" e dirige l'Ufficio Diocesano per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso. Attualmente è anche Referente diocesano per il Sinodo. 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 Colombero, il volume *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto Arte e Storia* (2006). L'ultimo suo volume è un saggio biografico su Thomas Merton: *Il romanzo di Thomas Merton. Un umanista cristiano nell'era postcristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (2018).

Il mito del Carnevale: note a margine di un convegno e di un libro

TESTI E ATTI

MASCHERA E CIBO

Il Carnevale e il Mediterraneo

a cura di Pietro Sisto e Piero Totaro



di *Mariano Fresta*

Il mio paese natio si trova sul fianco orientale dell'Etna, ed è lì che, per la prima volta, sono stato spettatore di un episodio carnevalesco. Avrò avuto otto o nove anni e quel martedì grasso con mia madre ero andato in chiesa ad assistere alla funzione religiosa svolta in riparazione dei peccati che altri avrebbero commesso durante i bagordi del carnevale. Non credo che a quell'età avessi idea di quali peccati si potessero commettere durante il carnevale che per me, tra l'altro, era una ricorrenza del tutto sconosciuta, perché al mio paese non era uso festeggiarla. Il termine, comunque, non mi era nuovo, perché forse l'avevo sentito rievocare dalla mia nonna materna, o quando ci raccontava di Giufà il quale, per carnevale si abbuffava di maccheroni, o perché riferiva un'antica tradizione (o forse si trattava di un altro racconto?) che voleva che per carnevale si dovesse svolgere un pranzo a base di maccheroni da mangiare comunitariamente, prendendoli con le mani senza l'aiuto della forchetta da un contenitore particolare come la *maidda*, ovvero la madia in cui si impastava il pane.

Sapevo però che con il termine “carnalivari” si indicava quella persona un po’ stolta che avesse commesso una sciocchezza o che era solita fare pessime figure. Per il resto era il buio assoluto.

Al termine della funzione religiosa, all’uscita dalla chiesa che dava sulla piazza principale, la nostra attenzione fu attratta da un gruppetto di persone che attorniava un asino. Non era, però, un asino vero: si trattava di due uomini, come indicavano i pantaloni lunghi che si intravedevano sopra i loro piedi, camuffati mediante un’ampia copertura da un lato della quale spuntava una testa di somaro di cartapesta, e che si muovevano come un animale a quattro zampe.

Il finto asino trotterellava e scalciava tra la gente, che intanto era diventata numerosa, facendo scoppiare talora dei petardi tra le gambe degli spettatori, creando panico specie fra le donne e i bambini. Per un paese abitato da proprietari di piccoli, a volte piccolissimi, vigneti, la cui vita era caratterizzata da una sobrietà e da una moralità tradizionale quasi calviniste, quel povero diversivo creato dal finto asino e dai suoi petardi credo che fosse un evento straordinario, mai accaduto prima; e non sarebbe accaduto più in seguito, almeno a mia memoria.

Poi, quando ancora avevo meno di undici anni andai a frequentare la scuola media lontano da casa, ad Acireale, città che allora si avviava ad organizzare il “più bel carnevale” di Sicilia, durante il quale un corteo di carri allegorici per le vie della città faceva a gara, a distanza, con quelli ben più imponenti di Viareggio.

Del carnevale sentivo parlare a scuola, i miei compagni raccontavano di spettacoli mai visti, di fantocci di cartapesta che venivano fatti muovere da persone nascoste dentro il carro, e che, nell’intenzione dei costruttori, dovevano parodiare, deformandoli, personaggi famosi o ironizzare sui difetti della società locale e di quella nazionale. Al mio primo martedì grasso feci, dunque, la nuova esperienza di un carnevale moderno, seguendo il corteo dei carri, camminando su uno strato soffice di coriandoli, guardando altri ragazzi che lanciavano quei pezzettini di carta colorata e le stelle filanti. Comunque, quello di Acireale, considerato col senno di poi, non era un carnevale “popolare”, perché non era spontaneo, era organizzato e si avviava a diventare uno dei tanti eventi prodotti dalla cultura di massa. Allora non mi resi conto di ciò, né del resto quel carnevale mi coinvolse emotivamente e neppure culturalmente. È così, da allora, a questa festa sono rimasto del tutto indifferente per sempre. Per me era ed è stato un evento a cui potevo fare a meno di assistere o partecipare.

Circa venti anni dopo, mi toccò leggere il *Ramo d’oro* di Frazer e *Le origini del teatro* di Toschi [1], quindi dovetti informarmi sul carnevale degli altri. Nei primi tempi della mia attività di demologo mi sembrava che quello che leggevo trovasse riferimento nelle indagini etnografiche svolte nella zona della Toscana in cui ero andato a vivere; poi mi accorsi che qualcosa non andava, soprattutto intorno alla nascita della festa, troppo complicata e complessa per avere un’unica origine antica. Quando poi partecipai ai seminari per il numero monografico della «Ricerca Folklorica» su Frazer [2], ebbi quasi la certezza che le origini del carnevale si dovessero cercare in un’epoca vicina a noi, come il lungo periodo medioevale, durante il quale, a poco a poco venne a costituirsi una festa composita in cui, probabilmente, fu uno spirito anti quaresimale a prevalere sugli altri aspetti. Sono ancora di questo parere, tanto da averlo espresso recentemente a proposito della recensione del libro di Duccio Balestracci, *Attraversando l’anno*:

«... 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» [3].

Tutti questi ricordi, che riguardano la mia fanciullezza e gli anni in cui cominciai ad occuparmi di folklore, mi sono venuti in mente durante la lettura di un libro collettaneo che parla diffusamente delle feste di carnevale in Italia e in altri Paesi mediterranei. Il volume mi ha sottoposto immagini di feste ricche, complesse, in cui si condensano riti antichi e moderni e in cui si parla di banchetti come quelli fantasticati dai cantastorie quando raccontavano del paese di Cuccagna. Queste immagini, però, sono del tutto in contrasto con il carnevale della mia esperienza diretta risalente alla fanciullezza, e alla convinzione, dettatami dagli studi successivi, che il carnevale di oggi è tutto un evento costruito

in epoca moderna, come ho appreso dai carri e dai fantocci di cartapesta di Acireale. Le differenze notevoli tra la semplicità del mio antico carnevale e la complessità di quello odierno, così ben descritto nei contributi del libro, pongono, a mio parere, questioni sia quando si vogliono capire e spiegare le origini della festa, sia sulla molteplicità delle pratiche con cui essa si svolge. Di tali problemi nel libro non si parla, ma tutto viene narrato come se essi non esistessero. Nel commento che farò al libro ne discuterò alcuni.

Il volume è intitolato *La maschera e il cibo. Il carnevale e il Mediterraneo* [4]; il titolo è quanto mai vago e disponibile ad accogliere contributi eterogenei sul carnevale, sul cibo ed anche sui Paesi mediterranei. Un bel malloppo, con testi anche in spagnolo e in inglese, un po' ostico a prima vista; ma siccome il tema del cibo festivo mi interessa, ho deciso di leggerlo. Non vi ho trovato, però, a parte qualche accenno fuggevole, quel che pensavo, cioè il tema del cibo come elemento centrale della festa: ci sono, invece, lunghe descrizioni degli aspetti della festa e lunghi elenchi delle "orge" alimentari a base soprattutto di carne di maiale e derivati. La mia vecchia impressione che le feste siano tutte uguali, nonostante le diverse denominazioni e le numerose varianti, mi si è consolidata grazie soprattutto alle particolareggiate descrizioni degli autori dei testi, sia che trattino di eventi reali, osservati e partecipati, sia che riflettano su testi letterari, antichi e recenti, in cui si parla di cibo e di periodi carnevaleschi.

Il volume contiene gli atti di un convegno svoltosi tra Puglia e Basilicata nel 2019 che mirava ad una trattazione ampia sulle feste, antiche e moderne, che avessero o abbiano a che fare con le caratteristiche del carnevale presenti nell'area mediterranea. Visto, dunque, che si tratta di un lungo catalogo di feste carnevalesche e relativi usi alimentari, e visto pure che non tutti gli autori hanno condotto le loro analisi entro i temi fissati, non mi pare il caso qui, a parte qualche eccezione, di soffermarmi sui singoli contributi.

Partiamo *ab ovo*. Naturalmente, quasi nessuno dei saggisti si è trattenuto dal ricordarci che il termine "carnevale" si dice sia derivato dall'espressione, risalente forse al periodo medievale (alto? basso?), *carnem levare*, cioè, parafrasando, smettere di mangiare carne nei giorni seguenti la festa di carnevale (ma prima di tale denominazione c'era già una festa? E come si chiamava?), quando subentra la quaresima cattolica; e a rinsaldare questa spiegazione etimologica si ricorre a tutti quelli che ne hanno parlato da tempo, a cominciare da Ludovico Antonio Muratori, illustre padre settecentesco della storiografia italiana. Ma siccome il termine ha diversi gemelli, come carnovale/carnevale (cioè *carnem vale*, "carne addio", espressione piuttosto malinconica), e carnesciale/carnasciale, eccetera, allora ci si sbizzarrisce a trovare altri etimi, magari non tenendo conto del latino, come nel caso di "carne lasciare" o addirittura di "carne scialo" (ma cosa avessero da scialare le genti di qualche secolo fa non è dato sapere). C'è anche chi vuole ricollegare a tutti i costi il nostro carnevale ad antiche feste greche (come la Garcia Soler e la Olson.), oppure ad alcune feste romane, come quelle cui partecipavano i *Fratres Arvales*, per la qualcosa "carnevale" potrebbe derivare semplicemente da *carmen arvale*; e se questo etimo non ci piace, si può optare per un'altra congregazione religiosa, quella dei *Salii*, che con il loro *carmen saliare* ci avrebbero regalato il "carnasciale" (Kezich-Mott).

Di fronte a siffatti esercizi di filologia non posso fare a meno di esprimere il mio dissenso, perché quando si affronta la questione dell'origine del termine, qualunque essa sia, credo che ci si debba basare su profonde analisi linguistiche suffragate da fatti reali e non ci si debba accontentare di approssimazioni, di etimologie varroniane e isidoriane, di improbabili sciarade o altri giochi di parole. E se, mettiamo il caso, i nostri antenati con il termine "carnevale" (da *carnem levare*) avessero voluto indicare non il periodo che la precede immediatamente, ma la stessa quaresima durante la quale, per i dettami della Chiesa, tutte le carni erano bandite dalle mense? Una filologia superficiale non ci potrebbe mai dare una risposta convincente e finiremmo per domandarci se poi il carnevale sia esistito veramente. Non mi pare, inoltre, necessario andare a cercare le origini di un fenomeno per poterlo comprendere meglio; è questa una prassi di stampo positivistico di cui non riusciamo a fare a meno. Molto meglio porre più attenzione nel descrivere la festa dettagliatamente, in quanto, a

volte, *i nomina non sunt consequentia rerum*: infatti, in Campania, secondo le ricerche di Roberto De Simone e Annabella Rossi il *Carnevale si chiamava Vincenzo*.

Oltre a quello del nome anche il problema della fine riservata al fantoccio di Carnevale è soggetta a innumerevoli varianti, delle quali la più diffusa è quella del bruciamento. D'altra parte, vedere la catasta di legna in fiamme che a poco a poco divora l'icona di cartapesta del Re Carnevale è uno spettacolo molto più divertente e suggestivo che vederla impiccare oppure annegare o addirittura fucilare. Certo si tratta di varianti, di narrazioni diverse una dall'altra che, oltre ad evidenziare la fantasia dei promotori delle feste, possono essere state suggerite da peculiari fattori ambientali e sociali (quali, per fare qualche esempio assurdo: non avere legna sufficiente per il rogo, o festeggiare il carnevale in una comunità di incalliti cacciatori). Oppure esistono perché nate in tempi diversi, quando la memoria collettiva non era più in grado di indicare gli elementi originari della tradizione. Così come, avendo perduto i riferimenti storici utili a individuarne le origini e non essendo capaci di inventarci un nome per una nuova festa, raggruppiamo sincretisticamente nel nome di Carnevale tutti gli eterogenei eventi rituali che si chiamano Testamento, Confessione pubblica dei peccati (probabile dissacrazione medievale, questa della confessione del Cristianesimo dei primordi), Capro espiatorio, ecc. [5].

Anche per quanto riguarda la preparazione e il consumo di cibi particolari in ricorrenza del carnevale, nei contributi che affrontano la questione non ci si chiede mai se è stato sempre così o si tratta di sovrapposizioni che sono avvenute nel tempo. Nessuno, d'altra parte, può negare che la realizzazione dei sogni relativi al Paese di Cuccagna è avvenuta solo in tempi molto recenti, quando il tipo di sviluppo economico ha permesso a molte decine di milioni di persone di sfamarsi, finalmente! E di organizzare reali pasti pantagruelici.

Da molte testimonianze storiche e letterarie sappiamo che l'umanità ha sempre sentito il bisogno di uscire dalla *routine* quotidiana, e soprattutto da una vita di stenti e dalla fame cronica; col tempo ha trovato le occasioni e i modi per vivere qualche momento o qualche giorno di gioia sfrenata (*semel in anno licet insanire*) e per rifarsi sulla lunghissima inedia del passato mai dimenticata. Molti cronisti, storici, letterati, cantastorie e poeti popolari hanno parlato di queste utopie e di alcuni episodi in cui queste si sono in qualche modo avverate. Noi, leggendo e rileggendo queste notizie, a nostra volta possiamo disquisire a lungo su queste feste fuori della normalità per andare a cercare la loro probabile origine. E affidandoci alle nostre letture, senza avere altre prove documentarie, continuiamo a discettare sulle orge carnevalesche, sui riti della fertilità, sui paesi di Cuccagna, mescolando tutto e rischiando di ottenere un minestrone di dubbio gusto come quello descritto in un capitolo dei *Tre uomini in barca* di Jerome K. Jerome.

Con gli ampi elenchi di alimenti e delle loro preparazioni, che si trovano nei contributi presenti nel volume, si vuole dimostrare che il carnevale si festeggia con grandi mangiate e grandi bevute come quelle create dalla poetica immaginazione di Folengo, di Pulci e di Rabelais e con il richiamare alla nostra memoria tutte le storie fantastiche del Paese di Cuccagna, cioè il sogno di chi quotidianamente soffriva la fame. Ma è veramente così? Non riesco ad immaginare che i miei compaesani, nella ricorrenza della festa mangiassero "a strippapelle" (avrebbe detto il Collodi) nei tempi precedenti alla mia nascita se ancora negli anni '50 del secolo scorso, appena prima del *boom*, le pietanze giornaliere erano principalmente costituite da pasta condita con salsa di pomodoro, pane, ortaggi ed erbe spontanee. E a leggere il contributo di Alessandra Broccolini si viene a sapere che in Irpinia la situazione alimentare non era tanto diversa. E si potrebbe aggiungere che anche nelle altre regioni italiane a tavola si mangiava poco e male. «Che hai mangiato a colazione stamattina?», chiedo ai miei alunni quando insegnavo in provincia di Brescia. «Polenta e latte»; E ieri sera? Polenta e formaggio. E a pranzo? Polenta, sempre polenta. Come d'altra parte in Toscana, il menu di tutte le stagioni, era costituito da: fagioli, minestra di fagioli, fagioli all'uccelletto, tagliatini coi fagioli, ecc.. È mia opinione che non ci sia un tipico "cibo di carnevale" (a parte, forse, le cosiddette chiacchiere, altrimenti chiamate cenci o frappe o bugie, oppure le castagnole, i crogetti, ecc.; dolci poveri, in sostanza, a base di farina, acqua e zucchero) e che tutto ciò che si mangia per la ricorrenza non è tradizionale ma moderno ed appartiene ad ogni cucina locale, la quale si preoccupa di dare un nome

specifico ad ogni pietanza e di proclamarla come tipica ed unica; semmai, la peculiarità sta nel fatto che in occasione della festa se ne consuma in grande abbondanza. Come ci dicono le grandi inchieste napoleoniche dei primi dell'Ottocento e quelle successive dello Jacini e del Franchetti e i libri di Piero Camporesi [6], le proteine e i grassi erano quasi del tutto assenti nella dieta popolare (solo i ricchi mangiavano troppa carne e si ammalavano di gotta), logico quindi che nelle grandi feste almeno la tavola fosse sovraccarica di pietanze e soprattutto che ci si alimentasse con cibi caratterizzati dall'unto; e siccome il maiale con il suo lardo e le sue salsicce suggerisce "pasti grassi" a basso costo, ecco che le sue carni, col tempo, sono diventate per tutti il cibo carnevalesco per antonomasia.

Per carnevale ci si maschera, ci si camuffa, ma dalla maschera di carnevale e dal travestimento festaiolo qualcuno riesce a passare al *camouflage* operato dai cuochi pluristellati della *nouvelle cuisine* con un salto triplo mortale di sofisticata sottigliezza concettuale (Marrone). Gli scherzi dei *masterchef*, dettati da una fantasia piuttosto barocca, rientrano tuttavia nelle pratiche carnevalesche, quindi anche i camuffamenti culinari sono leciti, oltretutto sono anche divertenti. Scoprire che il popolare piatto di "pasta e fagioli" diventa una crema servita in un bicchiere in assenza totale della pasta, sostituita, per ingannare l'occhio, da listarelle di formaggio, può essere sorprendente e piacevole: almeno prima che arrivi il conto.

Nel volume si parla poi di altri camuffamenti, letterari e dall'aspetto piuttosto macabro questa volta, come quelli descritti nel testo di Elisabetta Moro. Si tratta di un contributo a parer mio piuttosto estraneo agli argomenti del libro, visto che è una citazione di un brano del romanzo *La pelle* di Malaparte, in cui si descrive uno strano e allegorico pranzo a base di un animale marino (sconosciuto alle genti mediterranee) come il lamantino che ha le sembianze di un piccolo essere umano. Cosa c'entri con il carnevale è alquanto misterioso: forse perché l'episodio riguarda Napoli, città collocata su una sponda del Mediterraneo ricordato nel titolo del libro?

Gli scherzi, dunque, e la satira caratterizzano il carnevale, secondo il detto "per carnevale ogni scherzo vale" che è il programma e la norma di questo periodo; ma gli scherzi, le celie, le parodie e le imitazioni umoristiche rientrano anche nei rapporti sociali di ogni giorno e appartengono a tutti i ceti. Essi sono in sostanza le espressioni con cui nelle comunità umane si attua il quotidiano controllo sociale sul comportamento dei loro membri. Per carnevale questa *censura* raggiunge il suo punto più alto, va oltre la manifestazione gioiosa degli sberleffi, della satira e delle irrisioni, avvalendosi dello spirito di libertà senza il quale essa non potrebbe esistere ed operare. Così nei *testamenti* attribuiti ai fantocci che rappresentano il Carnevale si possono castigare sia il malcostume pubblico, sia le persone che si sono comportate male e che hanno violato le regole della comunità. Queste manifestazioni di libertà espressiva avvengono talora anche in periodi in cui il potere politico assume caratteristiche tiranniche o dittatoriali. Esempio in questo senso era la *satira* carnevalesca in uso ad Abbadia San Salvatore (SI) i cui abitanti spesso nella storia recente hanno manifestato la loro propensione per una società di persone libere. In questa cittadina mineraria, in tempi di carnevale, la persona che avesse subito un'angheria da parte di un maggiorenne poteva denunciare pubblicamente il fatto raccontando a gran voce per le piazze e le vie principali il sopruso subito e chiamando per nome colui che glielo aveva inflitto. L'usanza era così forte e radicata che perfino nel 1931 essa fu ripresa da un giovane minatore che riteneva di aver subito un danno da parte del podestà in carica. Erano gli anni centrali del fascismo, ma nonostante ciò la tradizione sfidò la dittatura e la vinse: il cittadino poté girare liberamente per il paese e far conoscere a tutti che proprio il podestà gli aveva fatto il torto [7].

Tra i tanti contributi che compongono il volume, ce ne sono tre che spiccano per l'originalità con cui l'argomento viene trattato. Mi soffermerò qui su due di essi, mentre mi riservo di utilizzare il terzo per le conclusioni.

Vito Teti, antropologo calabrese, in questi ultimi anni si è dedicato alla memoria dei paesi spopolati e lasciati morire lentamente, sia come comunità umana sia come struttura urbanistica; confesso che talora la sua prosa mi sembra troppo impregnata di nostalgia e, forse, di vittimismo (due sentimenti che, purtroppo, sono motivati dal modo con cui tutti i governi susseguitisi dall'Unità nazionale ad oggi hanno trattato le regioni meridionali). Questa volta il sentimento e la ragione sono andati a

braccetto e Teti ci regala l'immagine di un Carnevale identificato con un personaggio particolare, Turi, che per molti anni nel suo paese era stato organizzatore ed interprete dell'evento.

Teti, oltre a raccontare la vita di Turi, riesce a darci anche un quadro chiaro delle condizioni di vita e di lavoro degli abitanti di un paese calabrese, della necessità delle loro emigrazioni. In questo ambito Carnevale rappresentava allegoricamente il riscatto sociale e umano, perché alla fine esso rinasce dopo aver espiato, con la sua morte, il male dal mondo. Ma anche per Turi, che ha sempre lottato e che vede nello scioglimento del PCI la fine delle sue utopie politiche, arriva la fine di tutto con la sua morte corporale. Così Teti commenta: «I funerali di Turi sono gli ultimi funerali dell'Imperatore Carnevale. Muore con lui non solo il vecchio Carnevale, ma anche l'illusione della sua rinascita. Non si torna mai, una volta che si è partiti. L'identificazione di Turi con il Carnevale è fortemente simbolica di un paese del Sud i cui abitanti hanno lottato a lungo e duramente, ottenendo poco o nulla tanto da provare a sfuggire alla miseria con l'emigrazione; poi, sono tornati al paese con la speranza che qualcosa fosse cambiato; ma subito dopo sono ripartiti perché le cose non erano cambiate né cambiano e non cambieranno mai. La fine di Turi è anche la fine del carnevale tradizionale e coincide pure con la fine di una società contadina che non riesce a riscattarsi dalla miseria.

Un ulteriore e lungo contributo che si distacca notevolmente dagli altri è quello di M. Melotti (319-366) che sviluppa considerazioni originali su come il tema del carnevale e del camuffamento sia usato e strumentalizzato dai produttori di beni materiali e di beni effimeri con modi e accorgimenti comunicativi adeguati a quella sensibilità culturale dei cittadini e dei consumatori che si è formata nell'ultimo cinquantennio.

L'intervento di Melotti si apre con l'analisi del significato assunto da un vassoio di "chiacchiere" attorno al quale siedono a discutere di problemi importanti un capo di governo e due ministri italiani. Da qui, l'articolata e lunga discussione si sposta dal carnevale tradizionale al rapporto tra politica e cittadini, dalle trasmissioni televisive che trattano di gastronomia e di cibi tipici locali alla spettacolarizzazione a fini commerciali di prodotti alimentari, come le giornate e le attività di FICO-Eataly di Farinetti, e la pubblicità, talora al limite della pornografia, di Dolce&Gabbana. Non mancano figure di politici che si adeguano a questo andazzo di "cibo-spettacolo-carnevalizzazione", come gli Italiani Renzi e Salvini e l'Americano Trump; ma le loro *performance* non divertono né tanto meno fanno ridere.

Il contributo di Melotti, tuttavia, mi sembra più interessante se guardato non dal punto di vista antropologico ma con un'ottica che osservi il fenomeno nei suoi aspetti culturali e politici, perché a me sembra che i "persuasori occulti" del *marketing* [8] siano stati e sono bravissimi a indagare nel profondo della psiche umana e a capirne i comportamenti culturali. Il suo testo suona, pertanto, come un monito etico e politico necessario ad un pubblico distratto e indifferente, oltre ad essere un'analisi originale sulla "carnevalizzazione" di prodotti di consumo.

A leggere i contributi in cui vengono descritte minuziosamente tutte le pratiche che si fanno a carnevale viene in mente, se mi è permesso fare certi paragoni, Frazer e il suo diluvio di notizie provenienti da tutto il mondo: un turbinio di miti, di usi, di credenze accumulate sotto l'insegna della magia, mentre in questi interventi il perno attorno a cui tutto gira (circostanze, cibo, cerimonie varie, bruciamenti testamenti e coriandoli) è solo una gran scorpacciata di cibi su cui signoreggia sua eccellenza il porco. Nessuno degli autori, tranne Pietro Clemente, però, si è chiesto se il Carnevale studiato e descritto abbia a che fare con quello, storicamente vero, di anni e di secoli fa. Tutte le notizie che ci sono arrivate attraverso opere scritte su questa ricorrenza, secondo me, sono dovute all'immaginazione e alla fantasia di persone che, a dispetto della miseria comune, si costruivano un carnevale immaginario nel quale avrebbero voluto vivere ed agire come i loro personaggi.

Il carnevale che conosciamo oggi è forse il risultato di molteplici contaminazioni di tante singole feste che si sono prima frammentate, per motivi storico-culturali, e poi sono state riaggregate senza badare alle loro origini, secondo le esigenze del momento. In esso sono confluiti antichi riti agrari di fertilità, giri di questua, parodie di riti religiosi, dissacrazioni di ruoli come quelli del prete, del medico e del notaio tipiche di spettacoli comici; ma a questi elementi della cultura contadina e popolare se ne sono

aggiunti altri appartenenti a quella dei ceti urbani e delle classi egemoni, come i canti carnascialeschi del sec. XV, i *Trionfi* della Firenze medicea, l'antico carnevale di Venezia, quello di Viareggio (nato nel 1873) e chissà cosa altro ancora, percepibili ed evidenti in molte delle feste ascritte al Carnevale. Nel 1912 una festa di carnevale *sui generis* fu celebrata ad Acquaviva di Montepulciano (SI) e poi riproposta nello stesso luogo circa venti anni dopo. C'era una sfilata di carri su cui si affollavano maschere di vario genere e che seguivano un carro più grande dove era sceneggiata la morte di Carnevale. L'aspetto più importante, però, consisteva nel fatto che i dialoghi dell'azione scenica erano tutti cantati su arie che riprendevano gli stilemi del *Barbiere* di Rossini e qualcosa dell'*Elisir d'amore* di Donizetti [9].

Ovviamente tutto è lecito, tutto tranne fare di ogni erba un fascio e etichettarlo sotto un'unica denominazione. Hobsbawm [10] ci ha insegnato che molte tradizioni, indicate come "nate nella notte dei tempi", non sono altro che invenzioni recenti e alcune recentissime; però, oltre a ripeterlo come un *mantra*, occorre ricordarsi sempre che le cose sono andate avanti proprio così. Negli anni '70 del secolo scorso nacque la moda delle sfide ludiche di quartieri e rioni di città grandi e piccole, ad imitazione dell'antico Palio di Siena: spesso e volentieri si trattava di narrazioni che poco avevano a che fare con la storia, ma erano così ben congegnate da far credere che si trattasse di vere feste nate tra Medioevo e Rinascimento. E così, probabilmente, è stato anche per il Carnevale che conosciamo oggi.

Come ho accennato appena più sopra, tra tutti gli autori solo Pietro Clemente ha manifestato dubbi al posto delle certezze di altri. Con molto sobria e bonaria ironia ha ricordato che poco hanno a che fare le feste di antichi Greci e Romani con le nostre feste di fine inverno e che il carnevale degli ultimi due secoli non è che una ricostruzione ipotetica di feste medievali di derivazione poco popolare e soprattutto funzionale alla moderna cultura di massa.

In sostanza, si potrebbe ipotizzare che originariamente il carnevale abbia avuto una semplicità simile a quella dell'episodio del finto asino visto da me da bambino. Sarebbe, dunque, compito degli storici e degli antropologi separare il suo nucleo primitivo dalle successive superfetazioni: operazione piuttosto difficile senza dubbio, e se si volesse fare, occorrerebbe, suggerisce implicitamente Clemente, avere una visione diversa da quella con cui gli studiosi e i ricercatori di una volta si interessavano al folklore. Suggerimento che mi sembra privo di nostalgie per il passato e di qualsiasi popolarismo romantico; se gli organizzatori del convegno, i cui atti costituiscono il volume qui recensito, avessero tenuto conto degli studi precedenti di Clemente sul carnevale, forse oggi non avremmo da recriminare su alcune analisi un po' *démodé*.

Con questo non voglio dire che il libro sia inutile. Nessun libro è inutile e questo ci presenta, d'altra parte, una panoramica molto estesa e ricca di informazioni sulle feste dedicate nell'area del Mediterraneo al carnevale, presunto o vero, con tutte le usanze e le pratiche relative [11], oltre che con i racconti favolosi di pranzi e bevute straordinarie; con i costumi tipici, quelli eleganti delle città e quelli rustici delle comunità agro-pastorali, con l'illustrazione fotografica dei dolci e dei cibi tipici; ancorché non tutto sembra essere genuino come vogliono farci credere gli autori degli articoli e come difatti non è e non può essere.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] J. Frazer, *Il ramo d'oro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012; P. Toschi, *Le origini del teatro italiano*, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

[2] *I frutti del "Ramo d'oro"*, a c. di P. Clemente, in «La Ricerca folklorica» n. 10, Ed. Grafo, Brescia 1985.

[3] M. Fresta, *Le scadenze calendariali delle feste e dei riti*, in «Dialoghi Mediterranei», Ist. Euroarabo, Mazara del Vallo, n.65, 1 Gennaio 2024 (rivista on-line).

[4] Il libro è a cura di Pietro Sisto e Piero Totaro, Ed. Museo Pasqualino, Palermo 2024.

[5] Su tutti questi riti di purificazione si vedano i due volumi di J. Frazer, cit., per una visione generale del tema e quello di Paolo Toschi, cit., per la situazione italiana, il quale ad essi attribuisce una caratteristica teatrale.

[6] G. Tassoni, *Le inchieste napoleoniche sui costumi e le tradizioni nel regno italico*, Bellinzona 1973; S. Jacini, *I risultati dell'inchiesta agraria 1884*, Einaudi, Torino 1976; L. Franchetti-S. Sonnino, *La Sicilia nel 1876*, Barbera, Firenze 1877; di P. Camporesi basta ricordare il solo *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna 1980.

[7] L'episodio fu ricordato da Aldo Bisconti, detto *Aldu del Governu*, minatore in pensione di Abbazia San Salvatore, durante un'intervista del 1974 sullo spettacolo tradizionale del Bruscello *Nerone*, di cui era uno degli interpreti.

[8] *I persuasori occulti* è il titolo del celebre libro di V. Packard (Einaudi, Torino 1979) che denunciava le manipolazioni del nostro comportamento di acquirenti. Da allora, però, la pubblicità commerciale è diventata molto più raffinata ed è stata fatta propria anche dalla comunicazione politica.

[9] Ne ho pubblicato il testo (*Carnevale in Val di Chiana*) su «Lares», XLIII, Aprile-Giugno 1977.

[10] E. Hobsbawm – T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

[11] Quando si finisce di leggere il libro, ci si rammarica che tra i tanti Carnevali antichi e moderni ricordati non ci sono riferimenti a quelli della Sardegna.

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*.

Giuseppe Leone, nato nella Notte di Natale



Castelluccio, Gela (ph. Giuseppe Leone)

di *Paolo Giansiracusa*

Giuseppe Leone nacque sotto il segno della cometa spirituale e creativa della notte di Natale del 1936 e portò con sé, per tutta la vita, la luce mistica che proviene dal presepe. Il padre era un organista apprezzato, in particolare per le celebrazioni dei matrimoni che accompagnava con musiche melodiose e struggenti.

Giuseppe da piccolo seguiva il padre e furono molte le occasioni in cui assistette alla sua esibizione nella Cattedrale di Ragusa; l'entusiasmo che provava per quei suoni che riempivano d'armonia le spazialità profonde delle chiese avevano lasciato intravedere la possibilità che da grande avrebbe seguito le orme paterne. Non fu così ma la musica gli rimase nel petto con le sue calde vibrazioni.

Giuseppe invece pensava di fare il pittore ma un giorno anche questa aspirazione sfumò per lasciare il posto al mondo della fotografia. Durante una cerimonia nuziale, allietata dalla musica per organo del padre, vide all'opera il fotografo Giovanni Antoci. Fu attratto in maniera così forte dal mondo della fotografia che chiese al maestro Antoci di poter frequentare la sua bottega-studio.

Aveva solo 14 anni e si lasciò conquistare dalla magia della macchina oscura. Scattò le prime foto girando per la sua Ragusa, documentando luoghi e persone, gesti espressivi e azioni operative. Gli piacque fin dall'inizio catturare il moto, il dinamismo dei mezzi meccanici (come il treno) e il procedere umano per i campi, per le feste, al pascolo. Celebre è la sua foto in cui fissa sulla pellicola una locomotiva a vapore che attraversava il ponte San Leonardo, con lo sfondo scenografico di Ibla.

Maggiorenne, si munisce di attrezzature professionali e apre uno studio, affermandosi come fotografo di cerimonie nuziali e di altre ricorrenze religiose. Il passo verso il paesaggio, le feste, il lavoro, fu breve ed infatti intraprese quel lungo peregrinare per le vie dell'Isola alla ricerca del volto inedito di una civiltà in trasformazione.

Ebbe suggeritori illustri come Leonardo Sciascia, Gesualdo Bufalino, Vincenzo Consolo, Piero Guccione e tutti gli artisti della Scuola di Scicli. Le pubblicazioni prestigiose, con i maggiori editori italiani, non incisero sul suo carattere umile, semplice, buono. Rimase il Peppino di sempre, un pellegrino affascinato dalla solarità e dai profumi della Sicilia. Così lo ricordo, fin dal primo incontro avvenuto a Catania nei locali dell'Accademia di Belle Arti, in Piazza Manganelli.

Siamo nella seconda metà degli anni ottanta, all'Accademia era andato in quiescenza il grande fotografo dell'Etna, Salvatore Tomarchio (classe 1922). Nunzio Sciavarrello, Direttore dell'Istituto, alla presenza di alcuni docenti (c'ero anch'io), volle incontrare Giuseppe Leone per proporgli di occuparsi del Corso di Fotografia. Peppino ascoltò con garbo l'illustre professore di Tecniche dell'Incisione (Sciavarrello, per l'appunto) e, finite le argomentazioni riguardanti la nomina, ringraziò e spiegò di non potere accettare. Fece un discorso sulla libertà, sul buon uso del tempo, sulle abitudini strane legate al calendario delle feste. Aggiunse la sua innata repulsione per tutto ciò che è prevedibile e ripetitivo e sulla sua scarsa capacità di essere costante.

Rifiutò il prestigio dell'inserimento nel mondo accademico, rifiutò lo stipendio sicuro che poteva giungergli da una nomina statale. Scelse, come sempre, la libertà da ogni impegno che potesse, anche minimamente, allontanarlo dalla ricerca che ha caratterizzato tutta la sua esistenza.

Per Giuseppe Leone la fotografia era pittura e scultura allo stesso tempo, era colore e materia, era luce impalpabile e sostanza plasmabile. Per lui ogni scatto comprendeva la forza del disegno e la robustezza dell'architettura. Per Giuseppe Leone la fotografia era spazio e forma, gesto e azione, sogno e magia. La sua fotografia non ha mai imitato, non ha mai copiato, non ha mai riprodotto. Le sue foto rendono possibile l'impossibile, rappresentano persino l'anima che non si vede e il battito del cuore nascosto nella carne. Per il maestro ragusano la fotografia era l'altro occhio, quello che sfrutta il gusto e il tatto, l'olfatto e l'udito.

C'è una foto di Peppino che sintetizza i profumi e i suoni della campagna iblea e del paesaggio urbano. Oltre i muri a secco, che fiancheggiano le mulattiere del paesaggio ragusano, si scorge da dietro la guglia del prospetto del Duomo di San Giorgio.

Pietre rugose e conci levigati entrano nel mosaico della fotografia che lascia in primo piano il canto delle cicale e cerca in profondità il tintinnio delle campagne; alla stessa maniera il profumo dei muschi delle pietre di campagna cede il passo agli odori domestici tipici del luogo urbano. Fotografie a cinque sensi le definirei, pensando ai dolci delle feste patronali ripresi più volte seguendo la scia dei profumi e degli sguardi domestici.

Dal 17 aprile di quest'anno è diventato fotografo del cielo e del palpito dell'infinito, senza incarico però, altrimenti sarà capace di fuggire anche dal Paradiso. Ci lascia un patrimonio immenso di documenti fotografici, da custodire con rigore, in cui sono registrati il mutamento dei luoghi urbani e la trasformazione della società isolana.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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*".

Lo scrittore come sociologo implicito: Pirandello e “la fortuna dell’inconsapevolezza di sé”



di *Claudio Gnoffo*

La novella: *Fortuna d'esser cavallo*

Publicata originariamente sul *Corriere della sera* del 23 novembre 1935, *Fortuna d'esser cavallo*, di Luigi Pirandello, viene poi inserita nella raccolta postuma di novelle *Una giornata*, del maggio 1937. Il contesto della storia è indefinito ma sembra la campagna di un sobborgo siciliano in un'epoca coeva all'autore. Il protagonista è il cavallo del titolo.

La narrazione, svolgendosi in tempo reale, inizia con la descrizione dell'ambiente da cui il cavallo è stato escluso. Sta fuori da una tenuta vecchia e consunta, con l'acciottolato logoro e la porta all'ingresso ammuffita. Anche la serratura della porta è arrugginita, e la casa è la più vecchia di tutto il sobborgo. Con questa descrizione di vecchiezza e abbandono, il narratore spiega che il cavallo, già da parecchie ore, è stato chiuso fuori dalla sua stalla e lasciato fuori dalla proprietà, di fronte all'ingresso, nudo: non ha neanche la sella né la capezza, né briglia né bisaccia. Chiuso fuori dalla stalla, probabilmente perché vecchio e non più utile dato che il padrone è andato a vivere in un altro paese, il povero cavallo è stato lasciato lì, alla vista, affinché, chi vuole, ne faccia ciò che ritenga meglio.

Nessuno però sa che farsene. All'animale, logorato dagli anni, indesiderabile per chiunque, non rimane che vagare nervosamente, inquieto, in cerca di cibo, ignaro di tutto ciò che gli accade intorno e delle reazioni delle persone al suo passaggio, essendo privo di autocoscienza. E, ci dice Pirandello, la fortuna di esser cavallo, che non sa né di esser cavallo né di avere una qualche fortuna, è proprio la mancanza di consapevolezza di tutto, cosa che lo rende insensibile ai colpi della sorte e a quello che, probabilmente, sarà il suo tragico destino: morire di consunzione, vecchio e solo.

La fortunata inconsapevolezza dei cavalli

Fortuna d'esser cavallo è un racconto breve, narrato da una voce extradiegetica che rimarca in continuazione che il protagonista è un essere privo di autocoscienza, con nessuna idea di sé: si potrebbe dire allora che non è una *persona*. La narrazione al tempo presente segue in presa diretta il vagare di questa creatura ignara di tutto, anche della propria fortuna.

Il narratore, mentre descrive ciò che l'animale fa, allo stesso tempo dà voce ai pensieri di chi, incontrando il cavallo, tra sé decide se reagire o no, per lo sgomento che suscita un equino che vaga senza padrone, senza direzione, senza scopo, insomma senza più quell'identità che un animale domestico non si dà da sé ma riceve dagli uomini. Il narratore, come un cronista che sta raccogliendo in diretta le testimonianze su questa bizzarria in atto, ci riporta man mano le informazioni che diversi passanti gli danno: in sostanza, il padrone ha tentato di vendere la bestia prima della partenza ma ha visto che non c'era interesse neanche dandolo a prezzo basso, nemmeno come regalo, e c'è chi, fra coloro che raccontano la faccenda al narratore-cronista, assicura di esser stato uno di quelli cui il cavallo è stato offerto in dono pur di sbarazzarsene.

Nello *storyworld* nel quale la vicenda è calata, il narratore conosce bene tanto l'universo che sta raccontando quanto le reazioni a quest'anomalia che si sta verificando, cioè un cavallo senza padrone né meta che vaga di propria (inconsapevole) iniziativa. Questo sobborgo è un *mondo dei fatti* virtualmente infinito (Giovannetti, 2021: 103) da cui il narratore entra ed esce muovendosi tra due livelli: l'interno, cioè dentro il cavallo, nel suo essere bestia incosciente mossa solo dall'istinto e dalla novità di non avere più un padrone (e senza che abbia alcuna idea su tutto ciò), e l'esterno, cioè le reazioni degli esseri umani all'anomalia sociale rappresentata da un equide a piede libero. In un «va-e-vieni incessante» (Lévi-Strauss, 1988: 214), Pirandello gestisce magistralmente prossimità e distanza in un dinamismo che diviene osservazione viva, mai statica (Montes, 2017), tanto di ciò che oggettivamente accade al povero animale quanto di ciò che il narratore *suggerisce* che l'animale possa provare.

Se volessimo considerare il cavallo come personaggio pirandelliano a tutti gli effetti, potremmo dire che la sua identità sociale si è sgretolata, e che ciò, secondo Pirandello, è una cosa bellissima, a maggior ragione perché la bestia non se ne può dolere: non è consapevole né di aver mai avuto un'identità sociale né che essa si sia sgretolata. Ma si può parlare di identità sociale per un animale? Il cavallo è ritenuto un animale domestico perché, a differenza della zebra ad esempio, ha determinate caratteristiche che lo rendono ideale a interagire con l'uomo, direbbe Francis Galton, anche se di tutto ciò il buon cavallo non ha la minima idea, come ribadirebbe Luigi Pirandello. Mentre l'identità sociale è fatta (anche) da un fascio di rapporti obbligatori e appartenenze a varie categorie sociali (Goffman, 1981: 123): perciò un cavallo orfano di padrone, che si muove da solo e che in autonomia se ne va in

cerca di cibo, non trova posto in un universo antropocentrico dove tutto deve avere una collocazione, un senso, e dove le bestie, in un modo o nell'altro, devono avere un inquadramento nella prospettiva dell'uomo, e nello specifico un'utilità se di animali domestici si parla.

Infatti occorre contestualizzare: i modi di stare al mondo di alcuni non sono di certo quelli di altri, né le ecologie degli uni sono quelle degli altri, senza dubbio (Descola, 2011; Montes, 2017). La provincia siciliana di inizio XX secolo che Pirandello racconta ha un suo modo di concepire e rapportarsi agli animali, nella fattispecie ai cavalli, diverso da quello dei cowboy di fine Ottocento e da quello degli allevatori prussiani di metà Settecento. Quindi, in questo *storyworld* pirandelliano, un cavallo senza più utilità non ha scopo in quell'universo antropocentrico, la sua identità sociale è frantumata. Non può nemmeno essere paragonato a un gatto o un cane randagio, per differenze che il narratore spiegherà, perciò è qualcosa di ancora peggio. È un fallimento, perché la sua esistenza ha cessato di rispettare quel ruolo che, chi osserva la bestia in questo contesto storico-geografico, le attribuisce. È chiaramente un cavallo abbandonato perché troppo vecchio, ma non si tratta solo del fatto che ha cessato di assolvere alla propria funzione per l'età: ogni società ha i propri criteri per definire cosa sia un fallimento e come relazionarsi a esso (Bradatan, 2023: 159-161). Perciò questo equide, più se ne va a zonzo per conto proprio, più appare come un ridicolo (e inquietante) fallimento di ciò che un cavallo dovrebbe essere.

La caustica ironia di Pirandello, infatti, ci mostra l'utilitarismo umano, che dà visibilità alla bestia solo se questa può rendergli un servizio:

«Non mangiasse, un cavallo, ma mangia. E per il servizio che quello può ancora rendere così vecchio e malandato, siamo giusti, vi par che valga la spesa del fieno o anche di un po' di paglia da dargli a mangiare? Avere un cavallo e non saper che farsene, dev'esser pure un bell'impiccio» (Pirandello, 2011: 49-50).

Fingendo di cogliere e condividere la "ragionevolezza" degli uomini che non vogliono avere a che fare con una bestia inutile, il narratore, con ironia, interroga il lettore se non sia meglio usare spietatezza invece che pietà.

«Tanti, per levarselo, ricorrono al mezzo sbrigativo d'ucciderlo. Una palla di fucile costa poco. Ma non tutti hanno il cuore di farlo.

Resta però da vedere se non è più crudele abbandonarlo così» (Pirandello, 2011: 50).

In realtà l'equino protagonista, per quanto vecchio e stanco, si mostra reattivo, ad esempio guardando la porta di casa:

«Ma già s'è stancato di star ritto su le zampe e si piega con pena sui ginocchi per riposarsi a terra, sempre con la testa verso la porta» (Pirandello, 2011: 50).

Il narratore comincia qui la sua riflessione su quale possa essere lo stato d'animo di un cavallo che non sembra abbia molto da vivere e che però, beato lui, non se ne rende conto. Dunque la voce narrante riflette su come esso viva questa condizione di strana, triste libertà. Si potrebbe dire che la riflessione si sposta, più in generale, sull'essere un cavallo in sé e per sé, in sostanza. E questo cavallo qui, con ogni probabilità, non è mai stato libero bensì sempre addomesticato fin dalla nascita, e quindi a maggior ragione non "sa" essere libero.

«Forse quello, nato in qualche stalla, libero non è stato mai. Sì, da giovane in campagna probabilmente, lasciato a pascolare sui prati. Ma libertà per modo di dire; prati chiusi da staccionate. Se pure c'è stato, che ricordo può più averne?» (Pirandello, 2011: 50).

Una creatura che non sa cos'è la libertà, né sa distinguere il fatto che adesso sia libera dal fatto che prima non lo era, è di fatto libera? Il narratore sembra fare del cavallo un *exemplum* della semplicità

del vivere in sé e per sé, senza avere cognizione di sé. Dieci anni prima, tra il 1925 e il 1926, era uscito a puntate e poi in un unico volume *Uno, nessuno e centomila*, che del vivere senza idea di sé faceva l'ambizione massima. Se sia aspirabile vivere come un cavallo o se invece gli esseri umani sono fortunati ad avere coscienza di esistere e del fatto di essere liberi o meno, il narratore non lo dice, non ancora. Invece si sofferma sulle differenze tra cani e cavalli, e conseguentemente sul diverso modo degli uomini di trattarli, per risaltare le peculiarità equine. Il problema del cavallo è che, se anche magari esso non è cosciente di essere cavallo, lo sono gli altri, i quali si preoccupano proprio per le sue peculiarità:

«Un cavallo non è come un cane che può restar senza padrone, e, se va per via, nessuno ci fa caso. Un cavallo è un cavallo; e se non lo sa, lo sanno gli altri che lo vedono, il corpo che ha, molto molto più grande di quello d'un cane, ingombrante; un corpo che non riesce mai a ispirare un'intera confidenza e da cui tutti ci si guarda perché tutt'a un tratto, non si sa mai, uno sfoglio imprevedibile» (Pirandello, 2011: 51).

Il narratore, osservando i cavalli e paragonandoli ai cani, non solo ne evidenzia le problematiche ma è tentato quasi d'indagare l'interiorità degli equidi, per concludere che essa non è indagabile, infatti nessun cavallo in sé è prevedibile, né, in definitiva, controllabile.

«e poi con quegli occhi, con quel bianco che a volte si scopre feroce e insanguato; occhi così tutti specchianti, con un brio di guizzi e certi baleni, che nessuno comprende, d'una vita sempre in ansia, che può adombrarsi di nulla» (Pirandello, 2011: 51).

Se qui parlasse esplicitamente dei concetti di prossimità e distanza, Pirandello probabilmente direbbe che un cane è (o che almeno così sembra a noi, se ci pare) molto più prossimo a noi di quanto possa mai esserlo un cavallo. E sembra quasi volersi giustificare per la propria severità in questa disamina impietosa e timorosa della specie equina:

«Non è per ingiustizia. Ma non sono gli occhi d'un cane, umani, che chiedono scusa o pietà, che sanno anche fingere, con certi sguardi a cui la nostra ipocrisia non ha più nulla da insegnare. Gli occhi d'un cavallo, ci vedi tutto, ma non ci puoi legger nulla» (Pirandello, 2011: 51).

Eppure, con questa insistita negazione dell'interiorità equina attraverso la descrizione di caratteristiche fisiche anche inquietanti quali gli occhi imperscrutabili, è come se la voce narrante volesse aiutare il lettore a intuire (o almeno a immaginarsi), poco per volta man mano che procede nella novella, l'atteggiamento di questo particolare cavallo, improvvisamente e inconsapevolmente libero nei confronti della vita. Non è la prima volta che il Pirandello narratore si sforza di contemplare la vita attraverso gli occhi, letterali e metaforici, di un animale, indubbiamente distante e Altro da noi:

«Infatti tante sue opere rientrano nella classificazione della favola filosofica perché si servono dell'animale per configurare un ventaglio di prospettive, di problematiche, e di idee che, nella storia, hanno sempre appassionato i pensatori. Basterebbe pensare a *Fortuna d'esser cavallo*, *La rallegrata*, *Vittoria delle formiche*, *La tartaruga*» (Zangrilli, 2001: 85).

Oltre a essere fortunato di per sé in quanto cavallo, è fortunato anche di essere libero, ora che il padrone ha deciso di disfarsene e dato che nessun altro lo ha voluto, ma è una triste ironia perché, nel caso della povera bestia, la libertà si associa, in realtà, alla morte (Zangrilli, 2001: 138). Il narratore da subito insinua nel lettore il sospetto che il padrone, non riuscendo a dare il cavallo a nessuno, lo abbia a quel punto messo in libertà proprio affinché andasse incontro alla fine. In Cervantes, di cui lo scrittore di Girgenti è un fervido lettore, la libertà è cara tanto agli uomini quanto agli animali

(Zangrillo, 2001: 146): nel caso dei cavalli però, e quindi anche del protagonista di questa favola filosofica, sembra che essi non siano in grado di comprendere né apprezzare questo dono.

Ed ecco allora un altro significato, più cupo, della fortuna di essere un cavallo: l'incoscienza della morte. Più l'equide assapora la libertà pur non comprendendola, e più si avvicina alla morte, poiché nessuno lo sfama, e l'inedia inizia a rodere: però esso non se ne rende conto, sente solo la fame. «Un viaggio segnico della ricerca della libertà primitiva» (Zangrilli, 2001: 139) inizia per l'animale, che cerca una compagnia che gli dia da mangiare nonché una reazione a questo nuovo, strano stato di cose. Poiché dall'abitazione un tempo familiare non esce nessuno di coloro che lo avevano mantenuto, e poiché non ha di che mangiare, il cavallo se ne va e inizia a vagare per le strade del sobborgo, in un viaggio in cerca di cibo. Questo viaggio però è anche la scoperta, tanto per il protagonista quanto per il lettore, della ferocia degli uomini, che gli negano il cibo e lo picchiano senza ragione, se non per il senso oscuro di minaccia che dà un cavallo che vaga autonomo senza padrone.

Dunque, da un punto di vista semantico (Baraldi, Corsi, Esposito, 1996: 201-202), l'identità sociale frantumata che in quel momento il povero cavallo mostra, viene sentita come disordine, imprevedibilità: cos'è un cavallo senza padrone, senza un riferimento umano, se non una creatura ambigua, familiare ma al contempo senza collocazione? E dunque, in questa ambiguità perturbante (Freud, 1919), essa afferisce più al mondo delle bestie selvagge, al regno del selvatico: per i gruppi umani che incontra, allora, è una minaccia. Per questo, il narratore Pirandello, giocando sul "sentimento del contrario" (illustrato nel saggio *L'umorismo* del 1908 e poi nell'edizione del 1920 col celebre esempio dell'anziana imbellettata), da un lato dà a più riprese una descrizione vivida, anche tenera, simpatica, della brava bestia, a tratti quasi umanizzata, così che il lettore provi empatia per essa, ma allo stesso tempo continua a rimarcare che la creatura non ha comunque idea di sé né coscienza, e che la sua fortuna, in fondo, è proprio questa: «non essere conscio né di cosa l'uomo gli fa né di andare incontro all'abisso della morte» (Zangrilli, 2011: 140).

Il vecchio cavallo alla fine, seguendo gli odori e forse dei ricordi, riesce a trovare da mangiare dell'erba che cresce sulla proda del fiume, e davvero, sebbene sia chiaro che questo cibo è un ristoro momentaneo e che la libertà dell'animale è destinata a sfociare in una morte solitaria per inedia, nel quadro delineato nelle ultime frasi dal narratore ci si potrebbe chiedere quanto la nostra condizione sia migliore di quella animale. La vita umana è complicata, quella equina è semplice. Vitangelo Moscarda, per arrivare alla stessa "assenza da sé" in cui il cavallo è nato, deve fare tutto un percorso di auto-dissoluzione. Ma in fondo, non sono uomini e cavalli entrambi destinati alla dissoluzione e alla morte? Solo che i cavalli, beati loro, non lo sanno.

Anzi, spesso gli uomini agiscono come stupidi bruti, resi ottusi dalla loro cattiveria, caratteristica tipica, per Pirandello, di certe precise categorie sociali, ossia ricchi possidenti e abbienti notabili di provincia, i quali spesso vengono equiparati dall'autore a figure del mondo animale, ma molte volte costoro sono peggio degli animali stessi (Zangrilli, 2001: 23). Il cavallo invece è allegoria dell'Altro dall'uomo, un'alterità forse non migliore né peggiore in senso assoluto, ma certamente libera dall'afflizione della coscienza di sé, tipica dell'identità in generale e dell'identità sociale nello specifico, con tutti i suoi legami e implicazioni.

Già tre decenni prima il narratore s'era avvalso di un equide, nella novella *Un cavallo nella luna* del 1907, per esprimere l'Altro, l'alterità rispetto all'uomo e dentro l'uomo:

«la bestia, infatti, è usata qui come simbolo tutto oggettivo, voce di quell'Altro che Lacan definisce "la voix de l'Inconscient" e che Pirandello chiama "l'antro della bestia" [nella novella *Non è una cosa seria* del 1910], "intendendo della bestia originaria acquattata dentro a ciascuno di noi, sotto tutti gli strati di coscienza che gli si sono mano a mano sovrapposti negli anni". Così il cavallo non è, a differenza della mosca, uno strumento effettivo, sia pure casuale e misterioso, di morte, ed è il processo di simbolizzazione, innescato su un sensibilissimo substrato reale» (Nardi, 1981: 66).

Il cavallo dunque è anche, fra le varie cose, l'Altro che è "l'antro della bestia", un essere che, acquattato dentro l'uomo, vorrebbe fargli smarrire la coscienza di sé per renderlo libero.

«Il "cavallo" nelle Novelle per un anno è presente sotto tre tipi diversi e fra loro contrastanti: una prima utilizzazione è quella puramente meccanica del cavallo come mezzo di trasporto [...] cui si contrappone l'umanizzazione dell'animale, protagonista assoluto nell'apologo *La ralleggrata* e nella «scenetta commovente» di *Notizie dal mondo* [...] E si registra infine l'uso metafisico-simbolico del cavallo in *Un cavallo nella luna*, uso a sua volta sottilmente contrapposto al processo di identificazione allegorica uomo-animale [... come invece avviene in] *Fortuna d'esser cavallo*» (Nardi, 1981: 69).

Il finale è malinconico, anche se sembra un meritato (provvisorio) lieto fine per il povero equide che finalmente trova cibo. Il narratore sembra suggerire una risposta finalmente a questo interrogativo: qual è la condizione migliore, quella dell'uomo o del cavallo? Gli uomini sono fortunati ad avere coscienza di esistere, o la condizione equina è più desiderabile? Di certo, il cavallo non lo sa, né ci riflette. «La sera è mite. Il cielo è stellato. Domani sarà quel che sarà. Non ci pensa» (Pirandello, 2011: 53).

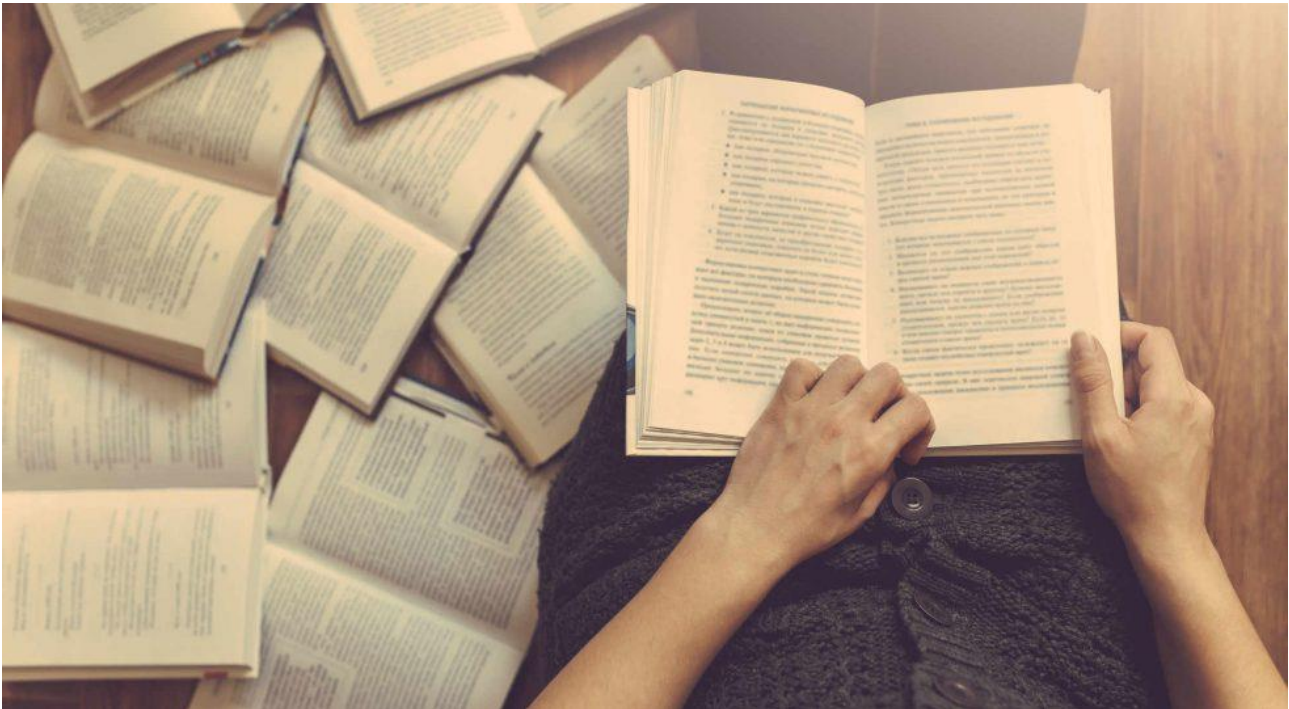
Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti bibliografici

- Baraldi C., Corsi G., Esposito E., *Luhmann in glossario*, F. Angeli, Milano 1996.
Bradatan C., *Elogio del fallimento*, trad. di O. Ellero, Il Saggiatore, Milano 2023.
De Michele F., Rössner M., Sorrentino A. (a cura di), *Pirandello e l'identità europea*, Metauro Edizioni, Pesaro 2007.
Ferrarotti F., *Introduzione alla sociologia*, Editori Riuniti, Roma 1981.
Freud S., "Das Unheimliche", in *Imago*, vol. 5 (5-6), 1919: 297-394 (*Il perturbante*, a cura di C.L. Musatti, Theoria, Roma 1993).
Galton F., *The First Steps Towards the Domestication of Animals. To Be Read Before the Ethnological Society (4 St. Martin's Place, 8 p.m.) on Tuesday. Dec. 22, 1863*, Leopold Classic Library, Victoria (Australia)(Fr 2017).
Giddens A., *Sociologia*, Il Mulino, Bologna 1994.
Giovannetti P., *Il racconto. Letteratura, cinema, televisione*, Carocci, Roma 2021.
Goffmann E., *Relazioni in pubblico*, Bompiani, Milano 1981.
Grignani M.A., "Innovazioni narrative negli ultimi romanzi di Pirandello", in Lauretta E. (a cura di), *Attualità di Pirandello*, Metauro Edizioni, Pesaro 2008.
Lévi-Strauss C., Éribon D., *Da vicino e da lontano*, Rizzoli, Milano 1988.
Montes S., "Da vicino, da lontano. L'antropologia di Milan Kundera", in *Dialoghi Mediterranei* n. 23, 1 gennaio 2017.
Nardi I., "Animali allegorici e animali simbolici nelle novelle di Pirandello", in *Inventario. Rivista di critica e letteratura fondata da Luigi Berti*, n. 2, Editrice Gutenberg, Povegliano Veronese (VR), maggio-agosto 1981: 63-69.
Pirandello L., *Ultime novelle*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna (RN) 2011.
Pirandello L., *Fortuna d'esser cavallo*, Passerino Editore, Gaeta, 2020
Zangrilli F., *Il bestiario di Pirandello*, Metauro Edizioni, Fossombrone (PS) 2001.

Claudio Gnoffo, dottorando in "Scienze Umanistiche" presso l'Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma e cultore di "Storia dell'Arte Medievale" presso l'Accademia di Belle Arti di Palermo, è stato coordinatore nel 2022 del convegno internazionale "Realtà mediali. Sociologia, semiotica e arte negli immaginari e nelle rappresentazioni" e co-curatore del 1° volume tratto dal convegno, *Realtà mediali. Medialità, arte e narrazioni*, per UniPa Press; è inoltre autore di diversi articoli scientifici, fra cui, con regolarità dal 2019, per "Le nuove frontiere della scuola" de La Medusa Editrice.

La resa, la lettura, la meditazione



di *Rosario Greco*

La resa, in una battaglia, è l'azione dell'arrendersi, è l'atto di chi si *rende all'altro* (in latino: *ad-rendere*), è l'atteggiamento di chi si consegna al nemico che ha vinto: è l'atto di chi, avendo perso, ammette di essere stato sconfitto e si affida al vincitore. Per alcuni (i moralisti) è un atto di vigliaccheria... ma noi di questo non parleremo.

Una precisazione, prima di passare ad altro, però, vorrei farla. Nell'ambito di una guerra, quando il nemico è più forte, prima ancora della resa, c'è la resistenza; nell'ambito della lotta politica e sociale, prima ancora che gli uomini si arrendano rassegnandosi, ci sono le *comunità resistenti*. E, più in generale, mi piace ricordare a me stesso che non dobbiamo permettere che gli altri abbiano troppo potere su di noi. Nelle situazioni di ingiustizia e di prepotenza bisogna alzare la voce, organizzarsi, essere resistenti e combattivi! Questo mi ha insegnato il messaggio della nonviolenza di Gandhi.

La resa, di cui vorrei parlare insieme a voi, non è quella che nasce in un contesto di guerra, di lotta politica o sociale, non è un atteggiamento che va assunto nei confronti degli altri (i nemici). La resa, di cui vorrei parlare, si gioca tutta dentro la propria dimensione interiore; si tratta, infatti, di una resa all'interno di noi stessi. A volte (o spesso) ci troviamo impegnati a controllare ciò che avviene attorno a noi e dentro di noi. Di per sé non è male, può essere dettato dalla cura che si ha per le cose, per noi stessi, per gli altri; può essere segno della nostra serietà e dell'impegno che mettiamo nei compiti che si sono stati affidati.

Ma a volte (o spesso) ci si lascia prendere un po' troppo dall'atteggiamento di volere controllare *tutto*, quello che ci compete ed anche quello che non ci compete; quello che ci riguarda ed anche quello che non ci riguarda. Volere controllare tutto, non sembra, ma potrebbe essere segno di insicurezza.

La resa, di cui vorrei parlare, è quell'atteggiamento, tutto interiore, di chi ha scelto di non controllare tutto, di lasciare la presa, di non afferrare più nulla e nessuno, di chi ha scelto di rilassarsi e lasciarsi andare, di chi si abbandona in tutta tranquillità. È il momento del riposo interiore e della pace.

In una giornata, in cui abbiamo lavorato molto, e magari anche lottato per ciò che era giusto, e ne valeva la pena, deve arrivare sempre il momento in cui deponiamo gli attrezzi di lavoro, le armi,

perché è giunto il momento della resa, che – come è stato detto – è l’atteggiamento di chi «è senza difesa, / ma anche senza paura» [1].

Non è facile realizzare quanto sto dicendo, perché – lo sappiamo tutti – «uno stato di tensione massima è più facilmente raggiungibile che lo stato di distensione e di rilassamento, benché questo non sia faticoso» [2]. Affaticarsi, stressarsi è molto più facile che rilassarsi.

La resa, di cui vorrei parlare, non è soltanto riposo, rilassamento, è anche qualcosa di più: è apertura, è accoglienza, è essere recettivi. L’accogliere, l’essere recettivi, ai nostri occhi ci appare come qualcosa di passivo. In realtà il movimento dell’accogliere ha in sé un intimo dinamismo, capace di svolgere attività su un piano più elevato. Attività non è soltanto l’attività esterna, il fare qualche cosa di ben visibile e con impiego di energia fisica; vi è, infatti, un modo particolare di essere attivi (come l’abbracciare tutto, l’abbracciare tutti, l’aprirsi al mondo), in cui l’attività (tutta interiore) consiste nel liberare le nostre potenzialità più nascoste, portandole alla luce del sole; o, potremmo dire, l’attività sta nello sciogliere tutte le resistenze procurate dal nostro ego [3].

Primo presupposto della *resa* è rendere calmi se stessi. Abituamente non lo siamo, il che è anche ovvio quando si lavora, quando ci si muove tra la molteplicità delle cose, in mezzo agli uomini più diversi, le azioni più varie. Ci si dimena, si lotta, si respinge, si abbraccia, si fa di tutto, e questo è normale. A volte (spesso?) però le situazioni ci prendono la mano e veniamo travolti dal vortice del nostro attivismo, entrando in uno stato di tensione crescente. L’agitazione, di cui siamo diventati vittima, ha bisogno di un correttivo: abbiamo bisogno di fermarci e di riposarci.

Qui, dovrei dire a me stesso: «Ora non ho nient’altro da fare che diventare calmo. I prossimi quindici minuti non devono servire che a questo. Tutto il resto non c’è più. Io sono completamente libero e solo per questo sono qui» [4]. Qui io non voglio raggiungere nulla, voglio soltanto stare tranquillo, creare in me quella disponibilità interiore, il cui nome è apertura, accoglienza.

Un metodo particolarmente efficace per diventare calmi è quello di concentrarsi sul proprio respiro, seguendolo semplicemente nelle sue fasi di inspirazione e di espirazione. Un respiro lento e profondo (in questo, molti tra noi sono davvero bravi...). Concentrarsi su questo ritmo fa bene, si tratta infatti, direbbe Guardini, di «quel ritmo mediante il quale l’uomo sta in contatto con la vastità dello spazio, con l’oceano dell’aria, insomma col tutto circostante» [5]. Il respiro esprime – lasciatemi passare l’immagine – quel punto di contatto sottile ed invisibile che vi è tra la sfera del corpo e quella dell’anima. Ma la concentrazione sul respiro, se ci riesce bene, spazza anche via dalla testa tutti quei pensieri inutili che, ad esempio nel momento della lettura e della meditazione, è bene tenere lontani. Secondo presupposto della *resa* è, quella che Thich Nhat Hanh chiama la “spaziosità”. È la qualità che caratterizza chi ha imparato a coltivare la propria dimensione interiore, diventando leggero, libero interiormente, e restando a proprio agio, quando è solo con se stesso. Definire cosa sia la “spaziosità”, per Thich Nhat Hanh, risulta più facile se osserviamo in profondità le persone che sono riuscite a fare “spazio” dentro di sé: sono quelle persone con cui, quando gli stai accanto, ti trovi a tuo agio; anche se non le conosci senti che è come se le conoscessi da sempre. Perché? Non lo sappiamo. Sappiamo, però, che sono quelle persone che hanno raggiunto, come loro stato abituale, una certa serenità, e che – senza volerlo – riescono a trasmetterla agli altri con la loro semplice presenza.

Queste persone non hanno la mente piena di programmi, i loro nervi non sono assediati da mille preoccupazioni, e non si muovono a scatti, assillati dalla premura. Queste persone sanno guardarti negli occhi quando gli parli, e sanno anche ascoltarti con un ascolto profondo.

Per quanto si tratti, spesso, di persone impegnate in diverse cose, non si lasciano travolgere del tutto da ciò che fanno, avendo creato quella “spaziosità” dentro di sé, che lascia loro sempre un’intima tranquillità nell’animo [6].

Una volta raggiunta *la calma in noi stessi*, una volta che abbiamo creato “spazio” dentro di noi, potremo cominciare a praticare ciò che abbiamo chiamato *resa*: saremo capaci di accogliere qualsiasi realtà che ci si pone davanti (la più nuova, la più diversa), saremo capaci di ascoltare gli altri fino al punto di riuscire a capirli, saremo capaci di accogliere tutte le parole che ci vengono dette ed anche le parole che ci vengono taciute; saremo capaci di accogliere l’altro per quello che è, con piena apertura d’animo, senza pregiudizio e senza giudizio.

La lettura

La lettura è uno strumento utile per sviluppare l'atteggiamento della *resa*. Si racconta di un vecchio saggio dell'antichità, che viveva nel deserto. Un giorno un giovane lo andò a trovare e gli chiese: "Cosa devo fare per migliorare me stesso ed essere davvero libero?". Il giovane si aspettava una lezione di saggezza che gli avrebbe aperto orizzonti, immaginava che avrebbe ascoltato parole che poi avrebbe portato a casa, magari scritte dentro un quaderno di appunti per non perdere nessuna delle parole ascoltate. Il vecchio, invece, lo spiazzò, rispondendo in maniera un po' strana: "Chiuditi in una stanza e leggi!".

Noi ci potremmo chiedere se il vecchio stava facendo un invito all'intellettualismo. Ma che tipo di liberazione può giungere dai libri? Evidentemente il vecchio voleva suggerire al giovane un particolare tipo di lettura: non lo studio di un argomento interessante, non l'analisi critica di un testo, ma una lettura spirituale, vitale, dinamica, che parli non solo alla mente ma anche al cuore. Una lettura che apra le porte alla meditazione, essendo già essa stessa meditazione.

Chi legge, invece, un libro per studiare, legge per imparare concetti, per conoscere alcuni aspetti di una realtà, e qui il suo sforzo mentale si trova impegnato al massimo per ottenere risultati apprezzabili dal punto di vista intellettuale. Chi studia un testo, ad esempio, per analizzarlo (pensiamo ad un racconto o ad una poesia) fa un'analisi particolareggiata per entrare dentro il testo, osserva i vari livelli di interpretazione, applica i criteri della critica letteraria. Chi compie queste operazioni si pone ad una giusta distanza dal testo che sta analizzando; opera, di fatto, un certo distacco per acquisire obiettività.

La lettura, che suggeriva il vecchio saggio al giovane, che potremmo chiamare *lettura meditata*, perché ci fa entrare nel clima della meditazione, è, però, un'altra cosa; la sua qualità è di un'altra natura. Intanto va precisato che i libri, che si prestano a questo tipo di lettura, sono solitamente quelli che riportano il messaggio dei "maestri di vita", direbbe Erich Fromm (e nel dire questo pensava a maestri come Buddha, Gesù, maestro Eckhart, Freud e Marx).

La lettura di testi simili dovrebbe farci entrare in dialogo con questi "maestri di vita", entrando a far parte, così, di un certo flusso vitale, capace di condurci alla profondità del loro messaggio. Il lettore "arreso" sente rivolto a sé quello che dice la pagina che sta leggendo; si sente coinvolto durante la lettura, e, quasi interpellato, sente dentro di sé che è chiamato, in qualche modo, a rispondere.

Nascono dentro di me risonanze che mi legano a quella pagina; forse mi accorgo che, le cose che leggo, io le avevo sempre pensate, ma quella pagina dà voce a cose che io non avevo saputo esprimere prima di allora. Se provo queste cose, tra me e la pagina nasce un legame, nello stesso tempo, intimo e forte (forte come è tutto ciò che è vitale).

Quando leggo un libro per studiare, questo processo interiore non si verifica; se se ne presenta qualche traccia, in seguito si irrigidisce, si ingessa, fino a bloccarsi. La lettura meditata comincia con un atteggiamento di fiducia e di stima nei confronti dell'autore delle pagine che sto per leggere, e questo mi aiuterà a predisporre l'animo a quel sentimento di apertura e di accoglienza verso il messaggio.

Nella lettura meditata comincio con la fiducia, la stima e magari la simpatia, nei confronti dell'autore: nel mio caso, ad esempio, provo simpatia per Gandhi, Thich Nhat Hanh, Thomas Merton, Romano Guardini...Questo servirà ad entrare in empatia con l'autore, e mi renderà più facile mantenere l'atteggiamento di "resa", che mi libera da ogni sorta di diffidenza e di impulsività. Si tratta, infatti, di una lettura "accogliente".

In altre parole, durante questo tipo di lettura, non dovrei iniziare a leggere chiedendomi, innanzitutto, se quello che leggo è giusto o è sbagliato; oppure, se è giusto, fino a che punto lo è e fino a che punto non lo è... (atteggiamento di chi analizza...). Ma io, al contrario, guardando al positivo, mi chiederò: nel suo insieme, cosa trovo di giusto, di profondo, di bello in ciò che sto leggendo? In sostanza, di fronte a frasi infelici (nell'espressione) o sbagliate (nel contenuto), cerco di cogliere l'aspetto positivo.

Non si tratta, quindi, di diventare acritici, di non pensare più con la propria testa, ma, più semplicemente, di sospendere temporaneamente la critica, di astenersi momentaneamente dall'esercitare lo spirito critico [7].

Dalla lettura alla meditazione

Praticando questo tipo di lettura, dicevamo, entriamo nel clima della meditazione. Questo clima ha il compito di stimolare il nostro *inter-lègere*, il nostro 'leggere, cogliere tra le cose'. Cito una frase che a me dice molto (ma forse non a tutti): «*La meditazione è il camminare del cuore negli spazi delle creature*», diceva un mistico musulmano [8]. E noi, parafrasando questa frase, potremmo dire: "La meditazione è il camminare del cuore negli spazi delle parole...". Quando leggi, leggi parole, ma leggi anche tra gli spazi delle parole, e così cerchi di comprendere le parole espresse, ma anche le parole non espresse; facendo così scoprirai che stai andando al di là dello strato superficiale del testo. Praticare questo esercizio di lettura richiede un po' di tempo, perché deve procedere con la dovuta lentezza (bisogna allora che ci prendiamo del tempo! fossero anche quindici-trenta minuti), perché lettura e riflessione, lettura e meditazione su ciò che si legge devono camminare insieme, farsi compagnia. Come diceva un monaco medievale, Guigo il Certosino, «*la lettura senza meditazione è sterile; la meditazione senza lettura si perde*». È un po' come l'atteggiamento – tanto per usare un'immagine – di chi vuole camminare lentamente dentro un museo pieno di quadri, lasciandosi attrarre dalla bellezza che proviene dalle tele; atteggiamento ben diverso di chi va facendo uno scatto ad ogni quadro col proprio cellulare, per poi correre in fretta nella stanza successiva per fare altri scatti e passare oltre. Questo fa solo foto, e non vede che quadri, al contrario del primo che sa guardare dentro i quadri, quasi fossero delle finestre, e, se ha un minimo di conoscenza, vi scopre orientamenti delle diverse tecniche pittoriche, scuole d'arte, scuole di vita, visioni del mondo. Per entrambi i visitatori è sempre un guardare, ma solo il primo sa farlo in profondità.

Un discorso analogo va fatto per chi intende prendere un libro in mano e leggerne qualche pagina. C'è modo e modo di leggere. Chi ha imparato a leggere e meditare, durante il proprio esercizio di lettura sa fermarsi, indugiare, riflette se qualcosa ha attirato la sua attenzione, si lascia afferrare da ciò che lo colpisce. La meditazione attraverso la lettura apre alla riflessione, ma se questa non compie il suo movimento verso la profondità, se questa non riesce a coinvolgere tutte le dimensioni della nostra persona (intelligenza, sensibilità, volontà, mente, cuore...), allora il suo lavoro si ferma a metà, senza giungere al suo scopo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] R. Maritain, da *Au creux du rocher* (*Nelle fenditure della roccia*, trad. A. Paoli, in *Incontri col Vangelo*, Borla, Torino 1963, II: 396).

[2] J. Pieper, *Otium e culto*, tr. it. G. Conterno, Morcelliana, Brescia 1956: 41.

[3] Cfr. E. Fromm, *L'arte di amare*, Il Saggiatore, Milano 1974: 160-161 e *Avere o essere?*, Mondadori, Milano 1988: 102-109. Ricordiamo che per Aristotele la più elevata attività umana è quella dell'intelletto.

[4] R. Guardini, *Introduzione alla preghiera*, tr. it. M.L. Rossi-M. Maraschini, Morcelliana, Brescia 1968: 20-22.

[5] R. Guardini, *Volontà e verità*, Morcelliana, Brescia 1978: 63.

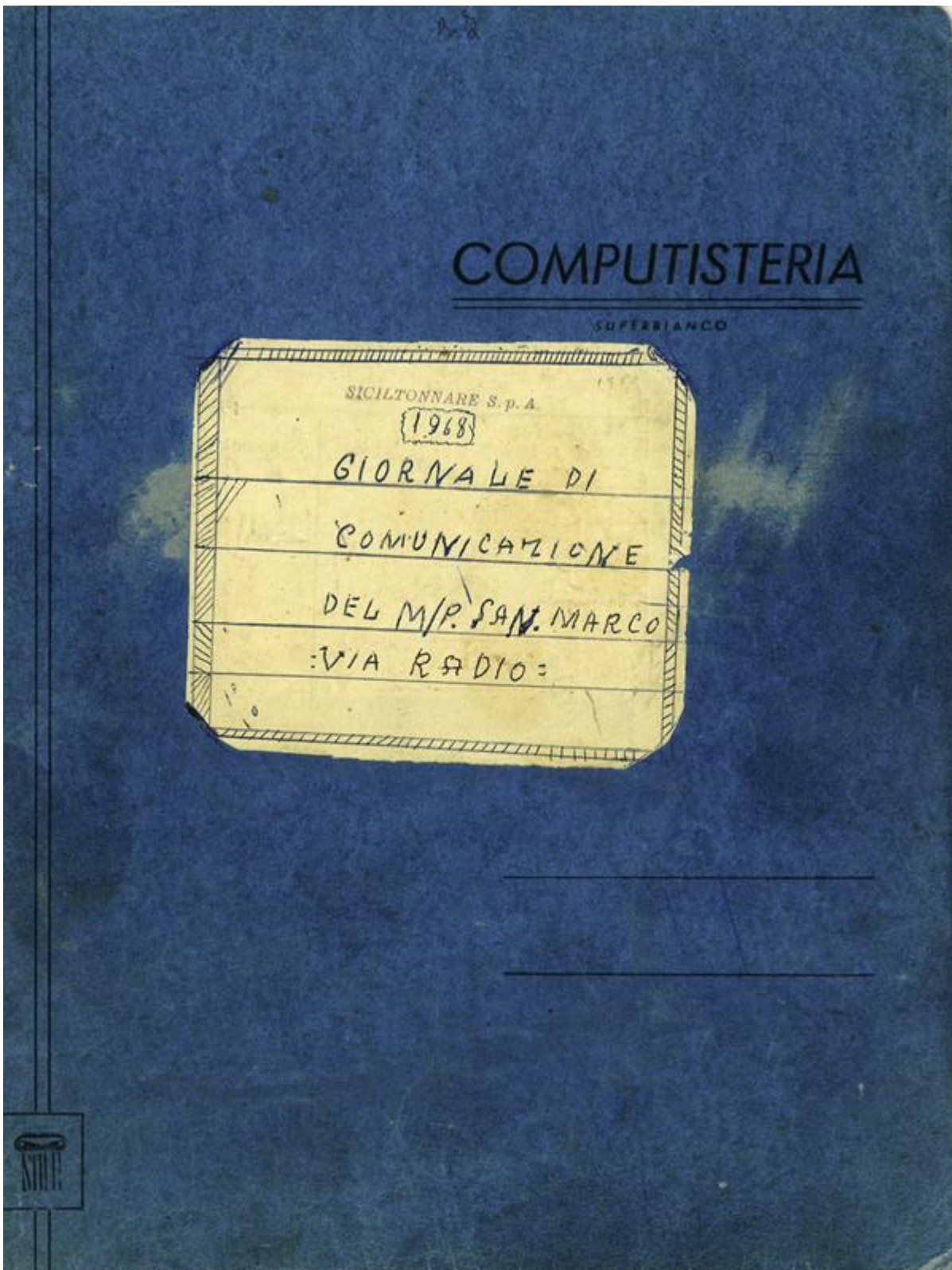
[6] Cfr. Thich Nhat Hanh, *Il dono del silenzio*, Garzanti, Milano 2015, ed. digitale: 68.

[7] Cfr. R. Guardini, *Volontà e verità*, *op. cit.*: 19-20.

[8] Ibn 'Atā' Allāh, *Sentenza 239*, in *Sentenze e colloquio mistico*, tr. it. C. Valdrè, Adelphi, Milano 1981: 78.

Rosario Greco, studioso di tematiche legate alla nonviolenza, alla spiritualità cristiana ed orientale, al dialogo interculturale, insegna materie letterarie in un Istituto Tecnico ed è presidente della Fondazione "Emanuele Parrino" di Palermo.

Un “Giornale di Tonnara” ritrovato, un unicum tra le fonti di storia del ‘900



di Rosario Lentini [*]

«[...] un microcosmo antropologico traboccante di azione».

È questa una delle immagini efficaci e nitide con le quali Gianluca Serra ci conduce nel cuore del suo libro; ha scolpito un nuovo raffinato e armonioso bassorilievo raffigurante una porzione del mondo delle tonnare definitivamente scomparso; per niente mitologico come l'Atlantide, ma un continente vero, tangibile, di esseri umani, di genialità, di competenze e lavoro.

Scrivo bassorilievo non perché l'Autore non sia stato in grado di analizzare e raccontare a tutto tondo la realtà economico-produttiva e sociale dei siti, dei relativi assetti organizzativi, della cultura materiale e tecnologica che li plasmava, oggetto delle sue approfondite ricerche, ma perché molto della storia della pesca del tonno lungo le coste della Sicilia è andato perduto e continua a disperdersi. Dobbiamo prendere atto, dopo tanti decenni di incuria e di scempi archivistici e architettonici, che le "sculture" non possiamo più realizzarle.

Ha infatti del miracoloso l'ultimo ritrovamento documentario oggetto del presente libro, che si colloca a compimento di una trilogia iniziata con *Le tonnare di Capo Granitola e Sciacca. Il ritorno della memoria* (Melqart Communication, Sciacca 2021) e il *Viaggio a Capo Granitola* (Quick Edizioni, Trapani 2022).

Il *Giornale di Tonnara del 1968* rappresenta, un *unicum* – anche nel senso di solo superstite di una serie di quaderni di "Computisteria (superbianco)" – nel panorama delle fonti novecentesche disponibili, sebbene possa sembrare paradossale; sappiamo, infatti, molto di più sulle tonnare dal '600 all'800 che su quelle del secolo scorso. In particolare, questo *Giornale* si discosta dai pochissimi diari esistenti, che venivano redatti dagli amministratori per costruire una serie storica di informazioni qualitative e di dati, in quanto si tratta – come spiega Serra – di un registro «specializzato». Vi si annotavano non solo le comunicazioni radio tra l'ufficio dell'amministratore e il motopesca-rimorchiatore delle barche utilizzate per impiantare la tonnara di Granitola, bensì tutte quelle ritenute necessarie (per esempio, meteomarine) con altre imbarcazioni operanti nelle acque di Capo Granitola e in quelle di Sciacca, o con motopesca in attività al largo della Sicilia.

A inizio anni Cinquanta del secolo scorso, quindi, si introduceva nell'impianto di Granitola una modalità operativa – quella delle comunicazioni radio – molto innovativa rispetto alla gestione e organizzazione delle poche tonnare (una decina) ancora attive in Sicilia. Va ricordato, infatti, che negli anni Sessanta avrebbero cessato di "calare" Solanto, Secco, San Giorgio, Tono di Milazzo, Marzamemi e Sciacca (nel 1968); nel decennio successivo Magazzinazzi, Porto Palo di Capo Passero, la stessa Torretta Granitola nel 1972, poi Scopello nel 1984, e in ultimo Bonagia/San Cusumano a fine 2003 e Favignana nel 2007.

Nei fatti, a Capo Granitola si erano creati due sistemi di "reti": uno reale, sommerso, non più in fibre vegetali ma in polimeri sintetici, per la cattura e "uccisa" dei tonni e uno comunicazionale, per acquisire informazioni di varia natura e da diversi soggetti, che l'amministratore trasmetteva telefonicamente al "principale" Attilio Amodeo residente a Trapani.

La differenza più rilevante con i diari settecenteschi compilati nelle Egadi durante la proprietà genovese dei marchesi Pallavicini o di quelli di inizio Novecento di San Vito Lo Capo (tonnara del Secco), analizzati da Ninni Ravazza, non consiste nel merito degli appunti sintetici e stringati di mano dell'estensore (condizioni atmosferiche e del mare, svolgimento delle operazioni che si compivano a terra o in tonnara, numero dei tonni entrati nelle camere, ecc.), quanto nel fatto che, all'atto stesso della compilazione del *Giornale*, il contenuto delle annotazioni diventava patrimonio comune dei soggetti interessati, proprio grazie alla radiotrasmissione (dal 1953) e successivamente anche alla telefonia e che, quindi, tutti i processi decisionali si svolgevano in tempi minimi e la programmazione delle attività giornaliere poteva essere modificata istantaneamente:

7 giugno 1968: «[è] impossibile fare partire le barche di Torretta perch[é] se vengono qui non lavorano, infecce [sic] a terra preparano l'altra rete[.] Il San Marco è in rada che aspetta l'ordine di rimorchiare le barche[.]» [...]

8 giugno 1968: «Il San Marco comunica quanto segue[:] stiamo per rientrare[.] Causa corrente fortissima da ponente[.] il Rais [h]a deciso[.] dietro comunicazione data alla signora[.] [che] verranno a terra[.] Trasbordano

la rete dal vascello piccolo a quello grande. E caricano ancora e allora[,] se domattina ce [=c'è] ancora la corrente forte[,] crociano ancora, se in fece [*sic*] la corrente [è] buona [,] allora calano il tocco alto e mettono la tonnara in pesca[.]»

Nella fattispecie, questo registro, rinvenuto casualmente, integra il quadro delle nostre conoscenze sulle tonnare «di ritorno» di Capo Granitola e di Sciacca, possedute e gestite dall'imprenditore Attilio Amodeo e poco importa che esso si collochi al capolinea cronologico di una delle ultime stagioni di pesca contrassegnata da risultati produttivi molto negativi.

Certo, «ingrata la sorte» – scrive Serra – che ci ha consegnato le notizie su una pessima annata, ma allo stesso tempo, viva la sorte, che si è arresa alla tenacia dell'Autore nell'aver continuato a condurre le sue ricerche e a renderle fruibili, con la sua scrittura fluida e accessibile, ai lettori i quali probabilmente ignorano non solo le vicende storiche ma persino le informazioni più elementari sulla pesca del tonno e, in particolare, su un litorale e un territorio suggestivi.

E bene ha fatto ad includere nel testo un "Glossario" della terminologia propria degli attori di quel microcosmo produttivo. Per quanto ovvio, la maggior parte delle "parole", dei lemmi, è antica e appartiene all'universo di tutte le tonnare siciliane (bistino, coda, crociato, rusasi); ma vi sono anche innesti novecenteschi imposti dalle innovazioni tecnologiche: motorista, nylon, radio, rimorchiatore, sommozzatori.

Serra si è avvalso degli strumenti della linguistica per spiegare la rete e le connessioni tra i numerosi protagonisti delle attività di terra e di mare, attraverso le pagine del *Giornale* che veniva tenuto dall'amministratore Salvatore Barrabini – persona di assoluta fiducia della proprietà – il quale redigeva il testo per memorizzare l'oggetto delle comunicazioni e poter poi riferire con precisione al "principale". Di conseguenza, le peculiarità morfologiche, grammaticali, lessicali e sintattiche del manoscritto su cui si sofferma l'Autore, costituiscono uno strumento ausiliario di comprensione di quello che egli stesso definisce il *modus narrandi* di una «trascrizione a caldo».

Di rilevante interesse è la delineazione dei profili biografici e lavorativi dell'imprenditore e del suo braccio destro, resa possibile anche grazie alle notizie raccolte nei colloqui con i rispettivi eredi. La grafia semplice ma essenziale del Barrabini, che le foto a corredo del libro permettono di osservare, se lascia intuire che egli possedesse solo la licenza elementare, mostra però con assoluta evidenza la sua conoscenza dell'operatività, delle esigenze e delle possibili soluzioni da adottare e proporre al proprietario.

La figura dell'industriale moderno e visionario che dal secondo dopoguerra si avventura nella creazione ex novo di uno stabilimento per il confezionamento del pescato a Capo Granitola, dove mancava tutto e dove nessuno avrebbe immaginato si potesse investire anche una sola lira, è ben disegnata e raccontata, senza alcuna mitizzazione. Attilio Amodeo (1911-1975) apparteneva ad una generazione che aveva attraversato gli anni duri della guerra; alla fine della stessa si era prodigato con energia e capacità progettuale di primordine nel settore della pesca, nonostante le difficoltà infrastrutturali, finanziarie e sociali del contesto. Indubbiamente la sua formazione di studi economici lo aveva agevolato, ma la capacità di creare un gruppo di società e attività redditizie in settori diversi (aziende agricole, cantina enologica, impresa di costruzioni, salina, pescherecci e schifazzi, cave, concessionaria auto) derivava dal suo saper fare il mestiere dell'industriale. I capitali disponibili venivano finalizzati alla realizzazione di imprese nelle quali credeva fermamente. La conoscenza dei luoghi e delle persone adatte gli permetteva di concatenare le attività in mare con quelle di lavorazione e inscatolamento a partire dall'acquisizione di licenze di pesca che coprivano una vasta area estesa da Mazara (Capo Feto) fino a Sciacca (San Marco), incluse quelle di Marinella di Selinunte e Tre Fontane.

Non a torto Serra lo definisce «siciliano d'eccezione», anche se di queste eccezioni la Sicilia ne ha avute molte di più di quanto si immagini e solo per deficit di storia dell'imprenditoria ci si sofferma sui casi esemplari, come ad esempio il mazarese d'adozione Luigi Vaccara (1877-1946), altro vulcanico industriale che prima di Amodeo si era cimentato nella creazione di un moderno stabilimento per la conservazione del pescato (tonno, sgombro e sardine) e in altre imprese in campo

armatoriale ed enologico; o come Nino Castiglione (1908-1987) che ha dato vita ad uno degli stabilimenti (San Cusumano-Trapani) – tuttora esistente – di lavorazione e conservazione del pescato tra i più apprezzati in campo nazionale.

Al di là della puntigliosa ricostruzione della vicenda specifica, che ben pochi altri siti siciliani possono vantare, il libro solleva anche questioni di carattere generale che attengono alle ragioni per le quali la millenaria storia della pesca del tonno, fondata su impianti fissi a camere, ha avuto la sua conclusione a fine XX secolo. Serra sottolinea l'importanza degli studi di biologia marina che già alcuni decenni or sono segnalavano i danni e i pericoli derivanti dall'introduzione di nuove modalità di pesca con le enormi reti a circuizione delle navi tonniere (le cosiddette tonnare volanti); li ripropone al lettore, legandoli all'attualissimo dibattito collettivo sullo «sfruttamento sostenibile delle risorse marine».

Probabilmente, egli per primo è consapevole dello sforzo titanico che va ancora compiuto per tentare di fermare l'onda lunga del degrado ambientale e delle alterazioni già subite dal delicato equilibrio dell'ecosistema marino, ma il prevalere del suo impegno civile e culturale – frutto di un forte legame con quel territorio, intessuto di ricordi indelebili degli anni giovanili – lo ha indotto a confezionare un prodotto librario nel quale anche l'apparato iconografico (foto, cartografie, disegni, diagrammi, ecc.) pongono in primo piano, più di ogni altra finalità, l'obiettivo didattico indispensabile a mobilitare le coscienze. Se delle tonnare siciliane oggi possiamo solo raccontare la storia e curare il restauro delle poche strutture architettoniche (*marfaraggi*) ancora esistenti, del tonno rosso (*Thunnus thynnus*) proviamo almeno a salvare il suo naturale ciclo di vita; sottraiamo il più grande pelagico del Mediterraneo all'estinzione della sua specie. Di certo l'Autore ha dato il suo prezioso contributo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Il testo è Prefazione del volume di Gianluca Serra, *Giornale di Tonnara, 1968, Capo Granitola e Sciacca*, in corso di stampa presso l'Editore Libridine che si ringrazia per la pubblicazione in anteprima.

Rosario Lentini, studioso di storia economica siciliana dell'età moderna e contemporanea. I suoi interessi di ricerca riguardano diverse aree tematiche: le attività imprenditoriali della famiglia Florio e dei mercanti-banchieri stranieri; problemi creditizi e finanziari; viticoltura ed enologia, in particolare, nell'area di produzione del marsala; pesca e tonnare; commercio e dogane. Ha presentato relazioni a convegni in Italia e all'estero e ha curato e organizzato alcune mostre documentarie per conto di istituzioni culturali e Fondazioni. È autore di numerosi saggi pubblicati anche su riviste straniere. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano: *La rivoluzione di latta. Breve storia della pesca e dell'industria del tonno nella Favignana dei Florio* (Torri del vento 2013); *L'invasione silenziosa. Storia della Fillossera nella Sicilia dell'800* (Torri del vento 2015); *Typis regiis. La Reale Stamperia di Palermo tra privata e mercato (1779-1851)* (Palermo University Press 2017); *Sicilie del vino nell'800* (Palermo University Press 2019).

In ricordo di Beppe Matulli. L'impegno politico per i detenuti



Firenze, Fermata Lavagnini Fortezza dedicata a Beppe Matulli (ph. Sabina Leoncini)

di *Sabina Leoncini*

Chi era Beppe Matulli

È una giornata primaverile di aprile, piena di sole quando ferma al semaforo in viale Spartaco Lavagnini, una delle arterie del traffico fiorentino, mi volto a guardare l'avanzamento dei lavori della nuova linea della tramvia, tanto contestata in origine dagli abitanti del capoluogo toscano, Lavagnini-Fortezza-Libertà-San Marco. «Hanno inserito panchine e fermate nuove», dico a mia figlia, frettolosamente, mentre sta per scattare il rosso. Leggo velocemente il nome della fermata “Lavagnini Fortezza Beppe Matulli”. Mia figlia mi chiede: «Chi è Beppe Matulli?»

«Era il presidente dell'associazione Pantagruel scomparso lo scorso febbraio», rispondo. Questa è la prima risposta che mi è venuta in mente, perché io l'ho conosciuto in questo contesto, quello meno noto della sua vita, ma in realtà era molto di più, ho scoperto dopo la sua scomparsa. Artefice del progetto delle tramvie fiorentine, politico attivo nella DC, Sindaco di Marradi, docente universitario di Statistica, Presidente dell'Istituto Storico della Resistenza in Toscana, Consigliere regionale della Toscana, Parlamentare, sottosegretario alla Pubblica Istruzione, vicesindaco di Firenze, assessore alla mobilità, assessore alla cultura nel comune di Scandicci, autore del libro *La tramvia e la città*, padre di tre figli, appassionato di montagna, «uomo modesto e conciliante, ma molto convinto delle sue idee» [1].

Ma andiamo con ordine. Giuseppe Matulli, detto Beppe, nasce a Marradi, piccolo paese dell'alto Mugello, di passaggio lungo la strada faentina, paese originario di Dino Campana, che collega la Toscana all'Emilia Romagna, il 5 dicembre 1938. Proviene da una famiglia molto cattolica e numerosa (uno dei suoi fratelli diverrà prete). Frequenta le scuole superiori a Faenza, si laurea in Economia e Commercio all'Università degli Studi di Firenze e insegna Statistica sempre a UNIFI fino al 1994, mentre avvia la sua lunga carriera politica, si sposa con Maria Grazia Cecchi (rimarrà sempre molto legato alla moglie che è scomparsa molti anni prima di lui), diventa padre sempre presente di tre figli. Nei primi anni '70 tra i corridoi dell'Università, Beppe incontra la collega Maria Tinacci, che ora si firma Mossello con il nome del marito (era abbastanza comune prima della legge

del 1975 sul diritto di famiglia), un cognome che gli era familiare, aveva conosciuto un Lorenzino Mossello da bambino nella sua Marradi. Chiedendo chiarimenti ha la conferma, così Maria sarà sua amica per tutta la vita e lo accompagnerà anche nell'esperienza in carcere.

Dal 1964 al 1970 è stato assessore e vicesindaco del comune della sua Marradi, oltreché presidente della Comunità montana dell'Alto Mugello.

Nel 1970 venne eletto al Consiglio Regionale per la Democrazia Cristiana dove rimase per tutta la prima legislatura fino al 1975. Per le sue idee progressiste veniva identificato nell'ala più a sinistra interna alla DC anche se chi lo conosceva bene lo ha sempre descritto come «una persona cattolica, impegnata in politica ma mai aggressivo con i suoi avversari. Per lui fare politica era considerato prestare un servizio per il Paese e il bene comune» [2].

Dal 1983 al 1987 è stato segretario regionale toscano e membro della Direzione nazionale della Dc. Alla Regione Toscana tornò dal 1985 al 1987, quando si dimise poiché fu candidato alle elezioni politiche del 1987 tra le liste della Democrazia Cristiana nella circoscrizione Firenze-Pistoia, venendo eletto per la prima volta deputato. In questi anni ha partecipato alla Commissione Trasporti, Poste e Telecomunicazioni, alla Commissione Cultura, Scienza e Istruzione e alla Commissione parlamentare d'inchiesta sulle stragi. Dal 1992 al 1994, con i governi Amato e Ciampi, ha ricoperto la carica di Sottosegretario alla Pubblica Istruzione, predisponendo la legge di riforma della scuola superiore. Questa non riuscì a completare il suo iter parlamentare perché, prima che venisse presentata alla Camera, la legislatura si interruppe. Chissà, se la riforma avesse visto la sua approvazione, come sarebbe stata la scuola di oggi, nella visione matulliana.

Arriviamo in questo breve excursus agli anni '90, la crisi profonda della politica italiana, l'inchiesta "Mani pulite", la nascita di nuovi partiti e lo scioglimento della DC. Nel 1994 Matulli aderisce al Partito Popolare Italiano, per poi confluire ne La Margherita di Francesco Rutelli nel 2002 e nel Partito Democratico nel 2007. Dopo l'avventura parlamentare, torna a testa alta nella sua Marradi, e indossa la fascia tricolore dal 1995 al 2002 come sindaco del suo comune di nascita. «Coloro che provengono dalla montagna, tendono a tornarci, e Beppe era una di queste persone. Per tutta la sua vita era stato sempre un appassionato della Valle D'Aosta dove conosceva tutti i sentieri alpinisti, andava con moglie, figli e amici in vacanza; quando era a Firenze, anzi a Sesto, dove abitava, si accontentava di percorrere i sentieri del Monte Morello» [3].

Nel 2002 approda, inaspettatamente a Palazzo Vecchio, nominato vicesindaco della giunta comunale di Firenze guidata da Leonardo Domenici; dopo alcune difficoltà interne al partito, rimane in carica anche durante il suo secondo mandato fino al 2009. Proprio in questi anni grazie alla sua tenacia e alla sua determinazione, passando da un'assemblea cittadina "infuocata" all'altra, Firenze e i fiorentini avranno la tramvia. Il carattere democratico di Matulli e della Firenze dell'epoca, portò al Referendum consultivo sulla tramvia nel centro di Firenze del 18 febbraio 2008 in cui vinsero i No ma con un'affluenza bassa, votarono infatti solo il 39,36 % degli aventi diritto. Nei progetti si tenne conto della voce dei cittadini, cambiando il percorso della tramvia che inizialmente sembrava dovesse passare vicino al Duomo, ma in seguito si approvò l'apertura di due linee, oggi in espansione.

La tramvia era diventata un chiodo fisso per Matulli, sentiva l'estrema urgenza di portare a compimento questo progetto tanto che i figli dicevano «Non pensa che alla tramvia». Così fu che scrisse, oltre a quello su De Gasperi, che aveva definito "Il libro della mia vita", un libro proprio sulla tramvia. Dal 2014 al 2015 è stato assessore comunale a Scandicci (Fi), dal 2019 fino alla sua scomparsa è stato presidente dell'Istituto storico toscano della Resistenza e dell'Età contemporanea (ISRT). È morto l'11 febbraio 2024 all'età di 85 anni nella sua Marradi.

L'impegno a Sollicciano per i diritti dei detenuti

Nelle decine e decine di articoli comparsi sui giornali nazionali e locali, spesso viene tralasciato il suo, a mio avviso, maggiore impegno politico degli ultimi anni, quello nella Casa Circondariale di Sollicciano. Si rintraccia solo in questa dichiarazione di Fatima Benhijji, storica volontaria dell'associazione Pantagruel di cui Matulli era presidente, sua grande amica, che dice: «Beppe ha

spesso percorso i corridoi di Sollicciano per parlare con i detenuti, cercare di aiutarli nelle cose materiali e anche nei contatti con le persone care, per portare diritti e umanità in un luogo che troppo spesso ne è privo. Si è sempre adoperato perché il lavoro fosse lo strumento per la rieducazione. Senza lavoro non c'è speranza di riscatto, diceva sempre, e durante tutta la sua lunga attività come Presidente si è sempre adoperato per trovare soluzioni fattibili, non velleitarie, per dare un lavoro a chi è detenuto» [4].

L'associazione Pantagruel aveva avuto negli anni 2000, come presidente e come consiglio direttivo, personaggi legati alla sinistra fiorentina che portavano avanti la lotta per i diritti dei detenuti in maniera costante e determinata. Se da un lato, ciò era fondamentale per essere ascoltati, dall'altro la mancanza di dialogo con le istituzioni che orbitano intorno al pianeta Sollicciano, creava una spaccatura e una scarsa collaborazione. La figura di Beppe, il suo «spirito di servizio» [5], la sua capacità di mediare, di tessere relazioni anche con figure controverse come i vari Direttori della struttura che si sono alternati, hanno dato vita ad una nuova epoca «Matulliana», in cui la collaborazione non sostituisce la lotta ma la affianca, la sostiene, non la abbandona mai. La sua indole, riservata e mite, rimaneva una caratteristica anche quando Beppe svolgeva con Maria i colloqui con i detenuti, «teneva inizialmente sempre lo sguardo rivolto verso il basso» [6].

Nel 2020 ai microfoni di Controradio Matulli esprime la sua preoccupazione sui cambiamenti continui di Direttore della struttura che versa in condizioni di grande difficoltà. «I problemi del carcere nascono dall'esterno, da una cultura e da una politica che affrontano i problemi sociali con la detenzione. Ad esempio chi fa uso di droga finisce in carcere, perché per poter continuare a farne uso fa piccoli furti e spaccia. Queste persone che finiscono poi in carcere, contribuiscono all'aumento del sovraffollamento e alla presenza di droghe in carcere. D'altra parte, ci sono i SERT che invece si impegnano per far sì che chi ha problemi di tossicodipendenza entri a far parte di comunità che non hanno niente a che fare con la detenzione. Nel caso specifico di Sollicciano abbiamo anche problemi strutturali per cui capita, camminando per i corridoi, di vedere secchi che raccolgono l'acqua. A questo si aggiunge il fatto che ci sono poche risorse di Funzionari Giuridico Pedagogici che sono le figure che si occupano della rieducazione prevista dalle norme costituzionali» [7].

Una lettura ancora attuale: Foucault e il carcere

Il linguaggio che viene utilizzato in carcere è molto lontano dal nostro. Esso incarna un codice linguistico che assomiglia in parte al dialetto bambinese in cui si infantilizzano tutti i termini riguardanti le procedure dei detenuti (ad esempio la domanda diventa una domandina, chi pulisce diventa lo scopino, chi fa la spesa spesino, ecc.). Questo linguaggio infantile rispecchia anche l'atteggiamento di deresponsabilizzazione che si ha verso il detenuto. Si viene dispensati infatti da qualsiasi tipo di responsabilità perché da un lato si trattano i detenuti come bambini che non possono fare nulla da soli, dall'altro invece non vengono forniti i mezzi culturali e linguistici per farlo. Anche altri termini linguistici sono molto specifici del carcere: ad esempio lo stipendio si chiama *mercede*, i *crostini* sono detenuti che creano disagio che vengono spostati da un istituto all'altro. Ci sono anche parole che non si possono dire, ad esempio ha una connotazione molto negativa chiamare un agente di polizia penitenziaria «secondino». Se da un lato quindi il carcere dovrebbe rieducare, dall'altro, si crea una subcultura con un linguaggio proprio che isola ancor di più il detenuto dall'esterno. Come uno dei medici che lavora a Sollicciano sostiene: «Il carcere è un'istituzione totale debole poiché assistiamo ad una perdita di potere e di indirizzo. Il carcerato non viene più visto». Chi è quindi l'oggetto della rieducazione? E a chi spetta nella pratica questo compito?

In carcere si alternano molte figure, tra le quali mediatori culturali, funzionari giuridico pedagogici, psicologi, medici, personale sanitario, insegnanti, garanti per i diritti dei detenuti, agenti di polizia penitenziaria e soprattutto coloro senza i quali il sistema stesso e la sua funzione rieducativa crollerebbe, i volontari. I volontari svolgono varie attività, dai colloqui di ascolto e mediazione con i legali e con gli educatori, alla fornitura di indumenti, all'erogazione di contributi. Grazie alla mia

posizione di volontaria ho potuto osservare e condurre colloqui e ascoltare molte testimonianze di altri volontari ed ex detenuti.

La polizia penitenziaria ha principalmente due compiti: le traduzioni ovvero gli spostamenti da un luogo all'altro e i piantonamenti ovvero la vigilanza durante il ricovero ospedaliero e in altri momenti che richiedono un tipo particolare di sorveglianza. Dal 1990, anno in cui gli agenti di custodia sono diventati polizia penitenziaria, anche questo corpo partecipa alle attività di trattamento dei detenuti tramite l'osservazione durante le attività e formulando poi proposte all'interno dei gruppi di organizzazione del trattamento. Riferisce infatti uno degli agenti di Sollicciano, in una dichiarazione durante il corso per volontari Associazione Pantagruel: «Ci portiamo sulla nostra pelle quello che succede in carcere» e il coinvolgimento è tale per cui «a volte noi gli facciamo la paternale, come fossero figli».

«Credo che il grande fantasma sia l'idea di un corpo sociale che sarebbe costituito dall'universalità delle volontà. In realtà non è il consenso che fa apparire il corpo sociale, ma la materialità del potere sul corpo stesso degli individui» (Foucault, 1977: 137). Come sostiene Foucault l'idea che il potere sia nelle mani dello Stato che lo esercita, incaricato dal popolo che ha eletto i suoi rappresentanti, è sbagliata. Non è infatti questo consenso che fa emergere l'apparato statale, ma il fatto che il potere statale sia esercitato sugli individui e sui loro corpi. Innanzitutto, dobbiamo infatti liberarci dell'idea che il potere non si possiede ma piuttosto si esercita (Mariani, 1997). Non è un fenomeno consapevole di dominazione compatto ed omogeneo, ma è qualcosa che circola. Bisogna liberarsi dalla concezione secondo cui il potere va analizzato nei termini di apparato di Stato, tantomeno ha senso cercare il potere in un solo fulcro, localizzarlo. Il potere infatti è dappertutto, non perché inglobi tutto ma perché viene da ogni dove, sostiene il filosofo e sociologo francese (Foucault, 1977).

Dobbiamo quindi osservare, allora, gli infinitesimali rapporti di forze che dal basso vanno ad investire le forme di sapere e la produzione di soggettività, come i poteri locali, regionali, molecolari che si instaurano a livello globale, attraverso crescenti processi di integrazione. Lo studio di Foucault sulla microfisica del potere cerca di comprendere il modo attraverso il quale le procedure di potere funzionano ai livelli più bassi. In quest'ottica nessuno apparentemente detiene il potere, ma gli individui sono sempre messi in condizione sia di subirlo che di esercitarlo; ne consegue che il potere non si applica agli individui, ma transita attraverso gli individui (Berni e Spini 2000).

«Non voglio dire che lo Stato non sia importante; quel che voglio dire è che i rapporti di potere e di conseguenza l'analisi che se ne deve fare deve andare aldilà del quadro dello Stato. Deve farlo in due sensi; innanzitutto perché lo Stato, anche con la sua onnipotenza, anche con i suoi apparati, è ben lungi dal ricoprire tutto il campo reale dei rapporti di potere; e poi perché lo Stato non può funzionare che sulla base di relazioni di potere preesistenti. Lo Stato è sovrastrutturale in rapporto a tutt'una serie di reti di potere che passano attraverso i corpi, la sessualità, la famiglia, gli atteggiamenti, i saperi, le tecniche» (Foucault, 1977: 16).

Conclusioni

Ad oggi rimane molto alta la percentuale di detenuti stranieri in Italia, 31,3% del totale della popolazione carceraria nel 2023 ma in sostanziale calo rispetto a quella di dieci anni fa, in cui i detenuti stranieri erano il 34,9%, provenienti per la maggior parte dall'Africa (46,3%), in particolare da Marocco e Tunisia (rispettivamente 18,6 e 12%), e dall'Europa (41,6%) [8]. Questi dati in realtà non rispecchiano Sollicciano che pare invece essere il carcere con più alta concentrazione di stranieri in Italia [9], 302 su 450, pari al 63%. Il dato emerge dalla relazione del presidente della Corte d'appello di Firenze, in occasione dell'inaugurazione dell'anno giudiziario. Spesso le incomprensioni tra gruppi di origine nazionale diversa sfociano in episodi di tensione molto alta, proprio come è successo lo scorso febbraio. D'altra parte i recenti fatti di cronaca mostrano tutti i limiti di questa struttura: centinaia di ricorsi sono stati inviati dopo l'ottenimento dello sconto di pena da parte di un

detenuto sudamericano che denuncia di aver trascorso otto anni di detenzione in condizioni di degrado totale tra pidocchi, cimici, allagamenti nelle celle. L'ufficio di sorveglianza di Firenze ha riconosciuto il diritto dello sconto di pena al detenuto con un'ordinanza, basata sulla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo.

Trascorrere anni in situazioni di degrado e conflitto etnico dimostra anche attraverso la realtà dei dati quanto il rischio di recidiva tra le persone detenute in carcere (la reiterazione del reato dopo aver scontato la pena), si abbassi dal 70% al 20% se vengono messe in atto misure alternative alla detenzione. Occasioni in cui il detenuto può lavorare, rendersi utile alla società, mettersi alla prova. Ancora oggi molti intellettuali, la politica, il mondo dell'associazionismo che lotta per i diritti dei detenuti e i detenuti stessi pongono la questione: ristrutturare Sollicciano o demolirlo? Ridurre il sovraffollamento per dare più spazio alla rieducazione? Creare strutture per la misura alternativa alla detenzione e, come in altri Paesi europei, limitare la detenzione solo ai reati più gravi?

Matulli ha dedicato tutta la sua vita alla politica come servizio per le persone, la sua scomparsa lascia un vuoto, non solo nella lotta per i diritti dei detenuti, ma anche in un'ideale politica che è ascolto e dialogo con le istituzioni, con una politica che è dalla parte del cittadino e dalla parte dei più deboli. Una frase che era solito citare era quella di Amleto: «perdonatemi questa mia virtù, poiché nella poltroneria di questi tempi bolsi, la virtù stessa deve chiedere perdono al vizio, sì, curvarsi e impetrar licenza di beneficiarlo...»

Sostiene una ex detenuta poi in messa alla prova: «La sera tornando da lavoro riponevo il cellulare spento nell'armadietto e poi, risorgevo la mattina. In alcune carceri non ti puoi mettere a correre come un criceto sul cemento. Quando uno esce inizia la salita poiché ci sono gravi mancanze nel sistema che non fornisce strumenti. La detenzione ti forgia, ti fa crescere, la resistenza di una persona cambia; ho fatto le spalle forti prima, e ora sono più tenace però la mia esperienza non la racconto mai a nessuno, non mi va. Inoltre lo Stato oltre a chiederti di pagare la tua pena con il tempo che si è in carcere, ti viene anche a cercare a casa per pagare il debito che hai contratto. La persona quando esce dal carcere trova il deserto».

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Così lo ha definito Maria Tinacci Mossello, nell'intervista svolta il 13.04.24, sua collega universitaria e amica.

[2] Intervista a Maria Tinacci.

[3] Ibidem.

[4] Cfr. https://corrierefiorentino.corriere.it/notizie/cronaca/24_febbraio_11/firenze-e-morto-beppe-matulli-il-padre-della-tramvia-giani-aveva-i-piedi-piantati-per-terra-e-lo-sguardo-lanciato-in-alto-675629b2-ed0-4cab-9de8-b0b0bfce4x1k.shtml?refresh_ce

[5] Intervista a Maria Tinacci.

[6] Ibidem.

[7] Cfr. <https://www.controradio.it/podcast/carcere-sollicciano-giuseppe-matulli/>

[8] Cfr. <https://openmigration.org/analisi/diminuiscono-gli-stranieri-in-carcere/>.

[9] Cfr. https://www.poliziapenitenziaria.it/carceri-toscana-situazione-critica-in-tutta-la-regione-pisa-e-san-gimignano-in-sovrappollamento-a-sollicciano-troppi-stranieri/#google_vignette

Riferimenti bibliografici

Berni, S., Spini, A. (2000), *Potere e soggetto nella società contemporanea*, Milano: Franco Angeli.

Cappa, F. (a cura di) (2009), *Foucault come educatore*, Milano: Franco Angeli.

Chello F. (2019), *Dal fuori al dentro? Lo spazio della formazione di sé in Michel Foucault*, *Pedagogia Oggi / Rivista SIPED* /anno XVII / n. 1. DOI: 10.7346/PO-012019-20

Federighi, P., Torlone, F. (2020), *Lavoro e apprendimento trasformativo in carcere*, Milano: Franco Angeli.

Foucault, M. (2013), *Volontà di sapere, storia della sessualità* (P. Pasquino, G. Procacci, Trad.). Feltrinelli (Opera originale pubblicata 1976).

Foucault, M. (1977), *Microfisica del potere* (A. Fontana e P. Pasquino, Trad.), Torino: Einaudi. (Opera originale pubblicata 1977).

Foucault, M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* (A. Tarchetti, Trad.), Torino: Einaudi. (Opera originale pubblicata 1975).

Maltese, P. (2015), *Foucault e la teoria del capitale umano*, Educazione. Giornale di pedagogia critica, IV, 2 (2015): 27-48, 2015 Editoriale Anicia, Roma, Italia.

Mancaniello, M.R. (2017), *La professionalità educativa in ambito penitenziario: l'Educatore e il suo ruolo pedagogico*, Studi sulla Formazione, 2(20):365-374.

Mariani A. (1997), *Attraversare Foucault. La soggettività, il potere, l'educazione*, Milano: Unicopli.

Mauceri E. (2001). *Pedagogia e Contesto Penitenziario: Alcune riflessioni sul Significato e il Ruolo dell'Educazione in Prigione*, <http://www.rassegnapenitenziaria.it/cerca.aspx?id=116&tag=x>

Sitografia

https://www1.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stamp/notizie/enti_locali/0835_2_008_02_18_Referendum_tramvia_Firenze.html_40687498.html

https://corrierefiorentino.corriere.it/notizie/cronaca/24_febbraio_11/finenze-e-morto-beppe-matulli-il-padre-della-tramvia-giani-aveva-i-piedi-piantati-per-terra-e-lo-sguardo-lanciato-in-alto-675629b2-e0e0-4cab-9de8-b0b0bfee4xk.shtml?refresh_ce

<https://wwwext.comune.fi.it/comune/organi/matulli.htm>

<https://www.firenzedintorni.it/it/a-matulli-intitolata-tramvia-lavagnini-san-marco.html>

<http://www.asspantagruel.org>

<https://www.tuscanypeople.com/marradi-mugello-borgo-toscana/>

<https://legislature.camera.it/chiosco.asp?cp=1&content=deputati/legislatureprecedenti/leg10/framedeputato.asp?Deputato=d30040&position=X%20Legislatura%20/%20Le%20Commissioni%20permanenti>

<https://www.controradio.it/podcast/carcere-sollicciano-giuseppe-matulli/>

<https://openmigration.org/analisi/diminuiscono-gli-stranieri-in-carcere/>

https://www.poliziapenitenziaria.it/carceri-toscana-situazione-critica-in-tutta-la-regione-pisa-e-san-gimignano-in-sovrappollamento-a-sollicciano-troppi-stranieri/#google_vignette

<https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/02/28/visita-di-salvini-al-suocero-verdini-nel-carcere-di-sollicciano-dove-lex-senatore-e-tornato-ieri-dopo-la-revoca-dei-domiciliari/7462693/>

<https://www.lanazione.it/finenze/cronaca/carcere-sollicciano-aggressione-gl7y27qv>

<https://www.raiplaysound.it/audio/2024/02/Manconi-Chi-sconta-la-pena-fuori-dal-carcere-e-a-minor-rischio-di-recidiva—d88588e8-04c2-4367-94b0-58aa4eae877e.html>

https://www.lastampa.it/cronaca/2024/02/13/news/carcere_firenze_condizioni_detenuti_inumane-14068041/

Sabina Leoncini, antropologa, è Dottore di Ricerca in Scienze della Formazione. Il suo principale ambito di interessi è l'educazione mista in Israele/Palestina; si è occupata anche del significato socio-culturale del muro che separa Israele e Cisgiordania. Attualmente si occupa di inclusione sociale. Ha collaborato con alcune Università straniere tra le quali l'università Ebraica di Gerusalemme (HUJI), l'Istituto Universitario Europeo (EUI) di Fiesole, l'Università Ludwig Maximilian (LMU) di Monaco. Ha usufruito di varie borse di studio (MAE, DAAD) e partecipato a progetti ministeriali tra cui PON e progetti europei, in particolare all'interno del programma Erasmus Plus per i quali è stata referente. Attualmente insegna Scienze umane alla scuola superiore.

La Palermo ottocentesca: una capitale della moda



Monumento funebre di Julius Heyl nascosto dalla vegetazione, (ph. Laura Leto 2019)

di *Laura Leto*

Ai lettori che seguono la mia ricerca sul Cimitero acattolico “degli Inglesi” a Palermo è ormai noto l'intento di dare voce agli individui ivi sepolti, i quali privati dei loro monumenti hanno perduto ogni legame con la terra dove hanno esalato l'ultimo respiro.

L'importanza del sito – senza trascurare le vicende costruttive e trasformative del Cimitero-Lazzaretto – risiede nella sua multiculturalità. Le diverse nazionalità dei suoi ospiti lo caratterizzano come unica realtà in Città e le storie di vita si intersecano come tessere di un mosaico policromo che attirerebbe – come auspicio – fruitori da ogni parte del mondo.

La disposizione delle sepolture illustra una mappa culturale che divide il piccolo cimitero in aree distinte, circoscrivendo inglesi, anglo-americani, tedeschi, francesi, russi e svizzeri. La stessa realizzazione del monumento ne evoca l'appartenenza culturale.

Nell'ambito tedesco, nel caso specifico, è frequente che il monumento funebre presenti un cippo sormontato da colonna. Entrambi o soltanto un elemento possono essere incisi da epigrafe e/o decorati con ornamenti che ne esaltino la funzione commemorativa.

Il caso del monumento del commerciante tedesco Heyl consente di affrontare molteplici problematiche relative al Luogo. È accaduto più volte negli anni che in base all'“accuratezza” delle potature venisse fagocitato dalla vegetazione e dunque che non fosse più visibile. Si tratta di una colonna in marmo barbaramente piantata nel terreno e addossata ad altri monumenti. Ci troviamo pertanto di fronte a una dislocazione rispetto alla collocazione originaria che ha molteplici conseguenze nel reperimento delle informazioni storico-critiche di riferimento. Chiunque abbia commesso questo atto feroce ha avuto almeno il buon senso di rivolgere l'epigrafe verso lo spettatore. Fortunatamente si legge in tedesco

**HIER
RUTH IN GOTT
IULIUS HEYL
GEBOREN ZU WORMS / RHEIN
GESTORBEN ZU PALERMO
DEN 25 DECEMBER
1846 [1]**

L'epigrafe fornisce informazioni relativamente alla provenienza e alla data del decesso, non molto, ma fortunatamente la memoria del Nostro è salva!

Dal registro delle nascite di Worms del 1821, Stato federale di Rheinland-Pfalz (Germania), risulta che Cornelius Julius Heyl vi sia nato il 5 gennaio del 1820. Dal documento la data di nascita corrisponde a quella di battesimo, si evince anche il nome dei genitori: Cornelius Heyl (29 febbraio 1792 – 2 ottobre 1858) e Wilhelmina Luise Martenstein (15 aprile 1799 – 26 maggio 1875) [2], sorella del socio in affari.

Come risulta dai siti di genealogia, la coppia ebbe tre figli: Daniel Cornelius Friederich Heyl (5 gen 1818 – 1844), Barbara Maria Heyl (1819 – 1865) [3] e Cornelius Julius.

Nessuna famiglia ha lasciato tracce più significative nella storia e nel paesaggio urbano di Worms come la famiglia degli Heyl. Si tratta di una generazione di imprenditori e commercianti nel settore delle pelli.

Nel 1834, il padre Johann Cornelius Heyl, armatore e commerciante fondò insieme al cognato Johann K. Martenstein, una fabbrica per la produzione di pelle di vitello laccata, situata a sud della città di Worms, sul terreno dell'ex monastero *Nonnen e Mariamünster*. La posizione non era casuale, la vicinanza al fiume assicurava abbondante disponibilità d'acqua. Si racconta che venne scoperto per la prima volta l'utilizzo di un enzima speciale contenuto nelle feci dei cani, utilizzate nel processo di

concia [4]. La *Saffianledemanufaktur Heyl & Martenstein*, nel periodo di massimo splendore, constava di oltre un centinaio di edifici, era una delle fabbriche più grandi d'Europa e nel corso delle generazioni che seguirono non perse il suo prestigio sotto il nome di *Heyl'schen Lederwerke* [5].

Johann Cornelius Heyl fu un vero e proprio pioniere nel settore dal momento che gli si attribuisce l'invenzione della pelle colorata. Sembra che all'origine dell'impresa ci sia stato un viaggio a Londra e a Parigi nel quale egli notò che le scarpe dei nobili non erano abbinata ai loro abiti e così decise di dare un contributo alla moda del suo tempo, fondando la prima grande impresa industriale della Città e conquistando il mercato mondiale con la produzione di pelle verniciata [6].

L'azienda di famiglia venne portata avanti dai due figli maschi che viaggiarono per tutta Europa – e forse oltre – per il commercio dei propri prodotti.

Come testimoniato da una lettera di condoglianze destinata alla famiglia [7], i due fratelli Heyl morirono a distanza di due anni. Il documento è di grande importanza dal momento che rivela la ragione per la quale Julius si trovava in Sicilia: un viaggio d'affari.

Al Cimitero di Worms, assieme ai monumenti funebri della famiglia Heyl, vi è una stele commemorativa nella quale è specificato che nonostante le sue spoglie risiedano a Palermo, rimarrà sempre vicino ai propri cari.

HIER RUHT IN GOTT
JULIUS HEYL
GEB. 15. JAN. 1821, ST. 25. Dec. 1846.
BEGRABEN IN PALERMO,
IST ER NUR IM GREIFT UNS NAH.

Un altro documento di grande importanza per il reperimento delle informazioni relative ai defunti del Cimitero “degli Inglesi” – seppur frequentemente correlato di errori di diverso tipo – è l'atto di morte. Su quello del Nostro si legge: «L'anno mille ottocento quarantasei il dì venticinque del mese di Dicembre [...] alle ore nove è morto nella Locanda della Fortuna sita nella piazza di santa Teresa il Signor Giulio Keyl – di stato libero – di anni vintisei, nato in Warms sul Rhona, Germania, di professione negoziante, domiciliato nella locanda della Fortuna piazza Santa Teresa, figlio del Sig. Cornelio, di professione negoziante e della Sig. Maria Keyl» [8].

Dall'atto abbiamo conferma della data di nascita, della provenienza, della discendenza e della professione. Si aggiunge che Julius alloggiava presso la locanda della Fortuna della quale non ho reperito notizie certe. Non risulta che sia stato sposato e che abbia avuto figli e, considerata la sua fine, il motto dello stemma araldico della Famiglia “*LABOREMUS*”, è decisamente pertinente.

Scorrendo l'elenco dei documenti conservati presso l'archivio della città di Worms, mi sono imbattuta in una lettera inviata da Julius da Palermo alla madre, datata 8 dicembre 1846 che ne illustra lo stato critico di salute. Il Nostro è deceduto a causa del colera [9].

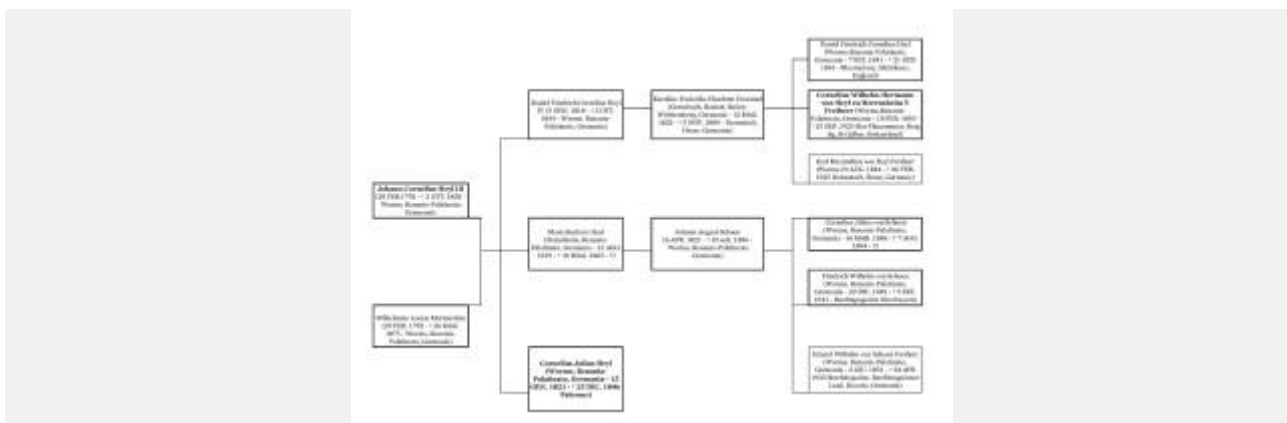
Della dinastia Heyl è nota la figura del nipote Cornelius Wilhelm von Heyl zu Herrnsheim (1843-1923), figlio del fratello maggiore del Nostro, il quale rilevò la fabbrica fondata dal nonno all'età di diciannove anni. Successivamente la sua fama venne associata al ruolo di collezionista e politico, militò infatti nel partito nazional-liberale e sedette nella Prima Camera del *Landtag*, Parlamento Assiano, sino al 1918 (Tacchi 2019: 217). Nel 1883 modificò l'originario “*Schlößchen*”, castelletto, di famiglia, acquisito un trentennio prima, convertendolo in una grande villa di rappresentanza all'altezza del prestigio della famiglia, crocevia di politici, artisti, scienziati.

Alla morte del nipote, la residenza venne lasciata in eredità alla Città come *Stiftung Freiherr Cornelius Wilhelm und Freifrau Sophie von Heyl zu Herrnsheim, Kunsthaus Heylshof*. Presso la Fondazione-Museo confluirono quadri, sculture, cristalli e porcellane che il mecenate aveva collezionato assieme alla moglie Sophie Stain, unitamente ad altri pezzi ereditati da entrambe le famiglie, che oggi costituiscono il Museo Heylshof [10].

Tra i possedimenti della famiglia Heyl, degno di nota è il Castello di *Herrnsheim*, distretto di Worms, acquistato dal padre del Nostro da Lord Dalberg-Acton nel 1883.

Quest'ultimo era il figlio di Marie Louise, Lady Acton [11], la quale nel 1837 fece ricostruire il castello, distrutto nel corso della Guerra dei trent'anni, dall'architetto assiano Ignaz Opfermann, conferendogli per lo più l'aspetto attuale. Anche questo castello è divenuto di proprietà della città di Wormsdal 1958 [12].

Si riporta di seguito l'albero genealogico della famiglia, considerando gli individui pertinenti alla ricerca:



Albero genealogico famiglia Heyl (Laura Leto nov. 2023)

Anche questa storia di vita contribuisce alla costituzione di un tessuto di storie che chiarisce quanto il Cimitero dell'Acquasanta sia di grande importanza, non soltanto come 'luogo di memorie', ma come vero e proprio polo culturale per Palermo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Qui riposa in Dio Iulius Heyl, nato a Worms /Reno, morto a Palermo il 25 dicembre 1846.

[2] Ho trovato un ritratto della madre del Nostro sui siti di genealogia, la qualità dell'immagine è pessima e purtroppo non viene indicata neanche la collocazione dell'opera, né tantomeno l'autore. Probabilmente sarà conservato al Museo Heylshof di Worms.

[3] Dai siti di genealogia risulta che la sorella del Nostro abbia avuto tre figli dal primo marito Johan August Schoen (1821-1856), sposato nel 1847, l'anno successivo alla morte del fratello. Al primo figlio diede lo stesso nome del Nostro, probabilmente sintomo di un legame profondo. Le seconde nozze avvennero nel 1859, con Friedrich Wilhelm Schoen, dopo tre anni dal decesso del primo marito. Cfr. <https://www.ancestry.it/family-tree/person/tree/171814137/person/432237131202/facts>

[4] C. Bissinger, *Worms ist eine (Zeit-) Reise wert*, Cfr. <http://www.marina-worms.de/gaeste/worms-ist-eine-reise-wert.pdf>

[5] Cfr. <https://www.worms.de/de/kultur/stadtgeschichte/persoenslichkeiten/listen/von-Heyl.php>

[6] Cfr. <https://www.heylishof.de/sammlung/3/>

[7] Il documento è in possesso dell'Archivio comunale di Worms. Sono venuta a conoscenza del contenuto grazie a un abstract della lettera. L'archivista ha risposto alla mia mail nella quale chiedevo se fossero in possesso di un ritratto, ma purtroppo non potremo conoscerne il volto. Relativamente alla documentazione, eccetto qualche eccezione, così mi scrive: «tutto è manoscritto e in parte in pessime condizioni».

[8] Archivio di Stato di Palermo, Stato civile della restaurazione, Palermo (Sezione Sant'Agata), Immagine 126,

Cfr. http://dl.antenati.san.beniculturali.it/v/Archivio+di+Stato+di+Palermo/Stato+civile+della+restaurazione/Palermo+Sezione+SantAgataoggi+Palermo/Morti/1846/3926/007799157_00524.jpg.html?g2_imageViewsIn dex=0

[9] *Brief Julius aus Palermo kurz vor s. Tod 8.12.1846 an seine Mutter; Bericht über kritischen Gesundheitszustand (Cholera, Palermo 20.12.1846) und nach Ableben an Heyl* (Abs. M v. Hartlieb), Abt 170/26 n. 75, Stadtarchiv Worms. L'archivista mi scrive: «Nella lettera alla madre scrive soltanto che sta sempre peggio senza dare alcuna informazione precisa su ciò che ha».

[10] Cfr. http://www.museum-heylishof.de/index_zursammlung.html

[11] Probabilmente la stessa Lady Acton (1784/6 – 1873), moglie del generale John Francis Edward Acton. Parte integrante dell'entourage della regina Maria Carolina D'Asburgo, moglie di Ferdinando IV. Cfr. *Almanacco della Real Casa e Corte*, cap. XI *Casa della Regina*, sez. I *Dame di Corte*, Napoli 1830: 104.

[12] Cfr. H. Caspary et alii, *Rheinland-Pfalz. Saarland. Georg Dehio. Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*, Deutscher Kunstverlag, 2. Auflage, München, 1984; R. Dölling, *Worms-Herrnsheim, Schloß*, in *Denkmalpflege in Rheinland-Pfalz. Jahresberichte 1959/60 Jg. XIV-XV*.

Riferimenti bibliografici

Almanacco della Real Casa e Corte, cap. XI *Casa della Regina*, sez. I *Dame di Corte*, Napoli 1830: 104.

Ancestry.com, *Worms, Germania, Nascite, matrimoni e decessi, 1798-1875* [database on-line]. Provo, UT, USA: Ancestry.com Operations, Inc., 2015, n° di riferimento: 01-01/23

H. Caspary (et alii), *Rheinland-Pfalz. Saarland. Georg Dehio. Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*, Deutscher Kunstverlag, 2. Auflage, München. 1984

La famiglia Stein: famiglia di origine della bisnonna paterna di Roberto Michels e i suoi discendenti, in M. C. Gallino, *Entroterra familiare e culturale di Roberto Michels: una borghesia scomparsa. Note genealogiche per una ricostruzione storica della biografia culturale e familiare di Roberto Michels*, cap. 5.2.4.2.

R. Dölling, *Worms-Herrnsheim, Schloß*, in *Denkmalpflege in Rheinland-Pfalz. Jahresberichte 1959/60 Jg. XIV-XV*.

F. Tacchi, *Antisocialismo cattolico. Un confronto tra Italia e Germania all'epoca del pontificato di Pio X (1903-1914)*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2019: 217, nota n° 115.

Sitografia

<http://dl.antenati.san.beniculturali.it>

<https://www.heylishof.de/sammlung/3/>

<http://www.marina-worms.de/gaeste/worms-ist-eine-reise-wert.pdf>

http://www.museum-heylishof.de/index_zursammlung.html

<https://www.stadtarchiv-worms.findbuch.net/php/main.php#3137302f3236x91>

<https://www.worms.de/de/kultur/stadtgeschichte/persoenlichkeiten/listen/von-Heyl.php>

Laura Leto, antropologo e storico, è attualmente impegnata nel Dottorato di Ricerca con l'Universidad del País Vasco UPV/EHU che ha come oggetto di studio il Cimitero "degli Inglesi" 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.

Manfredi Nicoletti architetto



Manfredi Nicoletti

di *Antonietta Iolanda Lima*

Nasce a Rieti nel 1930, morirà a Roma nel 2017. Inizia il suo percorso artistico e intellettuale giovanissimo presso lo studio romano di Giacomo Balla a Roma. Allievo di Pierluigi Nervi, laurea in architettura alla facoltà di Valle Giulia nel 1954, successiva borsa di studio Fulbright al Massachusetts Institute of Technology con il master nel 1955, dove feconda la sua formazione con le visioni e le operatività di Buckminster Fuller, Pietro Belluschi, Eero Saarinen, Louis Kahn, Walter Gropius, Sigfried Giedion di cui è assistente all'Università di Harvard. Collabora inoltre, e fino al 1957, con lo studio di Minoru Yamasaki.

E così, da 'necessario e bravo ladro', ciò che prende da tutti accomunati da una visione polidirezionata, ecosistemica. Da tutti nella tensione a cogliere e interpretare l'imprevedibilità della vita e della realtà. La complessità, dunque.

Da Fuller (1895-1983) la creatività tecnologica sostenuta dall'attenzione alla sostenibilità, confermando quanto di significativo già appreso da Nervi, ovvero il molto che può trarsi dal mondo della produzione con il controllo inventivo della geometria. Da Saarinen (1910-1961), la cifra espressionista. Da Kahn (1901-1974), la poetica della luce in dialogo con la materia e il vuoto spaziale. C'è un suo progetto del 1990 in cui a me sembra palese il riferimento interpretato come sempre in modo originale. Suo. È quello della Cittadella Universitaria di Udine, in cui protagonisti sono luce, una volumetria fortemente materica segnata là dove necessita della reiterazione di stretti e lunghi tagli verticali, e i suoi quattro cortili evocativi dei chiostri medievali. Da Gropius (1883-1969), la razionalità compositiva e costruttiva inverteva dalla polidirezionalità e la fecondità delle arti, priva di steccati tra i diversi saperi. Antiregolistica e anticonvenzionale, esprime la simultanea convergenza di architettura e urbanistica e la contaminazione di entrambe con l'arte tutta, dalla pittura alla musica. Ma il 'più', forse, entra in lui da quelli che riconosce subito come maestri, Giacomo Balla e Pier Luigi Nervi. Da aggiungere inoltre, in base a quanto si coglie dalla sua biografia, Giedion e Yamasaki. Vediamo perché.

Da Balla (Torino, 1871-Roma, 1958): la poetica del divisionismo; la scomposizione e la frammentazione del colore; la scomposizione dinamica della luce e del movimento; la deformazione strutturale attraverso il movimento; la spinta ad una ininterrotta sperimentazione che avrà accrescimento successivo, con contatti e confronti significativi.

Da Nervi, tre importanti principi: la connessione di arte e scienza del costruire che mirabilmente si traduce nella sintesi tra invenzione statica e spaziale; il calcestruzzo armato come tecnica costruttiva fondamentale; la tecnologia dell'acciaio. Un significativo riverbero negli hangar per l'Aviazione italiana a Orvieto e Orbetello.

Dell'altro, anch'esso fonte di cultura e creativa, apprende dagli altri. Da Giedion (1888-1968), la visione già ecologica, il saper vedere nelle culture orientali, lo sprone a svuotare lo spazio creando dialoghi significativi con la luce. Da Yamasaki (1912-1986), la leggerezza già colta in Wright, il valore del vuoto che possiede la ricchezza che ha il silenzio, l'assolo ascensionale dell'organismo architettonico che alto e contorto si staglia nei cieli.

Con quanto ha saputo ac/cogliere da questi suoi 'maestri', in Manfredi, geneticamente abitato da una mente curiosa, acuta e prensile, compagno costante è il *saper vedere* l'invisibile soprattutto che espliciterà sin dai primi esordi, illuminando ciò che si nasconde, mediante un vero e proprio racconto innervato da forme che devono essere necessarie per "divenire simbolo", nelle quali spesso abita una frugalità necessaria anch'essa.

Tornato in Italia apre il suo studio a Roma e, ora da architetto, collabora con Nervi. Membro dell'Istituto Nazionale di Urbanistica, cofondatore dell'INARCH – Istituto Nazionale di Architettura, e nel 1962 del Joint Center for Urban Studies. Segue un biennio di viaggi in Europa. Ma a carpire la sua attenzione saranno ancor più gli antichi modi di abitare in Medio Oriente e Asia. Lo affascina la loro singolarità formale. Sono sculture scavate nella crosta della terra che al massimo stimolano la sua immaginazione. Li 'racconterà' in un libro premiato dal Comité International des Critique d'Architecture, *L'Architettura delle Caverne*.

Esplora a lungo, e interroga, studia, traduce, sperimenta, immagina, interpreta con passione e grande competenza. Ma manca ancora un qualcosa, e di fondamentale. «Quella che lega tra loro materiali logici diversi mediante una struttura singolare». È l'intuizione senza la quale mancherebbe «la chiave risolutiva del progetto». Crea, infine e si serve della contaminazione trasferendola in una duplice geometria: la libera delle forme viventi e la rigidità dei cristalli. Si generano architetture di straordinaria unicità e bellezza. Il loro culmine in alcuni autentici capolavori. Uno di questi è il Museo dell'Acropoli di Atene. Indelebilmente in lui sedimentata si fa qui largo la memoria delle caverne della Cappadocia e del Colorado in cui vivono spazi in cui in un sottosuolo che le ha 'conservate' sembra che il tempo non vi abbia mai abitato. Non hanno cesure, e il teatro di Dioniso, coperto da un'unica lastra inclinata dove una meditata apertura porta dentro la maestosa immagine del Partenone, ricompono lo storico legame con la città sottostante.

Un continuum questi spazi come la visione di Manfredi, che libera, aperta, relazionale, non conosce muri e barriere in alcun campo. E con padronanza vi cammina. Letteratura, scienza, tecnologia e le arti tutte, dalle figurative alla musica – conosce Xenaxis, Evangelisti e altri che nutrono il suo formarsi esitando un processo di radicamento-maturazione-evoluzione. L'attenzione al mondo naturale e alla molteplicità organica – dotata quindi di necessità e corrispondenza in ciascuna sua parte e nel loro rapporto – delle sue forme lo affascinava sollecitandolo a *vedere* – lo ripeto – quell'invisibile che cela molto del come di crescita e forma.

«... in esse – mi disse un giorno, durante una lezione nel mio corso di Storia Contemporanea – trovo molto di quello che cerco, e inoltre, nel prendere sempre più coscienza del nostro ineludibile e mirabile legame con esso, mi responsabilizzo nei suoi confronti cercando infine di essere coerente nel mio creare». Lo scrisse poi in uno dei suoi libri.

La natura era per Manfredi ricerca di forme, serbatoio linguistico e per questo inesauribile universo in cui guardare, studiare, esplorare, capirne i segreti. Comprendere come la sua unica logica sia la concretezza, e sfidandosi traslarla in architettura. E lo fa disegnando e traducendo quanto da tutto ciò trae, in immagini colmi di intelligenza, con segni in cui la mescolanza di leggerezza e spessore, di

ombre e penombre, di neri e chiari, e di una energia che a volte sembra voler fuoriuscire dalla pagina in cui è, per vivere in forme reali, fruibili.

È quella dell'espressionismo questa energia. Come lui, vuol essere libera. Pronta ad esprimere del contesto, con il visibile, ciò che è difficile vedere dei suoi più importanti contenuti esprimendone l'implicito 'divenire' di eventi – il dinamismo – e l'artista, libero e indipendente anch'esso, lo fa suo nutrendo così le sue creazioni, in tal modo ciascuna sempre diversa dalle altre. Di volta in volta, per ogni tema, unica, irripetibile la sua simbolicità poetica germinata dal contesto, per forma e linguaggio, «produce manufatti mai esattamente e univocamente corrispondenti a una logica finita». Contengono il *mistero* «perché la vita che l'architettura racchiude difficilmente seguirà alla lettera il programma che segue l'architetto nel suo progetto». Penso che anche per questo, per il *mistero* che di per sé generano, le creazioni di Manfredi Nicoletti sorprendano per la loro 'meravigliosità'. Avviene per tutte e tuttavia il suo apice massimo, condividendo il pensiero dell'Ambasciatore di Italia in Astana e di Claude Parent, trovo sia il Central Concert Hall in Kazakhstan, "Fiore della steppa", così chiamato in Astana (Gangemi editore, Roma 2011), simile a una "Dombra", strumento musicale tradizionale Kazako.

Concorrono a renderlo autentico capolavoro «forme create dal vento sulla sabbia del deserto, quelle della vegetazione, delle rocce, delle pieghe della terra, e tante altre ancora» (Claude Parent), dotato da una forza espressiva di talmente grande e intensa potenza da far pensare alla magia. Non poteva che essere così per Manfredi cogliendo quello che il luogo aveva da esprimere; anche ciò che lui amava, generatrice di quella meraviglia di cui è veramente maestro.

«Discende – afferma – da due esperienze distinte. Una attiene alla natura, l'altra alla naturale artificialità della nostra mente: quella pura astrazione del pensiero matrice dei cinque poliedri platonici che non esistono in natura ma sono generati dalla solitudine dell'intelletto: da questi due mondi ugualmente complessi e necessari e solo apparentemente antitetici deriva il mio immaginario. Amo pensare le forme dell'architettura come cieli di roccia, caverne, colline ondulate, onde marine, nuvole, creature misteriose. Sono sogni primordiali ...». Rimando immediato a quanto ha scoperto in Cappadocia. A saper vedere ne saranno poi intrise non poche sue architetture forgiate dalla polarità di due diverse geometrie.

Densa, pregnante sempre, in numerosi altri libri, la scrittura, la cui particolarità di tema, interpretazione e alta qualità di parola è pari alle sue architetture. Docente nel '63 presso la Rhode Island School of Design, si ri-conosce nell'avanguardia che si avvia a percorrere il ventennio Sessanta-Settanta. Fonda nel '63 il GIAP, con Paul Maymont, Yona Friedman e Michel Ragon. Insegna a l'Aquila, e ha cattedra di professore ordinario di composizione architettonica a Palermo dal 1980. È così che ho modo di conoscerlo e di apprezzarne un talento che va al passo con un'umiltà che mi colpì subito positivamente, segnata da quella elevata signorilità che 'abita' solo nei 'grandi'. Era un talento il suo, nutrito da una vasta cultura che nell'andare oltre 'vedeva' là dove pochi vedevano. Oltre che nel creare architetture capaci di commuovere, al pari dell'arte, per invenzione e bellezza, era il suo parlare che affascinava. Elegante, eppur semplice e leggero, e tuttavia permeato da una grande profondità, e forgiato dal rispetto per ogni singola parola.

Dall'88 è alla Sapienza di Roma dove, dopo aver fondato nel '72 e diretto il corso di "Morfologia ed Ecologia Urbana", nel 1995 promuove quello di Architettura Ecosistemica. Dopo qualche anno, il Palazzo della Giustizia di Arezzo, dei suoi principi, sarà mirabile traduzione. Luce e cambiamenti climatici nella diversità di ore, mesi, stagioni il primo problema. La soluzione investe per intero l'edificio e la tecnologia qui si fa poesia.

Con ciò che lo contraddistingue – immaginazione, competenza, ingegno – 'guarda' a quanto sole e vento anche sprigionano: energia, calore, luce. Occorre 'un come', la cui relazione in mesi e giorni diversi – estate/inverno – manifesti in modo positivo il suo agire nell'intero ambiente. Si rivolge alla tecnologia orientandosi verso qualcosa che sia necessaria e frugale al tempo stesso. Crea così semplici lamelle d'acciaio orientabili secondo una inclinazione opportunamente studiata. Elementi brise-soleil, sostenuti da colonne d'acciaio diversamente orientati, costituiscono la facciata esterna, e la pelle è una foglia argentea e bioclimatica. Da lei nasce il volume dell'edificio. La morbida lieve

inclinazione delle lamelle d'acciaio risponde a quanto di negativo determinano i raggi del sole sulla vetrata.

Non tardano, quindi, il Governo Italiano e la Comunità Europea a nominarlo esperto in ecologia urbana e membro dell'Istituto per l'Architettura bioclimatica (ENEA), dell'Eurosolar, del PLEA (Passive and Low Energy Association. Ri-conosciuto professore emerito, vice Presidente, infine, dell'International Academy of Architecture Honorary Fellow dell'American Institute of Architects e del Royal Architectural Institute of Canada, membro dell'Accademia di Russia, dell'Accademia Internazionale di Mosca e dell'Accademia di Architettura di Francia, commendatore dell'Ordine delle Arti e delle lettere da parte del Governo Francese, vincitore del premio internazionale Wren (World Renewable Energy Network, fonderà nel 2005 lo Studio Nicoletti Associati assieme a Luca Francesco Nicoletti e a Giulia Falconi. Progetti e realizzazioni interessano soprattutto l'Italia, ma anche città al di là dei suoi confini, estendendosi il suo immaginifico fare in Paesi asiatici. Ecco un breve elenco:

A Rieti Complesso PEEP di Via Paolessi (1964), e Piano Regolatore Generale (1992), Comando Provinciale dei Carabinieri (2002), Piazza Unità d'Italia (2004); a Messina Ponte sullo Stretto di Messina (1968); a Catania aeroporto e Torre di Controllo nel '78 e nel 2000 Museo di Zoologia (2000), Serra scientifica per farfalle tropicali; a Napoli Uffici Fideuram, Napoli (1970); a Reggio Calabria, il lungomare (1976); a Gela Complesso PEEP (1976) e Piano Particolareggiato (1978); a Trapani, Lampedusa e Pantelleria, Aerostazioni (1978); a Bagheria Casa Moncada (1987); nel Principato di Monaco – Penisola artificiale di Fontvieille – e a New York - Grattacielo elicoidale, tra il '74-'78: gli aeroporti di Reggio Calabria e di Catania; nell'89 la Biblioteca Alessandrina ad Alessandria d'Egitto; a Udine, Città universitaria di Udine (1990); l'ospedale di Agrigento nel '91; a Palermo il Palazzetto dello Sport, per il quale la città di Palermo ottiene il premio Internazionale Dedalo Minosse (2001); a Roma Museo di Zoologia (1998) e Sala Conferenze della Camera dei Deputati a Palazzo Marini, Roma (2002); Palazzetto dello Sport Milleniad Abuja, Nigeria. Park (2003); a Lecce e ad Arezzo, Palazzi di Giustizia (2004/2008);); il Palazzo dello Sport di Arezzo (2007); in Azana Kazakhstan Central Concert Hall (2009); in Kuala Lumpur Malaysi Petaling Jaya Exhibition Hall, (2010, nel decennio 2000 il Palazzo dello Sport di Reggio Calabria, l'Auditorium di Stato per 3500 posti di Astana, in Kazakistan, il Centro Nazionale della cultura nigeriana di Abuja, il Centro Residenziale di Putrajaya in Malaysia, il Petaling Jaya Showroom Pavilion a Kuala Lumpur in Malaysia.

Riesce, Manfredi, a far sì che le sue architetture agiscano nella dimensione spirituale, anche solo dando loro un rapido sguardo ed è il suo considerare l'utopia non solo reale ma necessaria che le rende tali informando, formando, esprimendo in esse un ininterrotto sviluppo, per porsi quale "costruzione vivente" attingendo alle relazioni e alle strutture più profonde dell'universo fito e zoomorfico. Per Nicoletti infatti nel suo farsi come nel corpo spazialmente esteso di Boccioni o nei vorticosi dipinti dei futuristi, «l'architettura diviene una perturbazione vitale, un'enfasi singolare della struttura quadridimensionale e continua dell'unità spazio-tempo» [1].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Molte le pubblicazioni e tutte vertebate da originalità di temi, scavo intenso, raro spessore e grande intelligenza interpretativa come già esplicitano i titoli: *La Storia di quando Frascati divenne New York*, Bellanca, Roma 1963; *L'ecosistema urbano* 1978; *L'Architettura Liberty in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1978; *Continuità, evoluzione, Architettura*, gennaio 1978; *L'Architettura delle Caverne*, Laterza, Roma-Bari 1980; *D'Aronco e l'architettura liberty*, Laterza, Roma-Bari 1982; *La città del 2000* in AA.VV. *Verso il 2000*, Laterza, Roma-Bari 1984; *Dentro l'architettura moderna*, Laterza, Roma-Bari 1984; *Architettura e paesaggio nello Yemen del nord* Laterza, Roma-Bari 1985; *Il mestiere dell'architetto: L'artigianato della complessità in Manfredi Nicoletti*, "Temi di Architettura", Roma 1990; *L'avventura del progetto*, Laterza, Roma-Bari 1991; *Architettura Ecosistemica*, Gangemi, Roma 1998; Manfredi Nicoletti, *Architettura simbolo contesto*, edit by Dennis Sharp, Gangemi editore, Roma 1998; Manfredi Nicoletti, *Architettura e espressionismo oggi*,

Collana Diagonale, Gangemi, Roma 1999; ; *Sergio Musmeci Organicità di forme e forze nello spazio*, Testo & Immagine, Torino 1999; Manfredi Nicoletti, *Architettura come metafora della natura*, introduzione di Marc Emery, Collana Diagonale, Gangemi, Roma 2010; Claude Parent, *La funzione obliqua*, Testo & Immagine, Torino 2003; Elena Giussani, *Manfredi Nicoletti architetto*, Gangemi editore, Roma 2006; Manfredi Nicoletti, *Architettura e paesaggio nello Yemen del Nord*, Laterza, 2011; *Manfredi Nicoletti con Luca F. Nicoletti, KazaKistan Central Concert Hall*, Gangemi, Editore, Roma 2011; Giovanni Bartolo, *Manfredi Nicoletti e l'architettura organica in Italia dal dopoguerra ad oggi*, Dottorato in Composizione Architettonica – XXIV Ciclo Prof. Cuomo Tutor: Prof. Arch. Prof. Cuomo. Collezioni del FRAC (Fonds régional d'art contemporain) e del NMNM, il Nuovo Museo Nazionale del Principato di Monaco; collezioni del FRAC (Fonds régional d'art contemporain) e del NMNM, il Nuovo Museo Nazionale del Principato di Monaco.

Sito web

- • www.manfredinicoletti.it
- www.architetturaorganica.org

Antonietta Iolanda Lima, architetto, già professore ordinario di Storia dell'Architettura presso l'Università di Palermo. Sostenitrice della necessità di pensare e agire con visione olistica, sua ininterrotta compagna di vita, è quindi contraria a muri, separazioni, barriere. Per una architettura che sia ecologica, sollecita il rispetto per l'ambiente e il paesaggio, intrecciando nel ventennio '60-'70 l'elaborazione progettuale, poi dedicandosi alla formazione dei giovani. Ad oggi continua il suo impegno a favore della diffusione della cultura e di una architettura che si riverberi positivamente su tutti e tutto: esseri umani, animali, piante, terra; perché la vita fiorisca. Promotrice di numerose mostre ed eventi, è autrice di saggi, volumi e curatele. Tra essi, qui si ricordano: *L'Orto Botanico di Palermo*, 1978; *La dimensione sacrale del paesaggio*, 1984; *Alle soglie del terzo millennio sull'architettura*, 1996; *Frank O. Gehry: American Center*, Parigi 1997; *Le Corbusier*, 1998; *Soleri. Architettura come ecologia umana*, 2000 (ed. Monacelli Press, New York – menzione speciale 2001 premio europeo); *Architettura e urbanistica della Compagnia di Gesù in Sicilia. Fonti e documenti inediti XVI-XVIII sec.*, 2000; *Monreale*, collana Atlante storico delle città Europee, ital./inglese, 2001 (premio per la ricerca storico ambientale); *Critica gaudiniana La falta de dialéctica entre lo tratados de historia general y la monografias*, ital./inglese/spagnolo, 2002; *Soleri; La formazione giovanile 1933-1946. 808 disegni inediti di architettura*, 2009; *Per una architettura come ecologia umana Studiosi a confronto*, 2010; *L'architetto nell'era della globalizzazione*, 2013; *Lo Steri dei Chiaromonte a Palermo. Significato e valore di una presenza di lunga durata*, 2016, voll. 2; *Dai frammenti urbani ai sistemi ecologici Architettura dei Pica Ciamarra Associati*, 2017 (trad.ne inglese, Londra e Stoccarda, Edit. Mengel; *Bruno Zevi e la sua eresia necessaria*, 2018; *Giancarlo De Carlo, Visione e valori*, 2020; *Frugalità Riflessioni da pensieri diversi*, 2021. Il suo Archivio è stato dichiarato di notevole valore storico dal Ministero dei Beni Culturali.

La memoria di bitume



di *Luigi Lombardo*

Bitume più che un libro sembra un “mattoncino”, quasi nel vero senso della parola, non in quello traslato, sia per il volume (peso) sia per la forma che richiama il mattone di asfalto (o bitume come comunemente è chiamato). Non a caso anche la coperta cartonata porta stampata la macrofotografia di una colata di quella materia plastica scura che si ricava dalla pietra asfaltica o *petrapici*.

Da secoli i Ragusani conoscono la *petrapici*, l’hanno estratta dalle miniere presenti nelle plaghe ragusane dei monti Iblei, sul tavoliere ragusano a corona della città che fu Contea normanna. La estraevano particolari operai *pirriaturi*, chiamati nello specifico *picialuori* (da pece, *pici*). Ma erano abili scalpellini che lavoravano questa pietra scura che lucidata con petrolio assumeva un caratteristico colore nero brillante: se ne facevano mattonelle e “balate” per pavimentazione, ma anche fregi ornamentali (famosi i capitelli del duomo di Ragusa opera del Gagliardi).

Furono gli Svizzeri che a partire dal 1833 cominciarono ad interessarsi della roccia asphaltico-calcareo (così si definisce questa particolare pietra), non più come materiale da costruzione, ma per il suo contenuto di asfalto che andava dal 7 al 10% e che poteva essere, con l'uso di speciali forni, estratto e adoperato per usi i più vari: nei manti stradali soprattutto. Ricordiamo solo l'esempio della pavimentazione delle strade della città di Berlino che nel 1900 superava il milione di metri quadrati di superficie il cui bitume proveniva da Ragusa.

Dalla data fatidica del 1839 iniziò la storia del bitume di Ragusa e in particolare di quello di contrada Tabuna alla periferia di Ragusa, sul vasto altipiano che all'epoca era un esteso pianoro interrotto dalla geometria dei muri a secco, che definivano le immense aree di pascolo montano, concesse in enfiteusi ad esperti allevatori. Fu così che una città prettamente agricola conobbe una fiorente attività industriale già prima della scoperta del petrolio e del suo sfruttamento a partire dagli anni cinquanta [1]. Gli ultimi imprenditori che si occuparono della pietra pece di Ragusa, a partire dagli anni '50 del Novecento, furono gli eredi della famiglia Ancione di Palermo. Fu Antonino Ancione, il capostipite, a impiantare una fabbrica che ha dato occupazione a migliaia di operai ragusani, producendo asfalto *stardal*, mattonelle e calcare di risulta da cui si ricavava la calce. Scrive S. Distefano, che dell'argomento si è abbondantemente occupato:

«Asfalto, petrolio, bitume: il combustibile fossile che impregna un corpo solido viene chiamato, in base al supporto fisico, bitume, sabbia bituminosa, scisto. Sono tutte rocce asphaltiche. L'altipiano ragusano è un tavolato di pietra posato al centro del Mediterraneo, ed è composto di "pietra viva", il calcare tenero, e "pietra morta", la roccia dura. Quei trecento ettari di pietra calcarea impregnata d'asfalto, solo a Ragusa, prende il nome di *petra picci* [...]. Nel Novecento l'asfalto ragusano viene venduto in tutto il mondo. Tra cave, miniere, lavorazione e trasporto, quest'industria dà lavoro a 3500 ragusani: picconatori, *picialuori*, e garzoni, che spesso non sono più che ragazzini: un buon terzo della popolazione, considerando che la parte maggiore della cittadinanza attiva, rimane comunque impiegata nel lavoro agricolo».

Nel 1918 in Contrada Tabuna prende una concessione la A.B.Co.D. (Asfalti, bitumi, Combustibili fossili e derivati), che nel 1951 diventerà Asfalti, Bitumi, Cementi e derivati. In quegli anni si registrano i veri picchi produttivi. Tra le due Guerre, nel 1930, anche a Ragusa l'asfalto ibleo viene usato per rivestire le strade, a partire dalla via Addolorata (oggi via Roma) e la modernità arriva in città.

«A questo punto gli ingegneri ragusani giocano uno scherzo a Benito Mussolini, che intanto aveva preso il potere. Seguendo il mito dell'autarchia che caratterizzava l'ideologia del Ventennio, dissero al duce, quando venne a visitare la fabbrica, che sotto tutto l'altipiano scorreva asfalto. Una bugia, e lo sapevano, ma il duce si fidò: sperava di poter raffinare la roccia bituminosa per ottenere benzina. Una follia in termini economici, ma di elevato valore simbolico. Iniziò a sovvenzionare, e molto. Venne costruito il Forno Roma, mentre si respirava il sogno dei primi Futuristi».

La Seconda Guerra mondiale interrompe le attività estrattive, le cave restano vuote e quando si riaprono dopo la fine della guerra la ripresa economica è lenta e accompagnata da ripetute crisi. Nel 1949 gli operai scioperano e occupano la fabbrica per tre mesi. Fino a quando non si giunge ad un accordo tra la Regione Siciliana e un'azienda con sede a Roma, la Calce e Cementi Segni. Inizia l'epoca del cemento, con il primo sacco di pozzolanico prodotto nel '51: è la terza vita di Contrada Tabuna. Nel 1952 alla proprietà subentra il palermitano Antonino Ancione, che guiderà l'azienda fino alla sua fine. Con i suoi cinque altoforni, ricorda Distefano,

«il sito torna ad avere duemila impiegati, con l'indotto tremila, finché – ed è qui che comincia la quarta vita – un'azienda americana, la Gulf, non trova il petrolio». «Cosa produceva l'A. Ancione SpA? Da dove arrivavano le materie prime? Quali sono stati i loro investimenti? Come hanno fatto a realizzare quella fortuna in una Sicilia che viaggiava con il carretto? La fabbrica Ancione aveva in sé quattro grandi aree produttive: 1) le mattonelle di asfalto; 2) l'asfalto stradale evolutosi dalla cosiddetta "massicciata" alla produzione di conglomerati bituminosi; 3) il mastice, ovvero l'antenato nobile delle guaine impermeabilizzanti; 4) la calce

idrata, idraulica e il pregiatissimo grassello di calce a varie stagionature. I primi tre prodotti (eccetto la parte finale della produzione di conglomerati bituminosi) si realizzavano nell'area della polvere di asfalto denominata "Nero"» [2].

Dal 2013 lo stabilimento "Ancione", dalle caratteristiche industriali già avanzate, ha chiuso e i titolari hanno rinnovato gli impianti e intrapreso attività affini con sistemi moderni secondo la *green economy*.

A questo punto sul luogo abbandonato, dove la memoria rischiava di deperire con la ruggine e il telo della dimenticanza, ecco irrompere la forza creatrice e sovvertitrice dell'arte, e precisamente di quella che comunemente si chiama *Street Art*. Nel 2019 si concludeva un particolarissimo progetto avviato nel 2015 da Vincenzo Casone e Antonio Sortino che prendeva il nome di *FestiWall*, in cui furono impegnati decine di artisti che hanno ricoperto delle loro opere a vernice i muri di alcuni quartieri periferici di Ragusa [3]. In questa data, 2019, appunto, il progetto svoltava intraprendendo un percorso assai periglioso: prima i muri della zona attorno alla fabbrica, quindi l'irruzione nello stabilimento di bitume abbandonato di Antonino Ancione, dove ruggine, polvere e sedimenti vari rischiavano di far cancellare la memoria di un luogo storico che ha segnato la vita di intere comunità. Ne è nato un mosaico di opere d'arte di artisti provenienti da ogni parte del mondo, specializzati in questa particolarissima arte che affida al tempo (nel senso anche fisico) le loro opere a cielo aperto. Il lavoro per tutti è stato duro e a volte straniante, asfissiante, quasi che la fatica di quei maestri *picialuori* la richiedesse e in certo senso la richiamasse.

Il tempo si sa è il nemico numero uno di queste opere d'arte *en plein air*: occorre in qualche modo rimediare, ed ecco che l'unico modo è stato il libro, il volume "di volume", il mattone compresso dalle macchine stampatrici, come fosse una mattonella asfaltica.

Ne è nato un raffinato catalogo curato dalla Fondazione Federico II e da Vincenzo Casone, animatore appassionato del progetto. Il libro presenta contributi di alto profilo. Che qui elenchiamo nell'ordine in cui sono riportati nel volume: G. Galvagno, *Bitume, per una certa qualità d'animo*; P. Pellegrino, *Prefazione*; V. Casone, *Bitume o della sedimentazione*; M. Steiner, *Cuore di pece*; S. Distefano, *Breve storia delle imprese di Tabuna*; R. Cirrincione, R. Punturo, R. Ruggieri, *La "pietra pece" analisi e progetti di tutela*; C. Galasso, *Forme creative di rigenerazione mnestica del territorio*. L'opera a questo punto è un catalogo dei lavori messi sul campo da parte degli artisti partecipanti al progetto, che meritano rispetto innanzitutto per il "coraggio" dimostrato e insieme un elogio per la qualità morale delle loro opere (un tempo si sarebbe detto "impegno civile"). Le foto sono di S. Scagliarini, M. Bocchieri, P. Sabatino, V. Casone e degli stessi artisti, che mi sembra giusto elencare: Gomez, Ampparito, Satone, Guido Van Helten, Sten.Lex, Triscele, Martina Merlini, Franco Fasoli, Dimitri Taxis, Luca Barcellona, Alexey Luka, Ciredz, Simek, 2501, M-City, Rabbit, Greg, Jager, Andrea Sposari, Said Dokins, Tellas, Case Ma'Claim, Bosoletti, Alex Fakso, Ligama, Sebas Velasco+Derok, Ban Pesk-Moneyless, Demetrio Di Grado, Giovanni Robustelli, Giammarco Antoci. Il volume dunque si può considerare un inno al lavoro umano che si fa forma d'arte, un'arte che si fonda sul fare, sul produrre, sul trasformare e insieme definitivamente conservare. Giustamente C. Casone sintetizza così il senso del progetto:

«*Bitume* è memoria di un luogo, la fabbrica Antonino Ancione di Ragusa, e la sua permanenza nella contemporaneità. Una considerazione che si sviluppa a partire da due preliminari chiavi di lettura: il riconoscimento del sito come luogo di memoria cristallizzato e l'importanza del dimenticare come attività foriera di energia creativa. Questi due livelli interpretativi si incontrano nell'esperienza di *Bitume*, progetto site-specific di arte urbana nato proprio sulle tracce del complesso industriale. Particolare interesse è rivolto alla volontà rigeneratrice dell'operazione artistica che ha lavorato sul giacimento di memorie per fornirne una rinnovata interpretazione alla comunità. Un ragionamento finale è dedicato all'avvenire dell'esperienza e alle sue future declinazioni che possono aggregarsi sotto forma di un archivio diffuso, manifestazione concreta di sostenibilità mnestica. Il testo coopera con le fotografie che traducono visualmente elementi significativi del discorso e ne spazializzano la lettura».

Ecco la parola chiave di tutto, che sembra ovvia, ma tale non è, allorché si fa condivisione e fruizione, la memoria, che presentifica il passato e avvia il futuro. Solo così l'archeologia industriale si può fare "opera d'arte", solo quando le sue "forme" si fanno logos e smobilitano il caos del degrado cui sono destinate certe strutture nate per sfruttare e a volte deturpare il territorio. Ci chiediamo come si farà con certe (tante) aree industriali quando esse saranno dismesse perché inutili? La risposta la fornisce, a suo modo, il progetto "Bitume-Industrial Platform of Arts", come i tanti progetti messi in campo da energie "rivoluzionarie" che sanno che solo l'impegno e la passione civile, la forza del connettere e sconnettere e riconnettere, possono salvarci dalle fauci e dall'alito mortifero del "drago". La passione civile che porta a riconoscere che nelle forme, nelle cose, nelle idee, negli spazi della memoria, e nella memoria degli spazi, c'è sempre il sacrificio di tanti esseri umani che di quelle "cose", di quelle forme sono i reali padroni, i *magistri*. Il volume non a caso ha una dedica significativa ed ultimativa: *Al sacrificio di tutti i picialuori*.

Così Clorinda Galasso nel volume descrive il contesto in un saggio concettuale sulla memoria molto intenso:

«Quando nel 2013 l'ultima sirena è risuonata nella Fabbrica Antonino Ascione alle porte di Ragusa, i lavoratori hanno lasciato l'enorme complesso e da allora tutto è rimasto immobile. Il presente mostra un luogo fermo nel tempo, negli spogliatoi ci sono ancora gli armadietti aperti con tute ed elmetti, gli uffici sono pieni di documenti e i calendari appesi sono fermi ad un interminabile giugno. I grandi spazi industriali appaiono sonoramente svuotati, il rumore assordante della produzione ha ceduto il passo al silenzio unito all'odore persistente di asfalto. Lingue immobili di bitume fuoriescono dai macchinari, testimoni silenti di un ricco passato operoso. La polvere copre con pazienza le costruzioni e la ruggine continua senza sosta la sua attività di corrosione. Cromaticamente, il nero asfaltico viene avvolto dal chiarore del suolo e dall'arancione ossidativo del metallo. Nell'area produttiva di contrada Tabona, ponteggi, impalcature e nastri trasportatori sono bloccati, i silos vuoti grandeggiano, come vedette in attesa. All'apparenza tutto è bloccato, ma come il bitume trasuda ancora nelle roventi giornate di sole, così il luogo sopravvive e muta, seppure cristallizzato».

Quel fermo immagine che viene fuori dalla chiusura della fabbrica Ancione nel 2013, con l'ultima sirena che annunciava il silenzio, è circondato, anzi produce un'infinità di movimenti mnestici, un addensarsi di sensazioni in chi osserva, che basta poco a far scaturire nell'osservatore interesse e conoscenza. Basta il segno grafico e una pennellata, un rosso vivo su un nero altrettanto vivo, l'alitare del fiatone di un artista sospeso su un serbatoio alle prese con un gigantesco "Corpus Homini", dove il sangue del sacrificato è bitume affiorante, segno di vita che rifiorisce: non rosso sangue ma nero bitume, insieme premio e fardello per il lavoro del *pirriatore*.

Certo, la straordinaria rifioritura del dismesso stabilimento Ancione è precaria e legata a contingenze varie per cui alla fine può rimanere un "mattoncino", il volume a documento di un modo di valorizzare ciò che non ha più valore, di conferire vita a ciò che vita non ha.

E allora, mi chiedo e chiedo agli autori, ma non sarebbe il caso di produrre un volume più accessibile al pubblico, in modo da trasmettere a tutti un messaggio che mi sembra fondamentale in questa epoca di smemoratezza e di appiattimento dei valori? Un suggerimento ai meritevoli promotori della bella iniziativa editoriale, che certamente l'avranno già pensato.

La memoria si formalizza nelle pagine dei libri e vive nella loro diffusione, nel dibattito culturale, nella battaglia delle idee impegnate a sconfiggere i famigerati droni della morte.

Il museo a cielo aperto che s'impone tra lamiere e ferrivecchi, tra serbatoi arrugginiti e rovine di edifici abbandonati, è un segnale di vita che quegli artisti hanno lanciato e lanciano alla città: «dai diamanti non nasce niente, dal letame nascono i fiori» (Faber).

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Cfr. V. Cassi, A. D'Amato, *Petrolio e trasformazioni sociali a Ragusa (1953-2023)*, in *Dialoghi Mediterranei*, 66 (2024).

[2] Notizie tratte da Internet al sito Antonino Ancione.

[3] Cfr. M. C. Modica *Cultura visuale urbana tra spazio e narrazioni. Il caso Ragusa*, in *Dialoghi Mediterranei*, 47 (2021).

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).

Attilio Russo fotografo, mio fratello e compagno dei santi delle feste popolari



Attilio Russo a Barrafranca, Domenica di Pasqua (ph. Giuseppe Muccio)

di *Giuseppe Muccio*

«Promettimi di portare avanti e realizzare i nostri progetti sulle feste ...» Così Attilio, mi rese testamentario di una grande ed importante eredità, fatta non di beni materiali, bensì immateriali.

Le nostre “fotine” come le chiamava, o meglio ancora le “operine” da lui titolate ironicamente, quasi a denudarle dell’importanza e del valore che avevano. Le stesse dovevano rappresentare la

testimonianza diretta, ricca di emozioni e di passione popolare, per marcare un periodo storico pregno di cambiamenti frenetici, causa spesso del mutamento o della scomparsa delle stesse feste.

Immagini di decenni di vissuto, appresso a cortei processionali, a Santi e Santuzze, ad Ecce Homi e Madonne, Crocifissi, Confraternite incappucciate, donne alluttate, preti a volta non preti, bande musicali e tutta una serie di personaggi che sfilavano lungo la sacralità delle processioni, ovunque in ogni luogo e tempo, percorrendo i lunghi sentieri di Fede.

Tutto ebbe inizio nei primi anni del secolo corrente a Palazzolo Acreide, la patria di San Paolo, delle 'Nzaredde e dei botti per eccellenza. Mi trovavo sul pulpito della Basilica, intento a dedicare qualche primo piano al volto austero e serio del Patronus quando un signore dagli occhi cerulei e dallo sguardo esageratamente allegro e simpatico, con molto coraggio, talento e "nonchalange", iniziò un soliloquio che all'impatto mi parve esagerato.

Mi parlò della festa e delle altre feste in Sicilia ed oltre confine, raccontandomi in maniera certosa, di paesini disseminati ovunque di tradizioni popolari che spesso trovavano le loro origini in riti ancestrali pagani, oramai trasformate in feste cristiane. Insomma in pochi minuti si era "offerto", perché lui si offriva sempre, in tutto e per tutto: era Attilio. Nonostante il suo modo esorbitante, presentandosi senza mezze misure, entrammo immediatamente in empatia.

Tant'è, che iniziai immediatamente a chiedergli dettagli ed informazioni, perché ero incuriosito ed interessato dalle sue argomentazioni. La motivazione: il contatto con la gente, la scoperta dei comportamenti dettati dall'emozione degli avvenimenti processionali. Così da ottenere condizioni veritiere di testimonianze di vita vissuta, a me care.

In passato avevo già avuto dei buoni risultati, con lavori svolti in giro per il mondo, documentando le popolazioni di Papua, India, Africa, Nepal, Filippine, Indonesia, Sud America ed altri ancora, che mi avevano portato a documentare, attraverso foto ed articoli pubblicati su magazine nazionali e non, civiltà, usi, costumi e riti religiosi diversi da quelli occidentali. In questo modo, avrei capito molto di più, provando ad esercitare comparazioni fra le abitudini culturali.

Quasi istintivamente nacque il nostro connubio di documentazione fotografica, di curiosità e di scoperta, di ricerca e di studio. Iniziammo a vagabondare e, attraverso la sua conoscenza fatta di trascorsi televisivi, pieni di storie, quiz e personaggi famosi, mi condusse ovunque, nei posti più impensabili, dove il tempo pareva magicamente sospeso, congelando del tutto. Un tempo immutato, con tradizioni ricche di autentica partecipazione, con la gente che inizialmente ci considerava degli alieni, intrusi, estranei, irrompendo nel loro universo quando ancora non c'era la folla di fotografi e giornalisti. Questo era l'impatto, ma appena dopo tutti si mostravano nella loro generosa disponibilità, addirittura spesso venivamo invitati a condividere il conviviale del pranzo della festa.

Ed ecco che Attilio dava il meglio di se stesso, raggiungendo l'animo e la mente dei nostri nuovi amici. Senza fare fatica, con l'energia di sempre che lo contraddistingueva, mostrando abilità comunicative non comuni, chiedeva notizie sulla festa, sui personaggi e su tutto quello che, per sottovalutazione della gente, poteva essere stimato e celato come poco importante, ma che per noi poteva esserlo. Era alla ricerca spasmodica di scoperte e di conoscenze. Mi diceva: «noi dobbiamo puntare sulle piccole realtà, sui "minimalia", per garantire e preservare l'autenticità». Poi procedeva con le foto di rito, immortalando tutti i presenti, volti, cibo della festa, insomma tutto ciò che era fotografabile e degno di essere documentato.

E così facendo tessava una tela ricca di personaggi, notizie e storie, unica e di valore inestimabile. Le feste si susseguirono, iniziando a collezionare negli anni successivi centinaia e centinaia di eventi,

molti dei quali inediti, trascurati dagli altri ricercatori, ancora sconosciuti al di fuori dei propri territori. Si passava dai Santi in “Mare”, a quelli lungo i sentieri di campagna, tra ginestre e campi di grano.

Poi c'erano quelli che, per mancanza di portatori venivano posti sopra inediti carri processionali, che più delle volte erano macchine, camion o addirittura motocoltivatori, arricchiti da “pragmatorie” (indicava con questo pseudonimo i drappi ed ornamenti vari, a limite del buon gusto) barocche e rococò. – «Che Bellezza!» – diceva, e gli occhi miei e suoi si irradiavano di entusiasmo e di gioia per quell'unicum ed io, com'era solito, seguivo con la frase: – «Maaatri Attilio, questa festa è fatta su misura per noi..!».

Chilometri e chilometri di sentieri, albe, mattinate e nottate, tante passate in macchina a sonnacchiare, attendendo l'uscita nottambula della Santuzza o l'arrivo dei pellegrini, recanti doni e ceri accesi, a rappresentare la “prumissione” e lo scioglimento del voto per grazia ricevuta.

Ma, fra tutte le feste ed i festini, ce n'era una preferita, la “Festa Madre”: la Settimana Santa. Già il pensiero del suo compimento, ci faceva entrare in una sorta di “frenesia processionale”, dandoci la stessa gioia e la stessa eccitazione che un bimbo prova nel ricevere il nuovo regalo. Sì perché, già mesi prima, iniziavamo a studiare e progettare il “giro dei Sepulcri”, in riferimento al susseguirsi di eventi processionali, a partire dal periodo quaresimale.

La voglia di fare di tutto e di più, lo portava ad aggiungere al programma già stilato ed approvato da entrambi, altre processioni, magari di pochi minuti, ma alla fine degne di essere immortalate.

E le salite e le discese dei Calvari, le corse mattutine delle “Marunnuzze alluttate”, in mezzo ai fumi purificatori e ai fuochi benedetti, i pianti e la pietà popolare della gente, che per l'occasione vestiva il lutto, le “Signuruzze” sedute a guardia del Cristo sul cataletto, in veglia dolorosa, come se fosse il loro caro defunto sul letto di morte, in un brusio incomprensibile di orazioni e rosari, avvolto dal fumo dei ceri e degli incensi a rendere più ricca di pathos la scena.

Poi ancora, le Lamentazioni dei lamentatori in latino, confuso ai versi in dialetto siciliano, le bande a lutto e le vare ondulanti, rese tali dall'annacata spagnola, gli incappucciati e quelli che non lo erano mai stati e che per l'occasione lo divennero.... – «E iu curria» – mi disse, quando arrivò quella mattina al Calvario. E io appresso a lui, con rispetto ed amore fraterno.

Infine i nostri progetti si concretizzarono, iniziando importanti collaborazioni, in assoluto fra tutte quella con la Fondazione Buttitta e con il Museo Pasqualino. Non mancarono mostre e pubblicazioni, riconoscimenti. Anche Rai3 si accorse di noi e ci dedicò un servizio che ci vide protagonisti del reportage fotografico sulla Pasqua di Riesi. Seguì *Pasos e Misteri*, pubblicazione e mostra sui riti pasquali della Sicilia e dell'Andalusia e tante altre mostre e monografie fino al volume *Il sacro degli altri*, una ricerca documentata sul culto e le pratiche rituali dei migranti in Sicilia. Nel tempo Attilio ha collezionato un patrimonio iconografico delle feste in Sicilia unico e impareggiabile, per quantità di documenti e qualità formale delle fotografie.

Caro Attilio, in quest'ultima Settimana Santa mi dicesti: – «Non è escluso che ti faccio una sorpresa, tu comunque falla qualche fotina anche per me!» – L'ho fatta, col cuore spezzato ma ho svolto quel compito. Privato della tua presenza e delle tante cose che usavamo condividere: il rito del “Pecoro”, per esempio, un buonissimo dolce messinese che tu portavi per Pasqua e che mangiavamo come da tradizione la Domenica del Resuscito. Difficile raccontare tutto quello che io ed Attilio abbiamo vissuto, perché oltre le feste c'era una persona sensibile dal cuore generoso e dall'ampia cultura.

Caro Attilio, hai scelto la Settimana Santa, cara tanto a me quanto a te, per salutarci, e nel giorno del Lunedì dell'Angelo, hai iniziato il tuo nuovo reportage, questa volta realmente, in mezzo ai tuoi tanto amati Santi!

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Giuseppe Muccio, fin da ragazzo si dedica alla fotografia. Inizia verso i trent'anni a collaborare come Freelance con testate giornalistiche e magazine nazionali ed internazionali, pubblicando reportage fotografici redatti da articoli quali *Papua: un viaggio indietro nel tempo*; *BogaBoga: nel mar delle Salomon*; *Sinai Egitto: tra deserto e giardini di Allah*; *Pemba (Tanzania): l'isola dei non famosi*; *Zanzibar: la via delle spezie*; *India Varanasi: nelle acque della vita e della morte*; *kathmandu Nepal: la valle degli dei*; *Indonesia Sulawesi: nel regno di Lilliput*; *Galapagos: paradosso naturale*; *Ecuador: lungo la "Carrettiera" dei vulcani*; *Amazzonia: i segreti del Rio Napo*; *Marocco: ouarzazate ed i castelli di sabbia e tufo*. Ha curato con Attilio Russo le fotografie dei seguenti volumi: *Area Marina Plemmirio Siracusa*; *La Festa Barocca in Sicilia*; *Le immagini raccontano la città*; *Il cammino della Passione*; *Pasos e Misteri*; *Il sacro degli altri*.

Sogni en rose ad Alessandria di Egitto



di Aldo Nicosia

«Alessandria, la città della mia infanzia, non è altro che un ricordo. (...), nient'altro che un mito (...), sopravvive nella memoria degli alessandrini cosmopoliti stabilitisi nelle loro nuove terre d'origine (...). Quando si incontrano nelle loro città adottive raramente parlano del cataclisma che li ha dispersi. Ci sono ferite che non si rimarginano mai; se ne tace per paura di riaprirle, e anche per decenza. Alessandria rivive nella memoria e nelle memorie di chi l'ha vissuta» [1]. Così scrive l'alessandrino di nazionalità francese Paul Balta [2]. Io aggiungerei che Alessandria rivive anche nei racconti dei suoi abitanti alle nuove generazioni. Sotto questa prospettiva e in questa atmosfera di sogno nebuloso a occhi aperti, ma a volte anche da incubo da ricacciare indietro, bisogna leggere "Retour en Alexandrie" (2023, Francia, Egitto, Svizzera). Si tratta del primo lungometraggio del regista svizzero egiziano Tamer Ruggli (1986), che sceglie anche un azzecato titolo arabo, presente nella locandina in francese, ma non in quella inglese. Esso potrebbe spiegare meglio la detta dimensione onirica e surreale creata dalla memoria: *Wahashitini* (mi sei mancato/a). Forse si tratta di un messaggio indirizzato alla città, o a qualche affetto lasciato lì?

Il titolo arabo sottolinea il concetto di *wahsha*, solitudine, che è la cifra costante fin delle prime scene del film, ambientate in una tranquilla, quasi soporifera realtà svizzera, verde ma non molto soleggiata. Qui Sue, o Susy (l'attrice libanese Nadine Labaki), vive da sola, facendo la psicanalista e dispensando saggi consigli ai suoi pazienti. Ad una di essi, con fare convincente e sorridente, dice: «Ogni momento della vita è quello buono per cambiare vita». Facile a dirsi ..., tanto che dopo aver ricevuto un messaggio sul cellulare, dense nubi cominciano ad addensarsi nella sua mente. In quella di Susy. Persino la sua cliente depressa se ne accorge. Che cosa le è successo di così scioccante? Da una telefonata con zia Enjy viene a sapere che la madre, Fayruz, (interpretata da Fanny Ardant) versa in gravi condizioni. Ed ecco che inizia a riavvolgersi il nastro della sua esistenza: cosa l'ha portata così lontano dal suo solare Egitto, in una casa immensa, ipermoderna, ma fredda, grigia e vuota, tremendamente vuota?

Da quel momento in poi si materializzano i fantasmi della sua infanzia, che la visitano a più riprese: prima le compare un bambino a lei familiare, poi a lui si aggiunge la madre. Lei è ancora bella e canta un brano di Dalida, la diva italiana d'Egitto. Forse le somiglia pure, non fisicamente, ma nel suo indicibile tormento. Almeno la cantante grazie alla musica era riuscita a sublimare il desiderio di

essere amata e di amare, mentre la madre lotta contro forze ostili per vivere una vie *en rose*, per dirla con Edith Piaf.

Susy si precipita in Egitto, per rivedere la genitrice e fare così i conti con un passato familiare doloroso, dopo vent'anni di assenza. All'aeroporto del Cairo si sceglie un tassista belloccio, "casualmente" uno in camicia rosa, per raggiungere zia Enjy. In taxi, sulla melodia struggente del brano "Ahwak" [3] ("Ti amo"), cantato dall'immortale 'Abdelhalim Hafez, quando sente dal tassista la parola "amore", Susy sembra improvvisamente turbata. Il fantasma della madre le compare ad inibirla nella ricerca di un contatto umano. Per fortuna ad alleggerire l'atmosfera c'è sempre il bambino. Si chiama Bobby, apparentemente il fratello mai nato, che la madre avrebbe voluto al posto di Susy. La casa della zia Enjy (l'attrice Menha al-Batrawy) è agli antipodi della sua in Svizzera. Straripa di mobili, suppellettili, ricordi, è baroccheggianti, forse troppo carica di memorie storiche. La loro è una ricca e blasonata famiglia egiziana, in cui dominano le donne. La zia esprime sentimenti contrastanti nei riguardi della nipote, la tratta con un piglio decisamente autoritario ma comunque le si mostra accogliente.

Il suo quasi monologo (parla quasi sempre lei e addirittura rimprovera la sorella, madre di Susy, per la sua loquacità) è di una teatralità esilarante. Serve anche a introdurci nei meandri del passato tra Susy e la madre. Chi conosce la società egiziana di qualche decennio fa non troverà strano il suo modo di esprimersi in francese, lingua dell'alta borghesia locale, per marcare il distacco snob dal popolo, dalla servitù, ed esibire il prestigio di classe. Ma non mancano le espressioni intercalari in arabo egiziano, soprattutto le frequenti parolacce.

La sua *performance*, da premio Oscar anche se dura pochi minuti, sembra la necessaria caricatura di una vecchia isterica appartenente ad una classe che è stata causa dell'immobilismo sociale del Paese. Come un pappagallo, tale borghesia, di cui fa parte anche la madre (che tuttavia le tarpa le ali) vuole imitare l'Occidente, ma lo fa solo di facciata. Forse così si può inquadrare l'attacco, più metaforico che reale, che quell'uccello sferra contro Susy, portandola poi alla sua vendetta.

Il film di Ruggli sembra comunque concentrato sulla storia privata di un conflitto vissuto in una famiglia, più che fornire modelli d'analisi sociologica. Ciò che emerge è la mancanza di libertà di amare e l'incapacità di amare una figlia: infelice era la madre, e infelici dovevano essere tutti quelli intorno a lei. Si intravede già la figura del misterioso amante della madre, un capitano francese, con cui la madre vorrebbe passare una vita *en rose*. Ma di quella vita sognata rimane solo il colore della sua Desoto decappottabile, che sullo sfondo delle piramidi sembra l'icona un po' esoticizzante di questo film.

Al volante della mitica auto, Susy si avvia ad Alessandria. A bordo la segue sempre il fantasma della madre e del fratello, o alter ego Bobby, accompagnati dalla musica di Dalida. È finalmente giunto il momento delle confidenze e rivelazioni sconvolgenti, una sorta di seduta psicanalitica in movimento, un chiarimento dei drammi esistenziali di madre e figlia.

Nell'assoluto e angosciante vuoto del deserto, che è l'unico ad assorbire i loro discorsi, tra rancori e rimproveri covati per decenni, si sviscerano questioni mai affrontate, fino alla domanda più cruciale posta da Susy: "Ma tu, mamma, mi hai mai amata?". Il giallo del deserto inghiotte il fantasma della madre, che non può che scappare, senza voltarsi indietro. La figlia riesce a perdonarla. Qualcosa è successo. Alessandria è già alle porte, annunciata da un altro brano immortale di Najet, "Ba'shaq al-bahr" ("Amo il mare") [4]. Si avvicina l'incontro fatidico con la mamma. Forse sarà quello il famoso attimo che può cambiare una vita, restituendola finalmente ad una dimensione adulta, alla effettiva capacità di amare e di farsi amare?

"Retour en Alexandrie" sembra un viaggio iniziatico di crescita, di maturazione, quasi un *bildungsfilm*, che si snocciola attraverso luoghi, oggetti, simboli, suoni e volti di una memoria turbata. Coloro che sono nati ad Alessandria, come il già citato Balta, o hanno semplicemente vissuto la loro fanciullezza in Egitto, potranno gustarsi in pieno questo delicato e delizioso frutto con la voracità di chi ne è stato privato, dopo averlo provato, per i tanti misteri della storia e del destino. Al di là di un certo manierismo, un po' da cartolina, ma perdonabile e giustificabile, se si guarda al film

come un lungo sogno, costoro vi ritroveranno colori perduti, forme, voci, e in essi si risveglieranno struggenti ricordi.

“Retour en Alexandrie”, che il regista definisce semi autobiografico, andrebbe letto come un tentativo di ricostruzione di frammenti di un mondo da lui interiorizzato ed elaborato per anni, grazie alle sue esperienze d’infanzia, o forse grazie ai racconti della madre egiziana, a cui solo si può credere. Perché, come dice il poeta Mario Scalesi,

«Rends-moi l’illusion propice, / Égrène-moi tes vieux récits. / Je crois aux contes de nourrice / lorsque c’est toi qui me les dis» [5].

In una scena dal sapore felliniano, le altre donne del film, la nonna e le tante zie, definite “meduse, gorgoni ed arpie”, nel loro ruolo oppressivo e repressivo, servono anche per comprendere le scelte della madre. Ma subito evaporano nella nebbia del fumo delle loro sigarette, come pesanti cimeli di una tradizione. Le donne di “Retour en Alexandrie”, compresa la madre, fanno e disfanno, sono vittime e nel contempo carnefici. Con buona pace di chi si crogiola di piacere nell’insinuare l’insostenibile pesantezza del patriarcato nel mondo arabo.

Se si valuta questo film che presenta un suo stile inconfondibile, scelte estetiche mature e una superba fotografia, sotto la lente della ricezione del pubblico proposta dai *cultural studies* [6], sembra però che esso non abbia un destinatario preciso. Ciò potrebbe essere anche un vantaggio, ma pone alcuni interrogativi: il pubblico europeo sarà in grado di apprezzarne l’atmosfera, i simboli, le colonne sonore, diegetiche e non, che sottolineano una nostalgia per un passato più vivibile dell’oggi cacofonico e alienante, soprattutto in Medioriente? Chissà. E il pubblico arabo ed egiziano, a prescindere da quei valori aggiunti summenzionati, ha forse bisogno delle immagini mitizzanti di certi luoghi (piramidi, hotel di lusso), che hanno ispirato tanti registi e scrittori, spesso con una visione orientalistica? Bisogna comunque apprezzare il fatto che Ruggli si sforzi di restituirci lo spaccato di un Egitto non realistico, ma deformato dalle allucinazioni della memoria. Sicuramente lo fa con pennellate leggere, un certo humour e un amore autentico verso un Paese a cui sente di appartenere, e verso la sua gente gentile, generosa ed autoironica. Forse ancora erede, consciamente o meno, di una delle più raffinate civiltà dell’umanità.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] *The Cosmopolitanism of Alexandria*: IEMed

[2] Paul Balta (1929-2019) si è occupato nelle sue opere di mondo arabo e musulmano, e dei grandi avvenimenti che l’hanno attraversato. Ha diretto il “Centre d’études de l’Orient Contemporain” alla Sorbona.

[3] Abdel Halim Hafez – Ahwak | أهواك – عبد الحليم حافظ (youtube.com)

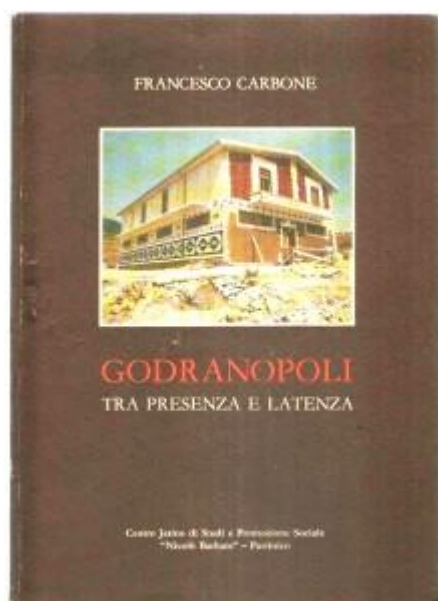
[4] Najat Al Saghira – I love the sea – انا بعشق الصغيرة – انا بعشق البحر (youtube.com)

[5] Citato da Rosy Candiani, in “Ricordare Mario Scalesi”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 41, gennaio 2020. Cfr. Mario Scalesi, *I poemi di un maledetto* (a cura di Salvatore Mugno), Transeuropa, Massa, 2021.

[6] Gli studi culturali applicati al settore cinematografico, oltre ad indagare il rapporto tra cinema e identità (genere, sesso ed etnia postcoloniale) sottolineano anche l’importanza di studiare la risposta del pubblico, che partecipa attivamente al processo di creazione di significato dei film, in base al suo background culturale.

Aldo Nicosia, ricercatore di Lingua e Letteratura Araba all’Università di Bari, è autore de *Il cinema arabo* (Carocci, 2007) e *Il romanzo arabo al cinema* (Carocci, 2014). Oltre che sulla settima arte, ha pubblicato articoli su autori della letteratura araba contemporanea (Haydar Haydar, Abulqasim al-Shabbi, Béchir Khraief), sociolinguistica e dialettologia (traduzioni de *Le petit prince* in arabo algerino, tunisino e marocchino), dinamiche socio-politiche nella Tunisia, Libia ed Egitto pre e post 2011. Nel 2018 ha tradotto per Edizioni Q il romanzo *Il concorso* di Salwa Bakr, curandone anche la postfazione. Ha curato per Progedit la raccolta *Kòshari. Racconti arabi e maltesi* (2021).

Francesco Carbone e l'Opera Universitaria di Palermo



di *Vincenzo Ognibene* [*]

Non ho avuto molte occasioni di frequentare Francesco Carbone, l'ho conosciuto all'Opera Universitaria di Palermo tra gli anni ottanta e novanta del secolo scorso ed in particolare per alcune mostre da lui suggerite e da me organizzate alla sala mostre della Discoteca, che esprimevano il senso profondo del suo operare. Era diventato per me come un fratello maggiore. Oggi posso affermare che ci univano l'esperienza dell'emigrazione, una profonda vicinanza per la cultura contadina, l'intolleranza per il sopruso mafioso, un grande desiderio di conoscenza e la propensione per l'arte. La necessità e l'entusiasmo di scoprire nuovi artisti e nuovi talenti ci facevano fare un tratto di percorso assieme e ciò è avvenuto nel periodo in cui teneva dei corsi sull'arte contemporanea all'Accademia di Belle Arti a Palermo.

Per meglio puntualizzare la sua figura, in questa mia piccola ricostruzione, faccio riferimento all'articolo della Repubblica del 5 novembre 2005 di Tano Gullo in cui enumerava le diverse fasi della sua vita, le molteplici attività come intellettuale nel territorio siciliano e non solo, ma soprattutto come creatore (a proprie spese) di *Godranopoli* che divenne «una magica Macondo, chiocciola di tanti artisti e di tanti eventi». Nicolò D'Alessandro, amico e collaboratore di Francesco, che aveva coordinato e impaginato *Godranopoli Tra presenza e latenza* (Ed. Nicolò Barbatto, Partinico, 1990), e *Antologia di saggi critici e altre occasioni 1960/1999* (Ed. L'Altro -Artecontemporanea, Palermo, 2007 (diretta da Nicola Bravo da poco scomparso), precisava alcuni elementi del suo carattere e della sua prassi operativa: «Era un uomo generosissimo pronto a dare una mano a tutti. Ha finora censito oltre 300 presentazioni da lui firmate...e spesso i soldi del catalogo uscivano dalla sua tasca». Ed aggiungeva il nipote Giovanni Franco ricordando lo zio: «Tutti possono essere artisti. L'arte non deve erigere barriere, questa era la sua filosofia».

Per quanto possiamo condividere di Francesco tutto ciò e facendo nostro anche il suo detto: *Noi siamo fatti degli altri*, mi si permetta di problematizzare la sua necessità per la *recensione critica* e spiegarla come approccio ad una sua particolare visione di categorizzazione della realtà del territorio siciliano; e quindi, per spiegarla faccio mia la categoria della *ripetizione* teorizzata dal filosofo Kierkegaard nel bel saggio delle *Vite al limite* (Giorgio Morandi, Aldo Rossi, Mark Rothko) di Gianni Contessi del 2004. In esso si asserisce che «La ripetizione qualora sia possibile applicarla rende felici, mentre il ricordo (e il non fare) rende infelici». Possiamo così dedurre che per Giorgio Morandi

la *ripetizione* ossessiva del motivo della natura morta e del paesaggio di Grizzana nell'Appennino emiliano trova nella variazione alla luce e allo spazio un'idea assoluta di pittura; per l'architetto Aldo Rossi la *ripetizione* di alcuni motivi tipologici e figurativi individuava un modello d'una idea di città nella storia; per Mark Rothko la *ripetizione* degli ambigui e astratti campi di colori trovava nella mistica ebraica un'idea di linguaggio assoluto dell'essere nel tempo e nello spazio.

Anche per il nostro Francesco Carbone la *ripetizione* della recensione critica diventa una variante di ricerca del valore, come qualità differenziata, per ogni singolo artista a cui si rivolgeva. Basandoci sul suo acume critico e sulle differenze nell'evidenziarle, potremmo farci un'idea per un possibile museo o una raccolta di opere di artisti significativi siciliani che interagiscono nel nostro territorio per proporli come individualità creative di un certo periodo. Sono consapevole del carattere utopico di questo sogno che poteva essere di Francesco e mio e non "assolutamente" delle nostre classi dirigenti che ultimamente (e non solo) ci hanno governato.

L'aver riflettuto e capito, dopo trent'anni, o almeno essermi avvicinato al suo metodo di lavoro critico mi dà oggi l'opportunità di capire meglio le sue proposte che ho aiutato a realizzare prima e dopo la mia direzione della Discoteca dell'Opera Universitaria.

In particolare mi riferisco alla collettiva da lui proposta dei giovani artisti dell'Accademia di Belle Arti nel 1986, Guido Baragli, Roberto Di Liberto, Carmelo Guzzetta, Marco Incardona, Wanda Mannino, Croce Taravella, dal titolo *Il Lungo Sguardo...che si appunta su tutto quello che è condannato*. Così suggerisce il titolo del saggio di Adorno su Mahler, e così li introdurrà la spoglia presentazione di Federico Incardona. Quei quadri rappresentavano la novità vitale di quegli anni ottanta in una Palermo devastata dalla ferocia mafiosa e così continua:

«Nella città più sfregiata dalla rapidissima perdita di ogni valore umano sostituito lestamente da un criterio di profitti spiccioli su qualsiasi operazione della mente, i giovani e giovanissimi autori qui raccolti operano una silenziosa revisione del concetto stesso di fare pittura, recuperando criteri che sembrano sepolti dall'invasione venefica dei mezzi di comunicazione di massa; la loro arte vuole in maniere diverse e spesso opposte, tornare a sconvolgere la percezione ormai quasi spenta dell'uomo contemporaneo, a cui i meccanismi reificatori del tardo capitalismo hanno insegnato, fin troppo bene, i metodi di rimozione dell'inquietudine dello spirito»¹.

Quasi una profezia sul destino di questa nostra povera città, al punto tale da dover gridare, dopo il furto del 1969: «Com'è possibile che Palermo abbia potuto accettare la privazione della Natività del Caravaggio a coronamento dello straordinario magistero del Serpotta mentre, con solerzia e col mitra, si distruggeva la Conca d'Oro?». Perché abbiamo rinunciato all'angelo della nascita e al suo colloquio con i putti-bambini serpottiani, preannuncio di altre stagioni di tragedie come quella della mattanza della mafia dei corleonesi sull'identità e la coscienza di questa nostra città e dell'intera Sicilia.

Come ho già detto, a parecchi artisti Francesco aveva dedicato la sua attenzione critica, non è il caso di enumerare tutti, voglio solo ricordare l'importanza di Marco Incardona e di Giusto Sucato che sono stati presenti nella Sala Mostre della Discoteca dell'Opera Universitaria di Palermo, o in altre gallerie private (Libreria del mare, Galleria 71, e L'Altro di Nicola Bravo), o istituzionali (Palazzo Sant'Elia), con la sua prefazione.

La carriera di Marco Incardona, durerà dal 1986 al 1999. Avrà inizio proprio all'Opera Universitaria con la sua prima personale del 1988, *Phoenicusa dell'utopia*, presentata da Francesco Carbone. La citazione iniziale di C. Baudelaire al catalogo: «Bisogna eternamente soffrire o fuggire eternamente il bello? trova nella sua evidenza Neo-espressionista l'utopia del grido come evento dell'uomo moderno che l'artista vuole sottrarre alla storia per restituirlo al mito»². Lo presenterà ancora, dieci anni dopo, per la raccolta di pitture *Del Mare*, straordinaria mostra della sua breve maturità:

«Il mare in questi casi è trattato da Incardona con eccezionali composizioni cromatiche, nelle quali, per esempio, l'azzurro, il giallo, il grigio, il bianco, il rosso, superano le nozioni di sé stessi, per raggiungere tonalità e trasparenze non comuni...E ciò rende questo artista coerente identificazione di sé stesso, immunizzato da possibili rinvii ad altri modelli preesistenti»³.

Purtroppo, dopo l'inaugurazione di *Orizzonti e altre storie*, inaugurata anche questa alla Libreria del Mare, il 2 giugno del 1999, a 38 anni, Marco ci lascia e, a dicembre dello stesso anno, anche Francesco.

Altra mostra significativa del suo variegato approccio figurativo suggerita all'Opera Universitaria nel 1994, *Sensi di pace annunciata*, curata assieme a Franco Spina che così ne introduce i contenuti: «Nell'epoca della civiltà di massa e dello sterminio di senso, un voler trovare nel riutilizzo degli stessi oggetti, parole per dare voce all'utopia del linguaggio dell'arte per la salvezza dell'uomo». E quindi nella sua opera, *Teca appassionata*, 1993 (legno, lattine, paraffine e acrilico), «Un trattare come un fossile, fragile e preziosissimo, la lattina che rinasce a nuova vita»⁴. Per Carbone «Un prendere coscienza dal vivo e dal vero delle proprie coordinate di vita al momento di incontro visione e con l'arte che la reclama nelle diverse sue forme». E lo stesso evidenzia nell'installazione *Nuova oggettualità*, 1993, «*Pagghia, tumminu, trarenta pi spagghiari, pala pu furmentu, crivu, buttigghia di vinu, lumi pu lustru* (mia elencazione)». Questo proporre la realtà di una condizione contadina, induce ad «Una nudità delle cose rivolta a nuovi segni e nuovi significati»⁵.

Dei quattordici partecipanti che coinvolgevano l'area palermitana e nissena la quasi totalità ritrovava nell'installazione un suo proporsi, vicini ai linguaggi della *singlossia*, del *riuso dei materiali* e delle *ricerche etno-antropologiche*. Per la vicinanza alle tesi di Francesco, suggeritore di una diversa *epifania* delle forme, mi colpiva il lavoro di Calogero Barba, *Strutture magiche*, 1993, che individuava nella nuova valenza antropologica, «nuovi linguaggi e nuovi percorsi»⁶. E soprattutto Giusto Sucato, *Scritture*, 1993, che riproponeva l'insieme di tanti elementi suggerendo «Una memoria ancestrale, i cui segni rivelano ancora una volta la sua attitudine a spostare oggetti della vita quotidiana ad altri livelli di significazione»⁷.

Come scoprirò dalla cura e presentazione del bel catalogo di Nicolò D'Alessandro dedicato all'antologica di Giusto Sucato (opere 1980-2016) a Palazzo Sant'Elia di Palermo, Francesco si interesserà alla cultura del territorio cercando di individuare la «creatività del luogo». Conosce Giusto Sucato nel 1978 che lascerà la sua piccola taverna U pirtusiddu per dedicarsi alla pittura. Accompagnerà l'iter del giovane pittore col supporto sia materiale che del suo pensiero critico e poetico. So della vulcanica creatività di Giusto e mi riferirò a due recensioni presenti nella citata Antologia di saggi critici. Nel 1996,

«Il suo percorso continua a vivere all'interno di una ricerca che ha per metodo l'intelligenza dell'intuizione e per risorsa un suo sapere fenomenico, basato non sulle teorie ma sui fatti dell'arte, sulle esperienze che da essi derivano, divenendo nel contempo eventi di conoscenza votata ad alimentare la prassi di una singola cultura del fare ed ha saputo trasferire l'etnologia nella sfera dell'estetica più aggiornata, utilizzando creativamente, manufatti, attrezzi e oggetti vari della cultura materiale, quali elementi contestuali delle sue opere»⁸.

Nel 1998, «l'assoluta autonomia di ogni acculturazione non soltanto estetica, da ogni condizionamento di sapere aulico, colto, ha consentito a Sucato di divenire uno straordinario intuitore di forme, un inventore d'arte privo di ogni sovrastruttura intellettuale, affidando alla spontaneità del gesto, alle logiche istintive della mano, il senso di una operatività fondata sui richiami di una diversa e più personale antropologia del vedere». Non si poteva dire meglio e condivido un tale giudizio. «Così gli etnoreperti, oggetti dell'ergologia, della cultura materiale agropastorale, inesorabilmente scalzati e dispersi da un più aggiornato sistema oggettuale, Sucato li ha chiamati a memorizzare, anche attraverso l'esemplarità creativa delle opere, il ritaglio di uno spazio del ricordo contro le fughe vertiginose del tempo»⁹. Concludo con il giudizio di D'Alessandro «Giusto Sucato lavora intensamente alla realizzazione del museo Godranopoli voluto da Carbone, soggiornando molti mesi a Godrano e con lui sperimenta nuove ricerche e la sua maturazione artistica si esprime compiutamente»¹⁰.

Le parole che accompagnavano l'opera di questi due artisti esprimevano una profonda idea di bellezza e d'utopia. Soprattutto Giusto ha dato forma al pensiero teorico di Francesco e poteva succedergli alla direzione di Godranopoli, aiutato da un comitato scientifico d'intellettuali vicini a quella

esperienza. Purtroppo non è andata così, come mi ha raccontato Nicolò D'Alessandro. Subito dopo la sua scomparsa, una telefonata lo avvertiva che veniva sbarazzato il suo appartamento con l'archivio e i libri. Nicolò con Nicola Bravo, ed una 'lapa' salvarono tutto quello che era possibile portandolo alla Galleria L'Altro. Sempre gli stessi, dopo un anno, organizzarono una mostra in omaggio a Francesco Carbone. Vi partecipai con una mia interpretazione di Francesco denominato "Ciccio angelo libero" uscito dalla paglia d'una aia. Nel 2001, venne organizzato allo Steri, nella Sala delle Capriate, un convegno in suo onore cui parteciparono molti intellettuali, ma non fu sufficiente a salvare Godranopoli.

Come lavoratore dell'Opera Universitaria, vorrei ricordare quell'esperienza e quei luoghi dove incontravo Francesco. L'avevo quasi dimenticato il commovente manifesto fatto di sua mano, non centrato ma dinamico, dell'incontro di Godranopoli con il Settore Culturale dell'Opera Universitaria del 7 gennaio 1985. Lavoravo allora alla Biblioteca ma contemporaneamente, per mia necessità interiore, aiutavo Aurelio Pes alla realizzazione delle mostre. In basso, a destra del manifesto, il bollo del Centro di Ricerca e Documentazione di Godranopoli era accompagnato dalla firma a croce del pastore Giuseppe di Godrano, da lui controfirmato. Francesco con questo documento visivo dimostra di avere capito la centralità della politica culturale dell'Ente voluta dall'indimenticabile Prof. Salvatore Saetta nel 1970: «Far diventare il Pensionato San Saverio (sede dei Gesuiti nel 600) situato nel centro storico degradato, oltre che residenza, anche Centro Culturale per gli studenti fuori sede, offrendo anche servizi sia alla città che al territorio circostante»¹¹.

Tutto ciò fu possibile per la straordinaria partecipazione degli studenti della mia generazione. Alla realizzazione di questo progetto composto dalla Biblioteca con l'emeroteca, dalla Discoteca con la sala ascolto e mostre, dal Salone per conferenze, proiezioni film e concerti, parteciparono in tanti. Voglio solo ricordare Piero Violante, Aurelio Pes, Franca De Mauro, Romolo Meneghetti, Pasqualino Marchese, Santo Di Giovanni e tanti altri. In questo contesto, Francesco chiedeva e utilizzava gli spazi espositivi.

Per quanto mi riguarda dopo il trasferimento di Aurelio Pes, dal 1993 al 1996 divenni il responsabile delle attività culturali della Discoteca, coincidente alle stragi di mafia del 1992/1993 e al centenario dei Fasci Siciliani, ricordati proprio al San Saverio, perché nel secolo passato era diventato l'ospedale di Palermo e aveva ricevuto tutti i feriti della soppressione voluta dal siciliano Crispi. Ero figlio di contadini poveri, mio nonno emigrò in America dopo il fallimento dei Fasci, cinquant'anni dopo il fallimento dell'occupazione delle terre anche mio padre dovette andare in Veneto. Per me quegli anni all'Opera Universitaria, sono stati una stagione straordinaria, sorretta dalla nomina del Prof. Antonino Bono che mi diede l'opportunità, assieme al collega Filippo Messineo, di estrinsecare le mie potenzialità direttive.

Allora aprii un rapporto privilegiato con l'Accademia di Belle Arti e con il Conservatorio Musicale di Palermo e scelsi giovani artisti ad essi collegati ed anche altri di diversa provenienza¹². Mi furono compagni di percorso sia per vicinanza che per suggerimenti oltre Francesco, il mio compagno di erranza, il poeta Giuseppe Giovanni Battaglia, figlio come me della cultura contadina e cantore universale dell'uomo; Giulio Gelardi, compagno delle Madonie e cantore della manna; il regista Pasquale Scimeca che approntò un documentario sui Fasci siciliani e il film Il giorno di San Sebastiano; don Cosimo Scordato, parroco della chiesa San Saverio, aperto alle istanze socio-culturali dell'Albergheria e finissimo teologo; Franco Scaldati, attore e autore palermitano che sperimentò con attori del quartiere il suo teatro e con questi ho fatto tanto.

Nel 1997, alla fine del mio percorso lavorativo donai, per la sala mensa del Santi Romano dell'Opera Universitaria, il Polittico dei luoghi e del camminamento, opera su tavola di 115×910 cm. I temi sviluppati: La fine della cultura contadina, Camminare, Incontro, Giuseppe G. Battaglia poeta, L'uomo delle mele (mio padre). Questo mio lavoro esprimeva la sintesi del mio rapporto con l'Opera Universitaria.

«Miravo ad un rapporto nuovo tra istituzione e artista per un'opera destinata alla fruizione continua del pubblico (sala mensa). Ho inteso raccontare dalla profondità della mia esperienza, la fine della cultura

contadina come elemento culturale comune a tanti studenti fuori sede, prima dell'avvento della cultura di massa. Il Polittico, accompagnato dal volo dei due angeli dell'Antelami della Deposizione del Duomo di Parma, mostra il cammino della civiltà onirica-magica e tragica del nostro mondo contadino verso un possibile altro futuro in cui è necessario il riappropriarsi della propria identità con leggerezza e volontà»¹³.

Nel 2017, per lavori di ristrutturazione della sala, mi si chiese di riprendermi il Polittico perché non sarebbe stato più collocato. Sapevo già che i dischi della discoteca, dopo la chiusura della sala d'ascolto, erano depositati in un magazzino per dare maggiore spazio alla sala espositiva e anche del restringimento della sala di lettura della Biblioteca e della dismissione della emeroteca, non più consultabile. Sarei curioso di sapere se lo Steinway gran coda sia ancora nel Salone, e se la Biblioteca e la Discoteca, divenuta solo Sala Mostre, siano ancora aperte alla fruizione degli studenti e del pubblico.

Alla fine voglio semplicemente ricordare, perché non compare nella bella mostra di manifesti tenuta allo Steri nel 2001, un mio manifesto con tutta la programmazione di mostre, incontri, spettacoli, corsi e con la riproduzione di un quadro di Paul Klee *Emact* del 1932 che interpretavo come omaggio alla Sicilia e non all'avvento del nazismo (in quanto il pittore era venuto nella nostra Isola ben due volte nel 1924 e nel 1931). E sempre con Klee, voglio ricordare l'esperienza analoga di *Godranopoli* e dell'Opera Universitaria, con l'*Angelus Novus* interpretato da Walter Benjamin «come l'angelo della storia che si avvicina al futuro lasciando macerie»¹⁴. È un racconto di appuntamenti avvenuti pur se senza continuità. Ci possiamo solo augurare che "Ciccio angelo libero" possa ritornare tra di noi. Per il resto non saprei.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] Testo dell'intervento letto nel convegno su Francesco Carbone a cento anni dalla nascita, organizzato il 1 Dicembre 2023 dal *Museo delle Spartenze dell'area di Rocca Busambra e dal Centro Studi e Iniziative di Marineo*, con il patrocinio dell'Assemblea regionale

Note

[1] Federico Incardona, *Il lungo sguardo*, Catalogo, Opera Universitaria di Palermo, 1986: 3.

[2] Francesco Carbone, *Phoenicusa*, Catalogo, Opera Universitaria di Palermo, 1988:2.

[3] Francesco Carbone, *Del mare*, Catalogo, L'Epos, 1988: 3-4.

[4] Francesco Carbone e Franco Spena, *Sensi di pace annunciata*, Catalogo, Opera Universitaria di Palermo, 1994: 9-16 e 42.

[5] Ivi: 20 e 28.

[6] Ivi: 24.

[7] Ivi: 44.

[8] Nicolò D'Alessandro *Antologia di saggi critici*. L'Altro Artecontemporanea, 2007: 302-303.

[9] Ivi: 310-311.

[10] Nicolò D'Alessandro, *Giusto Sucato*, Catalogo, Fondazione Palazzo Sant'Elia, 2020: 10.

[11] Silvana Montera, *Trent'anni di attività culturali dell'opera Universitaria di Palermo*, Catalogo, Palazzo Steri, 2001: 6.

[12] Vincenzo Ognibene, *Attività culturali 1995 e 1996*, Catalogo, Opera Universitaria di Palermo, 1997: 9.

[13] Ivi, in finale la riproduzione dell'intera opera, con autopresentazione.

[14] W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, 1999: 80.

Vincenzo Ognibene, pittore e architetto siciliano, ha lavorato all'Opera Universitaria di Palermo nel Settore Culturale prima come bibliotecario e poi come direttore delle attività culturali della Discoteca. Messosi in pensione si è dedicato alla sua pittura, sui temi della fine della cultura contadina, l'ebraismo dei marrani siciliani, il paesaggio siciliano proprio dell'infanzia e del suo vissuto. Vicino a tali istanze ha pubblicato nel 2011 un testo di poesie in dialetto *Villaurea Signura quasi Himera*. Amico fraterno del poeta Giuseppe Giovanni Battaglia ne ha curato la memoria e la stampa dell'intera sua opera.

Nello Ticci, libraio, partigiano e socialista travagliato



di *Monica Pacini*

La fotografia in bianco e nero posta in apertura del volume *Storia di un galantuomo Nello Ticci libraio antifascista* («MAITARDI» I Quaderni, Siena, Venti Media Print, 2023) è la porta attraverso la quale si entra nella storia politica e familiare di Nello Ticci e delle carte donate dalla nipote Laura Della Corte all'Istituto Storico della Resistenza Senese e dell'Età contemporanea (ISRSEC) nel 2015. In una porzione di giardino tagliata orizzontalmente dal filo dei panni stesi, un uomo troppo magro per stare nel vestito tiene per mano una bambina sorridente che ha appena iniziato a camminare. Siamo a S. Colomba, una frazione rurale in provincia di Siena, negli ultimi anni della Seconda guerra mondiale.

Nello Ticci, tra i fondatori della sezione senese del Partito socialista, dal 1936 ha rilevato una storica libreria nel centro cittadino, forte dell'esperienza maturata in campo editoriale alle dipendenze della Vallecchi nel corso del decennio precedente. All'attività di libraio con biblioteca circolante, univa anche quella di tipografo-editore con un proprio catalogo, nel solco di un modello ottocentesco che aveva una lunga tradizione nella Toscana dei Vieusseux e che, nel periodo tra le due guerre, sarebbe stato rinnovato (e in parte travolto) dalla modernizzazione del mondo editoriale italiano e dalle politiche culturali dello Stato fascista – come mostrano le immagini delle vetrine della Libreria Ticci dedicate all'Enciclopedia Treccani e al lancio dei romanzi gialli di Mondadori, pubblicate in calce al volume.

Non sappiamo esattamente quando ma la libreria in via Banchi di sopra 8 era divenuta anche un luogo di riunioni e di incontri di antifascisti, in cui transitavano materiali di propaganda e si ascoltavano i messaggi di Radio Londra. Nel suo libro recente sulla Vicenza azionista, Irene Piazzoni ha evidenziato l'importanza di questi luoghi nel processo di ricostruzione di una coscienza democratica tra 1943 e 45. Il recupero dell'iniziativa, il riposizionamento nella società passarono, almeno per alcuni esponenti di un ceto medio urbano, riflessivo e inquieto, attraverso i libri, i rapporti personali intrecciati al lavoro editoriale, le discussioni sui problemi all'ordine del giorno (*Editoria e antifascismo. Tra guerra e Resistenza: il contributo della Vicenza azionista*, Ronzani 2024).

Secondo la testimonianza di Michele Della Corte (*Io e il mondo*, testo inedito), nipote di Nello, dopo l'8 settembre 1943 la libreria funzionava già da punto di raccolta di fondi, e di generi alimentari e

medicines da distribuire alle formazioni partigiane operanti nella zona. In ogni caso fu nella rete di contatti e di attività finalizzate alla rifondazione del PSI e alla costituzione del Comitato di Liberazione Nazionale di Siena che maturò l'arresto di Nello Ticci, il 20 febbraio 1944, nel quadro di una retata della milizia fascista volta a colpire dissidenti di varia cultura politica (azionista, socialista), non impegnati direttamente nella Resistenza armata.

Se il materiale clandestino circolante nelle stanze della libreria finì verosimilmente nel fuoco dopo le minacce e le perquisizioni, i primi nuclei documentari del Fondo donato all'ISRSEC originano proprio da quell'arresto e dalle conseguenze della detenzione di Nello Ticci per 50 giorni, prima alla Casermetta, in piazza della Posta, e poi alle carceri di Santo Spirito, dal 20 febbraio al 7 aprile del 1944. Nel primo faldone si trovano infatti custodite le lettere e le carte che raccontano i travagli della sua scarcerazione su cui si è innestata, nel corso degli anni successivi, una stratificata memoria familiare, da leggersi anche come una battaglia morale, combattuta con le armi della scrittura, dell'affetto e del ricordo, in difesa dell'onorabilità di Nello – padre, zio e nonno – dalle accuse mosse da alcuni compagni di partito di delazione e scorretta gestione delle risorse del CLN locale. L'ambiguità della formula con cui il 12 agosto 1944 la Commissione dei Probiviri della sezione socialista deliberò l'irrilevanza delle imputazioni a carico del "compagno", riconducendole ai «limiti della debolezza umana», fu una ferita per Nello, che reagì con lettere di denuncia e la richiesta di riconoscimento della qualifica di partigiano. Colpito anche nel fisico da una grave malattia polmonare che lo avrebbe portato alla morte nel 1949 – a 59 anni non ancora compiuti –, nell'immediato dopoguerra fu costretto vendere la libreria e non ebbe il tempo di tornare ad una vita politica attiva. Ogni cuore custodisce la sua amarezza.

I saggi di Pietro Clemente (*Nello Ticci, un archivio e una vita*) e di Luigi Oliveto (*Per amore dei libri e della libertà*) ripercorrono quello che è accaduto prima e dopo quella foto scattata a Nello nel giardino di S. Colomba, mentre si china amorevolmente con il corpo e con lo sguardo sulla piccola nipote. Una storia particolare di rapporti tra le generazioni e di trasmissione della memoria lungo la linea femminile della discendenza (la figlia Liliana, la nipote Laura) che pone domande di rilevanza generale sul fascismo e l'antifascismo dell'Italia del Ventennio e della nascita della Repubblica. L'introduzione di Valerio Strinati inquadra la vicenda biografica di Nello negli effetti prodotti dall'ascesa del regime fascista sulla vita delle persone e nella conflittualità interna allo schieramento antifascista che si acuì durante e dopo la Liberazione di Siena del 3 luglio 1944.

Per quanto riguarda il primo punto, emerge il nesso tra militanza socialista e impiego nelle Ferrovie dello Stato su cui la storiografia è tornata a insistere di recente, esplorando il ruolo del sindacato ferroviari nella crisi politica e sociale dell'Italia del primo dopoguerra (M. Taborri, *Ferrovieri contro il fascismo. Roma 1922-44*, Chillemi 2019; A. Mazzoni, *Spartaco il ferroviere. Vita morte e memoria del ragioniere Lavagnini antifascista*, Pentalinea 2021). All'ascesa del Fascismo Nello Ticci era dipendente delle Ferrovie, a Firenze, e fu licenziato per motivi politici. Il rifiuto di prendere la tessera del PNF trasformò la sua vita e quella della sua famiglia: l'impiego nell'amministrazione della casa editrice Vallecchi, il temporaneo trasferimento a Milano, il ritorno a Siena per investire nell'acquisto della libreria.

Sarebbe interessante capire che tipo di socialista fu Nello Ticci prima e dopo quella cesura: si può annoverare tra i militanti che apparvero disarmati di fronte alle novità della Grande Guerra e della Rivoluzione russa o fu vicino al massimalismo di Giulio Cavina, segretario della Camera del Lavoro di Siena? Aderì allo sciopero del 1920? Come visse le azioni delle squadre fasciste del febbraio-marzo 1921 a Firenze e a Siena culminate nella distruzione della Casa del Popolo? (cfr. G. Maccianti, *Il fascio senese in azione, in 1921 squadristico e violenza politica in Toscana*, a cura di R. Bianchi, Olschki 2022: 119-129). E poi, come guardò alle tre guerre della Resistenza (nazionale, sociale, politica) il libraio definito dal nipote Michele ora come "socialista nascosto", ora come "socialista puro"? Quale fu il suo grado di integrazione nella classe dirigente senese? Come si combinarono le sue convinzioni politiche alle relazioni sociali intrattenute con il conte Guido Chigi Saracini o il prefetto Giorgio Alberto Chiurco, autore per Vallecchi della *Storia della rivoluzione fascista 1919-1922* (1929)?

Sono tutte domande che rimandano al grande tema delle forme e dei limiti del consenso totalitario (*Il consenso totalitario. Opinione pubblica e opinione popolare sotto fascismo, nazismo e comunismo*, a cura di P. Corner, Laterza 2012), alle vite vissute in precario equilibrio tra la scelta di non aderire all'ideologia fascista e quella di non abbracciare l'opposizione politica clandestina in un ambivalente continuum di adattamenti e resistenze (cfr. N. Labanca, *Resistenza/resistenze. Un bilancio tra discorso pubblico e studi storici, in 1943. Strategie militari, collaborazionismi, resistenze*, a cura di M. Fioravanzo e C. Fumian, Viella 2015: 27-76).

In linea con alcuni studi recenti sulla giustizia di transizione (si vedano i lavori di Lidia Celli e Iara Meloni vincitrici della III edizione del Premio Pavone 2023), Strinati suggerisce una rilettura delle dinamiche di trapasso dei poteri tra guerra e Liberazione che tenga conto non solo della debolezza dell'iniziativa politica dei partiti appena ricostituiti dopo la caduta del Fascismo, e in particolare del PSI senese, ma anche delle preesistenti tensioni sociali tra città e campagna, della preoccupazione diffusa nel notabilato urbano di mantenere la pace sociale in città e di contenere la conflittualità di classe di fronte al dilagare del consenso comunista nell'area mezzadrile e bracciantile.

Le accuse dei compagni socialisti a Nello Ticci sono dunque da inserire nella complessità dei conflitti interni ai partiti e tra partiti dello schieramento antifascista durante la Resistenza e da intrecciare allo studio dell'epurazione su scala locale ovvero al modo in cui si andarono riarticolaro tra gli anni Quaranta e Cinquanta i rapporti tra istituzioni, partiti e popolazione. Senza dimenticare, come ricorda Pietro Clemente nel suo contributo, richiamando la trama del racconto di Sartre *Il muro* (1939), la centralità assunta dallo scenario della confessione e del tradimento nella guerra civile europea del Novecento.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Monica Pacini, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia economica e sociale presso l'Università Bocconi di Milano. Nel 2013, e poi di nuovo nel 2017, ha ottenuto l'Abilitazione Scientifica Nazionale di II fascia per il settore concorsuale 11/A3 – Storia contemporanea. Attualmente insegna Storia contemporanea e Storia del giornalismo all'Università di Firenze e collabora con il Gabinetto scientifico-letterario G.P. Vieusseux ad una ricerca interdisciplinare su *Viaggiatori-lettori europei nella Firenze cosmopolita del "lungo Ottocento"*. Dal 2011 fa parte della redazione di «Genesis. Rivista della Società Italiana delle Storiche».

Il cielo stellato del bene. La metafisica del negativo in “True Detective”



di *Enrico Palma*

*Das Böse ist der Sternhimmel des Guten
(Il male è il cielo stellato del bene).*

Franz Kafka

Sempre su questa rivista, anni fa, è stato pubblicato un testo in cui mi soffermavo sulle serie-tv e sulla loro struttura [1]. Mi dicevo che in questa particolare forma d'intrattenimento, o d'arte e di pensiero come cercheremo di vedere in queste pagine, c'è da ravvisare – abbracciando, per ricordare Eco, un approccio apocalittico nei confronti delle altre forme estetiche, *in primis* quelle letterarie in tutte le loro diramazioni – uno dei fattori maggiormente esplicativi e caratterizzanti della serializzazione, con cui potrebbero intendersi le modalità attraverso le quali la società contemporanea ha organizzato se stessa. Forse ero davvero eccessivamente apocalittico, perché alcune di queste serie rappresentano fenomeni di raffinatezza estetica di primario rilievo, lasciando da parte naturalmente quelle storie interminabili e sfiancanti il cui unico intento è inghiottire temporalmente al loro interno lo spettatore, producendo in lui quell'*effetto compagnia* che la psicologia conosce molto bene.

In altri termini, la capacità di una serie, con lo strutturarsi di un'abitudine e dell'affezione verso i suoi luoghi, personaggi, vicissitudini, di costituire un'efficace parentesi di evasione dalla penuria quotidiana, soprattutto quando a essere luoghi e tempi della narrazione seriale sono modi d'esistenza inarrivabili per la gente comune, in cui si fa sfoggio di ricchezza, potere o privilegio (penso alle serie newyorkesi come *Gossip Girl* o, più recentemente, *Suits*). Guardando la serie si vive perciò molto spesso nell'illusione di essere partecipi di questo circo fantasmagorico, almeno fin quando non arriva al termine.

Anche un romanzo, benché diversissimo nell'impostazione e nel *medium*, può essere ascritto a questo genere di fenomeni d'intrattenimento, ma non per questo ci si sognerebbe di gettare al macero il romanzo come genere. Come le eccezioni che confermano la regola, possono essere allora individuati dei casi virtuosi di serie-tv, in cui avviene una seria proposta artistica e, come vedremo, una fondata concettualizzazione teoretica. È il caso, a dieci anni dalla sua uscita, della prima stagione di *True Detective*, serie ideata da Nic Pizzolato con protagonisti Matthew McConaughey e Woody Harrelson. Una serie fortunatissima, studiata e commentata che ha rappresentato e continua a rappresentare un

fenomeno culturale tra i più rilevanti degli ultimi anni [2]. Cos'ha allora di interessante questa serie, tanto da poter scampare virtuosamente alla taccia di vacuità in cui incorrono tutte le altre? Rispetto infatti alle serie effimere, superficiali e confezionate per rispondere alla dinamica ricorsiva dell'intrattenimento fine a se stesso, *True Detective* propone una narrazione certamente coinvolgente ma radicale nei contenuti, soprattutto con il suo protagonista, il *demone buono* Rustin "Rust" Cohle, interpretato dall'attore premio Oscar di *Dallas Buyers Club*.

L'indagine filosofica

L'opinione critica che si è ormai consolidata su *True Detective* è pressoché uniforme nel sottolineare la tonalità nichilistica delle ambientazioni, dei temi, dei caratteri e dei personaggi. Rispetto agli Stati Uniti culla del capitale moderno e post-moderno, delle feroci transazioni finanziarie che avvengono nella West e nella East Coast, i fatti narrati in *True Detective* si svolgono nel cuore più agreste e, per così dire, anche più elementare e tenebroso del Paese a stelle e strisce, laddove appunto la grancassa mediatica e i riflettori del progresso non battono come altrove, che siano Massachusetts o California [3]. I fatti sono ambientati in Louisiana, in mezzo a lamiere, baracche nel bosco, paludi, corruzione, chiese bruciate o itineranti, criminali spacciatori e tossico-dipendenti, miscredenza religiosa e fanatismo esoterico. Un posto in cui la vita dovrebbe scorrere indisturbata senza improvvise fluttuazioni di sorta, sicché quando accade un evento fuori dall'ordinario risuona con ancora più volume.

Tutta l'impostazione di *True Detective*, ormai giunta alla quarta stagione, benché con attori, trame e tematiche diverse le une dalle altre, vede protagonisti due investigatori, due partner, l'uno il Don Quijote o il Sancho Panza per l'altro. Di certo, è il sistema investigativo della più parte degli Stati della Federazione a essere strutturato in tale maniera, ma la relazione tra Rust e Marty incrocia analogicamente i sentieri del mito e della grande letteratura. Il loro, infatti, come nei grandi romanzi cavallereschi, di formazione o simil-polizieschi, è un viaggio volto alla scoperta del concetto.

Costantino Esposito, nella sua riflessione sul nichilismo contemporaneo, si è soffermato teoreticamente sulla serie, facendone emergere il contenuto filosofico che è molto di più di un banale citazionismo, bensì un pensiero all'opera, per cui la trama, i personaggi e gli eventi sono di per sé una manifestazione dell'idea. *True Detective* sarebbe dunque filosofica già nella forma:

«Non sono tanto le suggestioni o le fonti filosofiche richiamate direttamente o indirettamente nella storia e nella sceneggiatura ad attirare la mia attenzione, quanto il fatto che vengano rappresentati tipi umani che *sono, essi stessi*, la loro filosofia. Intendo dire che i due celebri detective [...] non sono semplicemente esempi o applicazioni di determinate teorie filosofiche. Certo, è evidente il riferimento alla teoria nichilista che denuncia la mancanza di un perché ultimo della vita, con la connessa dottrina dell'eterno ritorno dell'eguale, entrambe ispirate da Nietzsche, o un tono di angoscia e disperazione richiamantesi al pessimismo delle filosofie esistenzialiste, fino a considerare un disvalore la stessa nascita degli esseri umani. Ma al di là di questo, e più a fondo, i due protagonisti nella mia visione sono piuttosto dei casi emblematici di come la ricerca di una consapevolezza di sé e della possibilità di un senso del mondo – e quindi la stessa filosofia – nascono sempre come un'urgenza dell'esperienza. Anzi, quanto più l'esperienza sembra aver bruciato questa consapevolezza, a motivo degli errori degli uomini, del male del mondo, dell'orrore di una violenza insensata, tanto più la sua urgenza esplode, con la stessa insistenza e violenza del nulla che sembrava averla estinta» [4].

Una filosofia quindi che tracima dall'esperienza diretta del negativo del mondo, del suo orrore e del suo nulla, che se rettamente compreso dovrebbe salvare la circostanza esistenziale e rendere la vita qualcosa di dignitoso e sensato. Le azioni contano per il modo in cui dispongono nella matassa dell'esserci, e costituiscono il principio di rifrazione della luce nella quale siamo venuti a essere, della vita.

Si tratta allora di un epico attraversamento metafisico del male, una continua interrogazione motivata nel senso dell'indagine su come continuare a vivere *nonostante* la vita sia questa trappola, questa casa

di tortura. Le indagini dei due protagonisti, soprattutto nelle intenzioni del più filosofico dei due, Rust, tendono al male in quanto ciò che nega la vita. La concettualizzazione del male che si rinviene nella serie è ciò che nega la vita conducendola al nulla. Ed è su questo crinale che si muove anche Rust, intriso di convinzioni filosofiche nichiliste ma coinvolto attivamente nell'esperienza mondana per incrinare il dominio, arginare l'ondata nullificante della tenebra. Un personaggio dunque paradossale, o quanto meno ambiguo, poiché pur convinto dell'inermità del tutto agisce al suo interno per difendere la luce, diradare l'oscurità del crimine, le nefandezze e l'abominio di coloro che attentano alla radice della vita, e dunque ancora una volta della luce. I criminali, gli assassini e i cospiratori di cui i due si mettono a caccia hanno come Rust l'obiettivo di raggiungere il nulla attraverso pratiche nichiliste, ma non sono razionali, geometriche, filosofiche come quelle del *vero detective*. Se per Rust la lettura, lo studio dei libri e delle opere di filosofia sono il grimaldello che consente di svelare enigmi altrimenti indecifrabili, come del resto lo è la vita in sé, per i cospiratori Tuttle, Ledoux e il labirintico e incestuoso Childress la via per giungere al nulla sono l'esoterismo e il misticismo: il sacrificio, compiuto in rituali, di donne e soprattutto di bambini, ovvero coloro che per ultimi sono arrivati alla vita, coloro che in potenza ne hanno più di tutti gli altri.

Rust si oppone a tutto questo, dedicando l'intera sua esistenza, come sarà chiaro dopo il fatidico 2002, anno della lite con Marty e del licenziamento dalla polizia, a catturare i responsabili di simili atrocità. Sarebbe scorretto parlare di morale nel contesto della serie, e tuttavia Rust appare con tutta evidenza il personaggio eticamente migliore di tutta la vicenda. Leale verso il partner, strenuo difensore dell'integrità della vita contro i loro sabotatori, impegnato a conoscere il male ma a restare nella luce. All'inizio si direbbe che tra i due sia proprio Marty il più solido e regolato della coppia, con i suoi fermi principi familiari, ligio al suo dovere di poliziotto e controllato in ogni situazione, diversamente invece da Rust che pare esibire sì metodo ma in una maniera del tutto opinabile. In realtà, il tipo umano che Marty incarna è un continuo fallimento: dove Rust manifesta sicurezza di convinzioni sulla vita, finanche una maggiore maturità raggiunta dopo atroci sofferenze e il dolore insopportabile della perdita di colei che si è messa al mondo, carne della propria carne, Marty è smarrito, nell'orlo di una crisi in cui dubita della vita che ha condotto fin lì. Marito infedele, quando afferma che il matrimonio è l'ancora di salvezza di un uomo, augurando per la salvezza di Rust che anche lui trovi qualcuna con cui sposarsi, opera invece nella direzione opposta, intrattenendo una relazione rischiosa con una giovane donna conosciuta al lavoro. Padre tirannico e dispotico, fedifrago, impulsivo, è lui a uccidere Ledoux non appena scoperti i cadaveri e i corpi a un passo dalla morte dei bambini, privandosi dunque della possibilità di fare maggiore chiarezza nella fitta rete di relazioni della setta legata al Re in Giallo e a Carcosa. Nel corso della vicenda, i ruoli finiranno per invertirsi, divenendo Marty lo scudiero di Rust. Al suo temperamento sanguigno, da vedersi quasi come il precipitato del senso comune e della morale tradizionale che si oppone con ogni mezzo alle apparentemente strampalate elucubrazioni del partner, troviamo dall'altro lato la fredda, distaccata e matematica razionalità di Rust, l'unica disposizione esistenziale in grado di pervenire alla soluzione del caso e più in generale per affrontare sensatamente la vita.

Metafisica del male

True Detective soltanto nel finale svela il suo tema di fondo, che è stato ben visibile lungo tutte le otto puntate ma che nelle battute conclusive tra Rust e Marty emerge esplicitamente: la lotta infinita tra luce e tenebra, bene e male, essere e nulla. Naturalmente, non è a un banale manicheismo che si riduce la *mechané* della serie. Traspare però in questo caso l'essenza del trovarsi alla vita, nel durare doloroso e affannato dell'esistenza, in quella che, per dirla con Heidegger, potremmo ricondurre alla *Befindlichkeit*, al modo in cui la vita è trovandosi nel mondo, una volta pervenuta alla sua forma e comparsa nell'essere, un dispositivo a carica finita il cui limite che lo definisce si spezzerà con l'irrompere della morte e il sopraggiungere del niente in quanto soglia di trasformazione in un altro ente.

Insistendo nella metafora letteraria, Rust è quel cavaliere della luce che vive per comprendere sino alla radice più fonda delle cose, lì dove le cose sono cose e il nulla è nulla, a toccare il palpito più segreto dell'esistere. In questo, si mostra un filosofo in azione, bramoso di conoscenza, la cui vita vibra e tocca l'autenticità e ciò che le è proprio, ma soltanto a condizione di agire per e verso la verità. È un asso negli interrogatori, a tirar fuori insomma ciò che nascondono. Oltre a essere, ovviamente, un abilissimo detective.

La maieutica, l'esplorazione e la perizia nell'indagare si uniscono e convergono in un talento cristallino per la verità. È la consapevolezza che la vita è un nulla, che anzi è il frutto ignominioso dell'errore, una brusca e immotivata accelerazione nell'evoluzione delle specie che ha generato un essere troppo conscio di se stesso, e quindi aperto alle fustigazioni del sapere, il primo dei quali è certamente il sapere di dover morire, che se esiste un senso è indisponibile e al di là delle nostre facoltà, pur grandi, di comprensione. In altri termini, *intollerabile*. La vita, per Rust, è anzi l'intollerabile. Che lo dica in macchina con Marty o nell'interrogatorio delle prime puntate in cui, tramite i racconti suoi o del partner, si ricostruisce la storia del loro caso più difficile e famoso, Rust condensa in poche, esatte e acuminate battute un intero filone della riflessione filosofica occidentale, coniugando la sensibilità gnostica, il nietzscheanesimo del disincanto e dell'eterno ritorno, e un laicismo controllato e iper-razionalistico.

I monologhi di Rust trovano un'eco notevole in David Benatar, uno dei maggiori pensatori dell'antinatalismo e della necessità della non-nascita per gli umani [5]. Le riflessioni di Rust si collocano esattamente in questo solco: in buona sostanza, nascere è sempre un male, poiché ci si immette in una dimensione di fatica, dolore, sofferenza, lutto, morte, in cui si presentano occasioni di gioia e di benessere ma che per il filosofo sudafricano, secondo il principio dell'asimmetria, sono insufficienti per giustificare la vita e la procreazione. Se la felicità è soltanto eventuale e probabile, il dolore di essere-alla-vita è invece irrefutabile, generando quindi una sostanziale asimmetria di fondo per cui una gioia plausibile risulta illegittima a confronto di una sofferenza certa. Più esattamente

«l'*asimmetria* riguarda varie questioni, tra le quali: l'inconsistenza, pochezza e incertezza della gioia e la densità, vastità, certezza della sofferenza; il dovere di ridurre o di evitare il venire al mondo di persone sofferenti e l'insussistenza invece del dovere di generare persone felici; il fatto evidente che l'animale divorato soffre e perde qualcosa di definitivo che invece a chi lo divora serve soltanto per continuare a vivere sino al successivo pasto; l'errore dell'argomento di Lucrezio che consiste nel ritenere giustamente che la non esistenza pre-vita non sia un male ma nel credere per questo che neppure l'inesistenza post-mortem lo sia» [6].

Una volta nati non ha senso uscire dalla vita, benché il suicidio, o la sua idea come sosteneva Cioran [7], possa essere un pensiero confortante per durare in questa caduta temporale che chiamiamo esistenza umana. Pensando al Leopardi delle *Operette*, in particolare al *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, anche se la vita è una sciagura ed esistere troppo doloroso, non si può prescindere dall'orizzonte di alterità nel quale ci troviamo, sicché darsi la morte significherebbe peggiorare, con la sofferenza che si causerebbe, le condizioni di coloro che ci sono cari. In ogni caso, come Rust afferma nelle sue prime battute, lo scenario più sensato è quello dell'estinzione, in cui la possibilità stessa della sofferenza viene eradicata.

Ripercorriamo il primo dei dialoghi tra i detective (tratto dal primo episodio *La lunga luminosa oscurità*), in cui emerge tutta la carica dirompente, *sovversiva*, delle convinzioni di Rust:

«Marty: Tu sei cristiano vero?

Rust: No.

M.: Allora perché c'è un crocifisso nel tuo appartamento?

R.: È una forma di meditazione.

M.: Come sarebbe?

R.: Rifletto sul passo del giardino del Getsemani, sull'idea di permettere la propria crocifissione.

M.: Però non sei cristiano: e allora in che cosa credi?

R.: Credo che non dovremmo parlare di queste cose sul lavoro,

M.: Aspetta, aspetta un momento. Sono tre mesi che lavoriamo assieme e non mi hai ancora raccontato niente. E oggi, dopo quello che abbiamo visto, adesso, ti chiedo una cortesia. Dai, non sto cercando di convertirti.

R.: Io mi considero una persona realista, ma in termini filosofici sono quello che si considera un pessimista.

M.: Ok... Che cosa significa?

R.: Che non sono uno spasso alle feste!

M.: Uhm... Lascia che te lo dica, non lo sei neanche in altre situazioni.

R.: Credo che la coscienza umana sia un tragico passo falso della dell'evoluzione. Siamo troppo consapevoli di noi stessi. La natura ha creato un aspetto della natura separata da sé stessa: siamo creature che non dovrebbero esistere per le leggi della natura.

M.: Mi sembra una gran bella stronzata...

R.: Siamo delle cose che si affannano nell'illusione di avere una coscienza. Questo incremento della reattività e delle esperienze sensoriali è programmato per darci l'assicurazione che ognuno di noi è importante, quando, invece, siamo tutti insignificanti.

M.: Io non andrei in giro a sparare queste stronzate, la gente da queste parti non la pensa così, io non la penso così.

R.: E io credo che la cosa più onorevole per la nostra specie sia rifiutare la programmazione: smetterla di riprodurci. Procedere mano nella mano verso l'estinzione. Un'ultima mezzanotte in cui fratelli e sorelle rinunciano a un trattamento iniquo.

M.: Allora che senso ha alzarci dal letto la mattina...

R.: Io dico a me stesso che sono un testimone. Ma la risposta giusta è che sono stato programmato così, e mi manca la disposizione al suicidio.

M.: Che fortuna aver scelto oggi per conoscerti meglio. Sono tre mesi che non sento una parola da te e...

R.: Lo hai chiesto tu!

M.: Sì, e ora ti supplico di chiudere quella cazzo di bocca».

È uno scambio di battute densissimo. Intanto, Rust non è così disumano da privarsi del contatto con qualcuno. Come si vedrà, è forse il personaggio con il maggiore attaccamento all'esistenza e alla luce di tutta la vicenda. In ogni caso, i punti fondamentali toccati da Rust sono riassumibili in almeno tre passaggi: la tragedia della vita umana; l'errore che essa è in sé; il perché continuarla. La dimensione *cristiana* della visione esistenziale di Rust è tale nella misura in cui si accetta la vita pur sapendo di essere posti nella croce del tempo che è l'esserci, di essere "gettati", per dirla con Heidegger, nel male del mondo, e nonostante ciò permettere questo male con il coinvolgimento in esso, durando, patendo, soffrendo, vanamente sperando. Intuiamo che l'esistenza è il dolore della croce, da portare e da reggere, affissi alla quale alla fine moriremo, ma accettiamo comunque di viverla, in preda a una forza inconoscibile, la muta e cieca *zoé* esprimibile nietzscheanamente anche come volontà di potenza, che ci trattiene legati a essa, vittime di una cospirazione.

La nascita è un evento duro, ma è ancora più duro privarsene. Il mistero dell'essere forse sta tutto qui, ravvisare un senso in questo mondo di nulla e buio onnipotente. Intercettando una probabilissima eco di Ligotti, la vita, per Rust, è uno sbaglio *ab origine*, un'evoluzione avvenuta con troppa accelerazione che ci ha separati dalla natura e dalle sue ragioni, dotandoci di qualcosa, la coscienza, che non avremmo dovuto possedere, qualcosa che ci rende *animali metafisici*, nel senso di essere oltre la fisica, oltre l'istinto del biologico, capaci di intendere lo sbaglio che siamo. Una coscienza che ci fa agire egoisticamente per la sopravvivenza, ci fa credere a un feticcio astratto e auto-costruito corrispondente al Dio unico, volto a giustificare l'errore delle potenti capacità di calcolo e di percezione da cui è scaturita, tenendoci nell'illusione che *noi valiamo*, quando invece siamo colpevoli e peccaminosi, e quindi inferiori all'inorganico che nella sua potenza smagliante e mutevole costituisce l'universo.

Come vittime di questo sbaglio cosmico-naturale, l'indicazione di Rust è di ribellarsi alla programmazione, all'errore originario che ci ha resi questo grumo di materia colpevole, sparire in una mezzanotte dell'estinzione in cui l'oscurità sarà totale. Ma perché allora non farlo? La ragione più plausibile è una soluzione di *medietà*, rispetto a cui anche i più avveduti dell'errore come Rust si mantengono. La metà della consapevolezza raggiunta che però non riesce ad avere la meglio sulla *zoé* fondamentale che tiene alla vita, la quale non è altro, in fondo, che la condizione del filosofo

che pensa tutto questo e allo stesso tempo è invischiato nel mondo, posseduto da quella forza vitale che vorrebbe estinguere con ogni energia. Riguardo agli altri, al senso comune, ai non-filosofi come Marty, si può replicare intensificando la riflessione di Rust con le parole di Cioran:

«Essi non potranno capire il nostro desiderio di sfuggire al sovraffaticamento dell'io, di arrestarci sulla soglia della coscienza e di non penetrarvi mai, di acquattarci nel più profondo del silenzio primordiale, nella beatitudine inarticolata, nel dolce stupore in cui giaceva la creazione prima del frastuono del verbo. Questo bisogno di nasconderci, di farla finita con la luce, di essere gli ultimi in tutto, questi accessi di modestia in cui, rivaleggiando con le talpe, le accusiamo di ostentazione, questa nostalgia del non nato e del non nominato – sono tutte modalità per liquidare l'esperienza dell'evoluzione e ritrovare, con un balzo all'indietro, l'istante che precedette l'inizio del divenire» [8].

Rust, come si auto-definisce, è un testimone, altrimenti un *eretico* rispetto al senso comune rappresentato dalla resistenza di Marty al sentire così duramente la sentenza nichilistica sull'esistenza e sull'essere da parte del collega. Una testimonianza che si discosta dalla vita priva del sapere, priva della filosofia, ponendosi nell'atteggiamento esistenziale che unico e solo consente di pervenire alla consapevolezza della verità. L'essenza della testimonianza è spiegata d'altra parte dallo stesso Rabbi cristiano, il quale, al cospetto di Ponzio Pilato, pronuncia queste parole: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (Gv 18, 37). Testimonianza che si spinge fino al sacrificio, che Rust nel finale a Carcosa è stato molto vicino a realizzare: «Padre mio, se questo calice non può passare da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà» (Mt 26, 42).

Quella di Rust, infatti, è una vita che si tiene a sé tenacemente. Ogni traccia di consonanza affettiva con il mondo pare scomparsa in lui dopo l'incidente in cui aveva perso la vita sua figlia e il divorzio dalla moglie. Gli anni trascorsi sotto copertura nei traffici di droga avevano confermato il suo distacco. Per compiacere Marty e Maggie, inizia una relazione che però avrà un esito infelice. Si sviluppa sin dal primo invito a cena, al quale si presenta per altro ubriaco fradicio, una tacita intesa con Maggie, culminante molti anni dopo in un rapporto fuggevole, a cui Rust non riesce a esimersi in preda all'istinto, quando la donna apprende dell'ennesimo tradimento del marito e si rifugia in Rust alla ricerca di vendetta e di commiserazione.

Rust nega la sacralità della vita, eppure lotta per mantenerla, a costo la sua stessa vita di perderla, come nella puntata più ricca di *action* in cui, per raggiungere Ledoux, si infila per una notte tra le fila degli *Iron Crusaders*. Quando la vita perde ogni significato e si esercita e si perfeziona il sapere in modo così profondo e trasformativo per l'identità di se stessi, si scosta il velo della falsa significanza dell'esserci, ottenendo dunque la vera visione del cuore delle cose, dell'*Heart of Darkness*, quel nulla che solleva, finalmente, e dà grazia e benedizione, per lasciare l'essere senza la stupida disperazione che invece vorrebbe l'esistenza insensatamente abbarbicata a se stessa. Cosa fare, allora, saputo tutto questo? Certamente avviluppare nella propria rete esistenziale fatta di gusti e teoresi le poche gioie che si presentano, ma più segnatamente continuare nell'attraversamento del nulla e dell'orrore, con il dovere di emanare luce, di essere una scheggia del felice che redime.

La vittoria della luce

Viene allora in mente la formidabile massima kafkiana posta in epigrafe a questo saggio, come sempre estremamente ambigua e per questa ragione ricchissima di significati e di implicazioni. «Il male è il cielo stellato del bene» [9]. È con il cielo stellato che si conclude *True Detective*, con la preghiera di Marty a Rust di guardare la volta celeste e di ricordarsi della sua infanzia, di retrocedere a un attimo più felice del suo passato. In questo caso, il cielo è il grande specchio del mondo, è il luogo metaforico in cui il suo senso si raggruma per poter essere compreso con più facilità.

«Rust: Ah, non dovrei nemmeno essere qui Marty.

Marty: In nome della nostra amicizia mi sento in dovere di farti notare che sei piuttosto ripetitivo.

R.: Non è tanto per dire. C'è mancato poco.

M.: Allora parlamene, Rust.

R.: C'è stato un momento, in cui ho iniziato a scivolare nell'oscurità, era come se fossi diventato un essere senza coscienza, con una vaga consistenza nell'oscurità. E sentivo che quella consistenza svaniva. Sotto l'oscurità c'era un'altra oscurità, un'oscurità che era... era più profonda, calda, era come se fosse tangibile. Riuscivo a sentirla. Marty! Ero certo, certo, che mia figlia mi stava aspettando, lì. Era così chiaro: lei era lì. E insieme, insieme a lei, sentivo come la presenza di mio padre. Era come se fossi parte di tutto quello che ho sempre amato. E a un tratto noi tre stavamo svanendo. Era così facile lasciarsi andare, e l'ho fatto. Ho lasciato che cadessi nell'oscurità. E sono scomparso. Ma riesco ancora a sentire il loro amore, anche più di prima. Nient'altro. Nient'altro che il loro amore. E poi mi sono svegliato».

[Dopodiché Rust scoppia in un pianto diretto]

Rust racconta all'amico del sogno di tenebra e amore in cui era immerso, nel lasso di tempo nel quale il suo essere era sospeso tra la vita e la morte, a dibattersi nella calda oscurità in cui si trovavano anche i suoi cari defunti, dissolti anch'essi nel buio indistinto dal quale però riverberava ancora amore. Rust sembra descrivere l'ottenimento da parte sua della pace, finalmente, del perdono consistente nella dissoluzione e nella morte. Scompare nella tenebra, divenendo lui stesso tenebra, amalgamandosi nella perfezione del nulla. Aveva perso la coscienza, era diventato una consistenza con un unico senso, capace soltanto di percepire la presenza amorevole della figlia e del padre. Non lotta, non tenta di resistere alla dissoluzione, cede e basta a quanto più avidamente aveva desiderato: scomparire. Era pervenuto a quell'oscurità, al nulla trionfante dal quale siamo caduti e in cui torneremo, quando la morte spezzerà la forma che ci appartiene liberandoci dalla colpa del limite e della negatività.

Vista in un'ottica orientale di liberazione, l'esperienza estrema di Rust lo consegna a un mondo in cui il tempo e la morte sono stati abbattuti: «Una volta risvegliatosi dal coma egli appare finalmente “liberato”, come se l'esperienza vissuta nell'Oltremondo cosmico ne abbia mutato il destino, liberandolo una volta per tutte dalle “maledizioni croniche” del mondo samsarico, in cui continua a vivere sebbene ontologicamente non ne faccia più parte, alla maniera dei “risvegliati” delle tradizioni orientali»[10]. Rust, come uno sciamano, dallo smembramento e l'immersione totale nell'oscurità, sarebbe risuscitato trasfigurato.

Ma Rust si sveglia, torna alla vita, rinviene alla luce. E per questo piange. Ce l'aveva quasi fatta, a farla finita, a mollare tutto questo, a ricongiungersi con coloro che tra tutti gli altri erano indubbiamente i più fortunati, ovvero coloro che non sono più. La sua tragedia deve ancora perpetuarsi. Sembra avere tutto l'aspetto di un Cristo avvolto nel suo sudario, tornato alla vita per continuare la sua opera di testimonianza.

Un tempo, gli antichi pensavano che dietro la volta celeste ci fosse un mondo di luce infinitamente migliore del nostro, rispetto al quale ciò che per noi sono adesso le stelle per quella gente erano dei fori che facevano passare il barbaglio al di là [11]. Quei fori, quelle fessure così minute a confronto della maestà celeste, rappresentavano dunque il più concreto e affidabile incoraggiamento alla speranza. La luce esiste, e ce n'è più di quanta si possa meritare.

E tuttavia, questa è solo una chimera della ragione, la stessa che forse fa credere nelle religioni, in un Dio buono e amorevole reggitore di un mondo in cui si starà finalmente in pace, garante dell'essere a discapito del nulla; che fa credere anche alla fondatezza dei rituali compiuti dai criminali della serie, alla rigenerazione per mezzo del sacrificio. Non c'è niente dietro la tenebra, semmai c'è qualcosa accanto, ed è la luce fioca degli astri, segno della miserabile esistenza umana che lotta contro il suo finire, contro il suo stesso svilimento. Possiamo allora leggere, facendo nostro il gusto per il paradosso e l'assurdo che era di Kafka, la conclusione della serie con le categorie di bene e male?

Nell'enormità del male in cui la vita è immersa, emergono delle creature senzienti, che qualche volta, come in Rust, divengono anche consapevoli della loro vera condizione; lottano, spinte dal desiderio inaggrabile della conoscenza, per reggersi nella tenebra, per respirare nella tossicità dell'essere, di

cui sono prova i paesaggi asfittici e velenosi in cui si imbattono i protagonisti lungo il loro percorso. Per continuare a stare nella forma che siamo, in altre parole per continuare a restare in vita, forse, come suggerisce il detto kafkiano calandolo nell'*humus* filosofica di *True Detective*, bisogna attribuire dei connotati etici, indicare un segno, positivo e negativo, da cui essere in grado di direzionare l'esistenza, di non sprofondare nel disagio e di attraversarla con lucida serenità.

Ammesso che l'enigma kafkiano abbia una soluzione, poiché come gran parte della sua letteratura le riflessioni sono volutamente equivoche e irrisolvibili, il bene potrebbe essere l'insieme delle stelle. Oppure, dall'altro lato, l'ammasso di tenebra, quella stessa oscurità che aveva inghiottito Rust, nella quale aveva percepito la calda e amorevole presenza dei suoi cari, suo padre e sua figlia, dal cui abbraccio è stato strappato e fatto sprofondare nuovamente nella vita desta, dove le coordinate di luce e buio, in quel momento per lui di quasi dissoluzione, possono essersi realmente invertite. Però, è ancora Rust a sciogliere il nostro dubbio, a decidere lo *Zweifel* di Kafka:

«Rust: Sai, Marty. Sono stato sveglio a guardare fuori da quella finestra ogni notte e alla fine... c'è solo una storia, la più antica.

Marty: Quale?

R.: La luce contro l'oscurità.

M.: Ecco, so che non siamo in Alaska ma a me sembra che... l'oscurità abbia molto più spazio.

R.: Già. Sembrerebbe così.

[Marty sta per spostare Rust sulla sedia a rotelle verso l'ospedale]

R.: No senti, aspetta. Perché non punti in direzione dell'auto. Marty? Sono stanco di passare la vita negli ospedali.

M.: Cristo. Sai una cosa? Mi opporrei, ma inizio a convincermi che tu sia immortale.

R.: Credo che ti sbagli. Sul cielo stellato.

M.: In che senso?

R.: Una volta c'era solo l'oscurità. Adesso la luce sta vincendo».

Si avrebbe in realtà ben ragione se in questa parvenza di *happy end* si restasse delusi. Un intenerimento di Rust che però dal mio punto di vista, specie dopo il suo pianto disperato e l'espressione più sincera della nostalgia del buio da cui è stato tirato, risulta coerente con lo sforzo di resistere alla prevaricazione del male, della maledizione di Carcosa, che altro non è che una distorsione anti-filosofica del senso stesso del suo nichilismo. Nel naufragio tenebroso che è la vita, adoperando il sapere e la conoscenza, si può dunque restare nella luce. E l'immortalità di Rust a cui con ilarità si richiama Marty è quella della filosofia che nonostante il male fa ancora essere nella vita. Se l'oscurità è il buio della morte, il sapere è l'idea per cui è sensato stare nella luce, nella vita.

Ne avevano fermati un paio nel 1995, ne hanno fermati altri nel 2012. Ma là fuori ce ne sono ancora molti, i più *cattivi*, quelli più potenti e messi al sicuro dalle reti di protezione abilmente costruite intorno alle loro posizioni di comando. Per questo la lotta al male non avrà mai fine. Il gioco di cui è costituita la realtà tra essere e nulla, luce e tenebra, sarà sempre provvisorio, alla ricerca costante di un equilibrio, in cui tentare di far stellare la notte un po' più forte. L'oscurità non può essere abbattuta, senza di essa infatti nemmeno le stelle potrebbero brillare. Il mondo è consegnato all'essere così come al nulla. L'esito del conoscere teoretico, come Rust, ci fa essere dunque luce nella sconfinata tenebra del mondo, in cui alla fine si perverrà al nulla da fieri vincitori nella sconfitta.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Mi riferisco al mio *La serie-tv come metafora della contemporaneità*, in «Dialoghi Mediterranei», 55, maggio 2022: 244-250.

[2] Rimando ad alcuni lavori accessibili anche in italiano: A. Lucci, *True Detective. Una filosofia al negativo*, il melangolo, Genova 2019; M. Maculotti, *Carcosa svelata. Appunti per una lettura esoterica di True*

Detective, Mimesis, Milano-Udine 2021. A sua volta, questi autori fanno emergere le fonti filosofiche di Pizzolatto, tra cui spicca Thomas Ligotti, l'autore de *La cospirazione contro la razza umana* (*The Conspiracy Against the Human Race*, 2010), trad. di L. Fusari, ilSaggiatore, Milano 2016. Per un'introduzione al testo rinvio alla recensione di A.G. Biuso in «Discipline Filosofiche», 24 ottobre 2016, <https://www.disciplinefilosofiche.it/recensioni/45-recensione-di-thomas-ligotti-la-cospirazione-contro-la-razza-umana-trad-it-di-luca-fusari-il-saggiatore-milano-2016-pp-214-alberto-g-biuso/> (consultato il 27 marzo 2024).

[3] In questo senso, i volumi di F. Costa aiutano a comprendere le contraddizioni e le caratteristiche degli Stati Uniti contemporanei. Cfr. allora Id., *California. La fine del sogno*, Mondadori, Milano 2022 e *Frontiera. Perché sarà un nuovo secolo americano*, Mondadori, Milano 2024.

[4] C. Esposito, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021: 132. Rinvio anche, per un'ulteriore trattazione, al numero curato dallo stesso autore *Il nichilismo contemporaneo. Eredità, trasformazioni, problemi aperti*, in «Studium», sez. online «Studium Ricerca», anno 119, lug./sett. 2023, n. 3. Di questo numero, rinvio anche al mio contributo su Cioran, filosofo centrale per le riflessioni filosofiche sottese alla serie, *La serenità del nulla. Il nichilismo come esercizio esistenziale in Emil Cioran*: 414-441.

[5] Il testo centrale di Benatar è *Meglio non essere mai nati. Il dolore di venire al mondo* (*Better Never to Have Been: the Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006), trad. di A. Cristofori, Carbonio Editore, Milano 2018. Sulla filosofia di Benatar rimando a S. Dierna, «È il nascere che non ci voleva». *Introduzione a David Benatar*, in «Vita Pensata», XII, 26, gennaio 2022: 32-38. Sull'antinatalismo cfr. invece uno dei lavori più completi e più esaustivi che si possano trovare sul tema: A.G. Biuso, S. Dierna, *Antinatalismo. Storia e significato di una filosofia radicale*, in «Dialoghi Mediterranei», 64, novembre-dicembre 2023: 56-75.

[6] Ivi: 57.

[7] Idea che Cioran chiarisce soprattutto nelle interviste. Cfr. quindi E.M. Cioran, *Ultimatum all'esistenza. Conversazioni e interviste [1949-1994]*, a cura di A. Di Gennaro, La scuola di Pitagora, Napoli 2020.

[8] Id., *La caduta nel tempo* (*La chute dans le temps*, 1964), trad. di T. Turolla, Adelphi, Milano 1995: 75.

[9] F. Kafka, *Terzo quaderno*, in *Lettera al padre. Gli otto quaderni in ottavo*, trad. di A. Rho e I.A. Chiusano, Mondadori, Milano 1988: 87.

[10] M. Maculotti, *Carcosa svelata. Appunti per una lettura esoterica di True Detective*, cit.: 184.

[11] Cfr. G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (*Hamlet's Mill*, 1969), trad. di A. Passi, Adelphi, Milano 1983.

Enrico Palma è dottore di ricerca di ricerca in Scienze dell'interpretazione, con una tesi dal titolo *De Scriptura. Dolore e salvezza in Proust*. Ha pubblicato saggi, articoli e recensioni in numerose riviste di filosofia, estetica, ermeneutica, critica letteraria e fotografia. Nel 2022 ha curato il volume *L'anima* della collana del «Corriere della Sera» *Greco. Lingua, storia e cultura di una grande civiltà* a cura dei Proff. M. Centanni e P. B. Cipolla. Collabora con *Il Pensiero Storico* ed è fondatore e co-direttore de *Il Pequod*.

La cultura dell'acqua in un comune abruzzese: Lama dei Peligni



Lama dei Peligni, La Fonte Cannella

di Amelio Pezzetta

Introduzione

Per cultura dell'acqua s'intende l'insieme delle credenze, tradizioni, simboli, valori, creazioni artistico-letterarie, proverbi, termini linguistici, conoscenze tecnologico-produttive e oggetti materiali legati all'acqua e al suo uso. Tenendo conto di tale definizione, nel presente saggio si analizzano e descrivono i tratti tipici della cultura a Lama dei Peligni, un Comune della Provincia di Chieti alle falde della Majella. A tale scopo si utilizzano i dati di un'inedita ricerca archivistica e bibliografica dello scrivente, altre conoscenze personali derivanti dal vissuto nel luogo e le fonti orali della popolazione locale che si è negli ultimi anni drasticamente ridotta (Pezzetta 1994, 2015, 2019). È appena il caso di precisare che il paese è stato sottoposto a profonde trasformazioni del tessuto socio-economico che hanno portato all'abbandono di molti tratti della cultura agro-pastorale, mentre altri sono stati recuperati e rifunzionalizzati. La consapevolezza di tali cambiamenti è stato l'input che ha spinto a fare la ricerca.

L'acqua, civiltà e miti

È noto che l'acqua è una sostanza essenziale per la vita di ogni organismo vivente. Nell'uomo costituisce circa il 70% dei tessuti e favorisce varie funzioni fisiologiche. La Terra è coperta per il 71% di acqua di cui oltre il 97% è salata, il 2% circa è trattenuto nei ghiacciai e solo l'1% del totale è disponibile per gli organismi viventi. Tuttavia la disponibilità idrica non è sempre costante poiché può essere limitata da vari fattori.

L'acqua si usa per dissetarsi, entra nella composizione del cibo e ha reso commestibili prodotti altrimenti immangiabili (Teti 2003). Alle sue funzioni di risorsa vitale, aggiunge diversi valori economici e culturali. Infatti: è un'importante fonte energetica; è un bene oggetto di trattazione giuridica; favorisce le attività ludico-ricreative; è un elemento a cui tutte le religioni assegnano simboli sacri ambivalenti di vita e di morte, la capacità di purificare e rigenerare; in molti riti, miti e leggende è il principio della creazione e/o la sede di creature divine. Ad avviso di Profeta «L'acqua ha tre caratteristiche principali: la quantità superiore a ogni altro elemento, la forza aggressiva e invasiva della liquidità che porta alla mescolanza... e il privilegio che potremmo chiamare dell'eterno ritorno» [1]. Secondo Cusumano l'acqua: «È un bene eminentemente simbolico, è uno degli elementi vitali di fondazione mitica, fonte biologica della vita, ha a che fare con epifanie e cosmogonie, con religioni, riti e culti che attraversano e connotano le culture più lontane e diverse» [2]. Teti ha evidenziato che «Nel tempo e nello spazio l'acqua ha agito come fattore di configurazione identitaria, elemento aggregante, materiale e simbolico d'interesse civiltà e marcatore decisivo della realtà e della rappresentazione dei diversi mondi in cui gli uomini si trovano a vivere» [3]. A causa dell'impossibilità di poterla controllare e per la sua natura ambivalente di vita e di morte, Satta ha fatto presente che «Le diverse culture hanno elaborato sistemi per esorcizzare il negativo che la sottende; l'acqua viene inglobata sotto la protezione divina. Nascono in questo modo divinità e riti preposti al suo culto» [4].

Nella mitologia greca, gli dèi e gli esseri umani si originarono da Oceano e Teti; Afrodite nacque dalla schiuma del mare, Poseidone presiede le acque del mare; le ninfe erano poste a guardia delle acque. L'acqua era una via da percorrere per accedere al regno dei morti e simboleggia i misteri della vita dove nascita e morte, passato, presente e futuro s'intrecciano. I Romani accolsero vari modelli mitologici greci, costruirono ingegnose opere idrauliche e associarono all'acqua altre funzioni, simbolismi e divinità. Per i Celti le sorgenti, gli stagni, le paludi e le confluenze di fiumi erano luoghi sacri, carichi di valenze spirituali ove si deponavano gli ex voto e facevano sacrifici [5].

Nella religione cristiana, l'acqua purifica, rigenera e contribuisce a far rinascere come uomini nuovi, liberi dal peccato e dalla schiavitù. Nei Vangeli, l'acqua è anche simbolo di conoscenza e di saggezza. Infatti, secondo il Vangelo di Giovanni, Gesù Cristo promise l'acqua della conoscenza spirituale che disseta per l'eternità. Con l'acqua santa si benedicono cose e persone a fini propiziatori. San Francesco nel Cantico delle Creature umanizza l'acqua, la definisce "*sora acqua*" e dice che è "*umile preziosa e casta*".

All'acqua sono legate: una nuova nascita simbolica, la capacità di guarire molti mali, ritornare in vita dopo la morte e varie virtù terapeutiche, magiche e miracolistiche. Per questi motivi ancora oggi ci sono persone che frequentano fontane, sorgenti, grotte e altri luoghi con acque che si ritiene possiedano tali requisiti. Le tradizioni passate e recenti assegnano all'acqua anche pregiudizi e valori negativi. Infatti, nelle acque si può trovare la morte; hanno origine malattie infettive e febbri violente; nascono o risiedono organismi patogeni, animali pericolosi e mostri terribili e orripilanti.

Le acque sono fonte d'ispirazione e occupano un ruolo importante anche nella toponomastica in cui sono presenti denominazioni che non riguardano solo gli idronimi quali fiumi, laghi, ruscelli, sorgenti, stagni e torrenti, ma tutto ciò che direttamente o indirettamente fa riferimento all'elemento in esame. In generale si può dire che i toponimi hanno una notevole importanza antropologica poiché: sono elementi fondamentali che contribuiscono alla connotazione identitaria dell'ambiente fisico; forniscono indicazioni su vari aspetti riguardanti l'economia, il paesaggio, la storia, la geografia e le sovrapposizioni linguistiche derivanti dalle parlate dei popoli che nel corso dei tempi si sono avvicinati nei luoghi a cui fanno riferimento. Scorrano a sua volta ha sottolineato che «I toponimi assumono un valore culturale di particolare rilievo tanto più che rappresentano una componente significativa della memoria storica del territorio» [6].

Nel mondo contemporaneo l'acqua assume un valore diverso in base alle condizioni sociali, ambientali e culturali delle persone. Essa è un'importante risorsa per la vita individuale, il cibo, la cultura, la salute, le attività ricreative, lo sport, l'istruzione, l'economia, l'integrità ambientale, la produzione alimentare, industriale ed energetica. Per focalizzare l'attenzione sull'importanza di

questo bene e richiamare alla necessità che sia utilizzato in modo responsabile, le Nazioni Unite hanno istituito per il 22 marzo di ogni anno, la celebrazione della Giornata Mondiale dell'Acqua. In vista di questa data si discute di risorse idriche, dell'importanza dell'irrigazione, dell'inquinamento e di esempi virtuosi sull'uso delle acque.

Lama dei Peligni: il territorio fisico, le precipitazioni e l'agricoltura locale

Il territorio comunale di Lama dei Peligni copre una superficie di circa 31 kmq, è disposto nel versante orientale della Majella e conta circa 1.100 abitanti. In modo schematico si può dire che è costituito da vari tipi di rocce sedimentarie che risalgono a diverse ere geologiche (Pezzetta 1991). La fascia montana posta oltre 750 metri d'altitudine è costituita da formazioni rocciose di natura calcarea ove l'acqua s'infiltra tra le fessure, raggiunge il sottosuolo ed esercita un'azione corrosiva provocando la creazione di grotte e anfratti fino a riaffiorare nelle zone di contatto con i terreni impermeabili o tra gli strati rocciosi.

La fascia inferiore è costituita da terreni argillosi, suoli a scheletro calcareo, marne, sabbia, depositi alluvionali e strati alternati di varie formazioni rocciose. In varie parti i suoli calcarei di natura permeabile coprono i terreni argillosi che a loro volta sono impermeabili. Durante le precipitazioni, le acque meteoriche s'infiltrano nei terreni calcarei e scorrono sopra gli strati argillosi. Negli ambiti in cui gli strati d'argilla riaffiorano, si rinvengono sorgenti varie che hanno rivestito una notevole importanza per l'economia locale del passato. Nel fondovalle, a circa 3 Km dal colle in cui sorge il paese, scorre il fiume Aventino, un affluente del Sangro lungo circa 40 Km che in diversi tratti segna i confini comunali.

Il clima del luogo, definibile submediterraneo di transizione, presenta le seguenti caratteristiche pluviometriche: precipitazioni medie annue di circa 800 mm poste in un intervallo compreso tra 400 e 1000 mm; massimo di precipitazioni a novembre con circa 94 mm seguito da un massimo secondario a marzo con circa 71 mm; precipitazioni minime ad agosto con circa 39 mm; stagione con precipitazioni più abbondanti l'autunno con circa 244 mm; stagione con precipitazioni minime l'estate con circa 133 mm (Pezzetta 1994). Nel periodo invernale sono frequenti le neviccate che salvo casi eccezionali non sono mai superiori al metro.

L'andamento annuale delle precipitazioni mostra che l'approvvigionamento idrico dovuto all'apporto meteorico, nel corso delle stagioni è variabile e, salvo le annate eccezionali, si può considerare sufficientemente adeguato. Tuttavia le fluttuazioni stagionali e mensili di piovosità spesso si ripercuotevano negativamente sulla produzione agricola generando tra la popolazione ansie e preoccupazioni esistenziali a cui seguivano particolari pratiche rituali utili a lenirne gli effetti dannosi, a invocarla o farla smettere.

Sino alla prima metà degli anni 60 del secolo scorso, nel luogo prevaleva l'economia agro-pastorale. In seguito il numero di addetti all'agricoltura e alla pastorizia è iniziato a ridursi. Nei luoghi in cui c'era una grande disponibilità idrica prevaleva l'orticoltura specializzata, nel resto delle aree coltivate la coltura mista che generalmente associava foraggio e/o cereali agli alberi da frutto. Ora non ci sono più contadini e pastori e solo poche persone si dedicano all'agricoltura hobbistica curando qualche oliveto o orto.

L'acqua e la toponomastica lamese

Nel complesso i toponimi lamesi che fanno riferimento all'acqua sono oltre cinquanta. Essi, in coerenza con Pascetta (2011), sono stati raggruppati nelle seguenti categorie:

- toponimi puntiformi che comprendono le sorgenti e le opere con cui l'uomo ha utilizzato l'acqua quali cisterne, fontane, abbeveratoi, serbatoi e centrali idroelettriche;
- toponimi lineari che comprendono i nomi delle acque correnti, degli acquedotti, dei fossi, etc.;

A tali categorie sono stati aggiunti i nomi di strade, quartieri, località, borgate che hanno riferimento alle acque, al loro uso o a qualche loro elemento.

Ai toponimi puntiformi delle fontane e sorgenti appartengono: Fonte Cannella, da Capo, da Piedi, di “Canzotte”, dei Pulcini, del Callaralo (ramaio), del Tirasegno, dell’Acqua del Forno, dell’Acqua Torbida, del Lupo, della Piana di Renzo, della Pianetta, della Piazza, della Ripa, della Spogna, della Valle Adriana, delle Casette, di Ciaffone, di Don Gianpietro, di “mbrione” (dell’imbroglione), di Sant’Agata, di Sant’Antonio Abate, Martino, Pila, Tarí, Tetta e i Fontanili. A tali toponimi si aggiungono altri riguardanti le seguenti sorgenti che secondo il Servizio Idrografico del Ministero dei Lavori Pubblici sono presenti nel territorio di Lama dei Peligni: le fonti dell’Arciprete, di Decontra, di Lami e di Vaccarde.

Ai toponimi puntiformi costituiti dai pozzi, i serbatoi e le centrali idroelettriche appartengono: centrale Verlengia, centrale del fiume Aventino, serbatoio del Tirasegno e quello di numerosi pozzi a cui di solito si assegnava il nome dei loro proprietari.

Ai toponimi lineari appartengono: Acquedotto di Taranta, Aventino, Fosso della Pila, “le Fussuate” (il fossato), fosso Davico, fosso dell’Acqua Torbida, fosso di Sant’Anzino e il Vallone [7].

Ai raggruppamenti di cui sopra si aggiungono i seguenti toponimi inquadrabili in altre categorie:

- Contrada della Fonte, Fonte Nuova, Fonterossi, Lama, Lami, Lami Cupi, Pianimarini, Purgatoio e Valle dei Fontanili che sono indicativi di località e borgate [8].

- Via Aventino, Via Fonte Cannella e Via Pozzo che sono indicative di strade comunali;

- Grotte dell’Acqua e della bottiglia che denotano cavità presenti sul massiccio della Majella.

I toponimi di alcune sorgenti e fontane fanno riferimento a: proprietari dei terreni vicini (Fonte di Don Gianpietro, di Canzotte, dell’arciprete, di Ciaffone, del Callaralo e di “mbrione”); l’aspetto del territorio circostante (Fonte di Decontra e della Pianetta); animali ed uccelli (Fonte dei Pulcini e Fonte del Lupo); la posizione nel centro abitato (Fonte da Capo e da Piedi); l’ambito in cui sono ubicate (Fonte del Colle Sant’Agata, della Valle Adriana e della Valle dei Fontanili e del Monte Tari); i rioni e borgate che sorgono nelle loro vicinanze (Fonte delle Casette, della Piazza, di Corpi Santi, di Fonte Rossi, Lami, Pianimarini, Vaccarde, Sant’Antonio Abate, della Piana di Renzo e della Ripa) [9].

Anche il toponimo “Lama”, il più importante del luogo e il principale elemento identitario per tutti gli abitanti, è legato all’acqua. Infatti, Gasca Queirazza e altri sostengono che il termine si utilizza per designare una «depressione del terreno, avvallamento, stagno ed anche frana, smottamento lungo un pendio causato da acque piovane» [10]. Altri studiosi (Alessio 1965, Caprara 1986) hanno evidenziato che il termine “Lama” è di origine prelatina, appartiene al sostrato balcanico e indica un luogo in cui l’acqua ristagna.

Anche il termine Aventino ha antiche origini. Infatti, Cianfarani (1978) sostiene che è un idronimo con radici indoeuropee e deriverebbe da “ava” che trova riscontro nell’attuale termine lettone “*avuots*” dal significato di fonte. Dalla sua alterazione hanno avuto origini i termini di varie lingue slave tra cui “voda” e “vodka” dal significato rispettivo di acqua e acquetta. Ad avviso di Alessio (1965), Aventino deriverebbe da “*avens entis*” che è un relitto del sostrato italico.

Il culto, le leggende e le credenze sull’acqua

Anche a Lama dei Peligni da un lontano passato, l’acqua è stata oggetto di culto poiché elemento ambivalente purificatore, rigeneratore e apportatore di vita, distruzione e morte. Un documento che riporta notizie riguardanti la presumibile esistenza del culto delle acque nel territorio in esame durante l’antichità, è un volume sulle memorie storiche delle parrocchie della diocesi di Chieti conservato presso l’Archivio della Curia arcivescovile. Esso contiene una dichiarazione resa nel 1840 dal sacerdote don Luigi Cianfarra in cui afferma che un tempo nelle vicinanze del fiume Aventino c’erano tre templi pagani sui quali furono fondate tre chiese cristiane intitolate a San Salvatore (un epiteto del figlio di Dio), San Clemente e Sant’Anzino. Poiché nell’iconografia le tre figure sono legate all’acqua, è da supporre che si sovrapposero ad antichi culti di divinità locali sconosciute delle acque. Forse il fiume stesso poteva essere oggetto di culto.

La seconda testimonianza la fornisce una statuetta dedicata a Ercole che risale al IV secolo e fu rinvenuta da Verlengia (1929). Il culto del mitico eroe greco si sviluppò nell'area minoica attorno al II millennio a. C. In seguito si diffuse nella Magna Grecia e tra le popolazioni italiche che lo veneravano poiché proteggeva i pastori con le loro greggi e favoriva l'abbondanza delle acque. A tal proposito Mastrocinque ha fatto presente che Ercole ammansiva le divinità e i demoni sotterranei affinché non facessero mancare l'acqua sorgiva [12]. Con l'avvento del cristianesimo il culto di Ercole fu incorporato in vari santi cristiani tra cui San Michele Arcangelo. Come rileva Scorrano (2020) tra l'Ercole pagano e l'Arcangelo cristiano esiste un'analogia iconografica poiché entrambi sono considerati guerrieri che impugnano un'arma. Infatti, San Michele è raffigurato con la spada ed Ercole con una clava. La sovrapposizione tra i due personaggi fu favorita anche dalle affinità mitologiche (Ercole uccide i mostri e l'Arcangelo abbatte il drago, simbolo del demonio).

Nel territorio lamese, all'Arcangelo è dedicato un eremo ricavato in una grotta posta sul massiccio della Majella, all'altitudine di circa 1300 metri. L'epoca in cui fu fondato è sconosciuta, ma il rinvenimento nelle sue vicinanze di reperti preistorici del Neolitico documenta che era frequentato da tempi antichissimi e probabilmente l'anfratto era considerato un luogo sacro nell'antichità. Con l'avvento del cristianesimo la sua sacralità non si dissolse e al culto di un'antica divinità che come ipotizzato poteva essere Ercole, si sostituì quello per l'Arcangelo. Un ruscello perenne presente al suo interno assicurò l'acqua e la vita a chi lo frequentò e forse fu anche oggetto di culto.

Con l'avvento del cristianesimo, il culto delle acque si trasferì anche ad altri santi tra i quali il citato San Clemente a cui si aggiunge Sant'Agata. In un passato non molto lontano, l'immaginario popolare locale assegnava proprietà galattogene alle acque che sgorgano dalla fonte di Sant'Agata che a Lama dei Peligni si trova a qualche centinaio di metri dall'ingresso in paese. Le donne vi bagnavano il seno nella speranza di avere latte più abbondante. Nel rito è insito il simbolismo dell'acqua fonte di vita e di fecondità e di conseguenza il suo contatto dona fertilità e latte.

Nell'antica Roma la ninfa Egeria era considerata un'ausiliatrice delle donne partorienti. Forse nell'area in esame, nell'antichità esisteva il culto di una figura simile a Egeria che poi fu sostituito da quello di Sant'Agata. Nel XVII secolo fu costruita una piccola chiesa dedicata alla Madonna dell'Arco a qualche decina di metri dalla fonte di Sant'Agata a conferma della sacralità del luogo.

Le acque di Sant'Agata non erano le uniche con virtù terapeutiche presenti a Lama. Infatti, in un manoscritto di storia locale, Macario (1899) scrisse che nella contrada di Lami Cupi esisteva una sorgente da cui scaturiva acqua sottoposta nel 1842 ad analisi chimiche che certificarono la loro utilità nella cura delle affezioni reumatiche e urinarie, del sistema linfatico e dell'apparato digerente.

Un altro luogo è il Vallone, in cui sono presenti pozze d'acqua sulfuree con temperatura più alta delle acque del fiume. Sino a circa sessanta anni fa il torrente era frequentato dagli abitanti locali per rinfrescarsi e nuotare. Il sacerdote lamese, Tancredi Madonna, in un suo testo autobiografico pubblicato postumo, scrisse che negli anni 20 del secolo scorso, si attribuivano alle acque del Vallone, generiche virtù terapeutiche e se ne parlava come se fosse un importante stabilimento balneare [11]. Altre prove che documentano il culto delle acque e le credenze locali in particolari loro poteri magici, le forniscono altre tradizioni del luogo. Secondo l'immaginario popolare locale, durante la notte tra il 23 e 24 giugno, vigilia della festa di San Giovanni Battista, l'universo si riempiva di eventi magici, l'acqua acquisiva particolari virtù e produceva effetti benefici su coloro che la usavano. Per questo motivo, la sera della vigilia della festa, le donne nubili mettevano in un bicchiere l'acqua e l'uovo di una gallina nera per prevedere il loro futuro matrimoniale. Dopo il risveglio mattutino, dall'interpretazione dei segni che si osservavano nell'acqua, esse riuscivano a trarre le indicazioni desiderate. All'alba del 24 giugno, invece le ragazze compivano un rito di purificazione simbolica e si recavano nei campi per bagnarsi i capelli con la rugiada caduta sui canneti poiché erano convinte che essi si rafforzassero (Pezzetta 2019).

L'acqua si utilizzava anche in un rituale magico-religioso per accertare se un individuo era colpito da malocchio, ossia l'influsso maligno esercitato attraverso lo sguardo che in base alle credenze popolari provocava dolori in varie parti del corpo e aveva origine nell'invidia, il sentimento di astio che si prova per non poter partecipare alle fortune altrui. Il rituale lamese anti-malocchio era diviso in più

parti. Durante la prima parte si facevano cadere alcune gocce d'olio dentro un piatto colmo d'acqua. Se esse si raccoglievano formando un nucleo centrale simile a una pupilla circondata da un piccolo alone, allora significava che i disturbi fisici erano provocati dal malocchio. Durante la seconda parte si recitava una formula di scongiuro nella speranza di far cessare i sintomi dell'influenza malefica.

In passato anche a Fonte Cannella e alle sue acque si attribuivano particolari virtù, poteri magici e significati simbolici. Esse scorrendo nel sottosuolo, hanno la temperatura generalmente costante che non risente in modo significativo delle variazioni termiche stagionali. Poiché durante la stagione invernale sembrano calde e in quell'estiva fredde, per l'immaginario popolare ciò si traduceva in qualcosa di magico e misterioso. Inoltre la popolazione locale del passato attribuiva a Fonte Cannella anche le seguenti credenze: nelle notti di luna piena i lupi mannari si lavavano nelle sue vasche; le bare dei defunti che si trasportavano in cimitero quando passavano nelle sue vicinanze si appesantivano poiché le anime vaganti vi si posavano sopra; il piccolo ruscello che formano le sue acque simboleggiava il fiume che le anime errabonde dovevano attraversare per raggiungere la pace nell'aldilà. In passato, durante i funerali degli artigiani e dei contadini poveri, a Fonte Cannella cessava l'accompagnamento del sacerdote e la bara del defunto era portata in cimitero con un seguito formato solo dai parenti, gli amici intimi e il becchino.

In un aneddoto che qualche soggetto anziano ricorda ancora oggi, si narra che un uomo mentre tornava nella propria abitazione, incontrò una persona che lo accompagnò sino alla fontana e poi si allontanò dicendo che non poteva entrare in paese. Quando arrivò a casa, egli riferì il fatto ai suoi famigliari e venne a sapere che il misterioso accompagnatore era morto da poco tempo. I fatti citati dimostrano che per l'immaginario popolare Fonte Cannella e le sue acque erano: simboli di vita e purificazione; il confine simbolico tra il mondo abitato e il regno del non umano era popolato dai lupi mannari e dalle anime errabonde; un elemento dello spazio urbano che attraverso i funerali rispecchiava le distanze sociali e di status esistenti nel paese.

Secondo antiche credenze, nei fossati, nel fango e nelle acque melmose trasmettitori di malattie e odori nauseabondi potevano vivere i draghi, particolari animali orripilanti simili a grossi rettili che lanciavano grida terrificanti ed emettevano fuoco dalle fauci. Essi erano considerati i simboli del demonio e degli spiriti sotterranei delle acque che popolavano il mondo non umano inviolato o inviolabile. In molte leggende il drago è il custode acquatico e funerario che accosta alla morte la vita che nasce dalle acque, un tema tipico di molte tradizioni popolari lamesi. Mia nonna raccontava che San Giorgio uccideva i draghi e quindi era convinta dell'esistenza di questi mostri e anche di un guerriero cristiano che lottava contro di loro e altre forze del male.

Anche nella religione cristiana l'acqua si utilizza in vari riti a dimostrazione che continua a essere oggetto di culto e simbolo di purificazione, rinascita spirituale e vita. La prima importante manifestazione in tal senso è fornita dal rito del battesimo in cui il sacerdote versa l'acqua santa sulla testa del bambino al fine di purificazione dal peccato originale, di morte e rinascita in una nuova vita. Durante il Sabato Santo ancora oggi nello spiazzo antistante alla chiesa parrocchiale si benedicono il fuoco acceso e l'acqua. In passato i fedeli riportavano nelle proprie abitazioni un po' di cenere del fuoco benedetto e qualche decilitro d'acqua a fini propiziatori e purificatori. Alcune massaie mettevano le gocce d'acqua benedetta in vari piatti e pietanze tipiche del periodo pasquale contribuendo ad accentuare la loro importanza e sacralità.

Un fatto accaduto nel 1893 a Lama dei Peligni dimostra alcune credenze all'epoca esistenti che erano legate alla pioggia. Durante alcuni lavori in piazza si rinvennero ossa umane che non furono portate in cimitero ma buttate con il terriccio in una discarica pubblica. Per questo motivo un sacerdote accusò gli amministratori comunali di profanazione di sepolcri e sentenziò che lo sfregio arrecato alle ossa degli antenati avrebbe comportato il castigo divino e l'assenza di pioggia. Le autorità ritennero che le esternazioni del sacerdote fossero gravi e sobillatrici poiché un lungo periodo di siccità stava danneggiando il raccolto e i contadini invocavano la pioggia con pubbliche preghiere. L'acqua santa ancora oggi è utilizzata nei riti purificatori di benedizione delle abitazioni e durante l'ingresso in chiesa. Nell'anteguerra si adoperava anche durante le rogazioni per benedire i campi.

L'acqua è una delle sostanze che insieme al pane si usava a fini punitivi e si consumava durante i digiuni spirituali purificatori. Un manoscritto conservato nell'archivio privato della famiglia Tabassi dimostra che nel 1716, si praticava il digiuno per onorare la Madre di Dio e si fa presente quanto segue: «Il 17 del mese d'agosto di ciascun anno per sempre sinché si conserverà dal Signore questa famiglia Carosi, vi è il digiuno pane et acqua at honore dell'Immacolata Concettione di Maria Vergine». Spesso le carestie del passato obbligavano a digiuni forzati e l'alimentazione con pane e acqua anziché purificare ed elevare spiritualmente, era l'unico mezzo per assicurare la sopravvivenza.

In base ad antiche credenze locali, il fiume Giordano separava il mondo dei vivi da quello dei morti e rappresentava l'ultimo ostacolo da superare nel viaggio senza ritorno verso l'oltretomba. Esso si attraversava con una barca guidata da un traghettatore di nome Caronte a cui bisognava pagare il pedaggio. Di conseguenza sino a pochi anni fa, nelle tasche degli abiti dei defunti si metteva qualche moneta da utilizzare per pagare l'attraversamento del fiume. Una tradizione locale sui defunti che continua a persistere è quella di porre un'acquasantiera con cui benedire la salma a fini purificatori e propiziatori di una buona vita nell'aldilà.

L'acqua nella storia economica e sociale lamese

L'acqua ha sempre avuto un importantissimo ruolo nella storia economica di Lama dei Peligni, come hanno dimostrato i fatti sinora citati. Al fine di comprenderne altri risvolti e significati, si riportano vari fatti esponendoli in ordine cronologico. Alcuni reperti archeologici risalenti al lungo periodo compreso tra la preistoria e la fine dell'Impero Romano provengono da aree caratterizzate dalla presenza di sorgenti, ruscelli e ottimi terreni per l'agricoltura, a dimostrazione che l'acqua ebbe un importantissimo ruolo nella scelta dei luoghi in cui insediarsi e vivere. D'altra parte, gli influssi negativi causati dal fatto che ristagnano e provocano dissesti territoriali, furono le principali motivazioni che spinsero le popolazioni antiche a spostarsi dalle vicinanze del fiume ad altre zone più sicure e stabili, tra cui il colle ove sorge il centro abitato attuale.

Una pergamena del 1362 fa presente che una nobildonna donò a un monastero celestino del paese un terreno sito in una contrada denominata "La Balcatura" [13]. Il toponimo "balcatura" o "valcatura", indica un'area con le valchiere, particolari edifici con impianti in cui si lavoravano i panni di lana che di solito si costruivano ove esisteva una notevole disponibilità idrica. L'esistenza nel XIV secolo di una contrada con tale denominazione dimostra che nel luogo era praticata la lavorazione della lana, un'attività manifatturiera che si protrasse sino ai primi decenni dell'Unità d'Italia. Un rogito del 1650 dimostra che il monastero celestino possedeva un mulino con due macine e una valchiera lungo il fiume Aventino. In base al Catasto Onciario del 1753 il monastero aveva un vecchio mulino rovinato e un altro con valchiera presso il fiume; l'Università della Lama arricchiva le sue entrate con l'affitto di una valchiera [14].

Un rogito del 1761 attesta un'importante consuetudine legata alle acque dell'Aventino. Il documento riferisce che i rappresentanti dell'Università della Lama autorizzarono quelli di Torricella a costruire un mulino e una valchiera nel territorio di Lama con l'obbligo del pagamento di venticinque ducati l'anno per l'uso del suolo e di otto ducati da versare al principe di Caramanico, il feudatario del luogo che autorizzò la concessione delle acque del fiume poiché considerate di diritto feudale (Pezzetta 1991). Il rogito dimostra che esisteva una concezione patrimoniale dell'acqua che consentiva ai feudatari di vantare diritti di possesso su quella dei fiumi e obbligava i vassalli alla corresponsione di tributi qualora la utilizzassero. Forte di queste prerogative, nel 1780 il principe di Caramanico mise in discussione anche il possesso della valchiera e del mulino del monastero celestino.

A tal proposito, il barone feudale nel "relevio" presentato alla Regia Camera della Sommaria di Napoli dichiarò:

«Essendosi avvertito che nel relevio precedente erasi costato che il balcaturu e molino erano comuni al Monastero della Misericordia de' P.P. Celestini di detta terra di Lama, e che essendo stati rovinati dalla piena

del fiume, e riedificati dal medesimo monastero, il quale si possedeva senz'acche la Baronal Corte n'avesse parte alcuna, con tuttocchè si servisse dell'acqua del fiume Aventino, chè del barone; e che nella discussione del relevio precedente erasi ordinata la spedizione del mandato alli Padri Celestini, acciò dichiarato avessero con qual titolo possedevano detto valcaturo e molino, quale mandato si vedeva spedito, fu perciò con detta ultima discussione ordinata la rinnovazione del mandato il quale dovrà spedirsi non solamente per la dimostrazione del titolo, ma ben del possesso» [15].

Nel "relevio" del 1795, il principe di Caramanico rinunciò alle sue pretese, accettò che le acque del fiume fossero usate dai monaci celestini senza la corresponsione di tributi feudali e dichiarò quanto segue:

«Per lo notamento fatto nel relevio, che si denuncia il valcaturo e molino di detta terra, attesto che questi possedevansi dal venerabile Monistero della Misericordia de' P.P. Celestini di detta terra di Lama, e speditosi contro il medesimo mandato ad istanza del Regio Fisco affinché dimostrano il titolo del possesso, e pagamento de' Relevi, dopo più e diversi atti presso don Tommaso Scotti attinante [sic!] del Regio Cedolario, è stato con decreto del 26 giugno 1789 ordinato di non molestarsi detto venerabile Monistero per la causa suddetta» [16].

Anche l'Università della Lama fu costretta a subire gli abusi feudali e di conseguenza era tenuta a corrispondere al principe di Caramanico un tributo di venti ducati napoletani per l'uso delle acque dell'Aventino e il purgo dei panni. Nel 1806 con la promulgazione della legge eversiva della feudalità nel Regno di Napoli si affermò il concetto che l'acqua è un bene demaniale che non poteva essere oggetto di private. Di conseguenza gli amministratori lamesi fecero ricorso contro tutte le prestazioni feudali a cui erano sottoposti, ivi compreso il pagamento dell'uso del purgo dei panni e dell'acqua del fiume e, nel 1810 ottennero il loro annullamento [17].

Al periodo compreso tra il XVII e il XVIII secolo risalgono molti rogiti notarili dimostrativi che la presenza di risorgive contribuì a destinare i terreni circostanti ad uso d'orto e ad alimentare la produzione ortofrutticola. Dallo Stato di Sezione di Lama del 1815 risulta che nel complesso gli orti irrigui occupavano la superficie di 16.502 mq [18]. Da essi è derivata una produzione ortofrutticola che sino a circa cinquanta anni fa si esportava anche nei Comuni vicini.

Allo stesso periodo risalgono vari atti notarili che citano l'esistenza di una fontana denominata "Fonte da Piedi" e una contrada denominata "Pozzo". Ora la contrada Pozzo non esiste più nella toponomastica locale ed è da presumere che si trovava lungo l'attuale "Via Pozzo". Secondo Macario (1899) la Fonte Da Piedi era l'unica fontana del paese a cui sino al XVIII secolo la popolazione locale attingeva l'acqua. A essa, verso la fine del secolo si aggiunse Fonte Cannella che tra il 1830 e il 1840 fu gravemente danneggiata durante la costruzione di una strada e poi fu ricostruita.

Le altre fontane pubbliche tuttora esistenti sono di datazione incerta ma si può presumere che la loro costruzione avvenne tra il XIX e la prima metà del XX secolo. Sino a quando tutte le abitazioni non furono allacciate all'acquedotto pubblico, a esse e ai pozzi privati si ricorreva per attingere l'acqua. Le fontane del paese favorivano le relazioni sociali, gli scambi d'opinione ed erano anche importanti luoghi d'incontro in cui si potevano fare anche le dichiarazioni d'amore e le promesse di matrimonio. Alcune donne che lavavano il bucato, talvolta si recavano in fontane meno frequentate che erano poste lontane dai centri abitati o anche al fiume Aventino.

I pozzi erano di proprietà privata e si realizzavano presso le abitazioni e i terreni coltivati. La loro costruzione prevedeva l'apertura di un profondo buco che raggiungeva la falda acquifera e la copertura con tavole di legno circondate da grosse pietre o con una semplice costruzione in muratura circolare o quadrata al cui interno c'era l'apertura per attingere l'acqua.

Ad avviso di Macario (1899), alla seconda metà del XIX secolo risale la costruzione di Fonte Tari che si trova sul massiccio della Majella a circa 6 Km dal paese, ha la capacità di circa 2000 ettolitri e un abbeveratoio per gli animali al pascolo. Poiché i pastori frequentavano il luogo da molti secoli, è possibile che ove furono costruiti la fontana e l'abbeveratoio, in precedenza c'era un'altra fonte di approvvigionamento idrico. Da alcuni anni, un vecchio rifugio per pastori, presente nelle vicinanze di Fonte Tari è stato ristrutturato e ora è diventato un importante luogo di frequentazione turistica.

Tra il 1880 e il 1890 fu realizzata una centrale idroelettrica sul fiume Aventino, chiamata “Centrale Verlengia” dal nome del proprietario. In un aneddoto si narra che uno dei suoi progettisti andava dicendo che voleva essere il primo a portare la lampadina elettrica nella pubblica piazza e nella propria abitazione. Nel 1944 la centrale fu minata dall’esercito nazista in ritirata e non fu ricostruita. Attorno agli anni 30 del secolo scorso lungo il fiume fu costruito il secondo impianto idroelettrico del luogo che è tuttora attivo.

L’acqua era indispensabile per le risorse agricole. L’uso di varie sorgenti era condiviso tra più contadini ed era regolato da accordi verbali e informali. In certi casi, nel rispetto degli accordi e delle precedenze, l’irrigazione degli orti si svolgeva durante le ore notturne illuminate dalla luna. In caso di mancanza o eccesso d’acqua, nel periodo antecedente il secondo conflitto mondiale, si portava in processione la statua di San Rocco per invocare la pioggia o farla smettere. Invece, quando imperversavano furiosi temporali che rischiavano di rovinare il raccolto, si suonavano le campane della chiesa parrocchiale.

Nel primo decennio del XX secolo iniziò la costruzione dell’acquedotto pubblico, ma solo durante gli anni 50 fu completato l’allacciamento a tutte le abitazioni. In seguito l’approvvigionamento idrico presso le fontane iniziò a legarsi solo ai casi d’interruzione della fornitura di acqua potabile. Attorno agli anni 20 del secolo scorso per attraversare il fiume Aventino fu costruito un ponte di ferro che possiede un certo pregio architettonico e ora è considerato un tipico emblema locale. Inizialmente i suoi costruttori facevano pagare il pedaggio ai contadini che l’attraversavano. Dagli anni 60, in seguito alla diffusione delle lavatrici elettriche è venuto lentamente a cessare anche l’uso delle fontane pubbliche per il lavaggio dei panni.

Tra gli anni 70 e ottanta del secolo scorso nacque una controversia giudiziaria portata in pretura che riguardava il diritto d’uso delle acque di una risorgiva. La sua origine era dovuta al fatto che un contadino era convinto di poter esercitare il legittimo possesso di una sorgente che affiorava in un terreno di sua proprietà. In questo modo impediva che i proprietari dei terreni posti a valle potessero utilizzarne le acque. Questi ultimi fecero ricorso in pretura al fine di avere il riconoscimento al libero uso dell’acqua sorgiva poiché “bene comune” da condividere e non oggetto di possessi e privative.

Gli oggetti per l’uso e trasporto dell’acqua

L’acqua prelevata dalle fontane e dai pozzi si portava nelle abitazioni utilizzando particolari recipienti. Tra essi, il più importante e diffuso che di solito si impiegava per il trasporto e conservazione dell’acqua per l’uso domestico era la conca di rame, un oggetto considerato un emblema delle tradizioni abruzzesi. La sua forma poteva essere cilindrica o a due tronchi di cono saldati nell’area di minor circonferenza. Ai lati superiori c’erano due manici e le pareti esterne potevano contenere decorazioni con funzioni estetiche, rituali e propiziatorie. Ad avviso di Profeta (2016, 2020) la forma delle conche richiama le donne abruzzesi con le larghe gonne tradizionali e nell’atto di poggiare le mani ai fianchi. Le donne dopo averle riempite, le appoggiavano in testa sopra un tovagliolo arrotolato detto in dialetto “*la spare*”. Talvolta quelle impazienti che aspettavano di riempirle alle fontane pubbliche, si azzuffavano per tentare di scavalcare le ragazze più giovani. Altre più pazienti, immaginando di fare la fila, quando uscivano da casa si portavano frutta da consumare durante l’attesa oppure si sedevano sopra le conche capovolte.

Altri oggetti locali per il trasporto e l’uso dell’acqua sono i seguenti: semplici bottiglie di vetro; secchi di stagno, detti “*lu truagne*”; “*lu maniere*”, un oggetto di rame simile a un grosso mestolo con un lungo manico attaccato a un contenitore cilindrico con cui si prelevava l’acqua; “*le trufele*”, un’anfora in terracotta dalla capacità massima di 2 litri che usavano i contadini per conservare l’acqua durante la permanenza nei campi; “*lu vuaccile*”, un oggetto simile a una grossa bacinella molto larga in cui si metteva l’acqua per l’igiene personale; “*lu cuture*”, un grosso pentolone di rame che si poneva sul focolare per riscaldare l’acqua in cui cuocere i pasti; “*la callare*” un calderone più grande di “*lu cuture*”; “*lu vuccuale*” (il boccale), un recipiente cilindrico metallico o in terracotta simile a un grosso bicchiere; “*lu cuppuine*” (il mestolo), un recipiente in alluminio o rame usato per prelevare l’acqua

dalla conca; “*la pignate*” (la pentola), un recipiente cilindrico in terracotta o alluminio con due manici laterali; “*le tinuacce*” un recipiente di legno e con forma più o meno cilindrica che si usava per lavare il bucato; “*la ciarlotte*”, una piccola fiasca di rame in cui si metteva l’acqua calda per scaldare il letto; “*lu cècene*”, una piccola giara in terracotta dalla capacità tra 3 e 5 litri; “*lu truochele*” (il trogolo), una piccola vasca di pietra con forma cilindrica o di parallelepipedo in cui si raccoglieva l’acqua o si metteva il cibo per il maiale; “*la sprisciatore*”, un asse in legno con scanalature trasversali curve per strofinare i panni da lavare.

I detti e i proverbi con l’acqua

All’acqua, le sorgenti, le fontane, la neve, etc., si accenna in vari motti, detti e proverbi. Quelli diffusi a Lama dei Peligni con riferimenti agli oggetti indicati possono essere distinti in tre categorie comprendenti: 1) regole pratiche da seguire, comportamenti da tenere o evitare, metafore e altre figure retoriche riguardanti l’uomo e le sue caratteristiche; 2) elementi utili per prevedere l’evoluzione del tempo atmosferico e l’andamento del raccolto; 3) detti con la neve. Alla prima categoria appartengono i seguenti proverbi:

- “*l’acque che n’ha calate ‘ngiele sta*” (la pioggia che non è scesa sta ancora in cielo) [19]; a voler dire che i problemi non ancora avuti possono arrivare in qualsiasi momento;
- “*acque e fueche ne trove luoghe*” (l’acqua e il fuoco sono dappertutto) [20]; una metafora affermativa che le vicende belle e brutte sono inseparabili;
- “*l’acquè se mette a le spalle e le vine fa cantà*” (l’acqua va alle spalle e il vino fa cantare) a voler significare che l’acqua è fonte di malanni mentre il vino dà allegria;
- “*chi arrive a la porte dell’acqua sante trove le ciucce che le campe*” (chi arriva alla porta dell’acqua santa, entra in chiesa per sposarsi, trova l’asino cioè il marito che la mantiene);
- “*solde e ceppe secche appicce le fueche mmiezze all’acque*” (il denaro e la legna secca accendono il fuoco nell’acqua) per dire che con il denaro e la legna secca si può far tutto.
- “*acque e vine fa bona schine*” [20]; (acqua e vino fanno buona schiena, danno forza);
- “*chi s’acatte la casa fatte ne paghe manche l’acque*” (chi compra la casa costruita non paga l’acqua) [21]; in senso metaforico serve a dire che la costruzione di una nuova abitazione richiede molto impegno e sacrifici;
- “*fa acque da tutte le parte*” (fa acqua dappertutto) per dire che è pieno di difetti;
- “*sembrene come lu diavele e l’acqua sante*” (sembrano il diavolo e l’acqua santa), un’espressione che si usa per dire che due soggetti non vanno d’accordo;
- “*acqua passate*” (acqua passata) per indicare che le vicende passate e le cose spiacevoli è meglio dimenticarle.

Alla seconda categoria appartengono i seguenti detti:

- “*sotte a la neve le pane, sotte all’acque la fame*” (sotto la neve il pane, sotto l’acqua la fame), per dire che con la neve invernale il raccolto è più abbondante;
- “*a la Cannelore o ce nenghe o ce piove / se ce fère le soletielle / semme arrevete a mmiezze mmierne / se ce fere le soletone/ dalle mmierne semme fore*” (Alla Candelora o nevica o piove. Se c’è un piccolo sole siamo a metà inverno. Se c’è un forte sole dall’inverno siamo fuori);
- “*palma m’busse/ manuoppje assutte*” (palma bagnata covoni asciutti). Secondo l’immaginario popolare locale se pioveva durante la Domenica delle Palme, il raccolto di grano sarebbe stato buono;
- “*ad aprile ogne gocce nu barile*” (ad aprile ogni goccia un barile) per dire che nel mese di aprile piove molto;
- “*vale cchiù l’acque de maggie che nu carre d’ore a chi le tire*” (è più importante l’acqua nel mese di maggio che un carro d’oro e chi lo tira) [22]; un’espressione che si usava per dire che la pioggia nel mese di maggio assicurava un raccolto abbondante;
- “*l’acque de giugne arruvine le munne*” (l’acqua di giugno rovina il mondo, provoca un cattivo raccolto) [23];

- *“a Sant’Anne l’acque devente manne”* (a Sant’Anna l’acqua diventa manna), un’espressione che si usava per dire che la pioggia durante la festa di Sant’Anna aveva un’influenza benefica sui raccolti futuri;

- *“acque d’auste, uoje larde e muste”* (acqua d’agosto, olio, lardo e mosto) [24]; la pioggia agostana favorisce la vendemmia, il raccolto di olive e la crescita del maiale;

- *“acque d’auste armittete le buste”* (con l’acqua in agosto mettiti il busto), per dire che se piove ad agosto, inizia a coprirti poiché arrivano i primi freddi;

- *“a Sande Martine la neve pe le spine”* (a San Martino la neve sui rovi), inizia ad abbassarsi la temperatura con le neviccate che attecchiscono quasi al livello del suolo;

Alla terza categoria appartengono i seguenti detti:

- *“nenghe nuce e cherecine”* (nevicano noci e fichi secchi), è in corso una nevicata molto abbondante;

- *“quande nenghe a cengiune triste a che la case addò ne ce sta nisciune”* (se nevicca a grossi cenci, e cioè molto abbondantemente, è triste la casa dove non c’è nessuno);

- *“Quande nenghe a ciciarielle na’ casa mè ce sta le cielle”* (quando nevicca a piccoli cenci a casa mia vengono gli uccelli poiché non trovano il cibo all’esterno), un’espressione d’orgoglio che si usa per dire ce anche quando nevicca in modo incessante, il cibo in casa non manca;

- *“Quande nenghe a pile de gatte le garzone ride e lu padrone schiatte”* (quando nevicca a peli di gatto il garzone ride e il padrone schiatta), un’espressione che si usa per dire che quando nevicca incessantemente s’interrompono i lavori;

- *“la neve marzarole dure come la lite tra la socere e la nore”* (la neve di marzo dure come una lite tra nuora e suocera) e *“la neve marzoline dure dalla sere a la matine”* (la neve di marzo dura dalla sera alla mattina) due espressioni che si usano per dire che la neve di marzo si scioglie presto e in senso metaforico che certi comportamenti e atteggiamenti sono di breve durata;

- *“Quande nengue e tira lu viente intre dendre a lu cunviente”* (Quando nevicca e tira vento, entra dentro al convento, cerca di ripararti poiché il tempo è molto brutto).

Canti, filastrocche, preghiere e testi poetici con l’acqua e i suoi elementi

Anche a Lama dei Peligni, l’acqua è stata fonte d’ispirazione e riferimento esplicito per canti, preghiere e filastrocche espressi in dialetto. La maggior parte di essi è desueta ed è ricordata solo da poche persone. Di conseguenza è fondamentale trascriverli al fine di non disperderli.

Il poeta Giulio D’Eramo ha dedicato alla Fonte da Piedi una sua composizione in rima di cui si riportano le seguenti strofe iniziali: *«A la memoria nostre, troppa corte / arvè nna mende cose dritte e storte / le storie de la fonde tramannate / da le tetune e nonne trapassate»* [25]. Anche Antonio del Pizzo, un altro poeta locale si è ispirato alle acque in generale e alle fontane del paese (Fonte Tari e l’onnipresente Fonte Cannella) per alcune composizioni. Alcune strofe del testo poetico dedicato a Fonte Cannella sono le seguenti: *«Fonde Cannella mè, Fonde Cannelle / Apprime attorne a te quand’allegrie! / De genda serie de genda pazzarielle / nen’de mangheve maà la cumbagnije»* [26]; Alcune filastrocche con riferimenti all’acqua che accompagnavano il gioco dei bambini e favorivano l’apprendimento sono le seguenti:

- *«ce steve na giovane bbelle che jeve pe l’acque ‘nche la tenelle»* [27];

- *«piove e fere lu sole / tutte le vacche vanne n’amore»* [28];

- *«piove piove / la Madonna coije le fiore / le coije pe Gesù / dumuane ne piove cchiù»* [29];

Un canto d’amore locale in cui l’acqua simboleggia la mano che tocca quella della propria donna amata è la seguente: *«Vulesse devendà l’acque che passe / L’acque che passe sotto a lu uallone / Cuscì, quande tu strusce lu sapone / Ijj sa manuccia belle te tucquesse»* [30].

Una preghiera locale con riferimenti all’acqua santa è la seguente: *«Acqua sante e benedette / nche tè m’arrave / nche tè me nette / m’arrave le peccate / sine da l’ore che so’ nate»* [31].

All’acqua si fa riferimento nel seguente canto carnevalesco che fu utilizzato durante una sfilata di carri allegorici organizzata nel 1935 e denominata Bacco in Abruzzo: *«Oh gran Dio dell’Olimpo /*

discendete in mezzo a noi /per il nostro buon umore /ogni fonte d'acqua pura / in spumante tramutate» [32].

L'acqua nella vita contemporanea

Fonte Cannella e le altre fontane pubbliche del paese e delle sue frazioni hanno perso gli usi del passato, hanno acquisito funzioni artistiche, di arredo urbano e si possono considerare le testimonianze architettoniche che ricordano antichi usi delle acque a Lama dei Peligni. Le acque di Fonte Tari ora non ristorano i pastori e le loro greggi ma gli escursionisti della Majella.

Molti proverbi, detti, filastrocche, oggetti e termini legati alle acque sono desueti poiché si è ridotto l'uso del dialetto locale nelle conversazioni quotidiane che, insieme ai suoi detti e proverbi relativi anche all'acqua, continua a essere utilizzato soprattutto dalle persone anziane. Di conseguenza, in analogia a quanto rilevato da Colonna (2018) per il Salento, anche a Lama dei Peligni si registra una distanza culturale tra le generazioni che si riflette a livello lessicale e nella conoscenza di oggetti e termini dialettali non più in voga.

Alle figure soprannaturali riportate in precedenza ora non crede più nessuno. Il fatto che esse siano esistite nell'immaginario popolare locale, è documentato anche dalle seguenti espressioni dialettali tuttora in voga: *“strille gnè nu draghe”* (urla come un drago) che si usa per indicare una persona che urla in modo spropositato; *“jette lampe de fueche”* (getta lampi di fuoco) per indicare una persona molto agitata.

Il fiume Aventino è stato abbandonato dalle lavandaie e dagli appassionati di bagni rinfrescanti. Ora è praticato da pescatori dilettanti, appassionati di kajak, escursionisti, persone in cerca di località amene ove rilassarsi e ricercatori interessati a conoscere e approfondire i suoi risvolti naturalistici. Per soddisfare parte delle moderne esigenze, nelle vicinanze del ponte di ferro è stata realizzata un'area picnic con un tavolo, posti a sedere e una costruzione ove preparare grigliate. Molte risorgive sparse sul territorio, non essendo sottoposte a lavori costanti di manutenzione e pulizia, si sono interrate e non forniscono acqua.

La conca e gli altri recipienti destinati al trasporto dell'acqua, ora non sono utilizzati per gli scopi originari ma come oggetti d'arredo casalingo. Alcuni di essi insieme a proverbi, antiche filastrocche e canti sono immessi in rete tramite Instagram, You Tube e vari siti facebook e, in questo modo, diventano i simboli di una memoria condivisa e di una comune appartenenza. Essi si riscoprono anche durante alcune ricorrenze festive locali al fine di accentuare gli effetti spettacolari e il richiamo turistico.

Un evento che prevede il recupero e la valorizzazione di antiche tradizioni è *“l'Adventus”*, una rievocazione storica organizzata con scadenza biennale che commemora l'arrivo in paese di una statuetta di Gesù Bambino portata nel 1760 da Fra Pietro Silvestri, un frate francescano di ritorno dalla Palestina (Pezzetta 2017). Nel corso dell'evento si allestiscono scene che rappresentano le tappe del viaggio di Fra Pietro da Gerusalemme a Lama e diversi aspetti della vita popolare del passato con ricorso a strumenti da lavoro, utensili, arnesi, oggetti domestici e abiti d'epoca. In questi scenari non mancano mai conche, *“culture”*, *“maniere”* e altri oggetti che avevano a che fare con l'acqua.

Una festa locale inventata di recente in cui sono state riscoperte antiche tradizioni si organizza il 23 giugno, vigilia della festa di San Giovanni Battista (Pezzetta 2019). Nel 2018, in uno spiazzo del paese si è acceso un grande falò, si sono allestiti stand gastronomici e tavoli ove si sono consumate specialità abruzzesi e alcune ragazze dette *“le streghette”* hanno letto proverbi vari tra cui alcuni sull'acqua.

Il terzo evento in cui si recuperano antiche tradizioni locali sull'uso dell'acqua è denominato *“La Festa degli Orti”* e si organizza nella frazione di Pianimarini, il mese di agosto di ogni anno. La manifestazione è generalmente caratterizzata da stand in cui i produttori vendono il ricavato dai loro terreni e si consumano cibi tradizionali; dall'esibizione serale di un'orchestrina e da mostre espositive delle varietà agronomiche locali, degli attrezzi agricoli del passato e di foto che documentano le tecniche di coltura e d'irrigazione tradizionale degli orti.

Alle rifunzionalizzazioni e ai recuperi delineati si accompagna la persistenza di tradizioni che ai significati originari hanno aggiunto altri innovativi. A questa categoria appartiene l'antico paesaggio agropastorale locale con i pastori, le pecore, le donne che lavano i panni, i pozzi, i ruscelli, i fiumi, le fontane, i ponti e i mulini che nell'epoca attuale entrano nella composizione dei presepi. In questo modo esso si proietta nel mondo del sacro diventando qualcosa da ricordare con venerazione e assumendo una funzione decorativo-celebrativa.

Ancora oggi nelle borgate Fonterossi, Pianimarini e Purgatoio che sono caratterizzate dalla presenza di acque sorgive opportunamente canalizzate e utilizzate per l'irrigazione, alcune persone continuano a praticare l'orticoltura per uso familiare. Un'importante consuetudine locale che continua a persistere è costituita da un accordo verbale e informale tra gli abitanti di Fonterossi, sull'uso dell'acqua di una risorgiva che circola per gravità sfruttando le differenze di pendenza, non prevede il ricorso a dispositivi artificiali ed è captata e canalizzata per essere indirizzata verso gli orti da irrigare. Di solito si dà la precedenza a chi è più vicino alla sorgente e si attende che finisca di irrigare. Chi usa l'acqua ha anche l'obbligo della manutenzione e pulizia della risorgiva e del suo complesso idraulico. Il soggetto che ha riferito le norme dell'uso, ha scritto nel documento informativo che l'opera idraulica è «a impatto zero sull'ambiente» a dimostrazione di aver acquisito e interiorizzato valori recenti sulla conservazione dell'ambiente e l'acqua.

Oggi ai crescenti consumi d'acqua prelevata dai rubinetti per l'alimentazione, si sono affiancati quelli dell'acqua minerale acquistata nei centri commerciali e dell'acqua filtrata o gassata che si preleva a pagamento da una fontana pubblica costruita attorno al 2010 presso la principale piazza del paese. La popolazione locale subisce l'influenza dei mass media che contribuiscono a diffondere nuovi modelli culturali, informano sui disastri causati nel mondo da carenza o eccesso d'acqua e nello stesso tempo ripropongono antichi miti, invitando a fare bagni rilassanti, frequentare centri termali e usare acque a cui si assegnano particolari virtù. Per aumentare i consumi d'acqua minerale, la pubblicità ha inventato una simbologia e una ritualità che: porta a credere che l'acqua imbottigliata sia di miglior qualità di quella degli acquedotti; associa all'acqua figure maschili e femminili di personaggi famosi, slogan di grande effetto e definizioni altisonanti che enfatizzano le caratteristiche dei prodotti commercializzati [33].

Alla diffusione degli usi recenti dell'acqua contribuisce anche una piscina comunale costruita da pochi decenni che di solito è aperta durante la stagione estiva e consente di praticare il nuoto. Durante gli anni della recente pandemia si è riaffermato che l'acqua è vita e salute e si è invitata la popolazione a frequenti lavaggi delle mani per limitare i rischi di contagio da Covid 19. Alle proposte dei mass media e del mondo scientifico sull'uso dell'acqua si affiancano le credenze dell'universo religioso che portano diverse persone del paese a partecipare ai pellegrinaggi presso i centri ove si ritiene ci sia la presenza di acque con virtù terapeutico-miracolistiche e a riportare nelle abitazioni bottigliette del prezioso liquido da conservare come souvenir o a fini propiziatori.

Alla nuova cultura dell'acqua appartengono le vacanze al mare che si sono diffuse a partire dagli anni 60 del secolo scorso, ha portato alcuni abitanti del luogo ad acquistare abitazioni secondarie nelle località litoranee abruzzesi e ora sono generalmente considerate una meta irrinunciabile.

Alla moderna cultura appartiene anche il concetto di educazione ambientale il cui fine è di sensibilizzare le persone al rispetto per l'ambiente e all'uso consapevole delle sue risorse. L'educazione ambientale diffusa dal Parco della Majella, i mass media e i plessi scolastici ha portato a diffondere modelli culturali riguardanti l'uso parsimonioso dell'acqua limitando gli sprechi, la necessità di ridurre l'inquinamento idrico e il recupero di antichi valori e tradizioni.

L'acqua, il suo ciclo naturale, la sua disponibilità, l'inquinamento, etc. sono ampiamente trattati nei testi di geografia e scienze in uso presso la scuola media del paese e quindi appartengono all'insegnamento curricolare. Alla normale prassi si affiancano le attività didattiche attivate dall'iniziativa personale dei singoli insegnanti. Una di esse realizzata qualche anno fa con gli alunni della IV classe della scuola elementare, è stata una ricerca per riscoprire le fontane e le sorgenti del luogo e far conoscere l'importanza che hanno avuto per la vita comunitaria e l'attività agricola. I ragazzi hanno intervistato i nonni e altre persone anziane per farsi riferire le antiche consuetudini

locali legate all'uso dell'acqua. Inoltre, i loro insegnanti li hanno accompagnati nelle visite di alcune fontane e li hanno guidati alla loro riproduzione manuale in scala con l'utilizzo dell'argilla.

Un altro fatto dimostrativo sull'esistenza a Lama di nuovi valori riguardanti l'acqua è fornito anche dall'opposizione che una parte della popolazione ha maturato nei confronti di un progetto di costruzione di una nuova centrale idroelettrica sul fiume Aventino. Il progetto presentato agli inizi del 2000 fu accolto favorevolmente dall'amministrazione comunale dell'epoca, prevedeva uno sbarramento sul fiume e la formazione di un vaso artificiale. Alcune associazioni e semplici persone, forti della loro sensibilità ambientale, dei nuovi valori acquisiti sull'acqua e l'energia e, della consapevolezza che lo sbarramento del fiume avrebbe ostacolato alcune pratiche sportive e accentuato i rischi di frane e di smottamenti del terreno, si opposero riuscendo a impedire in modo definitivo che il progetto fosse reso esecutivo.

Conclusioni

L'insieme dei fatti riportati dimostra che l'acqua ha avuto un ruolo importantissimo nelle vicende storiche e socio-culturali di Lama dei Peligni. L'acqua ha influenzato la toponomastica locale, il valore attribuibile alle varie parti del paesaggio e la loro connotazione identitaria. Inoltre ha accompagnato l'esperienza umana in tutte le sue manifestazioni influenzando la produzione agricola, il tipo di alimentazione, il linguaggio, le credenze religiose, la formazione delle immagini simboliche e la cultura materiale costituita dagli oggetti con cui si trasporta e utilizza. Con Satta si può dire che anche nel contesto in esame «le acque fluviali, le fontane, le sorgenti, i pozzi hanno costituito, per secoli, la base per l'invenzione di leggende e credenze» [34].

L'esistenza di credenze, proverbi, detti, metafore, filastrocche, canti e composizioni poetiche con riferimenti all'acqua dimostra innanzitutto che la cultura immateriale lamese è intrisa di connotati naturalistici. A essa appartengono anche le figure leggendarie e soprannaturali dei draghi e dei lupi mannari, l'esistenza di confini simbolici a Fonte Cannella, l'immagine dell'aldilà con il fiume Giordano e il traghettatore Caronte e, la presenza nel mondo inanimato delle anime errabonde che si posano sulle bare. Queste particolari credenze inoltre dimostrano che sino a circa settanta anni fa, nella cultura locale persistevano antichi miti religiosi d'origine pagana.

La presenza della grotta di Sant'Angelo e la credenza nelle virtù galattogene della fonte di Sant'Agata dimostrano che anche la cultura religiosa è intrisa di naturalismo e che in tempi antichi le fonti e gli anfratti erano luoghi sacri ierofanici in cui si poteva manifestare la divinità. Marucci e Di Renzo sostengono che la grotta è una «spaccatura reale e simbolica [...], costituisce il passaggio fra il profano e il sacro, fra la Natura e la Cultura, fra vari gradi di sacralità» [35].

I rituali per prevedere il futuro matrimoniale, del malocchio e del bagno tonificante dei capelli con la rugiada dimostrano che all'acqua si assegnavano poteri magici e virtù terapeutiche. A favorirne lo sviluppo contribuirono le scarse competenze della scienza medica e l'impossibilità di potersene avvalere. A ciò seguiva la ricerca di palliativi che anche nei casi di scarsa efficacia, avevano il vantaggio di creare talvolta effetti placebo, allentare l'angoscia e la tensione esistenziale.

I proverbi esaminati nel complesso fissano regole comuni di comportamento, hanno carattere di sentenzialità e dimostrano che l'acqua: è associabile a vizi, virtù, fatti e vicende umane; è utilizzabile per prevedere l'evoluzione del tempo atmosferico e la bontà o meno dei futuri raccolti. L'acqua compare in vari detti che esprimono una filosofia di vita (*l'acque fa male, le vine fa cantà*), le difficoltà esistenziali (*acque e fuoche ne trove luoghe*); l'apprensione per l'andamento del raccolto (*l'acque de giugne arruvuine le munne*).

La diffusione delle conoscenze mediche ed ecologico-scientifiche sull'acqua dimostra che anche a Lama dei Peligni la scienza in generale ha contribuito a far acquisire maggior consapevolezza sul funzionamento della natura, a diffondere nuovi valori e modelli di comportamento stabilendo cosa fare o non fare per limitare l'inquinamento e lo spreco delle risorse, conservare intatto l'ambiente, favorire il riciclo dei rifiuti e migliorare il proprio benessere fisico e spirituale.

La pubblicità sulle qualità terapeutiche di certe acque minerali e delle fonti termali spesso richiama antiche mitologie, un esempio dimostrativo che nel mondo contemporaneo il culto delle acque continua a essere praticato. Ad avviso di Teti le industrie che le commercializzano hanno inventato una simbologia sganciata dalla natura e dalla realtà che occulta un'espropriazione di saperi e di luoghi a cui segue l'affermazione della cultura dello spreco e dell'illusione che l'acqua sia un bene scontato e illimitato [36].

La riscoperta e l'uso a Lama di antichi proverbi dialettali, tradizioni e oggetti legati all'acqua durante le moderne feste locali dimostra che è avvenuto un processo di rifunzionalizzazione che ha due importanti finalità: la valorizzazione delle tipicità linguistiche e delle tradizioni passate che riaffermano l'appartenenza comunitaria; la trasformazione della propria memoria storica in un fattore di sviluppo e promozione territoriale.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Ringraziamenti

Per le informazioni fornite si ringraziano: Amorosi Mario, Anecchini Giustino, Del Pizzo Giuseppe, Di Fabrizio Elisa, D'Ulisse Angelo, Laudadio Teresa, Madonna Saverio, Marrone Alfredo e Rosato Rita.

Note

- [1] Profeta G., *L'acqua e il vaso nella vascolarità universale*, Ed. Menabò. Ortona (Ch). 2020: 18.
- [2] Cusumano A., *Lo stupore dell'acqua*, "Dialoghi Mediterranei", n. 5, 2014, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/lo-stupore-dellacqua>.
- [3] Teti V., *Il mondo e i mondi di acque*, Doppiozero, 2018, <https://www.doppiozero.com/materiali/il-mondo-e-i-mondi-di-acque>.
- [4] Satta M. M., *Il simbolismo ambivalente dell'acqua, fonte di vita e strumento di morte*, Sacer, n.13, 2006: 9.
- [5] Tranquilla Neri A., *Il culto delle acque. Riti popolari tra sacro e profano*, Abruzzo è Appennino, n. 14, 2011: 32.
- [6] Scorrano S., *Le acque sacre in Abruzzo*, Ed. Menabò, Ortona, (Ch), 2020: 167.
- [7] Il termine "Vallone" indica un affluente destro del fiume Aventino.
- [8] Il toponimo "Contrada della Fonte", ora desueto, è riportato in alcuni rogiti del XVII e XVIII secolo.
- [9] "Ciaffone, Callaralo e mbrione" sono i soprannomi che avevano i proprietari dei terreni posti nelle vicinanze delle sorgenti omonimi.
- [10] Gasca Queirazza G., Marcato C., Pellegrini G. B., Petracco Sicardi G., Rossebastiano A., *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, Utet, Torino, 1990: 341.
- [11] Madonna T., *Lungo le nostre valli*, Tipografia Mario Ianieri, Casoli (Ch), 1993: 42.
- [12] Mastrocinque A., *Ercole e le miracolose acque d'Abruzzo*, Archeologia Viva, n. 58, 1996: 35.
- [13] Balducci A., *Regesto delle pergamene e codici del Capitolo metropolitano teatino*, vol. I: 1060-1400. Tip. N. De Arcangelis, Casalbordino (CH), 1929: 71. Ora una contrada è denominata Purgatoio ossia luogo di purgo e forse potrebbe coincidere con la contrada medioevale detta "Balcatura".
- [14] L'Università della Lama era il nome ufficiale che aveva il comune di Lama dei Peligni sino al 1806.
- [15] Archivio di Stato di Napoli, Regia Camera della Sommara, cedolario 54, anno 1780, foglio 304.
- [16] Archivio di Stato di Napoli, Regia Camera della Sommara, cedolario 155, anno 1791, foglio 190.
- [17] Pezzetta A., *Lama dei Peligni, il suo ambiente e la sua storia feudale e comunale*, Tommaso Bucci & C. s.a.s, Chieti, 1991: 125.
- [18] Di Menna G.D., e Manzi 2006 A., *Gli orti storici nella Provincia di Chieti*, Abetifolia Mediterranea Note scientifiche del CISDAM, n.7, Talea Ed., Atessa (Ch), 2006: 181.
- [19] Del Pizzo G., *Lama dei Peligni. Microcosmo a misura d'uomo nel Parco della Majella tra passato e presente*, Arte grafica Ianieri, Casoli (Ch). 1999: 123.
- [20] *ivi*: 124.
- [21] *ibidem*.
- [22] *ivi*: 119.
- [23] *ivi*: 129.
- [24] *ibidem*.

- [25] Traduzione: Alla memoria nostra troppo corta / ritornano in mente cose diritte e storte / la storia della fontana tramandata / dai nonni e le nonne del passato.
- [26] Traduzione: Fonte Cannella mia, Fonte Cannella /un tempo attorno a te tanta allegria. / Con le persone serie e con le persone allegre / non ti mancava mai la compagnia, in Giuseppe del Pizzo (a cura): *Antonio del Pizzo il poeta calzolaio*, Arti Grafiche Cantagallo, Penne (Pe), 2012: 40.
- [27] Traduzione: c'era una bella ragazza che andava a prendere l'acqua con il tinello.
- [28] Traduzione: Piove e splende il sole / tutta le mucche s'innamorano.
- [29] Traduzione: Piove, piove, / la Madonna raccoglie il fiore / lo raccoglie per Gesù / domani non piove più.
- [30] Traduzione: Vorrei diventare come l'acqua che passa / l'acqua che passa sotto il vallone /cos' quando strofini il sapone / io questa piccola mano potrò toccare.
- [31] Traduzione: Acqua santa e benedetta / con te mi lavo / con te mi netto (pulisco) / mi lavo dai peccati / sin da quando sono nato.
- [32] Caprara P., *Origini*. Litografia Ianieri, Casoli (Ch) 1994: 59.
- [33] Alcuni esempi di slogan pubblicitari sulle acque minerali sono i seguenti: belli dentro e puliti, fuori; l'acqua minerale per chi ha sete di conquista; acqua di. rituale di bellezza; acqua d... ricchezza della natura. Inoltre le acque minerali pubblicizzate sono definite fresche, limpide, genuine, curative depurative, ad azione digestiva e con pochi sali, etc.
- [34] Satta M. M., *op. cit.* 2006: 9.
- [35] Marucci G. e Di Renzo E., *Fratelli in grotta. Un rituale maschile di solidarietà*, Andromeda Editrice, Roma, 1999: 81.
- [36] Teti V., *op. cit.*, 2018

Riferimenti bibliografici

I – Fondi manoscritti

Archivio Comunale di Lama dei Peligni:

- *Catasto Onciario di Lama* del 1753.

Archivio della Curia Arcivescovile di Chieti

- *Memorie storiche delle parrocchie della diocesi*, busta 877, fasc. 8272: 235-236.

Archivio di Stato di Napoli

- *Regia Camera della Sommara*, anno 1780, cedolario n. 54, fogli n. 300-305.

- *Regia Camera della Sommara*, anno 1797, cedolario n. 159, fogli n. 188-192.

Biblioteca Tommasiana de L'Aquila:

Macario G. L. *Memorie storiche di Lama dei Peligni*, 1899.

Testi a stampa e articoli di riviste

Alessio G., *Toponomastica storica dell'Abruzzo e Molise*, Liguori, Napoli, 1965.

Caprara R., *Lama dei Peligni nella storia e nella leggenda*, Solfanelli Ed., Chieti, 1986.

Cianfarani V. *Culture adriatiche antiche d'Abruzzo e Molise*, De Luca Ed, Roma, 1978.

Colonna V. *L'acqua nella tradizione popolare salentina: studio sui nomi dei recipienti*, L'Idomeneo n. 25, 2018: 181-214.

D'Eramo G., *La Fondapiede 1893-1993. In tra veje e suonne*, Tipolito Zappacosta, Chieti, 2000: 67-68.

Gasca Queirazza G., Marcato C., Pellegrini G. B., Petracco Sicardi G., Rossebastiano a., *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, Utet, Torino, 1990.

Mastrocinque A., *Ercole e le miracolose acque d'Abruzzo*, Archeologia Viva, n. 58, 1996: 34-41.

Giancristofaro E., *Totemàje due. Cultura popolare abruzzese*, Geo s.r.l., Fossacesia (Ch), 2012.

Pascetta C., *Prime riflessioni sulla toponomastica dell'acqua in Abruzzo*, in Di Blasi A., (a cura), *Il futuro della geografia: ambiente, cultura, economie*, Vol II, Patron Editore, Bologna. 2011: 415-428.

Pezzetta A., *Casa rurale, ambiente, agricoltura e società a Lama dei Peligni dal 1770 ai giorni nostri*, Tipografia Savorgnan, Monfalcone (Go), 1994.

Pezzetta A., *Le tradizioni, la devozione e la festa di Sant'Antonio da Padova a Lama dei Peligni tra passato e presente*, Archivio di Etnografia, n. 1-2, 2015: 131-156.

Pezzetta A., *Il Bambino di Lama dei Peligni: mito, feste, canti e leggende*, Palaver 6, n.1, 2017: 318-341.

Pezzetta A., *Le tradizioni di San Giovanni Battista da un lontano passato all'epoca di Internet: Il caso di Lama dei Peligni*, Dada Rivista di Antropologia post globale, n. 2, 2019: 117-138.

Profeta G. *La logica del recipiente*, Associazione culturale Giovane Europa, Ascoli Piceno, 2016.

Satta M. M., *Il simbolismo ambivalente dell'acqua, fonte di vita e strumento di morte*, Sacer, n.13, 2006: 9-20

Teti V., *Storia dell'acqua*, Donzelli, Roma, 2003.

Tranquilla Neri A., *Il culto Delle acque. Riti popolari tra sacro e profano*, Abruzzo è Appennino, n. 14, 2011: 32-33.

Verlengia F., *Maiella leggendaria: vecchie storie di eremiti, concubine e di tesori nella grotta di S. Angelo*, Il Giornale d'Abruzzo e Molise 18 agosto 1929: 3.

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 varie riviste del settore tra cui: *Aequa*, *Dada*, *L'Universo*, *Palaver*, *Rivista di Etnografia*, *Rivista Abruzzese* e *Utriculus e Valle del Sagittario*.

È dolce morire nel mare. Da Odisseo a Lighea



H. W. Van Loon, Il terribile pesce succhiatore, da *Storia della navigazione*, Bompiani, Milano 1939

di *Ninni Ravazza*

Questo scritto intende essere nient'altro che un'idea nata per caso scorrendo le pagine delle pubblicazioni che intrecciano la vita delle persone con le onde del Mare per dare vita a racconti, poemi, liriche ... Idea che se ritenuta meritevole andrebbe approfondita, ampliata, arricchita, resa degna di uno studio complesso ancorché difficile da definire compiutamente per la vastità della materia. Ritenendo purtuttavia che l'argomento sia intrigante, affascinante, emotivamente coinvolgente, mi piace pensare che qualcuno – magari uno studente che non si accontenti di ricopiare brani attinti sul web – un giorno voglia dare corposità a quello che intende essere soltanto un invito all'approfondimento.

La morte nel mare

La riflessione nasce dal confronto fra tre opere letterarie a cui sono particolarmente legato: *Martin Eden* di Jack London, *Sirena* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, il mio *Cianchino* [1]. Lontani negli anni (rispettivamente 1908, 1956/57 e 2023) i tre lavori hanno un denominatore comune, straordinariamente simile: la morte in Mare, non per un incidente ma per scelta del protagonista. Il Mare eletto non solo quale luogo ove lasciare la vita ma quale tramite per la morte, strumento per porre fine alle angosce o per cercare una nuova realtà. Il suicidio in Mare nella letteratura contemporanea è un argomento a mio parere ingiustamente poco approfondito: numerose sono le opere letterarie che hanno affrontato il tema del suicidio (una per tutte, *Le affinità elettive* di Goethe), ma ben poche lo hanno posto in relazione col Mare. Non è il Mare capace di uccidere né responsabile degli attuali tragici naufragi dei diseredati del Terzo mondo, ma il Mare complice di un progetto intimo, solitario, scelta ponderata e perseguita con distacco e ferma volontà.

Purtuttavia, non tutti i suicidi nel Mare si somigliano. Ci sono mille strade diverse che conducono al gesto ultimo, cento motivazioni differenti, una infinità di soluzioni finali. La scrittrice Virginia Woolf [2] si lasciò annegare dopo avere riempito di pietre le tasche dei suoi abiti, in questo caso però non si tratta di un'invenzione letteraria ma fu piuttosto l'epilogo reale e tragico di una delle sue ricorrenti crisi depressive. Il Mare (il fiume invero nella fattispecie) comunque resta l'ambiente privilegiato per il suicidio.

Una rivolta intima

Martin Eden si abbandona al Mare disgustato dalla società che un tempo lo disprezzava e ora lo acclamava; Rosario La Ciura scivola in Mare per ritrovare la Sirena Lighea che amò sugli scogli di Augusta ma anche per ribadire il suo distacco da una assai mediocre classe intellettuale; Giorgio immobilizzato su una sedia a rotelle fugge dalla vita che nulla gli può più offrire scomparendo in Mare assieme all'amico gabbiano Cianchino, storpio come lui.

La ricusazione della società intesa come collettività di individui falsi e approfittatori, la repulsione per l'ambiente accademico e il ritorno dall'essere mitologico che gli aveva fatto conoscere l'amore primitivo, il rifiuto della propria menomazione che lo aveva reso "inutile al mondo": tre motivazioni per un suicidio, una sola scelta per tradurle in pratica, l'annullamento nel Mare.

«Era la prima volta che Martin viaggiava in prima classe. Durante la navigazione in mare era sempre stato nel castello di prua, ai comandi o impegnato a passare carbone nelle nere profondità della stiva. A quel tempo, riemergendo dal pozzo di salita dopo ore passate in quel soffocante calore e scorgendo i passeggeri nei loro freschi abiti bianchi, di null'altro preoccupati che di divertirsi, sotto tendoni distesi per proteggerli dal sole e dal vento, assistiti dal servizievole personale di bordo che esaudiva ogni loro desiderio e capriccio, gli era sembrato che il mondo in cui queste creature vivevano e si muovevano fosse il paradiso. Ed ora che, nella sua qualità di persona importante, di questo luogo era il re, e sedeva alla destra del capitano, si volgeva senza speranza al castello di prua e alla stiva del combustibile alla ricerca del paradiso che aveva perduto. Non aveva trovato il nuovo e al vecchio non poteva tornare».

La delusione fa perdere a Martin Eden ogni riferimento rispetto alla società in cui è vissuto e a quella in cui si ritrova a vivere.

«Ma caro Corbera, io non ho nessun catarro. Tu che osservi con tanta cura avresti dovuto notare che non tossisco mai prima di sputare. Il mio sputo non è segno di malattia anzi lo è di salute mentale: sputo per il disgusto delle sciocchezze che vo leggendo [...]. I miei sputi sono simbolici e altamente culturali ...».

Il senatore La Ciura prima di raccontare del suo amore con la Sirena denuncia il ribrezzo provato per quei "minorati" che con lui avrebbero partecipato a un congresso di studi greci in Portogallo.

«Quale vita? non sono più un uomo, non posso camminare né andare a mare, le donne e gli uomini hanno pietà di me, gli amici sono spariti, cosa vuoi che mi importi dell'osteria e della mia vita? era meglio se oggi lo facevate a me il funerale, e si avviò da solo. Passò davanti alla tomba di Wilfredo e lo invidiò. Nessuno lo aveva compatito, era morto da uomo tutto intero. Giorgio non sapeva dove andare, poggiandosi sulle stampelle si allontanò dal cimitero, dal padre e dalla madre».

Giorgio sa di non avere una vita davanti, è giovanissimo ma la malattia dei sommozzatori gli ha negato tutto quanto un ragazzo della sua età potrebbe avere: una donna, figli, amici con cui scherzare e andare a pesca.

Dietro ciascuno dei protagonisti c'è una forte presenza femminile decisiva per la loro scelta: Ruth per Martin Eden, Lighea/Sirena per Rosario La Ciura, la Principessa per Giorgio. Sarà anche per loro che decideranno di sparire. Volutamente evito di scrivere "morire" perché in tutti i tre casi il corpo non verrà mai trovato e per sempre resterà il mistero sulla loro scomparsa. Praticamente identiche sono anche le modalità scelte per allontanarsi da un mondo che non è più il loro. Scompariranno nel Mare.

«Era il momento di andare [...] Spenta la luce della cabina per non correre il rischio di essere scoperto uscì dall'oblò con i piedi in avanti [...]. Si lasciò andare quando i piedi toccarono il mare e si ritrovò nella lattea spuma dell'acqua [...]. Andò giù, sempre più giù finché la stanchezza delle braccia e delle gambe fu tale che non riusciva quasi a muoversi. Capì di essere sceso molto perché sentiva una pressione dolorosa alle orecchie e un ronzio alla testa. Stava per cedere, ma costrinse gli arti a portarlo ancora più sotto fino a quando la capacità di resistenza venne meno e l'aria gli uscì dai polmoni con la violenza di un'esplosione, avvolgendogli le guance in mille bollicine che salivano rapidamente. Quando cominciò il dolore e il soffocamento pensò che non era ancora la morte. La morte non faceva male. Era la vita con i suoi spasimi, con le sue terribili sensazioni; e quello era l'ultimo colpo che gli dava. Ostinatamente mani e piedi cominciarono a vorticare frenetici, ma con un movimento sempre più debole: era riuscito astutamente a sconfiggere la loro volontà di vivere. Era sceso troppo e non sarebbero più stati capaci di riportarlo in superficie. Gli parve di essere languidamente alla deriva in un mare di visioni fantastiche, che lo circondavano cullandolo e accarezzandolo. Dov'era? Gli sembrò di trovarsi in un faro; era invece il suo cervello che emanava una luce bianca, accecante, che roteava sempre più veloce. Seguì un suono cupo e rombante che lo precipitò giù per una smisurata tromba di scale, al fondo della quale, a un certo punto, cadde nella tenebra. Questo solo capì. Di essere caduto nella tenebra. E nell'istante in cui seppe, cessò di sapere».

Martin Eden si lascia scivolare fuori dal transatlantico *Mariposa* e a bordo solo molto più tardi si accorgeranno della sua assenza.

La notizia della scomparsa del famoso grecista arriva invece nelle redazioni dei giornali al sorgere del sole:

«Durante la notte il senatore La Ciura era caduto in Mare dalla coperta del *Rex* che navigava verso Napoli, e benché delle scialuppe fossero state immediatamente messe a Mare, il corpo non era stato ritrovato».

A Paolo Corbera di Salina, ultimo suo amico, Rosario La Ciura aveva raccontato cosa gli aveva detto un giorno Lighea abbracciandolo sugli scogli di Augusta:

«Io ti ho amato e, ricordalo, quando sarai stanco, quando non ne potrai proprio più, non avrai che da sporgerti sul mare e chiamarmi: io sarò sempre lì, perché sono ovunque, e il tuo sogno di sonno sarà realizzato».

Giorgio ha un unico amico, il gabbiano che non può più volare. Non lo lascerà solo:

«Povero amico mio, lo ricordi quante volte mi sei venuto incontro quando arrivavo sull'isola? e quando ripartivo e mi seguivi fin quasi alla terraferma? eravamo giovani, forti, pieni di illusioni, e ora cosa siamo diventati? due storpi, cianchini inutili al mondo, due disperati che non sono buoni neppure a camminare. I miei amici si sono dimenticati di me e anche il tuo stormo ti ha abbandonato, eppure una volta eravamo il migliore pescatore dell'isola e il signore del porto. Illusioni, solo illusioni erano, noi eravamo già quello che siamo ora

ma non lo sapevamo [...]. La mattina all'alba Sasà non vide la sua barca e a terra scorse le cime di ormeggio avviluppate alla sedia a rotelle di Giorgio. L'uomo capì subito e guardò al largo, poi chiamò gli amici pescatori e uscirono alla ricerca. Trovarono la barca a dondolare sul Mare appena increspato dal vento di levante fuori dallo spacco della Forbice dove il fondale si inabissa ... a bordo non c'era nessuno. Una piuma bianca galleggiava sui gorgi creati dalla corrente, che sparivano veloci come brevi illusioni».

La Signora del mare

Tre scomparse dai tanti tratti comuni, ma non del tutto assimilabili se ci rifacciamo alla tassonomia dei suicidi che il sociologo Émile Durkheim ha elaborato nel suo studio più famoso [3]: suicidio "altruistico" se l'individuo si sacrifica per difendere i valori positivi della propria società; "egoistico" se messo in atto per rivalsea contro una mancata accettazione da parte del gruppo sociale di cui ci si crede parte; "anomico" quando l'individuo non si riconosce nelle regole della società cui appartiene, ovvero questa stessa non sia in grado di indicare regole precise.

Lasciando ai sociologi l'eventuale compito di stabilire in quale tipologia rientrino i suicidi trattati (Durkheim non evidenzia il suicidio per amore), mi sono chiesto perché il Mare venga scelto dai protagonisti quale tramite-responsabile della propria scomparsa. Restando nell'ambito della letteratura contemporanea una prima risposta me l'ha suggerita Jorge Amado [4]. Leggendo il suo bellissimo *Mar morto* emerge chiaramente il richiamo vitale e al contempo mortifero del Mare, qui personificato in Iemanjà, la Madre-d'acqua,

«la signora del mare, e per questo tutti gli uomini che vivono sulle onde la temono e la amano. Lei punisce. Lei non si mostra mai agli uomini se non quando muoiono nel mare. Quelli che muoiono nella tempesta sono i suoi preferiti. E quelli che muoiono per salvare altri uomini, quelli vanno con lei per i mari lontani, simili a una nave, facendo vela per tutti i porti, spaziando per tutti i mari».

Richiamo temuto e ricercato, scrive Amado:

«Per vedere la Madre-d'acqua molti si sono già buttati sorridendo nel mare e non sono più apparsi. Dormirà con tutti nel fondo del mare? [...] la Madre-d'acqua è bionda e ha lunghi capelli e va nuda sotto le onde, vestita solo dei capelli che si vedono quando la luna passa sul mare. Gli uomini della terra (ma che sanno gli uomini della terra?) dicono che sono i raggi della luna sul mare. Ma i marinai, i mastri di saveiros, i barcaioi, ridono degli uomini della terra che non sanno nulla. Essi sanno bene che sono i capelli della Madre-d'acqua che viene a vedere la luna piena. È Iemanjà che viene a guardar e la luna. Per questo gli uomini rimangono a spiare il mare argenteo nelle notti di luna. Perché sanno che la Madre-d'acqua sta lì...».

E mentre la Sirena rende splendenti le acque notturne con la sua chioma «Un uomo canta lontano: è dolce morire nel mare ...». Nessuno dei marinai di Bahia sceglie di morire per raggiungere Iemanjà, ma tutti desiderano che la Madre-d'acqua li abbracci e non potrà farlo se non sono morti. Chissà se Tomasi di Lampedusa aveva letto Jorge Amado quando ha scritto il suo racconto più famoso.

Guma, il protagonista del romanzo, si tuffa in mare per salvare un ragazzo ben sapendo che difficilmente si potranno salvare entrambi, è la catarsi ...

«Anche Guma vuole andare. Ma il colpo di coda dello squalo lo obbliga a voltarsi, il pugnale alla mano. E lotta ancora, ancora ne ferisce uno, il sangue si sparge sull'acqua agitata. Gli squali lo portano accanto alla sagoma riversa del battello volante. Poi, la tempesta passò. La luna comparve e Iemanjà stese i suoi capelli sul luogo dove Guma era scomparso. E lo portò per i viaggi misteriosi delle terre lontane di Aiocá, dove vanno i coraggiosi, i più coraggiosi del porto ...».

La luna, la notte ... Martin Eden, Rosario La Ciura, Giorgio, Guma scompaiono di notte e i loro corpi non saranno mai ritrovati. Questo è un altro denominatore comune assieme al mare. Livia, la compagna di Guma che aspetta un figlio da lui, sceglie di non vendere il saveiro e di prenderlo lei al

comando perché cederlo sarebbe stato come prostituirsi, e mentre prende questa decisione «giungeva la musica dolce del negro: è dolce morire nel mare ...». Un atto di coraggio, quello di Guma, ma anche un dolce abbandonarsi all'abbraccio di Iemanjà, «perché il mare è un mistero che neppure i vecchi marinai riescono a comprendere».

Il coraggio e l'illusione

Atto di coraggio certamente pure quello di Colapesce, personaggio leggendario conteso tra Sicilia e Campania, che pur avendo radici nel XII secolo ci accompagna fino all'epoca recente dei "cunti" [5]. Un'altra morte in mare subita, accettata per eroismo: nella versione siciliana della leggenda Nicola di Messina si immerge per obbedire agli ordini del re Federico II di Svevia che vuole appurare se risponde al vero quanto si dice delle sue capacità di restare immerso: prima gli impone di recuperare una coppa d'oro gettata in mare, poi la sua stessa corona immersa ad ancora maggiore profondità, infine un prezioso anello. In quest'ultima immersione Nicola-Cola vide che una delle tre colonne che sorreggevano la Sicilia (Capo Peloro, Capo Passero, Capo Lilibeo) era sul punto di cedere e allora decise di fermarsi sott'acqua e non più riemergere per sorreggerla e salvare la sua isola.

Supremo atto di coraggio anche quello del Capitano di vascello Luigi Corsi, comandante dell'incrociatore *Zara*, che nella battaglia di Capo Matapan (28/29 marzo 1941) fece saltare la santabarbara della nave immobilizzata dal fuoco inglese, restando assieme al suo secondo Giannattasio a bordo dopo avere invitato i marinai superstiti a tuffarsi in mare e ad allontanarsi il più possibile. Della tragedia di Capo Matapan e dell'eroico sacrificio del comandante Corsi abbiamo già scritto doviziosamente in "Dialoghi Mediterranei" (n. 64/2023); qui ricordiamo che la letteratura ha fatto proprio quell'avvenimento nelle pagine dell'inviato di guerra Dino Buzzati che si trovava a poche miglia di distanza, sul ponte della corazzata *Vittorio Veneto*:

«Finché il buio e una cupa tranquillità regnarono sul mare, chiudendo il segreto di tanto eroismo. In tal modo egli sparì (oh, non lui solo), sagoma inconfondibile, entro il fondale tragico della notte ... Dicono che comparve a poppa così come quando, rientrata la nave in porto e finita la manovra d'ormeggio, egli scendeva stanco dalla plancia diretto al suo alloggio ... Disse a un ufficiale, incontrato nel buio, con accento assai tranquillo – eppure quanto dolore era dentro – disse: "Questa volta ce l'hanno fatta!". Poi riunì gli uomini presenti, diede l'attenti, fece gridare «Viva il Re!»; così mi hanno raccontato ... Sbandando finalmente la nave gli uomini si calarono in acqua. Un ufficiale, voltandosi indietro mentre si allontanava a nuoto lo vide ancora fermo in coperta ... Si narra pure da alcuno che, in tal modo fumando, si sia allontanato verso prora, sulle lamiere già oblique, in silenzio, scomparendo tra nemi di fumo. Forse desiderava restare qualche istante ancora da solo, a pensare, per dire addio alla nave morente. E adesso, dove si trova? Lontano, abbiamo saputo, incredibilmente lontano ... Anche se relegato di là del tetro fiume, anche se i suoi passi non risuoneranno mai più su coperta di nave ma trascorreranno invece sui teneri prati degli Elisi, eternamente in fiore» [6].

Anche qui la morte in mare, nel buio della notte. Il corpo di Luigi Corsi non è stato mai ritrovato. L'inviato del Corriere della Sera celebrando l'eroismo del comandante formula una similitudine che ci consente di passare a un ulteriore esempio di suicidio a mare nella letteratura contemporanea: «Dall'oscurità della plancia egli vide rovinare contro il suo bastimento, di cui era tanto orgoglioso, le cateratte mortali, a somiglianza di Ulisse al termine dell'ultimo viaggio».

Dino Buzzati non si riferisce qui al poema omerico, ma alla morte di Odisseo cantata da Giovanni Pascoli ne *L'ultimo viaggio* [7].

L'eroe tornato a Itaca non ha pace, langue accanto a Penelope ma ha sempre nel cuore le avventure che ne colorarono la mente [8], per nove anni sogna di ripartire, il nostos questa volta è per l'allontanamento. I suoi compagni di un tempo, vecchi e disillusi, attendono muti sulla spiaggia un suo cenno. La nave è pronta sulla riva del mare:

«Ed ecco, appena il vecchio Eroe comparve / sorsero tutti, fermi in lui con gli occhi [...] così sorsero i vecchi, ma nessuno / gli andava, stretto da pudor, più presso. / Ed egli, sotto il teschio irto del lupo, / così parlò tra lo

sciacquò del mare: / Compagni, udite ciò che il cuor mi chiede / sino da quando ritornai per sempre. / Per sempre? chiese, e, No, rispose il cuore. / Tornare, ei volle; terminar, non vuole [...] Compagni, come il nostro mare io sono, / ch'è bianco all'orlo, ma cilestro in fondo».

Odisseo e i suoi antichi sodali partono sulla rotta che li aveva riportati a Itaca. Cercano la loro gioventù, forse, o la conferma di avere vissuto. Ma non troveranno l'una né l'altra. Nell'isola di Circe non c'è traccia della maga che trasformava gli uomini in porci: «...E non vide la casa, né i leoni / dormire col muso su le lunghe zampe, / né la sua dea ...»; dei Ciclopi nessuno sa nulla e nell'antro di Polifemo da più di vent'anni vive con la sua famiglia un generoso pastore che invita Odisseo e i suoi compagni a sfamarsi di formaggi e verdure che «Assai ne abbiamo». Il re di Itaca deve prenderne atto: «Il mio sogno non era altro che un sogno». Restano le Sirene, Odisseo ora vuole sentire il loro canto, senza lacci che lo costringano all'albero della nave. Le incontra, finalmente, ma hanno fissi gli occhi e sono immobili loro, «simili a due scogli». Per l'uomo dalla mente colorata è l'ultima occasione: «Ditemi almeno chi sono io! Chi ero!». La risposta non arriverà mai, e «tra i due scogli si spezzò la nave».

Odisseo ormai vecchio muore in mare perché voleva continuare a vivere. Questa volta la tragedia non si consuma di notte e il cadavere non sparisce tra i flutti. Lo trova sulla riva della sua isola Calypso, forse l'unica verità del Viaggio: «Ed ecco usciva con la spola in mano, / d'oro, e guardò. Giaceva in terra, fuori / del mare, al piè della spelonca, un uomo [...] Era Odisseo: lo riportava il mare / alla sua dea: lo riportava morto».

Amore e morte sotto il mare

Se anche la musica può essere letteratura (e certamente in alcuni casi lo è), come dimenticare la morte/suicidio del pescespada che non vuole abbandonare la compagna fiocinata e per questo si lascia arpionare dal padron che sul “luntro” scaglia la mortale trafinera? Morte nel mare, morte per amore cantava Domenico Modugno:

«E pigghiaru la fimminedda / Drittu drittu 'ntra lu cori / E chiangia di duluri [...] E lu masculu paria 'mpazzutu [...] Rispunnia la fimminedda / Cu nu filu, filu 'e vuci / Scappa, scappa amuri mio / Ca sinnò t'accidunu / No, no, no amuri mio / Si tu mori, vogghiu muriri insieme a tia [...] E accussi finiu l'amuri di du' pisci sfortunati ...» [9].

Il pescespada muore per amore, anche per i tonni sarà così. Quando le Pleiadi sorgono in cielo [10] vanno, maschi e femmine, nel loro viaggio nel Mare che li avvolge e avvolgerà gli avannotti fecondati tra le reti stese dall'uomo. L'ultima corsa la faranno per entrare, inconsapevoli suicidi spinti dalla corrente di levante, nella trappola mortale che i tonnaroti chiamano “corpu” (fecondo) avendo cancellato dal loro lessico l'appellativo triste “camera della morte” formulato da chi non vive nel mare. Allora i tonni ebbri d'amore penetreranno nell'ultima rete orlata di gialli fiori di primavera passando “soavi soavi” sotto lo specchio del capobarca Pio Solina [11]. La gentilezza di una morte annunciata. Fino a quando i corchi affonderanno nella loro carne regaleranno vita al Mare e una nuvola lattiginosa si disperderà con la corrente. È dolce morire nel mare ...

Conclusioni

In questa brevissima e lacunosa rassegna è possibile ravvisare le diverse tipologie di suicidio teorizzate da Durkheim: la morte cercata nel mare perviene alla medesima soluzione tramite percorsi sovente affatto differenti l'uno dall'altro.

“Egoistico” appare il suicidio di Martin Eden, Rosario La Ciura, Giorgio (l'unica narrazione che pur nella trasposizione letteraria si basa su un fatto reale); “altruistico” certamente quello di Luigi Corsi, Colapesce, Guma, e financo del Pescespada; “anomico” infine quello di Odisseo che non si riconosce

più nella propria storia perdendo ogni contatto con la realtà e le sue regole (invero anche la morte di Martin Eden presenta elementi assimilabili).

Mare, amore, morte ... è qui la chiave di tutto:

«Si può amare il mare con amarezza. Questo amore può essere paura o odio. Ma è un amore che non si può tradire, che mai si abbandona. Perché il mare è amico, è un dolce amico. E forse è proprio il mare la terra di Aiocá, patria dei marinai» [12].

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Jack LONDON, *Martin Eden*, 1909 (ne esistono diverse edizioni, in Italia venne pubblicato nel 1925); Giuseppe TOMASI DI LAMPEDUSA, *Sirena*, qui in "I Racconti", Feltrinelli, Milano 2009; Ninni RAVAZZA, *Cianchino. L'isola delle illusioni*, Avagliano, Roma 2023 (cfr. M. D'ANNA, *Tra favola e racconto e il mare al centro* in "Dialoghi Mediterranei" n. 63, 1 settembre 2023)

[2] Adelina Virginia Woolf (1882-1941), scrittrice e saggista britannica; si suicidò nel fiume Ouse (Sussex)

[3] Émile Durkheim (1858-1917), sociologo e filosofo, scrisse il fondamentale *Le suicide, étude de sociologie*, Parigi 1897

[4] Jorge AMADO, *Mar morto*, 1936 (in Italia pubblicato da Mondadori ed Editori Riuniti)

[5] La letteratura su Cola (Nicola) Pesce è assai ampia e risale al XII secolo. Per restare agli autori a noi più vicini ricordiamo Fazello (XVII sec.), Chircherio, Mongitore e Spallanzani (XVIII sec.), ed i contemporanei Giuseppe Pitre, Benedetto Croce, Ignazio Buttitta, Leonardo Sciascia, Italo Calvino. Grande rilievo alla leggenda dell'uomo-pesce è riservato da Maria SAVI LOPEZ in *Leggende del mare*, Firenze 1894 (ne esiste una ristampa anastatica a cura di A. Forni Editore, Bologna 1979; cfr. Ninni RAVAZZA *Da Cola Pesce a Moby Dick, seguendo l'oro rosso* in "Un fiore dagli Abisi", San Vito lo Capo 2006)

[6] Dino BUZZATI, *Un comandante* in "Il Buttafuoco. Cronache di guerra sul mare", Mondadori, Milano 1992. I brani di Buzzati relativi allo scontro navale furono pubblicati a suo tempo dal Corriere della Sera in data 18 giugno 1941. Lo scontro navale di Capo Matapan fra le flotte italiana e inglese fu combattuto tra il 28 e il 29 marzo 1941 e per la Regia Marina Italiana divenne una catastrofe: vennero affondati gli incrociatori *Zara*, *Fiume* e *Pola* e i cacciatorpediniere *Carducci*, *Alfieri*. Sulla morte del comandante Corsi c'è un piccolo mistero che nulla toglie al suo gesto eroico: è certo che abbia deciso di morire sulla sua nave facendo saltare la santabarbara dopo avere ordinato ai marinai di gettarsi a mare e allontanarsi il più possibile (v. la testimonianza dell'allora marò Mommo Solina, poi divenuto rais della tonnara di Bonagia, in N. RAVAZZA, *Diario di Tonnara*, Magenes, Milano 2005-2019) ma le cronache ufficiali dicono che lo *Zara* venne affondato da un siluro lanciato dal cacciatorpediniere inglese *Jervis*. Probabilmente i due eventi coincisero. Su questo avvenimento cfr. N. RAVAZZA, *Dino Buzzati e il rais Solina. Da Nantucket al Deserto dei Diavoli*, in "Dialoghi Mediterranei" n. 64, 1 novembre 2023

[7] Giovanni PASCOLI, *L'ultimo viaggio* in "Poemi conviviali", 1904

[8] Piero CITATI, *La mente colorata*, (Ulisse "con la sua mente flessibile e ricca di colori, vede, cioè per i greci conosce ogni cosa ..."), Mondadori, Milano 2002

[9] Domenico MODUGNO, *Lu pisci spada*, 1954. Sulla pesca del Pesce spada cfr. l'esauriente saggio di Rocco SISI *La caccia al pesce spada nello Stretto di Messina*, Edas, Messina 2005

[10] «Comincia la lor pesca nel Mediterraneo, come scrive Aristotile, lib. VIII, cap. 12, al nascer delle Pleiadi a vigiliarum exortu o sia nell'equinozio di primavera ...»: Francesco Maria Emanuele e Gaetani MARCHESE DI VILLABIANCA, *Le tonnare della Sicilia*, ms. fine XVIII secolo, qui nella edizione Giada a cura di Giovanni Marrone, Palermo 1986.

[11] Testimonianza inedita. Il capobarca della muciarà della tonnara di Bonagia, Pio Solina (1936) grandissimo pescatore e narratore di rara sensibilità, così descriveva l'ingresso nel "corpu" dei tonni non disturbati da alcunché: andavano "soavi", dolcemente, verso la morte guidati a ponente dall'istinto, passando sui fiori di campo gialli che i tonnaroti avevano intessuto nelle reti che separano la tonnara dalla "camera" ove avverrà la mattanza, proprio per esorcizzare la violenza della morte e rendere gentile il momento finale della pesca.

[12] J. AMADO, *Mar morto* cit. (Aiocá è il regno dove la sirena Iemanjá conduce i marinai morti a mare).

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.

Economia e Poesia



di *Fabio Sebastiani*

Questo articolo vuole essere una piccola provocazione, o grande, a seconda di quanto si voglia andare oltre le semplici basi del ragionamento che qui viene posto nella sua generalità. L'oggetto è il profilo dei nessi tra poesia ed economia. Si cercherà di rispondere a questa domanda: la poesia può rappresentare un luogo di riflessione utile alla società in un momento in cui l'economia non sembra poter assicurare orizzonti di benessere collettivo e nemmeno grandi possibilità alle giovani generazioni? Sinteticamente, l'economia ha bisogno della poesia? E ancora, perché proprio la poesia dovrebbe svolgere questo ruolo?

La "scienza triste", come definì l'economia Thomas Carlyle, saggista e filosofo in un saggio del 1849, mostra sempre più chiari limiti nel riuscire a indicare soluzioni valide non tanto per uscire dalla crisi ma per essere quella "regola della casa comune" utile a promuovere l'armonia nella società offrendo almeno alla maggioranza dei cittadini e delle cittadine la possibilità di un percorso concreto e di una collocazione nel consorzio sociale. L'economia è sempre più l'applicazione rigida di regole del più forte contro i più deboli, quindi di una parte minoritaria contro la maggioranza. È una scienza, se così la vogliamo definire, che più normativa di così davvero è difficile immaginarla e assolutamente non in grado di interrogarsi sul suo futuro e, di conseguenza, su quello della società intera. È una "normatività" retroflessa, quindi, molto più somigliante a una tecnica, al funzionamento di un apparato, che a una sfida di natura epistemologica di fronte agli interrogativi epocali che si stanno sollevando nel mondo.

Il quadro epistemologico che viene utilizzato è piuttosto confuso. Spesso ci si interroga sul fatto che un vero e proprio campo di applicazione l'economia non ce l'ha. O meglio, non è così definito come nelle altre scienze. Non sono stati così frequenti, infatti, i momenti storici in cui una teoria economica,

non avendo raggiunto gli obiettivi dichiarati, abbia “tolto il disturbo” ammettendo palesemente il suo fallimento. Di solito l’uscita di scena è lenta, perché dietro a ogni teoria ci sono solidi interessi di parte. È sempre stata la storia a doversene occupare. E sempre in grande ritardo rispetto ai danni effettivamente procurati. La procedura di validazione dell’economia sembra, quindi, essere molto debole. E quando i problemi superano le domande ecco intervenire una bella guerra in cui i soggetti economici ci si ficcano dentro fino al collo.

Come sappiamo, l’economia, soprattutto nella sua versione ortodossa, si è sempre voluta mantenere distante dai sistemi complessi, quelli con troppe variabili, che risultano dagli inevitabili nessi tra società e attività produttive, sfera psicologica degli individui, dinamica sociale dei gruppi, etc. Si è sempre preferito lasciare queste “sciocchezze” ad altri. Quale importanza possono avere queste “cose” di fronte alla sovranità del dio denaro, alla solidità degli interessi in campo? Oggi che l’economia riesce al massimo solo a stratificare crisi su crisi e che la sua funzione fondamentale sembra essersi ridotta al solo calcolo dell’esternalizzazione dei costi nel tentativo, nemmeno troppo malcelato, di assicurare, sempre e comunque, il profitto al capitale finanziario, i nodi arrivano al pettine.

Il “dio denaro” sembra essersi allontanato dal mondo grazie al salvacondotto che gli uomini stessi gli hanno fornito. Si è allontanato da quelle cose concrete che prima incarnava pur in modo imperfettibile. Ora la “perfezione” è a suo esclusivo uso e consumo costringendo il mondo a “sacrifici a prescindere”. Ma quanto potrà durare? In breve, non solo la “scienza triste” sembra qui dover fare i conti con una radicale quanto preoccupante mancanza di “fantasia” ma, avendo ridotto di fatto il suo campo di applicazione, sta ritagliandosi un ruolo oggettivamente corporativo.

L’economia è, per dirla con un ossimoro, “in crisi di valori”. Non da oggi, certo. È da oggi però che l’esito di questa crisi sembra sempre più tornare ad alludere alla guerra, alla rottura traumatica, alla catastrofe. Con la guerra, infatti, ogni sistema economico perde qualsiasi presa sulla realtà. Il riassetto della complessità nel binomio guerra-economia ha lo stesso sapore del reset nei sistemi digitali: l’insolubilità del problema viene superata non attraverso una salutare, per quanto drammatica, crisi ma attraverso la fine drastica di ogni operatività e funzionalità. Il punto è che l’inizio successivo, lo start, avviene in realtà esattamente con gli stessi programmi della “vita precedente” e quindi la prospettiva di un nuovo *shutdown* torna ad essere di nuovo reale esattamente come nel ciclo precedente.

Tutti questi ragionamenti furono mirabilmente messi in evidenza, seppur con un taglio diverso, da Luciano Gallino, che guarda caso si era occupato anche di sociologia e di cibernetica. Con una impressionante lucidità Gallino in *Finanzcapitalismo* aveva individuato nel “vicolo chiuso” dell’autovalorizzazione del denaro, tanto più che nella sua forma elettronica, la fine di ogni “senso” umano dell’economia, di ogni finalizzazione al bene comune. Previsione del tutto azzeccata. Il sistema non può che andare verso la guerra perché non riesce a trovare una soluzione possibile entro le regole attraverso le quali è stato costruito. Cosa ne possiamo ricavare?

Primo, ridurre l’esperienza umana alla “narrazione” assolutistica del denaro non è né raccomandabile né utile; secondo, praticare un utilizzo fortemente parzializzato alla valorizzazione del capitale finanziario dell’immenso sviluppo tecnologico raggiunto dall’umanità è di fatto una nuova forma di schiavitù perché viene perseguita la “via breve” dell’utile monetario tralasciando tutte le altre possibilità che potrebbero risultare utili e funzionali. Non è tanto una sorta di buonismo a dettare questa osservazione quanto il fatto che la sfida posta dalla natura attraverso il cambiamento climatico o l’affrontiamo con creatività, democrazia, partecipazione e coinvolgimento oppure diventerà il sacrificio di molti a vantaggio di pochi.

Ma il denaro, si sa, è incapace di praticare quei “valori” se non nella misura in cui possono essere misurati entro un sistema di poche regole “economiche” e non come propri della condizione umana oggi. Detto in altri termini, la storia evolutiva della terra, contesto in cui volenti o nolenti siamo inseriti, ci pone una scelta precisa inserendo una nuova variabile “fine delle risorse” che prima non veniva assolutamente considerata: o diamo una risposta che sia concretamente all’altezza oppure non ci sarà una “nicchia” tecnologica in grado di salvarci. E la scelta sarà tra un disastro e l’altro e non

tra sistemi economici. E se ci sarà una scelta potrà privilegiare, proprio perché tecnologica e non nell'ordine naturale delle cose, solo qualche milione di individui.

Questo ragionamento è decisivo perché ci porta direttamente nel cuore della “tristezza” dell'economia oggi, che non è più in grado di tracciare la procedura per una scelta razionale a proposito dell'allocazione delle risorse al fine di preservare l'integrità di una comunità o di un sistema di comunità ma è un meccanismo puro in grado solo di esternalizzare i costi, ovvero progettare la finalizzazione di tutti i fattori di produzione alla sola generazione immediata del profitto. Se non è tristezza questa? In questo modo non si creano valori, né mercato. In questo modo si creano altre tipologie di schiavitù. Non si mettono cioè le persone nelle condizioni di affidarsi alle proprie risorse per individuare nuove strade nella produzione della ricchezza. Le persone, ed è quello che cercherò di dimostrare introducendo il discorso sull'importanza della poesia, non sono più in grado di comunicare realmente tra loro, di scambiarsi un senso del loro fare o anche, più semplicemente, di avere a disposizione un “senso” da poter scambiare. L'uniformità, l'arretratezza, la precarietà della loro condizione non concede vie di sorta.

Il ricatto del capitalismo finanziario verso la società è fin troppo chiaro: “too big to fail”. Ora però, quello che sfugge è che trattandosi di un dio che si è “allontanato dal mondo”, ci ritroviamo a dover fare i conti con un monito più che di con un fatto reale. Siamo tornati alle tavole, e ai dieci comandamenti. Siamo in piena epoca del dominio del simbolico. Molto quindi, si gioca sull'economia del senso, linguisticamente parlando. Il capitale non muove più nulla di concreto e di utile perché la “storia della concretezza” è oggettivamente a un punto di svolta in relazione alla disponibilità delle risorse. E il *finanzcapitalismo* sta dimostrando di non poterla affrontare in modo proficuo e utile all'intera società.

Fuori di metafora, il “too big to fail” è l'unica carta che il “finanzcapitalismo” ha in mano per prolungare la sua agonia. In questo senso però possiamo dire che scopre il suo tallone d'Achille ma anche la via diretta al caos. È proprio la scala “too big” a mettere in dubbio la sua capacità di reazione rispetto ai disastri, tutti in fila, davanti all'umanità. È proprio il gigantismo della dimensione a rivelarsi inadeguato. Non è un caso che tra i due gigantismi presenti attualmente nel mondo, quello Usa e quello della Cina, è proprio il secondo ad avere qualche prospettiva in più di cavarsela. E questo semplicemente perché cerca di tenere a freno e governare – l'istinto del profitto a prescindere – l'aridità e l'idiozia di una economia che ha perso ogni legame con la “casa comune”. Nel capitalismo socialista, insomma, c'è ancora una relazione tra mezzi e fini.

Il profilo del “too big to fail” è oggettivamente impressionante perché può sperare di mantenersi solo se è in grado di “creare senso”, cioè convincere l'umanità che non essendoci alternative al disastro va comunque pagato un alto prezzo. Tutta la partita si vince su quale “senso” l'umanità può accettare e in quali misure. Ma chi può davvero stabilirlo questo prezzo vista la dimensione delle forze in campo? Si noti anche l'impressionante correlazione con un modello molto simile, quasi gemello, a quello generato dall'impiego della bomba atomica. È sotto gli occhi di tutti ciò che ci ha portato, quasi ottanta anni di guerra strisciante: ben lontani da quel periodo di pace e prosperità in cui l'umanità sperava, e lavorava duramente per raggiungerlo, dopo aver toccato il pericoloso punto di non ritorno dell'Olocausto e della guerra nucleare.

Ma c'è un elemento decisivo che completa, coerentemente, il profilo del “too big to fail”, la digitalizzazione che non è solo un semplice strumento in mano al *finanzcapitalismo*, utile a rendere sempre più veloci le transazioni aumentando il ruolo pervasivo e totalizzante del denaro. Questo è piuttosto ciò che vediamo in superficie, ma non per questo meno pericoloso. Va sottolineato, infatti, che la digitalizzazione nasce all'interno della cova capitalistica degli scambi e del commercio e sta diventando sempre di più un preciso programma di potere. Anche se di questi tempi con la parola “potere” si tende a spiegare un po' tutto, il programma di digitalizzazione dell'economia e della società mutua di fatto una struttura che prevede nell'esercizio effettivo del potere un passaggio funzionale decisivo.

Si badi, un potere costituente che prende origine dalla necessità di eliminare innanzitutto l'alea attraverso l'imposizione del meccanismo, la vecchia reminiscenza del capitalismo commerciale e

industrialista che torna sotto mentite spoglie. È una macchina sì, ma del tutto particolare. È, innanzitutto, una macchina che avendo ridotto al minimo la sua dipendenza dal mondo concreto e storico (se non in un modo che spiegheremo più avanti), e ponendo la sua possibile evoluzione in direzione del *calculus* e del simbolico non ha davanti a sé una “senescenza” prossima ventura. Ha un solo punto debole, che è poi quello che di fatto costituisce la sua attuale forza, e la qualifica come una macchina al servizio del potere: per funzionare ha bisogno di ridurre l’universo simbolico ad una struttura in cui il significante sia in stretta corrispondenza biunivoca con il significato. Questo la caratterizza sia nella fase di programmazione che in quelle a seguire. Non possono più esistere sfumature di senso, quindi. Se il computer mostra capacità disambiguazione delle stringhe in entrata è solo perché ha una grande potenza di calcolo e una massa sterminata di dati a disposizione. L’istruzione, che è alla base del suo funzionamento, non prevede ambiguità di sorta nella fase di acquisizione dei dati e meno che mai negli effetti della performance, nella presa sulla realtà.

Quindi la macchina digitale ha possibilità di affermarsi solo se le si offre la possibilità di ridurre l’ambiguità dei sistemi simbolici, fino all’azzeramento, tra cui il linguaggio, a sterili “portatori” di significato. Solo così si spiega il famelico bisogno di dati e informazione che hanno tutte le macchine digitali. Perché è evidente che solo studiando *in corpore vili* l’utilizzo dei simboli può trarre indicazioni utili alla riduzione dell’ambiguità. Ma essendo quello delle macchine digitali un programma di potere, semplicemente perché sono state create dal potere e hanno bisogno del potere come fattore di normalizzazione delle condizioni in cui riesce a lavorare e crescere, la riduzione dell’ambiguità è di fatto finalizzata al controllo e alla riduzione in schiavitù dell’intera società. Schiavitù come finalizzazione di tutti i fattori di produzione verso l’ottenimento del massimo profitto. Una schiavitù che non ha bisogno di catene e di leggi speciali ma solo della distruzione del linguaggio e di tutti i sistemi simbolici nella loro essenza di sistemi ambigui.

Vale la pena qui di specificare che per ambiguità non si intende mettere in luce del linguaggio una qualità negativa. Anzi, attraverso questo concetto, così comune in linguistica, altrimenti detto “polisemia”, si coglie un punto che ci porta dritti al “significato” profondo delle lingue e della loro presenza nella storia dell’uomo. L’ambiguità del linguaggio è ciò che ci ha donato alcune proprietà decisive ed essenziali del linguaggio: l’evocazione e la connotazione, per esempio. Sono queste qualità che rendono il linguaggio, e le lingue, meccanismi non assimilabili totalmente alla ricorsività, così come ci aveva illustrato Chomsky. Il linguaggio va visto quindi come un oggetto “multistrato” composto certo da meccanismi ricorsivi come le grammatiche, ma anche di grandi potenzialità di evocazione e connotazione tali da aprirci mondi dai confini illimitati quali la psicanalisi, ma soprattutto la poesia.

Qualcuno potrebbe obiettare che quando la prosa non si mischia troppo con lo stile e con la letterarietà può anch’essa vantare queste potenzialità. È vero, ma solo in parte: primo, perché la “pratica” moderna della prosa è qualcosa di eccessivamente sovrapponibile ai meccanismi ricorsivi di generazione dei testi. Secondo, perché bisogna tener conto di una differenza caratteristica che risiede, tra l’altro, in un fatto decisamente empirico, e pienamente interno alla poesia come processo fondamentalmente ermeneutico: a differenza della prosa la poesia può permettersi di dichiarare di volta in volta le regole interne interpretative. È come se la poesia inventasse passo passo la possibilità di farsi capire portando il lettore in territori del tutto sconosciuti e mostrandogli lì le regole interpretative. Siamo qui nella sfera dell’accadere della poesia, del suo farsi nuovo testo a ogni nuovo incontro, non solo sfidando l’usura del tempo ma producendo di fatto altro “senso”.

Questa autonoma capacità generativa di senso è riconosciuta universalmente alla poesia. Esiste, pertanto, un limite spazio-temporale impenetrabile, che separa l’approccio digitalista al mondo e la poesia: la poesia accade, la macchina digitale no, perché se per accadere deve essere dotata di una adeguata informazione in entrata rimane da chiedersi da dove questa informazione verrà tratta se deve ancora accadere. Il digitale rimane quindi incastrato in questa sorta di paradosso dell’accadere.

È dentro questo orizzonte che va cercato questo spazio irriducibile e, nello stesso tempo, vitale per la riaffermazione di un futuro umano per l’uomo stesso. E la poesia può dare un grande contributo. Può

diventare, nel contesto attuale caratterizzato da una lotta senza quartiere al senso e alla polisemia, una grande risorsa sia nella direzione del riscatto che della “correzione” della storia umana.

Questo ancora non lo vediamo perché la poesia non è più una pratica sociale, come lo è stato anticamente, ma un’arte, per di più elitaria nella sua fruizione. L’economia si trova in panne non solo perché non riesce a trovare un senso a se stessa nella concretezza che il suo stesso sviluppo ha provocato, ma perché non dà più modo alle persone di produrre oggetti e relazioni con un senso né li mette nelle condizioni di senso affinché questi possano dare un contributo al loro gruppo di riferimento verso il quale intrattengono rapporti economici minimi ovvero alla stessa collettività sociale.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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*.

L'economia dell'isola di Capri in età moderna: tra pesca, archeologia, Grand Tour e turismo di massa



Felice Giordano, *Scene di vita di pescatori capresi alla Marina di Mulo*, inizi del Novecento

di *Maria Sirago*

Introduzione

L'isola di Capri, prevalentemente rocciosa, aveva un'economia di sussistenza, per cui doveva approvvigionarsi a Napoli. I suoi abitanti erano abili calafati e pescatori, ma per mancanza di capitali esercitavano il loro mestiere sulle imbarcazioni dei padroni di Santa Lucia, il quartiere marinaro napoletano più importante (Sirago, 2024), o sulle feluche coralline dei pescatori di corallo di Torre del Greco (Sirago, 2006). Alcuni poi si occupavano del trasporto delle derrate alimentari da Napoli,

anche per la certosa di San Giacomo che possedeva dei territori agricoli a San Giacomo (oggi San Giacomo dei Capri, Vomero), situazione rimasta immutata fino agli inizi dell'Ottocento, quando i francesi promulgarono la legge eversiva della feudalità (1806).

Un'immagine tipica del pescatore caprese è quella de Christen Schiellerup Købke, un pittore danese, che soggiornò nell'isola per tre mesi nel 1839 col pittore Constantin Hansen. Købke, seguendo la moda romantica, cercava nel Sud Italia, lungo le coste abitate anticamente dai Greci, l'incarnazione degli antichi abitanti, ritrovata nei pescatori capresi, col loro "berretto frigio rosso", che per il loro secolare isolamento avevano conservato l'antico aspetto (Saabye – Svdenningesen, 2011: 80).

Fin dal Medioevo i marinai campani, in primis amalfitani (Gargano, 1994), hanno mostrato particolare abilità nella navigazione "di cabotaggio", lungo la costa, con piccole imbarcazioni, traendo dagli arabi nuove conoscenze, tra cui le strumentazioni nautiche che hanno portato alla bussola (Sposito, 2001). Anche i capresi si sono inseriti in questo circuito, divenendo abili nell'arte della navigazione e in quella delle costruzioni navali, ottenendo particolari privilegi in età angioina, tra cui il regio demanio [1]; ma la Certosa di San Giacomo percepiva alcuni diritti feudali sulla pesca e su quella del corallo, diritti concessi "per elemosina", pretendendo di esigere un diritto "di naufragio" (Ruocco, 1955-1956).

I valenti calafati capresi, insieme a quelli napoletani, nel 1486 avevano fondato una "Confraternita dei calafati" nella chiesa di Santa Croce della Capitale partenopea, governata da due consoli capresi e due napoletani; per la loro notoria abilità erano impiegati dell'arsenale regio napoletano [2].

I capresi erano anche esenti dai pagamenti di diritti di dogana per i materiali occorrenti a costruire navigli, secondo la prammatica del 15 ottobre 1519, come il naviglio di 90 botti fabbricato nella marina dell'isola nel 1567 dai nobili Biancone di Pace e Galasso Puderico [3]. I marinai e pescatori nel Seicento avevano creato anche delle confraternite specifiche, delle particolari istituzioni per regolamentare "l'esercizio delle arti", un «Monte dei padroni di barche feluche et barchette da pesare e marinai» a Capri sotto la protezione di Santa Maria di Costantinopoli, in una cappella nella marina dell'isola (1679) [4] e un «Monte di Padroni di barche, marinai e pescatori nel villaggio di Anacapri alla Madonna del buon Cammino» in una cappella della Chiesa parrocchiale di Santa Sofia (1689): «il denaro raccolto da tutte le barche gozzi che fan viaggio, così fuori come dentro il Regno e dalle barche di castadelli, coralli ed altre barche e gozzi da pescare», sia "nove" che "piccole" di Capri era usato per le famiglie in caso di morte o di malattia o di cattura dai turchi e barbareschi o per la dote delle figlie. E lo stesso sistema era usato per quello di Anacapri, in cui il pagamento era diversificato a seconda del viaggio, "dentro il golfo" e quelle "fuori del golfo" (Sirago, 2022a).

Il viceregno spagnolo (1503-1707) e austriaco (1707-1734)

Dopo la conquista spagnola tutto il viceregno napoletano era divenuto base di appoggio per le operazioni belliche mediterranee, per cui Napoli era stata fortificata (Pessolano, 2002), insieme ai principali porti del regno (Sirago, 2005) per contrastare i continui assalti dei turchi e barbareschi che distruggevano le coste, catturando numerosi prigionieri (Mafrici, 1995 e 2002).

L'isola di Capri, per la sua particolare posizione, posta a difesa del golfo partenopeo, ma distante, era soggetta a disastrose scorrerie come quelle di Khayr el – Din e Dragut (Russo Osman, 2000; Serrao, 2003) quando venivano catturati numerosi isolani (Boccardo, 2000).

Malgrado le distruzioni i capresi tuttavia continuavano ad esercitare le loro tradizionali attività, la pesca e i "traffici", soprattutto nel golfo partenopeo e in quello napoletano (Guerriero, 1995) ma anche nello Stato della Chiesa in cui veniva esportato soprattutto il vino (Ruocco, 1955-1956, I vol., passim). Secondo le tariffe del Monte dei marinai di Capri si pagavano precisi importi per ogni imbarcazione: le barche, barchette e "guzzi da traffico" insieme alle barche "castaudelle" e per la pesca del corallo pagavano per ogni viaggio nel golfo di Napoli mezza parte e fuori del Golfo un quarto di parte (del guadagno), quelle da pesca una quota che si doveva concordare ogni anno con il governatore del Monte:

«qualsivoglia barca e guzzo trafficante da capri o Anacapri per Napoli [paga]grana quindici per ciascheduno viaggio; da Capri o Anacapri per Castellammare di Stabia grana dieci; da Capri o Anacapri per Massalubrense grana cinque; da Capri o Anacapri per la città di Minori carlini tre; per qualunque viaggio fuori regno mezza parte di guadagno, navigando per la città di Salerno alla compra di grani per l'Università di detta terra, grana cinque; per ogni viaggio navigante con barche forestiere, dentro il golfo di Napoli, il quarto del guadagno» [5].

Il commercio dei capresi si svolgeva in tutto il Golfo e talvolta anche fuori regno, il che dimostra una particolare attività del ceti marinaro che riusciva a sopperire col “traffico” alla sterilità dell'isola, incapace di fornire adeguato sostentamento (Cerio, 1934; Guerriero, 1995). Anche l'attività dei calafati nel regio arsenale era ancora esercitata nel Seicento insieme a quella della pesca, secondo la testimonianza di Giulio Cesare Capaccio (1607: 552).

Oltre il commercio i capresi praticavano anche una attività peschereccia, molto antica, sia nelle acque dell'isola che in luoghi lontani come l'isola d'Elba o la Sardegna, dove ogni anno si dirigeva una flottiglia di circa 60 imbarcazioni, ciascuna composta di un piccolo equipaggio (cinque o sei uomini) e corredata da alcune reti “di menaide” e “sciabiche” (Cerio, 1934: 296). Tra i privilegi concessi nel 1445, in epoca aragonese, da re Alfonso e confermati in epoca spagnola i cittadini avevano ottenuto alcuni «diritti di mare feudali» (Sirago, 2014a) tra cui quello «sul pesce detto Aguglie della metà [della pesca] collo spedone e della decima di quello si pescava colle cannelle» [6]. In epoca spagnola, nel 1589, si faceva menzione di uno «jus decimi (diritto di decima) lo quale exige [la Università] per lo tenere dele corde dele sciabiche de li pesci che se pescano con le sciabiche se non che dei suoi cittadini» Capaccio, 1607: 552), probabilmente lo stesso diritto delle aguglie, che si pescavano in gran quantità e spesso erano conservate sotto sale [7]. Per tali attività i pescatori usavano gli antichi sistemi della “sciabica”, una particolare rete a sacco che si poteva tirare da terra o da mare, o del “palangrese” o “palamito”, un cavetto a cui si attaccavano corte lenze innescate con ami e lenze (Sirago, 2014b).

L'isola era divisa in due villaggi, Capri e Anacapri, i cui abitanti erano in continuo contrasto tra loro, anche dopo la divisione territoriale sancita il 24 ottobre 1496 da Federico d'Aragona in merito alla pesca delle aguglie, la più lucrosa: i capresi spesso sconfinavano nel tratto di mare di Anacapri, per cui si sanciva che i due villaggi rispettassero i confini. I privilegi furono riconfermati da re Ferdinando il 31 gennaio 1507. Ma ancora nel 1566 la Sommaria doveva ribadire quanto stabilito perché i capresi commettevano continuamente frodi (Ruocco, 1955-1956, II: 167-168). Capaccio sottolineava questa inimicizia tra gli abitanti dei due villaggi, in particolare dei capresi che devastavano i campi degli anacapresi, bruciavano le barche e “usurpavano” le loro acque (Capaccio, 1607).

Anche gli enti religiosi avevano avuto “per elemosina” la concessione di alcuni “diritti feudali di mare”. La Certosa di San Giacomo ne aveva avuti alcuni all'atto della sua fondazione, nel 1371, dalla regina Giovanna per il suo mantenimento; tali privilegi, confermati in epoca aragonese, inseriti nella bagliva, detti “pecunia maris” (denaro del mare), consistevano nella percezione della «decima [parte] di tutti i pesci che si pesca[va]no in detto Mare ... circumcirca l'isola di Capri»: nel 1522 il Priore e i frati della Certosa ricordavano di possedere tale diritto, che esigevano da quelli che vendevano il pesce pescato nei mari dell'isola, lamentandosi del fatto che i pescatori che venivano da altri luoghi non volevano pagare il diritto» (Ruocco, 1955-1956, II: 50ss.). Ma il diritto si esigeva ancora nel 1741, secondo i dati del catasto onciario, anche se rendeva solo 12 ducati annui [8]. In epoca angioina la regina Giovanna I aveva concesso ai monaci della Certosa di poter esigere “la metà della decima” sul corallo pescato [9], un privilegio che suscitava le proteste dei pescatori isolani (Ruocco, 1955-1956, II: 170-171).

La pesca del corallo era esercitata in loco fin dall'epoca angioina con i “gozzi corallini” provvisti dell’“ingegno”, uno strumento a croce greca utilizzato per strappare i rametti dal fondo del mare, tipici della città di Torre del Greco (Sirago, 2006). Ma dai primi del Seicento non fu più praticata in loco, visto che i banchi attorno all'isola si erano esauriti; perciò i marinai capresi cominciarono a spingersi, insieme a quelli torresi, in Sardegna e in Corsica (Capece Minutolo, 2000). La Certosa

pretendeva di esigere anche lo “ius naufragii”, come aveva fatto nel 1523 quando Ugo de Moncada per una tempesta aveva perso un albero del suo galeone, ritrovato e requisito dai frati di San Giacomo, che secondo un antico diritto potevano recuperare e tenere i materiali arrivati sull’isola dopo un naufragio [10], come accadeva anche per i vescovi di Cava, “ammiragli” del mare di Vietri (Sirago, 1993). Anche la Mensa Vescovile di Capri possedeva un “affitto della pesca di giorno” che nel 1741 rendeva 25 ducati annui [11].

Oltre il pagamento dei diritti feudali si aggiungevano delle limitazioni sulla vendita del pescato, come accadeva a Napoli, a Santa Lucia (Sirago, 2024), che doveva essere portato prima nella marina dell’isola nel luogo detto la “Pietra”, dove rimaneva a disposizione dei cittadini per un’ora (Guerriero, 1995: 45-48); quello che rimaneva era poi trasportato nella Capitale nei luoghi detti “pietre del pesce”, dove poteva essere venduto solo dai pescivendoli, detti “parsonali”, iscritti in specifiche corporazioni (Sirago, 2024).

Queste pesanti vessazioni avevano favorito lo sviluppo di un fiorente contrabbando, aumentato a dismisura dai primi del ‘600, in seguito alla crisi europea che si era ripercossa nel Vicereame (Villari, 1971). In questo periodo i capresi continuavano ad occuparsi delle attività marinare: secondo il Bouchard nel 1632 si contavano 150 fuochi o famiglie (700 abitanti) a Capri e 200 ad Anacapri (800 abitanti (Bouchard, 1977: 230); e nella numerazione dei fuochi del 1643 se ne contavano 365, 186 a Capri e 179 ad Anacapri, per un totale di 1600 abitanti, di cui una metà era addetta ad attività marinare (41 marinai, 7 pescatori, un calafato) e il resto all’agricoltura (47 “bracciali” (Lembo, 1990, appendice). Ma era una economia di mera sussistenza, acuita dall’isolamento dell’isola. Era conosciuta solo da alcuni napoletani, come il giurista Camillo Tutini, che aveva soggiornato a lungo nella Certosa: secondo Edwin Cerio (1934) era autore di una relazione sull’isola e sulle altre del golfo partenopeo, in cui riferiva l’abitudine di ricchi napoletani di recarvisi in “villeggiatura”: «Godono alcuni ricchissimi cittadini napoletani di possedere non ignobili palagi con vaghi giardini nell’isola di Capri dove per diporto nella Primavera, e nell’estate trasferiscono» [12].

I pochi viaggiatori stranieri che venivano a visitare i Campi Flegrei sulle orme di Virgilio (Horn-Onken, 1978) non la conoscevano. L’isola fu però visitata nel 1632 dal francese Jean Jaques Bouchard, probabilmente una spia francese: egli era un filologo, storico e poeta, un “libertino erudito”, molto curioso, amico di Giulio Cesare Capaccio, che gli aveva fornito ragguagli dal suo *Forastiero*, una delle prime “guide turistiche”, pubblicato due anni dopo. Il letterato era venuto a Napoli nel 1632, dove rimase per otto mesi, decidendo poi di recarsi anche sull’isola, dove rimase per due giorni, lasciando una preziosa testimonianza (Sirago, 2017).

L’isola, divisa in due parti, la città di Capri e la terra di Anacapri, aveva vie anguste e piccole case, e gli abitanti erano molto poveri, dediti alla marineria e alla costruzione di navi. Egli menzionava anche una certa lavorazione della seta, a suo dire la più “estimée” d’Italia. Non mancava poi di sottolineare che le isolane erano molto belle. L’isola aveva un suolo fertile, con uliveti, vigne, frutta, frumento, legumi e lino, soprattutto verso la marina, ove si produceva ottimo vino bianco; invece la parte montuosa era piena di vari alberi e arbusti di rosmarino, mirto, lauro. Egli sottolineava che le rendite per la maggior parte (circa 15.000 scudi) erano riscosse dai monaci della Certosa che avevano anche costruito lì vicino una forte torre con delle artiglierie per la difesa dagli attacchi nemici. Invece il vescovo, detto “vescovo delle quaglie”, percepiva solo 100 o 200 scudi per la sola cattura delle quaglie, su cui gli abitanti pagavano ugualmente una decima. Egli, da buon erudito, citava anche il palazzo di Tiberio, o Villa Iovis, ed altre rovine archeologiche, oltre ad una “Grotta scura”, la famosa Grotta Azzurra “riscoperta” ai primi dell’800 (Bouchard, 1977, vol. II: 228-234).

All’inizio del Settecento Domenico Antonio Parrino descriveva questa isola quasi sconosciuta sulla scorta delle notizie fornite da *Il forastiero* del Capaccio ricordando che gli abitanti «attendevano alla pesca [delle] aguglie ed alla nautica, ed a far galere, servendo nell’Arsenale regio di Napoli», come facevano da secoli (Parrino, 1751: 138ss.). Ma con il cambio delle tipologie costruttive e la dismissione delle galere per dar spazio ai più sicuri vascelli le abilità dei calafati capresi non furono più richieste, per cui le costruzioni furono limitate a piccole imbarcazioni (Sirago, 2004a). Simile

descrizione era nella “Guida” dell’abate Giovan Battista Pacichelli (1703: 185), attratto come il Parrino dalle “antichità” (reperti archeologici).

Antonio di Vittorio ha redatto una tabella con i dati reperiti nell’Archivio di Stato di Vienna in merito a una indagine sulla composizione della marina mercantile napoletana nel 1727: da qui si evince che a Capri vi erano 27 padroni di barche da pesca e mercantili (su 436 in tutto il Golfo partenopeo) con altrettante imbarcazioni e 70 marinai (su 1788); inoltre si contavano 7 padroni di feluche coralline con 44 marinai pescatori di corallo, da unire ai 125 padroni di simili imbarcazioni di Torre del Greco, in cui erano addetti 1000 marinai (Di Vittorio, 1973: 401-403). Difatti ogni anno i capresi, su proprie feluche coralline o su quelle torresi si recavano a pescare in Sardegna, nelle bocche di Bonifacio, o lungo le coste dell’Africa del Nord (Capece Minutolo, 2000).

In epoca austriaca ai primi del Settecento un altro “avventuroso” viaggiatore, l’inglese Joseph Addison, “padre del giornalismo inglese”, ricordato per essere stato il fondatore del giornale *Spectator*, durante il suo soggiorno napoletano, volle visitare l’isola, conosciuta attraverso i classici latini (Virgilio, Tacito, Stazio). Nel suo *Diario di viaggio* pubblicato nel 1705 raccontava di essere rimasto affascinato dal lussureggiante paesaggio dell’isola, coperta di «vini, fichi, mandorli, olivi, agrumi» e campi coltivati con grano digradanti fino al mare, un «paesaggio delizioso», una contrada deliziosa con le sue coltivazioni digradanti fino al mare, che gli suscitò profonde emozioni. Dava anche notizia del “Grotto Oscuro” e dei “Sirenum scopuli” (scogli delle Sirene) citati da Virgilio. Infine, si soffermava sui molti edifici del centro e su “a little kind of mole”, un piccolo molo dove potevano attraccare le barche e feluche (Addison, 1705).

Anche il filosofo francese Charles Louis de Montesquieu, giunto a Napoli nel 1729, volle visitare l’isola, guidato da un padre certosino francese, trovandola deliziosa, rammaricandosi per le poche tracce rimaste del suo passato glorioso. Egli dette preziose notizie di carattere socioeconomico, descrivendo il fertile territorio e la caccia alle quaglie, praticata da tempo antichissimo, ricordando gli antichi privilegi secondo i quali la città riscuoteva una decima sulla cacciagione venduta a Napoli (Montesquieu, 1894, II: 25-27).

Ma anche in quel periodo gli abitanti, pur praticando gli antichi mestieri del mare, continuavano ad essere afflitti dagli annosi problemi, in primis la cattura da parte dei turchi e barbareschi durante i loro viaggi di commercio e le loro campagne di pesca che li portavano spesso fin nelle coste del nord Africa al seguito dei padroni torresi, ricchi armatori delle numerose “feluche coralline” (Capece Minutolo, 2000).

Il primo periodo borbonico (1734-1806)

Con l’arrivo di Carlo di Borbone la situazione politica e sociale del Regno cambiò radicalmente. I ministri che attorniavano il sovrano ripresero alcune idee mercantilistiche già espresse in epoca austriaca, attuando un rinnovamento della politica economica attraverso la sistemazione dei porti, non più chiusi a difesa del territorio, per impedire il contrabbando, come in epoca spagnola, ma aperti al commercio con l’Europa, con gli Stati mediterranei e talvolta anche con le Americhe. Ma di questo sviluppo non beneficiavano i capresi, rimasti sempre ai margini.

Da metà Settecento il ministro Bernardo Tanucci aveva progettato un riordino fiscale secondo il quale ogni paese doveva compilare un catasto onciario, una sorta di censimento redatto per fuochi (capofamiglia) in cui si dovevano registrare il nucleo familiare, il mestiere del capofamiglia e dei figli, le proprietà, ecc., un censimento per la prima volta esteso anche ai feudatari e agli ecclesiastici, volto alla riscossione della tassazione stabilita, da calcolare in base all’unità monetaria teorica di riferimento, l’oncia, che corrispondeva a 6 ducati. Per un calcolo approssimativo della popolazione i demografi hanno proposto un coefficiente di 4,5. Prima della composizione del Catasto si compilavano delle dichiarazioni, dette rivele, in cui si registravano le informazioni (Placanica e Di Taranto, 1983). Per l’isola non è stato reperito il Catasto ma vi sono le rivele compilate tra il 1739 e il 1741 per i due villaggi, ugualmente utili per dare un quadro della popolazione isolana.

A Capri si contavano 281 famiglie (1437 abitanti secondo lo “stato d’anime”) e ad Anacapri 281 (circa 1264 abitanti), impegnati in buona parte nelle attività marinare: a Capri erano registrati 7 padroni di barca, 177 marinai (di cui tre prigionieri a Tunisi) e 10 pescatori e ad Anacapri 77 marinai e un calafato. Ma si disponeva di solo 3 imbarcazioni da pesca «con [loro] ordigni a Capri, possedute in più parti, o carati», visto che i marinai isolani lavoravano su imbarcazioni napoletane e torresi come in passato. Dai bassi redditi dichiarati si ricava che la popolazione viveva ai limiti della sussistenza, spesso alternando le attività marittime con la lavorazione di un piccolo campicello o la caccia alle quaglie, che permetteva loro almeno di sopravvivere. Vi erano poi alcuni artigiani, 26 a Capri e 10 ad Anacapri e qui si rilevavano anche 26 “tessitori di drappi” [13], una antica attività citata dal Bouchard.

Durante la “reggenza Tanucci” si cercò di attuare le proposte formulate in epoca carolina dagli illuministi meridionali, in primis il magistrato e letterato Giovan Battista Maria Jannucci, che nel suo inedito trattato composto tra il 1767 e il 1769, poco pria della morte, vedeva come punto focale per il ripristino del commercio quello di una riorganizzazione delle tariffe doganali e della riduzione o abolizione delle prerogative feudali (Jannucci, 1981), un parere espresso anche dall’economista Giuseppe Maria Galanti a fine Settecento (Galanti, 1969). Ma tale risultato si poté ottenere solo nel 1806, quando i francesi promulgarono le leggi eversive della feudalità.

Nella prima età ferdinandea si diede ulteriore impulso allo sviluppo economico e fu ampliato il commercio con l’estero, anche con nazioni lontane come la Svezia, la Russia e le Americhe, mentre la politica estera assumeva un ruolo di primo piano (Sirago, 2004c). Anche i sistemi di pesca e di vendita del pescato vennero riorganizzati sulla scorta delle dottrine liberistiche per ovviare alla miseria del ceto dei pescatori e pescivendoli al dettaglio, ovvero di una delle categorie più povere, quella dei pescatori, difesi dal giurista Francesco Maria, avvocato dei poveri, che li definiva «agricoltori del mare ... ascritti alla gleba» (Sirago, 2014b e 2018). In quel periodo si sviluppò anche una attività di pesca “preindustriale”, con le tonnarelle napoletane, più piccole di quelle siciliane, basate su un antico “diritto di pesca”, trasformatosi nel verso il ‘600 in “diritto di impianto della tonnara” (Sirago, 2000).

Esse erano calate in gran numero in tutto il golfo napoletano e in quello salernitano e vi era anche un certo sviluppo dell’attività di salagione del pescato. Le tonnare erano però costituite da impianti costosi (tra i 1000 e i 2000 ducati), per cui era di solito un imprenditore (spesso calabrese, di Pizzo e di Tropea, dove da secoli si calavano tonnare) che appaltava il diritto feudale di porre il “pedale” sulla costa, pagando un canone di affitto al proprietario, un ente religioso, un feudatario o una città demaniale come Capri. (Sirago, 2018). Nell’isola le due “universitates” Capri e Anacapri fin dal 1580 avevano cercato di impiantare una tonnara, sulla scorta del loro diritto di “pesca delle aguglie” nei mari dell’isola. Ma a ciò si era opposta la Certosa, che vantava simili diritti sul mare, calando a sua volta una tonnara nel 1610 (Cerio, 1936: 296; Guerriero, 1995: 55). Fino alla seconda metà Settecento si discusse su chi dovesse riscuotere il canone di affitto; poi la Regia Camera della Sommara accordò tale privilegio al regio fisco [14] malgrado le varie allegazioni giuridiche prodotte dalla Certosa per difendere i suoi privilegi [15].

Nei bandi di affitto del 1741, mentre ancora per l’Università di Capri «pende[va] lite in Regia Camera colla certosa di San Giacomo», si concedeva all’imprenditore calabrese Pompeo Galluppo, che nel 1741 aveva affittato la tonnara per 100 ducati [16], di poter far rompere dai lidi dell’isola le pietre, o “mazzere”, per ancorare la tonnara, di potersi servire delle marine dell’isola per tenervi gli scivoli necessari a varare le barche, tirate in secco d’inverno, e gli altri attrezzi e, alle barche della tonnara, di partire ed approdare in qualunque ora del giorno e della notte per caricare il pescato da vendere nelle “pietre del pesce” napoletane. Invece ai pescatori capresi o forestieri era proibito accostarsi, sotto pena di sequestro della barca, degli ordigni e di carcerazione. Per qualche anno fu affittata a 500 ducati annui, di cui una parte era corrisposta alla Certosa per il suo antico privilegio di decima (Cerio, 1934: 297-298). Invece l’affittatore doveva dare all’università di Capri il terzo del pesce pescato: ma nel 1768, dopo una nuova controversia tra l’università e la Certosa, fu deciso che l’affitto della tonnara spettava alla Regia Corte, che continuò ad emanare i bandi di affitto ogni sei anni [17]. Dal 1775 al

1780 fu affittata a don Mattia Cardona per 140 ducati annui [18]; dal 1781 al 1787 a padron Michele Gambardella per 160 ducati annui, dal 1787 al 1792 a don Giuseppe Monetti a 200 ducati, che rinnovò l'affitto aumentato a 315 ducati dal 1793 al 1798. Il Monetti doveva però corrispondere il terzo della pesca all'università di Capri e la quinta parte dell'affitto alla Certosa. Ma vi era un continuo contenzioso sia perché gli affittatori non rispettavano i patti con l'università, sia perché i suoi pescatori non riuscivano ad esercitare la “pesca delle “aguglie”, per cui Capri perdeva il canone annuo. Intanto nel 1798 il Monetti, a causa di una tempesta, aveva perso tutti gli attrezzi della tonnara, per un valore di 2000 ducati, per cui chiedeva una dilazione nel pagamento dell'affitto.

Ma, scoppiata la rivolta che portò alla Repubblica Napoletana, la tonnara restò in abbandono. Solo dopo 3 anni il Monetti ripropose un affitto di 100 ducati annui, visto che doveva ripristinarla interamente. Però poi fu affittata a padron Michele Gambardella che per i primi tre anni doveva pagare 126 ducati annui e gli altri tre, dopo averla ripristinata, 206. E dal 1804, alla sua morte, l'affitto passò ai figli Gioacchino e Domenico: ma essi nel 1807 richiesero di non pagare un anno di fitto, visto che l'isola era stata occupata dagli inglesi, perdendo i 3000 ducati spesi nell'acquisto delle attrezzature [19].

Da questo breve excursus si può notare che gli affittatori interessati alla tonnara di Capri erano gli stessi delle altre tonnare del golfo napoletano, Procida, Ischia, Ponza: ricchi padroni e mercanti napoletani, di solito di Santa Lucia, che avevano i mezzi necessari per “impiantare” una tonnara (dai 2000 ai 3000 ducati), rivendendo per loro conto il pesce pescato nella Capitale. E nelle tonnare di solito impiegavano maestranze napoletane e calabresi, più specializzate rispetto ai capresi, che continuavano ad esercitare la pesca con gli antichi sistemi. Perciò i capresi non beneficiavano di questa attività “preindustriale”, anzi spesso ne riportavano un danno, perché i pescatori isolani non riuscivano ad esercitare il loro mestiere e l'università di Capri non ricavava il canone dovuto previsto dagli antichi privilegi (Sirago, 2003).

Altra pesca di tipo “preindustriale” era quella del corallo, praticata nei golfi napoletano e salernitano fin dal '300, ma dismessa in Campania verso il Seicento poiché i banchi si erano esauriti; perciò si era spostata prima nelle acque toscane e sarde, poi sulle coste del Nord Africa. I marinai maggiormente impegnati in tali attività erano quelli di Torre del Greco, che usavano l'antico sistema dell'ingegno, a croce greca, per strappare i preziosi rametti dai fondali, montato su un particolare tipo di imbarcazione, la feluca corallina, costruita dalle maestranze torresi. Ad essi si affiancavano gli abitanti di Portici e Capri, imbarcati come manovalanza sulle feluche torresi, organizzate in “convogli” dai padroni delle imbarcazioni di Torre del Greco.

Nel corso del '700 la pesca del corallo si sviluppò notevolmente, tanto che nel 1790 a Michele de Jorio fu commissionata la stesura di un “Codice corallino” per regolamentare tale attività. Ma il corallo pescato doveva essere rivenduto a Livorno, una delle più importanti città per la lavorazione del prodotto, insieme a Trapani, con grave danno per i torresi. Perciò dalla fine del '700 si cominciò a pensare di organizzare la lavorazione del corallo in Regno, in modo da far ottenere un maggior guadagno ai pescatori, soggetti ad una dura fatica in una pesca così difficile e pericolosa, esposta anche al continuo pericolo di essere presi prigionieri dai barbareschi (Sirago, 2006). Anche in questo contesto i capresi rimanevano ai margini. La popolazione continuava ad esercitare le arti marinare, ma in subordine rispetto alle grandi “imprese”. Essi erano presenti sempre come manovalanza, mai impegnati direttamente in qualche onerosa attività di pesca o commerciale. La sola pesca esercitata dagli isolani era solo “la pesca del mare delle aguglie”, secondo gli antichi privilegi di Carlo I d'Angiò, affittata dalle due università nel 1757 per 150 ducati annui, ma diminuito fino a fine secolo, pesca esercitata sia dai pescatori capresi che dai “forestieri”.

ANNO	IMPORTO	ANNO	IMPORTO	ANNO	IMPORTO	ANNO	IMPORTO
1757	150	1768	80	1778	71,02 1/2	1787	120,02 1/2
1758	143,02 1/2	1769	70,02 ½	1779	80	1788	90,10
1759	110	1770	91,22 ½	1780	91	1789	90,02 1/2
1760	105	1771	66	1781	60	1790	90
1761-1762	80,02 1/2	1772	71	1782	91,50	1791	100,02 1/2
1763	100	1773	100	1783	47	1792	70

1764-1765	70,5	1774	120,50	1784	67	1793	80
1766	65	1775	77	1785	70,05		
1767	60	1777	70	1786	61,021/2		

Il Decennio Francese (1806-1815)

I capresi subirono un duro colpo agli inizi del Decennio Francese poiché l'isola fu occupata dagli Inglesi, alleati dei Borboni fin dal 1793, insieme alle isole pontine per tenere sotto controllo la Capitale partenopea. Giuseppe Bonaparte, nominato re di Napoli da Napoleone, dopo il suo arrivo, il 15 marzo 1806, si diede a riorganizzare la flotta, reintegrando gli ufficiali repubblicani come i fratelli Giuseppe e Matteo Correale de Vicariis e Giovanni Bausan, allievi dell'ammiraglio Francesco Caracciolo, impiccato per ordine dell'ammiraglio Orazio Nelson (Sirago, 2010). La flotta inglese, al comando del contrammiraglio Sidney Smith, quando seppe che i francesi stavano arrivando, cominciò a bordeggiare attorno alle isole del golfo e a quelle pontine, compiendo innumerevoli scorrerie, ma l'esigua flotta non riuscì a fronteggiarli. Furono poste all'ancora numerose imbarcazioni anglo-sicule, vascelli, fregate, corvette e lancioni, e si calcolò che erano sbarcati circa 5000 soldati, mentre gli abitanti erano circa 3000.

Ai primi di gennaio 1807 gli inglesi organizzarono un piano di difesa con la costruzione di un circuito di fortificazioni mentre a Napoli venivano realizzate numerose barche cannoniere, che tentarono un primo sbarco il 3 marzo per liberare l'isola. Dopo il fallito tentativo gli inglesi reiterarono gli attacchi, riattivando la guerra di corsa a Capri e Ponza, dove era stato mandato l'ingegnere Carlo Afan de Rivera, che doveva fortificare l'isola. Dopo la partenza del re Giuseppe, nominato dal fratello re di Spagna, l'imperatore nominò re di Napoli Gioacchino Murat, arrivato nella capitale partenopea il 6 settembre. Il primo pensiero di Murat fu quello di liberare Capri, per cui il 28 settembre decise di organizzare una spedizione, chiedendo a Giuseppe Colletta di preparare un piano. La spedizione si concluse felicemente, per cui il 16 ottobre il comandante inglese si recò a Massa Lubrense per firmare i patti di resa. L'impresa fu un successo epocale, tanto che una formella dell'Arco di Trionfo di Parigi è dedicata alla "presa di Capri" (Broccoli, 1953: 32-33; Sirago, 2010; Barra, 2011).

Quelli furono però anni bui per i capresi poiché gli inglesi incentivavano la guerra di corsa e gli abitanti con le imbarcazioni da pesca organizzavano un fiorente contrabbando, in particolare con la costa amalfitana, in modo da poter provvedere almeno alla sopravvivenza. La stessa pesca subì un duro colpo perché gli abitanti dei golfi napoletano e salernitano non poterono più pescare di notte "con le lampare", pesca ripristinata solo dopo la fine del Decennio Francese (Broccoli, 1953: 162). I capresi rimasero confinati nella loro isola e non poterono più esercitare le loro tradizionali attività lavorative sul mare. In un foglio del "Corriere di Napoli", supplemento n. 307, del 18 ottobre 1808, nel commentare la felice "Resa di Capri" si ricordava che durante tre anni «Il commercio per mare tra le Province e la Capitale potea dirsi quasi interrotto; la pesca era affatto impedita; ed un numero di famiglie condannate da questo impedimento alla mendicizia, alla miseria» (Broccoli, 1953: 168-169). Nei tre anni dell'occupazione inglese venne distrutta la flottiglia composta da circa 60 pescherecci che uscivano ogni anno con circa 300 marinai impegnati nella pesca all'isola d'Elba o nella pesca del corallo in Africa (Lembo, 1990).

Dopo la fine dell'occupazione inglese la situazione cominciò lentamente a migliorare, anche perché si percepivano i primi benefici effetti della legge eversiva della feudalità. Ma si contavano solo 166 marinai, diminuiti probabilmente a causa della guerra (Sirago, 2004). Le tonnare furono cedute ai Comuni, che le affittarono ricavandone un canone usato per la gestione del bilancio comunale (Sirago, 2001). I "paranzieri luciani", con le loro numerose flottiglie, praticavano nei mari di Capri anche la pesca con "la chiusarana" in cui si impiegavano dei particolari tipi di erba e frutti (tra cui i «pomi di terra volgarmente detti mela terragne», probabilmente patate) che stordivano i pesci e ne permettevano una più facile cattura, ritenuta però particolarmente dannosa (De Negri, 1871: 23). Perciò nel 1814 alcuni pescatori luciani, venuti alla marina con una "chiusarana di tre Gozzi" del "capoparanza" luciano Giovanni Cinque, erano stati scacciati con forza dai militari, perché essa rovinava la tradizionale pesca delle aguglie [21].

Seconda epoca borbonica (1815-1861)

Dopo la Restaurazione fu avviata la ricostruzione della flotta mercantile incentivata da un regio decreto emanato nel 1816, detto “Diritto di costruzione”, a cui si aggiunse un altro regio decreto del 1823 con cui si concessero ulteriori agevolazioni. Un ulteriore decreto fu emanato nel 1835, il che diede ulteriore impulso alle attività costruttive. Alle quali partecipò anche Capri, dove nel 1833 si contavano 10 imbarcazioni di piccola stazza (in totale 54,16 tonnellate) di cui 4 costruite in loco; e 87 (in totale 211,10 tonnellate) nel 1838 (Sirago, 2004).

In quel periodo si incrementarono le attività delle “pesche speciali”, in particolar modo quelle delle tonnare e del corallo. Dal 1815 la tonnara di Capri rendeva al Comune circa 200 ducati annui (Sirago, 2001). Ma in quegli anni si voleva riprendere la pesca con la “chiusarana”, proibita nuovamente nel 1817 ai “paranzieri” luciani e ai procidani [22]. Nel 1825 l’imprenditore napoletano Antonio Moretti, che voleva accettare il contratto di affitto per la tonnara bandito dal Comune, faceva presente che alcuni pesci potevano essere pescati solo con la “chiusarana”, un «mezzo che non può, né sa eseguirsi da quei naturali», «sforniti degli ordegni (attrezzi) necessarij, ... non atti a tal specie di pesca»; perciò chiedeva il permesso di impiantare tale pesca, offrendone la sesta parte al Comune. Dal canto suo il Comune era preoccupato perché il tipo di pesca era ritenuto dannoso. Ma poiché e la tonnara «era da più anni inaffittata, abbandonata», aveva deciso di accettare l’offerta, concedendo in fitto ad Antonio Monetti e a Gennaro Finizio la tonnara per sei anni per 100 ducati annui col patto che i pescatori capresi e forestieri fossero liberi di pescare nei mari dell’isola e che i due affittatori potessero usare la chiusarana (per la quale pagavano 30 ducati annui) non fossero molestati [23].

Ancora nel 1835 la “pesca con la chiusarana” era affittata per 30 ducati annui a Raffaele Cigliano, capoparanza luciano; ma questi veniva denunciato dagli altri capiparanza luciani che venivano a pescare nei mari dell’isola ed erano continuamente molestati dal Cigliano, “uomo dovizioso”, malgrado i patti stipulati dal Comune, che vietavano espressamente agli affittatori di molestare i pescatori, sia capresi che forestieri [24]. Nel 1838 la “chiusarana” era fittata per tre anni per 37 ducati annui a don Giovanni e don Giuseppe Testa, affitto rinnovato agli stessi nel 1842 per un anno per 28 ducati, data la scarsità del prodotto [25]; ma non è più menzionato l’affitto della tonnara, ormai dismessa.

I capresi continuavano comunque ad esercitare la pesca del corallo sulle feluche coralline dei torresi. A metà Ottocento, secondo la testimonianza di Ferdinand Gregorovius, ogni anno partivano circa 200 pescatori, per lo più di Anacapri, ingaggiati dai torresi, restando lontani dall’isola da marzo ad ottobre; poi, quando avevano raccolto 100 ducati, potevano tornare per sposarsi (Gregorovius, 1991a). Ai pescatori capresi, che esercitavano un mestiere durissimo e pericoloso, nel 1827 August von Platen dedicò un’elegia, “Pescatori di Capri”, una delle più famose, in cui cantava:

«Non alberga la terra più semplici genti di questa. Anzi a pena l’alberga, che l’onda spumante le nutre... Oh, gente pacifica, così vicini allo specchio del mondo. Pescatori felici! Voi vivete lungi dai rumori del mondo, ai confini dell’umanità, fra la roccia scoscesa e il flutto salso del mare. Quei della stirpe prima vissero come voi da quando qui venne a piangere i suoi dolci delitti la figlia di Augusto!» (von Platen, 1911).

Un dipinto idilliaco su Capri e i suoi pescatori è quello del pittore danese di Christen Købke, che nel suo soggiorno caprese (1839) col pittore Constanstin Hansen, dove rimase per tre mesi rappresentando molti scorci dell’isola con i suoi pescatori (Saabye-Svdenningesen, 2011: 80).

Anche il giornalista John Richard Green nelle impressioni tratte dal suo viaggio in Italia del 1876 dedicava un capitolo alla “Festa dei pescatori di corallo”, che dietro tanta allegria nascondeva l’amara realtà dei poveri isolani costretti ad un lavoro rischioso. Durante questa festa i giovani salutavano i familiari chiedendo la benedizione della Madonna prima di partire per Torre del Greco dove si imbarcavano per l’Africa per pescare il corallo, rimanendo lontani da casa da aprile ad ottobre. L’autore concludeva:

«la pesca del corallo è una schiavitù verso cui i pescatori sono spinti unicamente dall'assoluta povertà [dato che] sono esposti ad una continua brutalità da parte dei padroni della nave [ed il loro] salario sembra estremamente inadeguato», anche se necessario “per sposarsi ed iniziare una *nuova vita*» (Green, 1876: 354-361).

La situazione socioeconomica di Capri rimase immutata fino a fine Ottocento: i capresi continuavano ad esercitare i mestieri di ambito marinaro ma rimanevano sempre ai limiti della sussistenza mentre i tentativi di “pesca industriale” rimanevano appannaggio dei ricchi capiparanze luciani o torresi, provvisti dei mezzi necessari per esercitare una pesca specializzata.

Capri: da isola di pescatori a luogo di loisir

L'isola nel corso dei secoli era stata visitata da pochi “avventurosi” eruditi, il francese Jean Jaques Bouchard, nel 1634, l'abate Giovan Battista Pacichelli (1703) e il filosofo Montesquieu nel 1729, ospitati dai monaci della Certosa per mancanza di locande (Kawamura 2005: 23), tutti interessati alle rovine archeologiche (Mangone, 2020). Anche il giornalista Joseph Addison visitò l'isola ai primi del Settecento, alla ricerca dei resti archeologici, come il pavimento in mosaico trovato ad Anacapri e il Palazzo di Tiberio, sulle tracce degli scrittori e poeti latini. (Addison, 1705).

Nella seconda metà del Settecento, con l'incremento dei viaggiatori del Grand Tour, anche l'isola entrò nel “circuito dei viaggiatori”, soprattutto quelli colti ed eruditi. L'astronomo Joseph-Jerôme Lalande, venuto nell'isola tra 1765 e 1766, descriveva con ammirazione i resti del palazzo imperiale nella terza edizione del suo *Voyage* (1790: 175-177). Anche il marchese Donatien-Alphonse-François de Sade visitò Capri nel 1776, lamentando la mancanza di locande: egli sottolineava che era stato ospitato nel “Palazzo Inglese”, il palazzo fatto costruire nel 1748 da Nathaniel Thorold, un ricco commerciante inglese di baccalà, divenuto dopo la sua morte (1764) il palazzo del governatore ((Kawamura 2005: 23). Il palazzo fu poi attentamente studiato e disegnato nel 1783 dall'architetto francese Pierre Adrien Pâris, incuriosito per la sua elegante struttura (Mangone, 2016: 238).

Ma non tutti potevano godere di un simile alloggio. Il nobile inglese Henry Swinburne nella descrizione dei suoi viaggi in Italia tra il 1777 e il 1780 aveva scoperto una locanda a Capri, da lui ritenuta pessima, per cui raccontava di aver preferito dormire nel battello con cui era arrivato (Swinburne 1779, III: 8). Nel 1778 Vivant Denon, consigliere dell'ambasciata francese di Napoli e futuro direttore del Louvre, visitò Capri durante il lungo viaggio in tutto il Meridione e in Sicilia per produrre disegni da inserire nel *Voyage Pittoresque* progettato dall'Abate Jean Claude Richard di Saint Non (1781): nella sua visita all'isola disegnò alcuni resti archeologici, alloggiando alla Marina Grande in casa di un barcaiolo (Denon, 2001: 91). Anche Jakob Philip Hackert, nominato pittore di corte nel 1786, venne più volte a Capri, dove dipinse molti scorci dell'isola, in particolare dei resti archeologici, tra cui quelli di Villa Jovis e dei Bagni di Tiberio (Di Franco Foresta (2020).

L'isola suscitò la curiosità della scrittrice e viaggiatrice inglese Marianna Starke, venuta a Napoli nel 1797: nella prima edizione del suo *Diario* (1824: 292), utilizzato come guida turistica, descriveva le bellezze dell'isola ma notava che non vi erano locande, solo abitazioni private che in caso di necessità offrivano posti letto per viaggiatori. Perciò, se possibile, bisognava dormire nel “Palazzo Inglese”. Consigliava anche di portare del cibo freddo, ma non la frutta e il vino, eccellente. Poi nell'edizione del 1828 citava anche una osteria dove gli stranieri potevano affittare una camera (Starke, 1828: 358). Capri restava comunque marginale negli itinerari dei viaggiatori del Grand Tour: solo pochi si avventuravano sulle tracce delle antiche vestigia riferite nei classici greci e latini per visitare i resti, in primis la famosa Villa Jovis e i Bagni di Tiberio. Nel 1750 Giuseppe Maria Secondo, governatore dell'isola, stilò per il re Carlo una *Relazione storica dell'antichità, rovine e residui di Capri*, in cui elencava i vari reperti da utilizzare per arredare la reggia di Caserta che si stava costruendo. In quegli anni molti effettuano ricerche antiquarie per scoprire oggetti di valore e molti studiosi vengono a visitare le rovine sulla scorta dei testi di Tacito (Pelosi, 2003).

Una svolta nell'ambito dell'archeologia si ebbe con l'arrivo di Norbert Hadrawa, segretario della legazione austriaca a Napoli, che ottenne dal re il permesso di iniziare scavi regolari, pubblicando nel 1793 i primi risultati. Egli aveva visitato l'isola con re Ferdinando nel 1786 durante la sua consueta battuta di caccia alle quaglie per cui negli anni seguenti aveva iniziato degli "scavi sistematici" (Di Franco, 2020:108ss.). L'anno seguente il patrizio comasco Carlo Gastone della Torre fu accompagnato dallo stesso Hadrawa a visitare i primi scavi, ospitato da Emanuele Diversi Piacentino, governatore dell'isola, nel "palazzo Inglese", come racconta nella sua *Descrizione dell'isola di Capri* (Della Torre, 1992). Gli scavi, proseguiti fino al 1804, depauperarono però l'isola in modo massiccio (Di Franco,2020: 108ss.). Poi con l'occupazione inglese e la riorganizzazione francese delle fortificazioni gli scavi vennero abbandonati.

Dopo la Restaurazione cominciarono a tornare i viaggiatori, soprattutto inglesi e tedeschi. Nel 1826 il poeta August Kopisch e il suo amico pittore Maler Ernst Fries "scoprirono" la Grotta Azzurra (conosciuta dai capresi), inserendo di diritto l'isola nel circuito "turistico" (Durante, 1995; Richter 1996). Qui gli stranieri amavano tuffarsi, seguendo la moda della balneazione, diffusa in Europa e poi a Napoli da fine Settecento (Sirago, 2013). Anche Alessandro Dumas, che nel 1835 aveva fatto una sosta a Capri, raccontava di aver nuotato nella Grotta Azzurra, in un'acqua "bella e trasparente", da visitare assolutamente (Dumas, 1842).

La grotta azzurra doveva fare parte di una delle ville di Tiberio, per cui tra il 1825 e il 1830 il re Francesco I fece riprendere gli scavi archeologici, tra il 1825 ed il 1830, recandosi sull'isola quattro volte per controllare i lavori (Di Martino, 2020:162). Nel 1834 Rosario Mangoni scrisse il testo *Ricerche topografiche ed archeologiche sull'isola di Capri* «per servire da guida a' viaggiatori». Si realizzava così il connubio tra interessi archeologici e "turistici". I due artisti Kopisch e Fries avevano potuto conoscere la grotta azzurra grazie al notaio Giuseppe Pagano, proprietario della *Locanda Pagano* aperta verso il 1818 in una parte della sua abitazione, dove alloggiavano. La locanda divenne in breve un "luogo dell'anima" per i molti stranieri che giungevano nell'isola attratti dal suo mito romantico diffuso attraverso le innumerevoli vedute dipinte in quegli anni e lasciavano le loro impressioni sui registri della locanda (Kawamura, 2005: 31ss.). Da quel momento i pescatori capresi, come facevano quelli puteolani fin dalla metà del Settecento (Sirago, 2018: 48), alternarono il loro lavoro abituale a quello di "ciceroni", cioè guide turistiche, per trasportare i "turisti" nella grotta (Richter 1996). Poi nel 1835 fu aperto l'Albergo Londra, divenuto luogo di famosi artisti (Kawamura, 2005).

Dato l'aumento dei visitatori nel 1838 l'architetto Francesco Alvino pubblicò una prima "Guida", sul tipo di quelle già in uso a Napoli (Pelizzari, 2001), in cui aveva inserito anche la tariffa da pagare per visitare la "Grotta Azzurra". Ormai l'isola era entrata a far parte dell'immaginario collettivo: verso il 1840 si contavano circa 400 visitatori annui di cui due terzi stranieri, soprattutto inglesi e tedeschi, tra cui molti pittori (Sirago, 2010: 45). Perciò fu ampliata l'offerta di alloggi per i turisti, in primo tempo limitata alla "Locanda Pagano" (Kawamura, 2005). Per alcuni "turisti" venivano organizzate anche delle "passeggiate" di un giorno, con pranzo a bordo, sui battelli a vapore della società napoletana creata nel 1824 quando erano in sosta a Napoli, in attesa di ripartire per Palermo (Sirago, 2014).

Un caso particolare è quello del diplomatico e giornalista inglese Henry Wreford, venuto a Capri per curare i bronchi malati, che poi ammaliato dalla bellezza dell'isola decise di soggiornare su quello scoglio abitato da circa tremila abitanti, quasi tutti poveri pescatori di sardine o corallo. Egli era corrispondente delle più importanti testate inglesi, ma la sua ambigua posizione fu oggetto di stretta sorveglianza da parte del governo borbonico, che lo spiava continuamente, soprattutto quando si recava a Napoli. Nell'Archivio di Stato di Napoli sono conservati molti documenti che testimoniano la costante attenzione su di lui, anche perché accoglieva molti stranieri, organizzando per loro sontuose feste (Ciuni, 2011).

Nel 1845, quando nella Capitale partenopea fu organizzato il VII Congresso degli Scienziati, re Ferdinando II mise a disposizione degli illustri partecipanti uno dei più bei battelli a vapore della flotta, lo Stromboli, che effettuò un tour tra Capri e Paestum. Il viaggio fu narrato in modo dettagliato

dal medico di origine svizzera Jean Etienne Chevalley de Rivaz, assegnato alla legazione francese a Napoli che aveva offerto i suoi servizi durante l'epidemia di colera del 1836-37 (Buchner, 1950). Nella sua visita a Capri rimase affascinato dalla particolare luminosità della Grotta Azzurra; ma descrisse anche gli abitanti, attivi e industriosi e molto ospitali (Chevalley de Rivaz, 1846). In pochi anni l'isola era diventata tanto famosa da suscitare l'interesse di numerosi pittori come Consalvo Carelli, che dipinse molti scorci dell'isola, tra cui una marina conservata a Napoli nel Museo di San Martino.

Nella seconda metà dell'Ottocento, il viaggio si stava trasformando da meta dell'anima, secondo i dettami del Grand Tour, in una «merce da vendere al maggior numero di acquirenti», in risposta alle richieste del nuovo «turismo di massa» (De Seta, 1982: 262). Furono così aperti quattro alberghi, tra cui il *Quisisana*, antico luogo di cura, il primo albergo di lusso, che offriva un soggiorno di ottima qualità, consigliato da tutte le guide, di Federico Serena (Kawamura, 2005: 105ss.). Qui confluiva la nobiltà e i ricchi capitalisti come il magnate tedesco dell'acciaio Friedrich Alfred Krupp, stabilitosi a Capri nel 1899, che fece costruire la via Krupp per collegare l'Hotel con Marina Piccola, dove erano ormeggiati i suoi yacht *Maia* e *Puritan*. (Knight, 1989). A bordo degli yacht egli eseguiva studi di biologia marina, accompagnato spesso da Norman Douglas (Knight, 2002).

In quel periodo si diffondeva anche la moda della balneazione, già in uso a Napoli fin dal Decennio Francese. Nel 1857, come a Sorrento i cittadini chiesero di aprire le «discese a mare» per rendere accessibili le spiagge, come aveva fatto abusivamente Salvatore Pedagna per dotare la sua locanda di questa comodità [26]. L'isola, meta ambita dagli stranieri, venne inclusa da Thomas Cook che nella sua agenzia napoletana organizzava tour a Napoli e nel golfo partenopeo (Sirago, 2004b): egli in una cartolina pubblicitaria decantava le bellezze dell'isola, consigliando di soggiornare nell'Hôtel Continental, il solo Hôtel con discese private al mare, con ottimo ristorante (Fiorentino, 2001:73).

In quel periodo si ebbe un processo di trasformazione della struttura urbana dell'isola, con la realizzazione di un sistema viario e di un molo frangiflutti necessario per l'approdo delle imbarcazioni realizzato nel 1878, testimoniato nei numerosi dipinti di quegli anni (Basilico Pisa, 1997). L'isola era consigliata anche come stazione climatica per la cura della tubercolosi, grazie alla costruzione del sanatorio. Capri venne così consacrata come luogo del desiderio, sogno turistico internazionale, ma anche come luogo terapeutico, dove l'aria balsamica e gli splendidi scorci del golfo napoletano potevano alleviare la sofferenza.

L'isola venne scelta come «buen retiro» anche dal medico svedese Axel Munthe, che nel 1884 si era trattenuto a Napoli per curare i malati di colera, poi tre anni dopo aveva deciso di trasferirsi ad Anacapri per esercitare la professione di medico condotto. Qui presso la cappella medievale di San Michele, circondata da un grande vigneto, costruì la sua villa dove raccolse numerosi reperti archeologici celati dalla vigna. La sua biografia fu poi trasposta in un romanzo pubblicato nel 1929. Dopo la sua morte, nel 1949, secondo la sua volontà testamentaria, la villa fu donata allo Stato svedese che l'anno seguente vi creò una fondazione aperta al pubblico come museo, favorendo gli scambi culturali tra Italia e Svezia, secondo il volere dell'illuminato medico (www.villasanmichele.eu).

L'isola era scelta anche per l'indole accogliente degli abitanti, che non si abbandonavano ai pregiudizi. Dal 1741 il ricco mercante inglese Nathaniel Thorold vi ha abitato dopo la fuga da Livorno con la sua concubina, una isolana, e l'anziano consorte, e aveva fatto costruire una lussuosa dimora a Marina Grande, il *Palazzo Inglese*, arredato in modo lussuoso, divenuto poi alla sua morte il palazzo del governatore (Knight, 2002).

A fine Ottocento fu visitata anche da Oscar Wilde: il poeta era fuggito dall'Inghilterra dopo il processo per omosessualità, soggiornando a Napoli tra il 20 settembre 1897 e il 13 febbraio 1898. Qui, nella pace e nel silenzio della collina di Posillipo, aveva potuto ritemperare le forze dopo il carcere, isolandosi per non subire ulteriori umiliazioni. Nel rimirare l'isola, che gli appariva quasi un miraggio quando scorgeva le sue deboli luci, che gli infondevano una pace interiore, decise di visitarla il 16 ottobre 1897, per celebrare il suo compleanno in un luogo di pace e bellezza, simbolico e panteistico. Nell'Isola fu accolto calorosamente da Axel Munthe, già «nume tutelare» dell'isola, che gli mostrò i reperti archeologici da lui trovati (Severi, 2003: 145ss.; Giorgio, 2012).

Invece lo scrittore Norman Douglas, “un folle Pan scozzese”, venuto per la prima volta nel 1888, quasi ventenne, nell’isola per studiare la lucertola azzurra, un fenomeno cromatico tipico e unico dell’isola scoperto da Ignazio Cerio, nel corso della sua vita subì un processo di “mediterraneizzazione”, come sottolineava nel suo romanzo scritto nel 1911 *Siren Land (La terra delle sirene)*. Nell’isola soggiornò più volte fino agli ultimi anni, scegliendola come ultima dimora. Egli si era interessato alla grotta azzurra e ai suoi fenomeni cromatici e, antesignano degli ecologisti, alla deforestazione che stava subendo l’isola man mano che aumentava il turismo e si costruivano numerose abitazioni. Ai primi del Novecento, dopo un burrascoso divorzio, tornò a Capri dove divenne amico del medico Ignazio Cerio, nativo di Giulianova (Abruzzo), trasferitosi sull’isola come medico condotto, interessato alla storia dell’isola e alla sua flora e fauna, compiendo uno studio sul fondo marino con una draga attrezzata come laboratorio a cui partecipava anche il Douglas. Lo scrittore poi proseguì le ricerche con l’ingegnere Krupp, appassionato di biologia marina. Ma il Krupp, a detta di Douglas, si fece coinvolgere troppo dalla politica locale, per cui in alcuni quotidiani come *Il Mattino* fu accusato di omosessualità, una notizia diffusa anche in Germania, ponendo fine alla sua esistenza nel 1902, come raccontava Douglas (anche se si parlò di un colpo apoplettico (Sirago, 2019)). Lo stesso anno nello scandalo fu coinvolto anche Christian Wilhelm Allers, disegnatore pittore e illustratore tedesco, autore di molti bozzetti capresi, processato e condannato in contumacia per omosessualità poiché era riuscito a fuggire (Fiorani, 1996: 23-24).

Una testimonianza di questa “apertura mentale” dell’isola è nel romanzo di Filippo Tommaso Marinetti e di Bruno Corra *L’isola dei baci*, dove i due sognano di instaurare “una repubblica omosessuale”, in risposta alla condanna fascista di questi comportamenti. Il Corra nel testo introduttivo, *Questo libro mi piace*, sottolineava:

«Per le stesse ragioni per le quali dispiacerà alle persone di lettere questo libro, piacerà agli altri, a quelli che (beati loro!) sono lontani dalla letteratura. Sarà letto con simpatia da ufficiali, da professionisti, da studenti, da industriali, da signore. Con simpatia e con disinvoltura – senza pedanteria ... Esso è insieme una discussione, una risata, una burla, una conversazione da caffè, una polemica, una ubbriacatura, una sassata in un vetro. Esso è, in compenso, un pezzo di vita. Può quindi essere veramente capito da chi ama la vita più della letteratura, da chi ama le discussioni, le risate, le burle, le conversazioni, le sassate, le polemiche, le ubbriacature più che non le parole stampate».

Pian piano il mito dell’isola edenica si diffuse in Europa, grazie ai dipinti dei numerosi pittori stranieri che vi soggiornavano e alle relazioni di viaggio dei viaggiatori che iniziarono a visitarla. Tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento vennero costruiti numerosi alberghi, dotati di ogni comfort, acqua corrente calda e fredda, ascensori anche per raggiungere la spiaggia, il che pian piano cambiò il volto dell’isola, sempre più frequentata dai turisti ma anche da scrittori famosi. Il luogo di ritrovo più *à la page* era l’Hotel Quisisana, acquistato nel 1918, dopo la morte di Ferdinando Serena, dalla SIA, Società Italiana Alberghi, con capitale milanese, che dieci anni dopo fece costruire anche un teatro, l’unico dell’isola, progettato da Giò Ponti (Giannico, 2007).

Dai primi del Novecento erano approdati sull’isola illustri stranieri, tra cui Maxim Gorki e Vladimir Lenin, venuti nel 1905 dopo il conflitto tra Russia e Giappone. Capri era meta anche di letterati e artisti, Marguerite Yourcenar, Pablo Neruda, Curzio Malaparte, Sibilla Aleramo, che trovavano ispirazione dagli splendidi scorci paesaggistici. Il giovane drammaturgo Bertold Brecht, in una lettera all’amica Helene Weigel, detta Halle, inviata a Berlino nell’estate del 1924, raccontava del suo soggiorno caprese a Marina Piccola con la moglie Marianne, elencando tra le sue occupazioni giornaliera la mattina «mezz’ora di bagno e di kayak» (Richter, 2012: 73-74). Anche il filosofo francese Jean Paul Sartre nel 1936 giunse nell’isola con la sua compagna Simone de Beauvoir, che gli provocò uno “spaesamento sensoriale”, ripetendo l’esperienza nel 1951, ormai famoso, accolto calorosamente da Edwin Cerio (Giorgio, 2012).

In quel periodo Capri conobbe un notevole sviluppo economico, grazie al capillare incremento turistico, che apriva numerose possibilità lavorative (Sirago, 2011: 115). Tra la Prima e la Seconda

Guerra Mondiale divenne il luogo prediletto della *café society*, la tappa obbligata dei regnanti, intellettuali, artisti, spiantati e miliardari, il massimo della raffinatezza e della scapigliatura, ma anche il fiore all'occhiello del regime fascista che aveva fatto dell'isola una vetrina (De Angelis Bertolotti, 2001). A Castiglione, dove a fine Settecento erano stati fatti i primi scavi archeologici, Edda Ciano, figlia di Benito Mussolini, e il marito Galeazzo costruirono a mezza costa una villa a due piani, con trenta stanze, circondata da un parco; e anche altri gerarchi li imitarono, per cui il governo fece costruire una strada rotabile per collegare Castiglione alla Marina (De Andreis, 2002: 17ss.). Dato l'aumento dei turisti l'isola fu dispensata dalla costituzione dell'Azienda autonoma di cura, soggiorno e turismo poiché l'amministrazione comunale era capace di gestire il turismo, con una sezione di bilancio a parte (Berrino, 2004). Dai primi del Novecento si sviluppò anche un notevole turismo balneare: i primi stabilimenti furono costruiti a Marina Grande e presto divennero alla moda, soprattutto "Le Sirene" e "Le Ondine". Nelle vicinanze furono edificati numerosi alberghi, specie dopo la costruzione del molo (De Andreis, 2002: 22-23). Invece Marina Piccola, definita da Ferdinand Gregorovius «uno dei luoghi più fantastici dell'isola» (1991b), era preferita da artisti e intellettuali. Verso il 1924 Vincenzo Mellino aveva aperto uno stabilimento balneare dove il suo amico Carlo Ludovico Bragaglia, il famoso "regista dei telefoni bianchi", aveva conosciuto Elsa Morante, «una ragazza appariscente ... nel suo costume da bagno, sensuale e provocante» (Bardini, 2014). Un altro stabilimento, aperto da Maria, figlia di Vincenzo, era divenuto in breve il più frequentato dell'isola, come ricordava la stessa "patronne dei Bagni Maria di Capri" in una intervista del 1997 (De Andreis, 2002: 23). Qualche tempo dopo la famosa cantante e soubrette Gracie Fields, venuta a Capri per curarsi con l'aria salubre dell'isola, aveva deciso di rimanervi creando in un antico fortino incastonato nella roccia il famoso lido "La canzone del mare", che divenne il suo palcoscenico prediletto, dove accoglieva i suoi amici fra lusso, divertimento e relax (De Andreis, 2002: 32). L'isola, visitata da Mussolini durante una breve incursione in idrovolante (ibidem), in un ventennio divenne uno dei ritrovi e centri balneari europei più alla moda, ancor più di Cannes e Biarritz, preferito dall'alta società che frequentava il "Capri Sport club" vicino all'Hotel Quisisana (Guida Touring, 1932: 200). Questa fisionomia, rapidamente sedimentata si è conservata fino ai giorni nostri, consacrando l'isola, coi suoi profumi, colori, paesaggi come immaginifico "luogo dell'anima".

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Biblioteca Nazionale, Napoli (d'ora in poi BNN), manoscritto XV D 40, "Privilegi della Città dell'Isola di Capri e della terra di Anacapri, ff. 79 ss., privilegi di Carlo II d'Angiò e di Roberto d'Angiò e ff. 32t. ss., 25/11/1441, conferma dei privilegi concessi da re Ladislao.

[2] Archivio di Stato, Napoli (d'ora in poi ASN), Sommaria, Consulte, 9, ff. 18-20, 29/9/1583, richiesta di riconferma dei privilegi.

[3] ASN, Sommaria, Partium, 501, ff. 294t. – 296t., 4/7/1567.

[4] Fondo Migliaccio, b. XVII – 18, fs. 81 (conservato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari),

[5] ASN, Cappellano Maggiore, 1189/23, 1727

[6] ASN, Segreteria di Grazia e Giustizia (Tribunali antichi), 126, documenti del 1784 riguardanti il governo dell'isola di Capri in cui è inserita una copia di tutti i privilegi concessi da Carlo I d'Angiò e confermati dai re angioini, aragonesi, spagnoli.

[7] ASN, Sommaria, Partium, 1118, f. 110, 11/10/1589.

[8] ASN, Catasto Onciario, 127, ff. 189t. ss., rivele del monastero di San Giacomo.

[9] Biblioteca di Storia Patria, Napoli, ms. XXVIII B 1, f. 41.

[10] ASN, Sommaria, Partium, 112, f. 281, 20/8/1523.

[11] ASN, Catasto Onciario, 127, rivele dei beni ecclesiastici, 1741, f. 2.

[12] BNN, Biblioteca S. Martino, manoscritto 30, *Historia dell'isole giacenti appresso della Provincia di Terra di Lavoro*: 106.

- [13] ASN, Catasti Onciari, 128, rivele di Capri, 1739 e 133, rivele di Capri, 1741; 126, 1739, “Stato d’anime” di Capri; 111, rivele di Anacapri, 1739.
- [14] ASN, Sommara, Pandetta II, fascio 427, fascio contenente atti sulle controversie per l’affitto della tonnara di Capri.
- [15] Biblioteca della Società di Storia Patria, Napoli, Allegazioni, Miscellanea IX A5, “Pietro Patrizi e Giuseppe Cianciulli per la real Certosa” (secondo Settecento).
- [16] ASN, Catasti Onciari, 125, f. 50.
- [17] ASN, Sommara, Pandetta II, fascio 427, ff. 128 ss.
- [18] ASN, Sommara, Consulte, 333, 4/3/1775.
- [19] ASN, Sommara, Pandetta II, fascio 427, ff. 128 -243.
- [20] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1729/5699, 1831.
- [21] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1711/5078, 1825 – 1827.
- [22] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1729/5699, 9/4/1831.
- [23] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1711/5078, 1825 – 1827 e ibid., 1729/5699, 9/4/1831.
- [24] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1790/7932, 1835.
- [25] ASN, Intendenza Borbonica, I serie, 1806/8412, 1838-39 e 1821/8881, 1842.
- [26] ASN, Supremo Magistrato di Salute, 118, 12/6/1859.

Riferimenti bibliografici

- Addison J., *Remarks on Several Parts of Italy ... in the years 1701 –1702 – 1703* (1^a ed. London 1705), London, 1726.
- Alisio G. (1995), a cura di, *Capri nell’Ottocento. Da meta dell’anima a mito turistico*, Electa, Napoli.
- Alvino F. (1838), *Due giorni a Capri*, Napoli (ristampa anastatica A. Berisio ed., Napoli, 1967).
- Bardini M. (2014), *Elsa Morante e il cinema*, Edizioni ETS, Pisa.
- Barra F. (2011), *Capri «inglese» e napoleonica da Hudson Lowe a Murat (1806-1815)*, ed. Il Terebinto, Avellino.
- Basilico Pisaturo A. (1997), *Pittori a Capri*, ed La Conchiglia, Capri.
- Berrino A. (2004), *La nascita delle Aziende autonome e politica di sviluppo locale in Italia tra le due guerre*, in Berrino A., a cura di, *Storia del Turismo*, Annale 2004, 5, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Comitato di Napoli, F. Angeli, Milano: 33-54.
- Boccadamo G. (2000), *Schiavi e rinnegati capresi fra Barberia e Levante*, in Serrao E.– Lacerenza G., *Capri e l’Islam Studi su Capri, il Mediterraneo, l’Oriente*, Atti degli Incontri promossi dall’Associazione Culturale Oebalus, Napoli: 193-247.
- Broccoli U. (1953), *Cronache militari e marittime del golfo di Napoli e delle isole pontine durante il decennio francese (1806-15)*, Roma.
- Bouchard J.J. (1976), *Voyage dans le Royaume de Naples*, «Journal», a cura di Kanceff E., 2 voll., Torino.
- Buchner P. (1950), Un medico termale svizzero sull’isola d’Ischia, «Neue Zürcher Zeitung», 17 marzo, <http://www.quantium.plus.com/derivaz/jecdr.htm>.
- Capaccio G.C. (1607), *Historiae Neapolitanae*, apud Jo. Jacobo Carlinum, Neapoli.
- Capaccio G.C. (1634), *Il forastiero Dialoghi*, presso Gio Domenico Roncagliolo, Napoli.
- Capece Minutolo C. (2000), *Capri, il Maghreb e la pesca del corallo* in Serrao E.– Lacerenza G., *Capri e l’Islam Studi su Capri, il Mediterraneo, l’Oriente*, Atti degli Incontri promossi dall’Associazione Culturale Oebalus, Napoli: 173-191).
- Cerio E. (1934), *Capri nel ‘600*, Napoli.
- Chevalley de Rivaz J.E. (1846), *Voyage de Naples à Capri et à Paestum exécuté le 4 octobre 1845 à du bateau à vapeur le Stromboli, à l’occasion du VIIe Congrès des savants italiens*, chez l’Auteur, Naples.
- Ciuni R. (2011), *Lettere al “Times” da Capri borbonica: Le corrispondenze di Henry Wreford che mutarono l’opinione politica d’Europa nel Regno delle Due Sicilie*, a cura di Mazzetti E., La Conchiglia ed., Capri.
- De Andreis M.L. (2002), *Capri 1939*, Inedita, Roma.
- De Angelis Bertolotti R. (2001), *Capri dal regno d’Italia al Fascismo*, ESI, Napoli.
- Della Torre G.C. conte di Rezzonico (1992), *Viaggio a Napoli e Descrizione dell’Isola di Capri*, prefazione di Mozzillo A., F. Di Mauro, Sorrento.
- De Negri e compagni (1871), *Raccolta de’ lavori eseguiti dalla società di piscicoltura nazionale italiana*, Napoli.
- De Sade D.A.F. (1996), *Viaggio in Italia*, Bollate Boringhieri, Torino.

- Denon V. (2001), *Viaggio nel Regno di Napoli 177-1778*, a cura di Leone T., Paparo, Napoli.
- De Seta C. (1982), *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, in Romano R. e Vivanti C., a cura di, *Storia d'Italia, Annali, 5, Il paesaggio*, Einaudi, Torino: 125-269.
- Di Franco L. (2020), *L'archeologia di Capri nel Settecento. scavi, spoliazioni, collezionismo e (ri)scoperta di un sito*, in Bosso R., Di Franco L., Di Martino G., Foresta S., Perrella R., a cura di, *Archeologie borboniche la ricerca sull'antica Capri e nelle province di Napoli e Terra di Lavoro*, Convegno internazionale Capri Anacapri 11-12 ottobre 2019, Ed. Quasar, Roma: 89-123.
- Di Franco L. Foresta S. (2020), «È stato più volte a Capri, e ne ha fatti varj disegni». *Osservazioni su Jakob Philipp Hackert, Capri e l'archeologia dell'isola*, in Bosso R., Di Franco L., Di Martino G., Foresta S., Perrella R., a cura di, *Archeologie borboniche la ricerca sull'antica Capri e nelle province di Napoli e Terra di Lavoro*, Convegno internazionale Capri Anacapri 11-12 ottobre 2019, Ed. Quasar, Roma: 89-123.
- Di Martino G. (2020), *Il sessantennio preunitario. Esplorazioni, scavi ed erudizione archeologica nei territori di Capri e Anacapri*, in Bosso R., Di Franco L., Di Martino G., Foresta S., Perrella R., a cura di, *Archeologie borboniche la ricerca sull'antica Capri e nelle province di Napoli e Terra di Lavoro*, Convegno internazionale Capri Anacapri 11-12 ottobre 2019, Ed. Quasar, Roma: 141-187.
- Di Taranto G. (1983), *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari: aspetti e problemi della catastazione borbonica*, in Mafri M., a cura di, *Il Mezzogiorno settecentesco attraverso i catasti onciari*, Atti del Convegno di Studio, Salerno 10-12 aprile 1984, ESI, Napoli, 2 voll., II, *Territorio e società*: 55-66.
- Di Vittorio A. (1973), *Gli Austriaci e il regno di Napoli 1707 – 1734. Ideologia e politica di sviluppo*, Napoli.
- Durante F., *Prima e dopo la Grotta Azzurra*, in Alisio G., a cura di, *Capri nell'Ottocento. Da meta dell'anima a mito turistico*, Napoli 1995.
- Douglas N. (!911). *Siren Land*, J.M. Dent, London.
- Douglas N. (!991), *La terra delle sirene*, Leonardo, Milano.
- Dumas A. (1842), *La spéronare*, Dumont, Paris.
- Fiorani T. (1996), *Le dimore del mito a Capri*, La Conchiglia ed., Capri.
- Fiorentino G. (2001) a cura di, *Il sogno è un'isola. Capri e la fotografia. 1865-1918*, ed. La Conchiglia, Capri.
- Galanti G. M. (1969), *Della descrizione geografica e politica delle Sicilie*, a cura di Assante F. e Demarco D., ESI, Napoli.
- Gargano G. (1994), *Fortificazioni e marineria in Amalfi angioina*, "Rassegna del Centro di Cultura Amalfitano", 1994: 73-133.
- Giannico G. (2007), *Investimenti nella ricettività alberghiera nel sud Italia: dai primi albergatori di Capri all'arrivo dei "milanesi"*, in Berrino A., a cura di, *Storia del Turismo*, Annali 2005, 6, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Comitato di Napoli, F. Angeli, Milano: 35-51.
- Giorgio Domenico, *Forme di «spaesamento», Oscar Wilde e Jean Paul Sartre tra Napoli e Capri*, in Sabbatino P., a cura di, *Il viaggio a Napoli tra letteratura e arti*, ESI, Napoli 2012:449-461.
- Green J.R., *Stray Studies from England and Italy*, London, 1876, cap. *The feast of the coral fishers*: 354-361
- Gregorovius F. (1991a), *L'isola di Capri (1953)*, Ed La Conchiglia, Capri.
- Gregorovius F. (1991b), *Capri un eremo piccolo Parnaso*, a cura di Tigler P., La Conchiglia ed., Capri.
- Guerriero A. (1995), *Il lavoro sul mare a Capri nei secoli XVII e XVIII*, «Il caprifoglio», Rivista di Storia Locale a cura dell'Associazione Achille Ciccagliene, giu.: 11-79.
- Guida pratica luoghi di soggiorno e cura d'Italia* (1932), parte I, *Le stazioni al mare*, Touring Club Milano.
- Hadrawa N. (1793), *Ragguaglio di vari scavi e scoperte di antichità fatte nell'Isola di Capri, e dal medesimo comunicati per lettera ad un amico a Vienna*, Presso Vincenzo Orsino, Napoli
- Horn-Onken A., *Viaggiatori stranieri del XVI e XVII secolo nei Campi Flegrei, «Puteoli»*, 6 1978: 67-135.
- Jannucci G.B.M. (1981), *Economia del Commercio del Regno di Napoli*, a cura di Assante F., Giannini ed., Napoli, 1981, V voll.
- Kawamura E. (2005), *Alberghi storici dell'isola di Capri. Una storia dell'ospitalità tra Ottocento e Novecento*, Ed. La Conchiglia, Capri (Napoli).
- Knight C. (1989), *Krupp a Capri. Uno scandalo d'altri tempi (e uno dei tempi nostri)*, Sergio Civita ed., Napoli.
- Knight C. (2002), *L'utopia caprese di Krupp*, la Conchiglia ed., Capri.
- Knight C. (2007), *Sir Nathaniel Torold. Primo residente straniero di Capri*, La Conchiglia ed., Capri.
- Lalande J.J. (1790), *Voyage en Italie*, Genève, III ed.
- Lembo A., *Capri nel 1800*, ed. La Conchiglia, Capri, 1990
- Mafri M. (1995), *Mezzogiorno e pirateria in Età moderna (secoli XVI – XVIII)*, ESI, Napoli.
- Mafri M. (2002), *I mari del Mezzogiorno d'Italia tra cristiani e musulmani*, in Barberis W., a cura di, *Storia d'Italia, Annali, 18, Guerra e pace*, Einaudi, Torino: 71 –121.

- Mangone F. (2015), *L'isola dell'architettura: Capri in età contemporanea e le origini del mito mediterraneo*, in Mangone F., Belli G. e Tampieri M.G., a cura di, *Architettura e paesaggi della villeggiatura in Italia tra Otto e Novecento*. F. Angeli, Milano: 237-255.
- Mangone F. (2020), *Prima del Regno napoleonico: il tour degli architetti e la Campania archeologica*, in Bosso R., Di Franco L., Di Martino G., Foresta S., Perrella R., a cura di, *Archeologie borboniche la ricerca sull'antica Capri e nelle province di Napoli e Terra di Lavoro*, Convegno internazionale Capri Anacapri 11-12 ottobre 2019, Ed. Quasar, Roma: 65-76.
- Mangoni R. (1834), *Ricerche topografiche ed archeologiche sull'isola di Capri*, dai torchi di Gennaro Palma, Napoli.
- Marinetti F.T. e Corra B. (1918), *L'isola dei baci. Romanzo erotico-sociale*, Studio Editoriale Lombardo, Milano.
- Montesquieu baron de, De Secondat C.L. (1894), *Voyage de Montesquieu publiée par le baron Albert de Montesquieu*, Paris – Bordeaux, 1894, 2 voll.
- Munthe A. (1929). *The story of San Michele*, J. Murray, London.
- Pacichelli G.B. (1703), *Il Regno di Napoli in prospettiva divisa in dodici province*, nella Stamperia di Michele Luigi Mutio, Napoli.
- Parrino D.A. (1751), *Nuova guida de forestieri per l'Antichità Curiosissime di Pozzuolo, dell'Isole aggiacenti di ischia, Procida, Nisida e Capri colla descrizione della città di Gaeta*, (1^a ed. Napoli 1709), a spese di Giuseppe Buono, Napoli.
- Pelizzari M. R. (2001), *Dalle descrizioni per i forestieri alle guide turistiche: cinque secoli di Napoli in vetrina*, «Campania Sacra», 32: 429 – 45.
- Pelosi A. (2003), *Percorsi archeologici dell'isola di Capri*, La Conchiglia ed, Capri.
- Pessolano M.R. (1993), *Il porto di Napoli nei secoli XVI-XVIII*, in Simoncini G., a cura di, *Sopra i porti di mare*, II, *Il Regno di Napoli*, Olschki, Firenze: 67-123.
- Pessolano M.R., *Napoli vicereale. Strategie difensive, castelli, struttura urbana*, in *Raccolta di scritti in memoria di Antonio Villani*, Napoli 2002:1869 – 1925.
- Placanica A. (1983), *Presentazione*, in Mafrici M., a cura di, *Il Mezzogiorno Settecentesco attraverso i catasti onciari*, Atti del Convegno di Studi Salerno 10-12 aprile 1094, ESI, Napoli, 2 voll., I, *Aspetti e problemi della catastazione borbonica*: 5-17.
- Richter D. (1996), *Il mito della Grotta Azzurra. La nascita di un luogo romantico tra folklore, letteratura e viaggio*, ELECTA, Napoli.
- Richter D. (2012), *Lettere da Capri. Descrizioni, appunti, riflessioni in epistolari originali dal 1826 al 2007*, La Conchiglia ed., Capri.
- Ruocco G. (1955-1956), *Capri attraverso i suoi documenti del secolo XVI nella Storia del Regno di Napoli*, Tipografia Lorenzo Barca, Napoli, 2 voll.
- Russo Osman A. (2000), *I grandi corsari e Capri: Khayr el – Din e Dragut*, in Serrao E.– Lacerenza G., *Capri e l'Islam Studi su Capri, il Mediterraneo, l'Oriente*, Atti degli Incontri promossi dall'Associazione Culturale Oebalus. Napoli: 151-172.
- Saabye M. Svdenningsen J. (2011), *Dansk Kunst i 100 år – 100 malerier fra det. 19 århundrede (Arte danese da 100 anni- 100 dipinti del XIX secolo)*, Ministry of Culture, Denmark, Copenhagen.
- Saint Non de J.C.R., (1781), *Voyage Pittoresque ou description des Royaumes de Naples et de Sicilies*, à Paris.
- Secondo G.M. (1808), *Relazione storica dell'antichità, rovine e residui di Capri*, presso Luigi e Raffaele Nobile, Napoli.
- Serrao E. (2003), *Capri e le incursioni piratesche. Fra Saraceni e Turchi. Pirati saraceni, incursioni corsare e schiavitù corsaro – musulmana*, in Federico E., Tafuri A., Amitrano M., a cura di, «Conoscere Capri», Atti del 1° ciclo di conferenze sulla storia e la natura dell'isola di Capri (Capri – Anacapri nov. 2002 – apr. 2003) Capri 2003: 61-81.
- Severi R. (2003), «*Astonishing in my Italian*». *Oscar Wilde in Italia e la gita a Capri*, in Menichelli G.C. Barattolo F., a cura di, *Le pagine dell'isola*, 2, *Capri negli scritti e nelle memorie di Norman Douglas, Oscar Wilde, Pablo Neruda con documenti inediti*, Giannini, Napoli: 135-154.
- Sirago M. (1993), *Attività economiche e diritti feudali nei porti, caricatoi e approdi meridionali tra XVI e XVIII secolo*, in *Sopra i porti di mare*, II, *Il Regno di Napoli*, a cura di Simoncini G., Olschki, Firenze 1993: 329-433.
- Sirago M. (2000), *La gente di mare nel Mezzogiorno moderno. I pescatori e i loro sistemi di pesca (1503-1806)*, «Rassegna Storica Salernitana», 2000: 91-145.

- Sirago M. (2003), *Le tonnare dell'Italia meridionale fra '700 e '800*, in Doneddu G. Fiori A., a cura di, *La pesca in Italia tra età moderna e contemporanea. Produzione, mercato, consumo*, Atti del Secondo Convegno di Studi sulla *Storia della pesca*, Alghero – Cabras, 7 – 9 dicembre 2001, Sassari: 413-438.
- Sirago M. (2004a), *La 'gente di mare' caprese in epoca moderna*, in “Conoscere Capri”, 2, Atti del 2° ciclo di conferenze sulla storia e la natura dell'isola di Capri, Associazione “Oebalus”, 2, Capri: 97-127.
- Sirago M. (2004b), *La “scoperta del mare”: il mito di Capri dal “Grand Tour” al turismo di massa*, «Rassegna Storica Salernitana»: 49-66.
- Sirago M. (2004c), *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del mezzogiorno moderno*, ESI, Napoli.
- Sirago M. (2005), *Il Regno di Napoli: strategie difensive e città di mare in epoca spagnola*, in A. Marino, a cura di, *L'architettura degli ingegneri. Fortificazioni in Italia tra '500 e '600*, Roma:195-207
- Sirago M. (2006), *Dalla galera al vascello. L'apporto economico di genovesi, ragusei, fiamminghi, napoletani nella costituzione della flotta napoletana tra '500 e '600*, M. Mafri, a cura di, Atti del Convegno *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel mediterraneo moderno*, Fisciano (Salerno) 23 – 24 ottobre 2002 Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005: 461-487.
- Sirago M. (2006), *La città del corallo: commercio, artigianato e attività marinara a Torre del Greco in età moderna*, in Ravazza N., a cura di, *Un fiore dagli abissi. Il corallo: pesca, storia, economia, leggenda, arte*, Atti del Convegno San Vito Lo Capo – Trapani, 11/13 ottobre 2002, San Vito Lo Capo, 2006: 53-75.
- Sirago M. (2010), *Matilde Serao e il “saper vivere marino”. La balneazione a Napoli tra Ottocento e Novecento*, La Quercia ed., Napoli.
- Sirago M. (2011), *Le imprese termali e balneari a Napoli e nel suo golfo tra XIX e XX secolo*, in Battilani P., a cura di, *Storia del Turismo*, Annale 2004, 5, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Comitato di Napoli, F. Angeli, Milano: 99-120.
- Sirago M. (2013), *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.
- Sirago M. (2014a), *I “diritti feudali di mare” e la loro incidenza sul sistema socioeconomico della Costa di Amalfi in età moderna*, negli Atti del Convegno *L'inf feudazione del Ducato di Amalfi: dai Sanseverino ai Piccolomini*, Amalfi 2–4 aprile 2003, a cura del Centro di Cultura e storia amalfitana, presso la sede del Centro, Amalfi: 297- 313.
- Sirago M. (2014b), *Gente di mare Storia della pesca sulle coste campane*, edizioni Intra Moenia, Napoli.
- Sirago M. (2014c), *Lo sviluppo della navigazione a vapore in età borbonica (1815 – 1861)*, «Naval History, Quaderno 2014», *La SISM ricorda Alberto Santoni (1936 -2013)*, Società Italiana di Storia Militare: 433- 450.
- Sirago M. (2018), *Gli agricoltori del mare ascritti alla gleba I sistemi di pesca nei golfi di Napoli e Salerno in Età Moderna (1503 – 1806)*, in Pirolo F., a cura di, *La pesca in Campania e Sicilia. Aspetti storici*, Licosia ed., Ogliastro Cilento: 21- 85.
- Sirago M. (2019), *Napoli e le isole del suo golfo nelle descrizioni di Norman Douglas e dei viaggiatori stranieri*, in Quattrocchi A. Malacrino C., a cura di, *Old Calabria. Viaggiatori in Italia meridionale e Sicilia tra il XIX e gli inizi del XX secolo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Reggio Calabria, 3-4 dicembre 2015, Museo archeologico nazionale di Reggio Calabria, MARC 2, Convegni, Reggio Calabria: 33-45.
- Sirago M. (2022a), *Le Confraternite e i Monti delle “arti di mare nella Campania in età moderna (1505 -1806) «Dialoghi Mediterranei»*, n.60, nov., www.istitutoeuroarabo.it.
- Sirago M. (2022b), *Napoli, Il mare in festa Musica balli e cibi nella Napoli viceregnale (1503-1734)*, Kinetés edizioni, Benevento.
- Sirago M. (2024), *Santa Lucia, un quartiere napoletano in trasformazione: da borgo marinaro a luogo di loisir*, «Dialoghi Mediterranei», n.66, marzo, www.istitutoeuroarabo.it.
- Sposito A. (2001), *Antica navigazione mediterranea*, Atti del Convegno di Studi per il 50° Anniversario della costituzione del gruppo A.N.M.I. “Domenico Cassone”, Amalfi, 11 – 12 ottobre 1996, *La rosa e il magnete. La marineria amalfitana e la sua storia*, Amalfi: 267 – 287.
- Starke M. (1824), *Information and direction for travellers of the continent*, John Murray, London.
- Starke M. (1828), *Travels in Europe between the years 1824 and 1828*, John Murray London.
- Swinburne H. (1785-1786), *Voyage de Henri Swinburne dans les deux Sicilies, en 1777, 1778, 1779 et 1780*, de l'imprimerie de Didot l'ainé, Paris, 4 voll.
- Villari R. (1971), *Rivolte e Coscienza Rivoluzionaria nel Secolo XVII*, «Studi Storici», n. 2: 223-264.
- Von Platen A. (1911), *Odi, Inni, Egloghe, Epigrammi*, Sonzogno, Milano.

www.istitutoeuroarabo.it.

<https://it.paperblog.com/cabourg-rende-omaggio-alla-belle-epoque-e-ai-bains-de-mer-1904641/>

<http://www.quantium.plus.com/derivaz/jecdr.htm>.

www.villasanmichele.eu

Maria Sirago, dal 1988 è stata insegnante di italiano e latino presso il Liceo Classico Jacopo Sannazaro di Napoli. Dal primo settembre 2017 è in pensione. Affiliazione: Nav Lab (Laboratorio di Storia Marittima e Navale), Genova. Membro della Società Italiana degli Storici dell'Economia, della Società Italiana degli Storici, della Società Napoletana di Storia Patria, Napoli, della Società Italiana di Storia Militare. Ha scritto alcuni saggi e numerosi lavori sulla storia marittima del regno meridionale in età moderna. Tra gli ultimi suoi studi si segnalano: *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; *Il mare in festa Musica balli e cibi nella Napoli viceregnale (1503-1734)*, Kinetés edizioni, Benevento, 2022.

Ritornare alla Storia a partire da Marc Bloch

RICCARDO BARDOTTI

MARC BLOCH

una storia senza confini

con le illustrazioni di BAZZAC



INTRODUZIONE
Pietro Clemente

ISTITUTO STORICO DELLA RESISTENZA SENESE
E DELL'ETÀ CONTEMPORANEA "V. MEONI"



di *Giuseppe Sorce*

Ero sempre quel tipo di studente che scorreva le pagine della lezione di storia per andare a leggere gli approfondimenti a fine capitolo. Avete presente? Quelli che parlavano di come viveva la gente dell'epoca. Le mode, le abitudini, le forme di intrattenimento, le cose in cui credevano, i rituali sociali. Questo perché mi chiedevo sempre perché studiassimo solo e soltanto sovrani, nobili, re e regine, figure di spicco, quasi sempre solo singoli individui. Dove erano le collettività, dove erano i popoli, le loro nevrosi, le loro idiosincrasie, le loro fissazioni, i loro vizi e virtù peculiari, le loro battaglie infime e più dolorose dietro le conquiste più alte?

Sappiamo tutti che la Storia per come la si studia in quasi tutto l'Occidente è soprattutto leaderistica. Viene dato troppo spazio ai singoli, all'individuo, mentre il flusso immane di essere umani, la vera e propria carne e storia che muove la Storia, era sempre sullo sfondo. Governata, comandata, dimenticata, quasi come se il suo ruolo fosse collaterale a quello del sovrano, o chi per lui, di turno. Eppure ci sono stati storici che invece hanno contribuito a una teoria storiografica ben più scientifica, complessa e completa, che guarda ai fenomeni e agli eventi nella loro dimensione diffusa e, soprattutto, antropologica e culturale. Uno di questi è Marc Bloch, lo devo ammettere, un autore che ho incontrato spesso ma di cui ignoravo la biografia.

Ora che sfortunatamente anche la bolla di pace in cui ha vissuto l'Occidente europeo è scoppiata, storie come quelle di Marc Bloch tornano a essere essenziali [1]. Uno studioso alimentato dalla passione per la storia e, forse anche per questo, da un amore incondizionato verso la libertà propria e del suo popolo messe alla prova delle due guerre mondiali del Novecento. Come a volerci dire che la storia serve e serve davvero. Come dicono tutti ma come quasi tutti sconfessano subito dopo dimostrando vigliaccheria e cecità nei momenti critici, come quando, per esempio, la bolla comincia a vacillare. Ed è un lavoro prezioso *Marc Bloch, una storia senza confini* di Riccardo Bardotti con le illustrazioni di BAZZAC (Betti editrice, 2023), una sorta di graphic novel che ci racconta attraverso lo sguardo di un compagno di cella, proprio gli ultimi giorni di Bloch prima della fucilazione da parte della Gestapo, il 16 giugno del 1944 a pochi giorni dalla liberazione di Parigi.

«Quando ho letto la storia della vita di Bloch, del quale conoscevo i libri ma non le vicende umane, mi sono fortemente commosso. Non mi era mai capitato di imbattermi in un grande studioso con un così alto senso morale della responsabilità verso il suo Paese, con la capacità di essere sia cittadino esemplare che studioso straordinario e di sacrificarsi per una idea di giustizia onorando la dignità della propria vita. Un vero eroe».

Scrivendo Pietro Clemente nell'introduzione a volume togliendomi le parole di bocca adesso mentre cerco di ragionare sul lavoro di Bardotti. Il corsivo sulla parola "eroe" è dovuto proprio perché non è facile leggere di certe vite oggi, di certe epoche e drammi e orrori, tutte cose che stiamo iniziando a rivedere, a timidamente risentire attraverso le immagini e testimonianze delle guerre in corso. Se la bolla di pace ci ha tolto qualcosa (e diremmo ancora "fortunatamente") però è proprio la capacità di ricordare cosa realmente il mondo è stato, è e sarà. I conflitti e le guerre esistono ed esisteranno e certe idee, diritti, privilegi, che diamo per scontati tali non sono ma vanno difesi. Questo può verificarsi in forma democratica, con il dialogo e il compromesso politico, oppure no. Oppure semplicemente viene qualcuno a toglierceli. E lì l'insegnamento della Storia è chiaro. E come Bardotti ci ricorda con questo lavoro, in quel caso Storia e vita diventano una cosa sola.

Questo volume che nasce soprattutto per arrivare ai più giovani cercando di essere d'impatto e di immediata fruizione per studenti e studentesse, è costruito sapientemente con un intreccio di illustrazioni e parole che restituiscono una sorta di affaccio sulla vita di ben due personaggi/persone come detto. Bardotti, a mio parere, fa la scelta giusta: la voce che ci parla è quella di un ragazzo, un giovane partigiano, che scrive al padre dal carcere. E nelle sue parole, oltre a scoprire Bloch e le sue idee, ci fa scoprire anche cosa c'era nei cuori di molti ragazzi di quell'epoca che lottavano contro i

nazi-fascisti. Non solo leader, generali e battaglie appunto. Proprio come voleva Bloch e come Bloch stesso dice al ragazzo.

Attraverso questa metanarrazione, Bardotti ci parla delle fragilità, delle paure, dei drammi personali di un ipotetico ragazzo metonimia di una generazione che si rivolge al padre chiedendo scusa se non è coraggioso, se quelle volte che sente le guardie camminare fuori la cella si terrorizza perché pensa che potrebbe toccare a lui di essere fucilato o torturato, se certe notti piange ininterrottamente, se ha perso la speranza. È già dalle prime pagine si dipanano più livelli, più mondi: un figlio che parla a un padre, un partigiano che parla a un uomo libero, un combattente, un giovane che parla a un anziano che non può combattere, un uomo impaurito che parla a un saggio.

«Caro padre, i giorni, qua dentro, si susseguono tutti uguali. La nostra pena somiglia a quella dei dannati descritti da un autore medievale italiano. Quei disgraziati erano costretti, tra l'altro, a ignorare il presente mentre era loro concesso di conoscere passato e il futuro».

Scriva il ragazzo. Poi l'arrivo di Bloch in cella, anziano anche lui ma che aveva scelto di tornare a combattere, sfuggito da Dunkirk tornato poi sotto falso nome nel suo Paese per aiutare la Resistenza. Ma per il ragazzo, Bloch è dapprima un uomo che parlando di storia e raccontando la storia a suo modo, lo fa appassionare e allietta le loro giornate, poi diventa un maestro, di pensiero e di vita. Bloch ridà speranza e orgoglio a chi è dietro le sbarre, orgoglio di esseri umani che devono lottare per ridare a se stessi ma soprattutto agli altri, al Paese tutto, la possibilità di tornare a esserlo.

Man mano che giungiamo all'epilogo drammatico ma speranzoso come le vere storie di eroi, per citare Clemente, sanno fare, alcuni quesiti emergono senza più andarsene: saremo pronti se e quando la Storia tonerà a bussare al nostro Paese? Se e quando guerre, conflitti e forze verranno a toglierci diritti, libertà e umanità? Ci rendiamo allora conto che il pacifismo di cui, anche personalmente, vogliamo essere portavoce è un privilegio e che la Storia, nella sua dimensione conflittuale, non ha mai smesso di esistere. Di questo privilegio ne dobbiamo riuscire a fare stendardo di lotta democratica in attesa, speriamo la più lunga possibile, di dover ahinoi rispondere a quelle domande. E, sempre in attesa, imparare dalla Storia dei popoli e delle vite dei singoli e delle comunità che c'è sovente molto da imparare, ci sono maestri di pensiero e di ideali che seppur lontani dai libri di testo, dai generali e dai re, hanno saputo e sanno ancora fare la differenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] Si veda, per esempio:

https://www.repubblica.it/venerdi/2024/04/19/news/marc_bloch_partigiano_storico_morto_25_aprile-422602645/

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.

Oltre lo storytelling, oltre il consumo di like e selfie



di Orietta Sorgi

Il tempo – ce lo ricorda Eliade – non è solo quello che comunemente percepiamo in senso storico e transitorio, o cronologico, dato dalla sommatoria delle esperienze vissute individuali e collettive. Quello è il tempo lineare che procede, come sappiamo, secondo una retta da un punto d’inizio a una fine. È il tempo quantitativo, cumulativo, del consumo e della morte.

Ma vi è un’altra dimensione del tempo, quella del sacro, un tempo spiraliforme, che ruota in senso circolare verso una puntuale ripetizione di eventi accaduti in *illo tempore*, dando un senso al mondo che ci circonda. È il tempo dell’eterno ritorno, di un nuovo inizio, della rigenerazione e della rinascita. Il tempo del mito che si rinnova costantemente nel rito, sottraendosi allo scorrere del tempo e riaffermando la permanenza dell’essere.

Si tratta, in fondo, di una pratica narrativa, del racconto di quel che accadde allora e che ha dato inizio ad un nuovo corso del tempo. Come nelle feste religiose che ancora oggi rinnovano puntualmente, attraverso la rappresentazione sacra di una leggenda di fondazione, il perpetuarsi della vita oltre la morte, rafforzando il senso della comunità e traducendo il *caos* nel *cosmos*.

«Il mito è dunque una narrazione comunitaria che a sua volta viene messa in scena attraverso il rito...fa sì che l’essere-nel-mondo si trasformi in un essere-a-casa», così osserva Byung-Chul Han, filosofo coreano, fra le righe del suo ultimo libro dal titolo *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, edito da Einaudi. Un nuovo contributo breve ma intenso che fa riflettere sulle conseguenze dell’impoverimento narrativo del nostro tempo.

«Vivere è narrare – prosegue l’autore – l’essere umano, in quanto animale *narrans*, si distingue da gli altri animali per il fatto che narrando realizza nuove forme di vita. La narrazione ha la forza di un nuovo inizio. Lo *storytelling* di contro, conosce solo una forma di vita, quella consumistica». In effetti al giorno d’oggi si fa un gran parlare di “Storie”, diffuse attraverso piattaforme e app digitali, ma in realtà si è persa ogni capacità di affabulazione e con essa la forza della memoria e del legame col passato in ragione di una contingenza sempre più effimera e arbitraria. Tutto è merce da mettere in vendita, soprattutto quelle notizie incalzanti sui social sottoposte al vorace consumo di un pubblico di *followers*.

Mentre il racconto nella tradizione diveniva un fatto corale, il linguaggio di Instagram o Twitter è dettato al contrario da un narcisismo esasperato: non si narra nulla, si pubblicizza attraverso una messa in mostra di sé, con una serie di informazioni agghindate e di immagini effimere che svaniscono subito dopo essere state condivise. Ma questa ossessione per la condivisione non corrisponde in realtà ad un reale spirito comunitario, non dà luogo a nessuna forma di vita associata. Paradossalmente quanto più si è connessi, tanto più si è isolati. Si è perso, in definitiva, il rapporto con l’altro, fondamentale nel farsi del processo culturale. Anche l’Altro è diventato, in buona sostanza, una merce da consumare, un’interfaccia virtuale di questa nuova forma di autismo e di auto comunicazione.

Nell’attuale postmodernità l’informazione si è andata sostituendo alla narrazione, la quantità dei dati alla qualità del racconto. Quegli eventi tramandati da generazione in generazione, eventi fantastici e carichi di mistero, si sono a poco a poco sgretolati in forza di una pubblicazione forzata e unicamente digitale di fatti registrati nel presente. Un divenire solo apparente, non ancorato alla permanenza dell’essere. Il fuoco del braciere attorno al quale si rinnovava di volta in volta il senso della comunità attraverso l’epos del racconto si è trasformato in una progressione orizzontale di storie “postate” sul web, in attesa di essere approvate con dei *like* di compiacimento. Un proliferare di *selfie* su ogni attimo della quotidianità, in un “usa e getta” che subito svanisce nell’oblio.

Anche l’immagine ha perduto così la sua carica simbolica. La fotografia analogica era legata ad un’occasione particolare, ad un evento che scandiva il ciclo della vita, dalla culla alla bara per dirla con Pitre. Fermava il flusso del divenire in quell’*hic et nunc* dal sapore metastorico. Entrava in gioco, in altre parole, il ruolo della memoria, che ha sempre mantenuto una funzione selettiva: alcuni eventi ricorda, altri tralascia, ricuce il presente nel passato e lo proietta nel futuro. Secondo la lezione di Sant’Agostino.

I *selfie*, al contrario, si risolvono in una serie di scatti immediati che hanno l’effetto di annullare il senso profondo dell’esistenza. Il tempo è rarefatto, non più scandito da miti e racconti: ogni attimo è

documentabile ma niente alla fine è qualcosa che val la pena di essere ricordato. È solo un click. Il *touch screen* dello *smartphone* vanifica, come si è detto, il contatto umano, quel legame imprescindibile che si creava, ad esempio, fra il bambino e la madre durante il racconto di una fiaba. La sua trama conduceva il narratore e l'ascoltatore in un mondo incantato, un labirinto entro cui districarsi, per ricomporre alla fine equilibri in crisi e ogni possibile rischio, come sosteneva Calvino alludendo al potere consolatorio e rassicurante delle fiabe.

Le funzioni narrative, così come le ha descritte Propp nella sua intramontabile *Morfologia della fiaba*, difficilmente possono essere riprodotte da un dispositivo digitale. La fiaba tradizionale, infatti, è tutt'uno con la voce, col gesto, con l'abbraccio fisico. Quando questa esperienza del contatto viene a mancare, si resta terribilmente intrappolati nel proprio ego. La povertà di esperienze di contatto significa in ultima analisi una povertà di mondo. La digitalizzazione intensifica tale povertà di contatto e di mondo.

La nostra contemporaneità è resa fragile dal fatto che non dispone più di una riserva di racconti tale da rafforzare il senso del Noi, dell'appartenenza a una comunità. Ogni nostra azione è mossa da un'ansia di prestazione, dalla performance e dalla produttività: quelle "Storie" che con tanto accanimento pubblichiamo sui social sono incentrate unicamente sulla sfera privata. Tutto questo determina un senso di spaesamento e di isolamento dal mondo reale che ci circonda e un individualismo senza continuità. In altre parole, si determina un indebolimento della vita pubblica e della politica secondo la concezione greca di stampo aristotelico.

Ma c'è un'altra conseguenza che si intravede nel mondo del web, in quella gabbia dorata dove tutto è immediatamente accessibile, tutto disponibile. Google, ad esempio, è talmente carico d'informazioni da poter ritenere – a torto – che la sola quantità di dati sia sufficiente per la conoscenza dei fenomeni. Come se tutto a un tratto l'elaborazione di modelli culturali o scientifici divenisse superflua, sopraffatta dalle banche dati e dai sistemi di archiviazione.

Forse solo la psicanalisi di Freud ha mantenuto la sua capacità narrativa, che non è soltanto capacità di raccontare ma anche capacità d'ascolto. Ascoltando i sogni narrati dai pazienti, Freud verificava di volta in volta la validità delle sue chiavi di lettura. La sua terapia si basava sui racconti, sui sogni e sui ricordi, sul vissuto inconsapevole dei pazienti. Attraverso la prassi narrativa il terapeuta offriva un modello esplicativo per determinati disturbi psichici. Alcuni sintomi o specifici comportamenti venivano così alla luce e resi intelligibili attraverso il modello narrativo dello psicanalista. In un rapporto di reciproca mutualità perché tale modello interferiva adattandosi ai nuovi casi di studio forniti dai pazienti. Solo la teoria – ribadisce l'autore – intesa come modello esplicativo può tracciare un ordine delle cose che pone in relazione le une alle altre e così facendo spiega anche il perché di certi comportamenti dentro contesti concettuali che li rende intelligibili.

Ma se le cose stanno così, allora l'attuale crisi della narrazione potrebbe riguardare, in ultima analisi, anche la perdita dell'attività simbolica che è propria della cultura e dell'uomo in quanto essere sociale. Del suo pensiero filosofico e poetico. Dai *Dialoghi* di Platone alla *Divina Commedia* di Dante Alighieri si è sempre fatto ampio ricorso al mito per garantire agli uomini l'eternità. Da Cartesio agli illuministi fino a Kant la moderna filosofia è sempre stata intesa come narrazione e ri-narrazione, come nascita di un nuovo inizio. Con Nietzsche si apre una nuova prospettiva perché la *Gaia Scienza* è qualcosa di completamente differente da una scienza in senso stretto. Essa viene concepita nei termini di un racconto che si apre al futuro e alla speranza, a una fede in un domani che verrà.

Proprio quello che stiamo progressivamente perdendo: il sentimento della speranza. Immersi come siamo in una sorta di esistenza digitale con l'illusione di riempire un'angoscia esistenziale senza reali soluzioni, imbrigliati in un presente su cui incombe la minaccia di una guerra, senza neanche il conforto di un racconto mitico che possa risanare la crisi del nostro tempo, preparandoci un lieto fine da cui ricominciare.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Riferimenti bibliografici

Calvino, Italo (a cura di), 1956 *Fiabe Italiane*, Torino, Einaudi
Eliade, Mircea, 1976 *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri
1982 *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Borla ed.
Pitrè, Giuseppe, 1978 *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. 2, (ristampa anastatica),
Palermo 1870-1913
Propp, Vladimir, J., 1966 *Morfologia della fiaba*, 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 Demoetnoantropologici. Tra le sue recenti pubblicazioni la cura dei volumi: *Mercati storici siciliani* (2006); *Sul filo del racconto. Gaspare Canino e Natale Meli nelle collezioni del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino* (2011); *Gibellina e il Museo delle trame mediterranee* (2015); *La canzone siciliana a Palermo. Un'identità perduta* (2015); *Sicilia rurale. Memoria di una terra antica*, con Salvatore Silvano Nigro (2017).

“Verso nord il morbo dirige il suo corso”: la leishmaniosi e i cani come sentinelle dei cambiamenti climatici



Uno schnauzer nano dell'allevamento visitato (per gentile concessione dell'allevamento “Stone Gray”).

di *Pietro Terzuolo*

Introduzione

Questo testo si propone di esaminare la percezione del rischio sanitario legato alla diffusione della leishmaniosi in aree del nord Italia in precedenza non affette da tale malattia, un fenomeno che è causato dall'aumento delle temperature dovuto al surriscaldamento globale. Questa percezione è strettamente legata al ruolo che i cani svolgono come sentinelle non-umane dei cambiamenti climatici, perché la loro vulnerabilità alla leishmaniosi induce i loro proprietari a prendere coscienza dei mutamenti in atto e ad agire concretamente per ridurre il più possibile il rischio di contaminazione. Pertanto, dopo aver discusso sia gli aspetti biomedici della leishmaniosi, sia la costruzione mediatica di un atteggiamento sociale dominante relativo a tale malattia, esamino alcune proposte teoriche delle scienze sociali utili a elaborare un'analisi critica dei mutamenti climatici, della rappresentazione del rischio e del contagio nella società moderna, e infine del peculiare rapporto tra esseri umani e cani; espongo quindi i risultati della mia breve ricerca tra alcuni proprietari di cani, allevatori, veterinari e operatori dei canili municipali nella provincia di Cuneo — considerata dalle ricerche epidemiologiche come un territorio ancora relativamente immune dalla leishmaniosi —, dai quali emerge un atteggiamento sociale di convivenza e sopportazione rispetto al rischio del contagio, che

responsabilizza i singoli attori spronandoli a una continua attività di prevenzione per mezzo delle tecnologie oggi disponibili [1].

La malattia e la sua diffusione in Italia

Il termine “leishmaniosi” [2] indica un insieme di malattie febbrili infettive di origine zoonotica [3]. Esiste un forte e stretto legame tra diffusione della leishmaniosi e surriscaldamento globale. Secondo l’OMS, «il cambiamento climatico sta influenzando la diffusione della leishmaniosi tramite mutamenti di temperatura e precipitazioni, che impattano sulla grandezza e sulla distribuzione geografica del pappatacio. Siccità, carestie e alluvioni provocano anche migrazioni di popolazioni umane in aree dove la trasmissione del parassita è elevata» [s10]. Inoltre, come scriveva il biologo Paul D. Ready più di quindici anni fa, la stessa agenzia mondiale «ha indicato che l’impatto della leishmaniosi sulla salute pubblica è stato fortemente sottostimato per molti anni. Negli ultimi 10 anni, le regioni endemiche si sono ampliate e c’è stato un netto aumento della diffusione della HumL» [Ready 2008: 399]. Più in particolare, lo stesso autore sottolinea che il «cambiamento climatico influenzerà la distribuzione della leishmaniosi in tre modi: (1) direttamente, come effetto [dell’aumento] della temperatura sullo sviluppo del parassita e sulla capacità di trasmissione della malattia; (2) indirettamente, come effetto [dell’aumento] della temperatura e di altre variabili ambientali sull’estensione e sulla quantità di specie di flebotomo che agiscono come vettori; (3) indirettamente, tramite mutamenti socio-economici che influiscono sulla quantità dei contatti umani con i cicli di trasmissione [della malattia]» [ivi: 401]. Tra tali mutamenti socio-economici responsabili dell’aumento del rischio di trasmissione, Ready indica come esempi i viaggi turistici e l’importazione commerciale di cani dall’estero, soprattutto da aree dove la malattia è tradizionalmente endemica [ivi: 404; cfr. Ferroglio *et al.* 2005: 1618] [4].

Per quanto riguarda l’Italia, numerose ricerche condotte negli ultimi quarant’anni hanno dimostrato la progressiva diffusione delle varie forme di leishmaniosi dal sud del Paese verso il nord. La prima segnalazione di leishmaniosi canina è effettuata nel 1910 dal medico e scienziato Carlo Basile dapprima tra i cani di Bordonaro, nei pressi di Messina, e poi tra quelli di Roma [Basile 1910: 158]. Inoltre, fino al 1983 le uniche regioni del nord Italia in cui sono presenti focolai localizzati di CanL sono l’Emilia Romagna (3) e il Friuli Venezia-Giulia (1) [Pozio *et al.* 1985: 544–549]. Le classiche aree endemiche della leishmaniosi canina «sono le regioni e le isole del centro e del sud, soprattutto lungo le coste tirreniche. Dalla metà degli anni Ottanta, [però,] si è osservata una progressiva diffusione dell’infezione sia nei vecchi focolai delle regioni centrali e meridionali, sia verso quelle settentrionali in precedenza libere dall’infezione» [Baldelli *et al.* 2011: 57].

Per esempio, un *survey* epidemiologico sulla diffusione della CanL svolto dal 2007 al 2009 in un canile pubblico della provincia di Bologna attesta la presenza della malattia nel 4.9–6.6% dei cani esaminati; secondo gli autori della ricerca, ciò conferma l’espansione della leishmaniosi canina in aree precedentemente prive di focolai autoctoni [ivi]. Due anni prima, sulla scia di segnalazioni da parte di alcuni veterinari locali, una simile ricerca condotta nelle zone collinari del Piemonte vicine a Torino, Casale Monferrato e Ivrea, dimostra lo status endemico della malattia in tali aree [Ferroglio *et al.* 2005]. «Le nostre scoperte», scrivono gli autori, «provano che la leishmaniosi canina si sta espandendo nelle aree a clima continentale del nord-ovest dell’Italia, lontano dalle aree endemiche riconosciute lungo le coste del Mediterraneo» [ivi: 1619]. Infatti, nell’ultima provincia italiana allora ritenuta priva di *L. infantum*, l’Alto Adige, il primo esemplare autoctono di CanL è accertato nel 2013 [s8].

Per quanto riguarda la provincia di Cuneo, che è il campo della mia breve ricerca, nel periodo 2005-2012 si registrano tre focolai autoctoni di leishmaniosi di dimensioni molto modeste rispetto all’estensione della provincia, che resta in gran parte priva di focolai [Gramiccia *et al.* 2013: 7]. Nel caso della leishmaniosi viscerale zoonotica, dagli anni ’50 agli anni ’80 sono riportati in media tra i 10 e i 30 casi all’anno [ivi: 1]. La prima epidemia documentata di VL, le cui cause sono tutt’oggi poco chiare, avviene «tra il 1971 e il 1972 nei pressi di Bologna, con 60 casi clinici (13 morti)

diagnosticati in cittadine dove solo quattro casi in totale erano stati documentati nei 50 anni precedenti». Il numero di casi aumenta poi tra il 1989 e il 2009, raggiungendo l'apice nel periodo 2000-2004, quando si osservano più di 200 casi all'anno» [ivi; cfr. Maroli *et al.* 2008: 256-257]; tuttavia, a oggi manca una prova definitiva di una diretta associazione tra la presenza di flebotomi vettori e l'incidenza della VL umana in un dato territorio [ivi: 8]. Gli autori perciò sottolineano che, mentre prima degli anni Novanta del secolo scorso è da escludere la presenza di focolari certi e stabili nelle zone a nord della costa tirrenica, dieci anni dopo il nord Italia è diventato un focolaio endemico per la leishmaniosi viscerale, quindi per gli umani esiste un «rischio moderato» di contrarla [Maroli *et al.* 2008: 262].

Avendo dunque considerato la diffusione della leishmaniosi dal sud al nord del Paese avvenuta nell'arco di un secolo, ritengo a questo punto interessante ed empiricamente utile tentare di tracciare un abbozzo, seppure per grandi linee, dell'evoluzione diacronica della percezione mediatica italiana relativa alla leishmaniosi, così da far emerge i successivi tentativi di assemblare e imporre una δόξα [Bourdieu, 1994: 116], cioè una costruzione politica o mediatica di categorie sociali basata su elementi appartenenti all'ordine delle credenze, i quali uniscono in una forma linguistica dati percettivi con rappresentazioni razionalizzanti. In altri termini, e seguendo la distinzione proposta da Twaddle [1994: 11], poiché se fin qui ho preso in considerazione il *disease*, cioè l'aspetto biomedico della malattia, da adesso in avanti intendo aggiungervi la dimensione sociale, detta *sickness*, che indica i modi in cui la società, e quindi i *mass media*, percepiscono ed etichettano la malattia, in questo caso la leishmaniosi. A tal fine, considererò nel seguito quindici articoli tratti dai due quotidiani nazionali a maggior tiratura, "Il Corriere della Sera" e "La Stampa", e scritti nel corso di quasi sessant'anni, cioè nel periodo compreso tra i primi anni Sessanta del Novecento e l'anno scorso (2023).

Esaminando criticamente tali articoli è possibile notare un faticoso processo di familiarizzazione con una realtà estranea percepita come minacciosa; tale processo avviene in tre fasi, il cui generale andamento progressivo include però frequenti involuzioni. La prima di queste fasi è l'esotizzazione, che coincide all'incirca col periodo compreso tra i primi anni '60 e all'inizio degli anni '70: si fa conoscere al pubblico l'esistenza della malattia, ma la si considera lontana, un morbo coloniale da gabinetto delle curiosità. Qui la leishmaniosi è descritta più volte come una «malattia tropicale» estranea all'Europa [a1; a2]: il suo nome comune è sia quello «bellissimo» di "bottone d'Oriente" [a1] o "bottone di Aleppo" [a2], sia quello «sinistro» di *kala-azar* o "febbre nera" [a3]. Questa prospettiva esotizzante subisce un duro contraccolpo con l'epidemia di VL a Bologna, di cui s'è detto più sopra: la "malattia tropicale" ha scavalcato gli Appennini e questo fatto inconcepibile esige un riaggiustamento epistemologico. Comincia così la seconda fase, quella dell'avvicinamento reciproco e dialettico tra "noi" e il morbo, che durerà fino alla fine degli anni '90: i movimenti di entrambe le parti istituiscono nuovi flussi e connessioni, aumentando la percezione di prossimità relativa a un oggetto del discorso che prima era ritenuto molto distante. Qui la responsabilità del contagio ricade sugli spostamenti di esseri umani e non-umani: «si è visto che soprattutto i cani da caccia e da pastore (di recente, sugli Appennini, si sono avuti insediamenti di pastori sardi) erano forti portatori del protozoo», scrive un giornalista in merito all'epidemia di Bologna [a3]; «Anche le zanzare viaggiano in aereo», titola sul "Corriere della Sera" un articolo del 1980, prevedendo un futuro aumento dei casi di leishmaniosi [a5]. In questo periodo cresce di molto la percezione di pericolosità relativa alla leishmaniosi, quindi diventano più comuni i toni allarmistici: la stessa malattia, prima ritenuta «curabilissima» [a3], ora «somiglia a Aids e malaria» e «ha fatto irruzione nel Mediterraneo, lo ha conquistato tutto, è penetrato anche in Italia, dove sarebbe presente nell'intero Meridione e in parte del Centro fino a Nord di Roma» [a7]; è insomma un «morbo-killer trasmesso dalle zanzare» [a9; *sic*, quando in realtà i vettori sono i pappataci].

Pertanto, l'attenzione si concentra molto anche sugli ambiti della cura e soprattutto della prevenzione: esperti come medici, veterinari ed epidemiologi, con il loro tono dialogico asettico, certo e razionale, invitano la popolazione italiana a una maggior prudenza: bisogna guardarsi dalle «strane febbri dopo le vacanze» [a8] e dalla «insidia dei pappataci» che «trasmettono la pericolosa infezione» [a10]. La

terza, ultima e attuale fase, quella della convivenza o sopportazione, inizia con l'attribuzione esplicita della causa della diffusione della leishmaniosi ai cambiamenti climatici, riconoscendo implicitamente sia che è troppo tardi per invertire il corso delle cose, sia che l'unica soluzione è prendere le misure necessarie per prevenire la malattia: vaccini, collari e così via. Crollano dunque i toni allarmistici, sostituiti da un lato da resoconti su iniziative pubblico-private di monitoraggio e prevenzione, dall'altro da una responsabilizzazione individuale dei proprietari di cani. Infatti, da quando in un articolo dell'aprile del 1998 Giovanni Ballarini, allora professore all'Università di Parma, scrive esplicitamente per la prima volta sul "Corriere della Sera" che i «mutamenti climatici in atto stanno allargando l'area di diffusione della leishmaniosi» [a11], riflettendo il consenso della comunità scientifica internazionale su tale rapporto causale, tutti gli interventi successivi degli esperti riconoscono tale correlazione. Pertanto, cambia ancora una volta la costruzione sociale della rappresentazione e del rapporto con la malattia: «Impariamo a proteggere gli animali di casa dalle zoonosi» [a15], perché «Difendere Fido dai pappataci conviene anche a noi» [a12] e ciò è facilitato dalla mappatura digitale della diffusione della leishmaniosi sul territorio nazionale [a13].

L'attuale atteggiamento mediatico dominante di convivenza o sopportazione relativo alla leishmaniosi comprende dunque due diversi aspetti che è bene differenziare. Per quanto riguarda la causa generale su scala globale, cioè il surriscaldamento globale, esso è per certi versi affine all'atteggiamento fatalista di chi «crede sinceramente alla gravità dei problemi [ambientali], ma sente che noi [umani] siamo totalmente impotenti» [Douglas 1994: 259]; tale orientamento si basa su un particolare «mito della natura» interpretata come «capricciosa» e dunque imprevedibile, simile a una sfera posta su piano orizzontale e capace di rotolare ovunque voglia [ivi: 262-264]. Per quanto invece riguarda gli effetti particolari su scala locale, cioè la diffusione della leishmaniosi canina nel nord Italia e nelle zone a clima continentale, poiché tali manifestazioni assumono sempre forme visibili e particolari (segni e sintomi nei cani e negli umani) ma soprattutto poiché esistono tecnologie mediche (collari, vaccini, pillole) in grado di prevenire e curare tali fenomeni, la convivenza o sopportazione implica un'azione positiva e volontaria di contrasto che promuove la responsabilizzazione di precisi attori sociali (proprietari di cani, veterinari, canili, autorità locali).

In sostanza, la δόξα mediatica italiana fa un ragionamento simile a questo: "Poiché in casa è impossibile impedire l'accumularsi della polvere, e poiché esistono tecnologie capaci di rimuoverla come scope, scopini e aspirapolvere, allora tocca mettersi a pulire con una ragionevole frequenza, così da non vivere nello sporco"; qui la casa è l'Italia, la leishmaniosi è la polvere, il surriscaldamento globale è la sua accumulazione, le tecnologie di pulizia corrispondono alle tecnologie mediche, e infine l'azione di pulitura periodica indica le strategie di azione e prevenzione impiegati dai vari attori sociali per contrastare l'emergere della malattia in casi singoli e locali. Questo atteggiamento composito di sopportazione-responsabilizzazione è ovviamente diffuso anche in altri ambiti rispetto ai *mass media*: alcuni siti in lingua italiana dedicati alla commercializzazione e alla vendita di prodotti antiparassitari fanno riferimento alla progressiva diffusione dei pappataci dovuta ai cambiamenti climatici per instillare in chi legge un senso d'urgenza che lo spinga ad acquistare tali prodotti [s14; s15; s16; s17; s18][5].

Avendo qui tratteggiato il processo con cui si è costruito l'attuale atteggiamento sociale dominante verso la leishmaniosi, resta da esaminare quanto esso sia condiviso da diversi attori sociali; in particolare da proprietari di cani, veterinari e operatori dei canili locali. A questo scopo, come punto di partenza mi è sembrato utile esaminare le percezioni di tali attori in alcune zone della provincia di Cuneo (Piemonte), un territorio di "frontiera" tra la zona alpina, dove le basse temperature invernali contrastano la diffusione della leishmaniosi, e il Monferrato, dove esistono focolai endemici [Ferroglio *et al.* 2005; Gramiccia *et al.* 2013; s7]. Come campione di ricerca, nel periodo compreso tra novembre 2023 e gennaio 2024 ho sottoposto a interviste discorsive semi-strutturate cinque proprietari di cani, due allevatori professionali, un veterinario e due operatori di un canile municipale. L'uso di tale metodo di ricerca fluido implica l'adozione di una "semiotica sensibile" che consente di lasciar emergere nel dialogo ciò che, riguardo al tema di ricerca, «le persone ritengono importante dal loro punto di vista e nella loro vita quotidiana», mostrando così «che cosa si è sedimentato nel

corso del tempo e quali oggetti o specie lo abitano oggi» [Beneduce 2010: 20, corsivo originale]. Tra i proprietari di cani ho cercato di ottenere la maggiore rappresentatività possibile per quanto riguarda categorie demografico-sociali come età, genere e classe sociale. I risultati della mia indagine sono esposti nel terzo capitolo.

Il ruolo dell'antropologia: clima, malattia, sentinelle ed esseri umani

Dal paragrafo precedente emerge che entrambe le dimensioni di *disease* e *sickness* della leishmaniosi chiamano inevitabilmente in causa la questione dei cambiamenti climatici, o meglio del surriscaldamento globale. Trattando di questo argomento, prima le scienze dure e poi quelle sociali hanno più volte affermato che da tempo viviamo nell'era dell'antropocene. Secondo il chimico atmosferico Paul J. Crutzen e il biologo Eugene F. Stoermer, considerando i principali e sempre crescenti «impatti delle attività umane sulla terra e sull'atmosfera su ogni scala, inclusa quella globale», è «più che appropriato enfatizzare il ruolo centrale dell'umanità nella geologia e nell'ecologia proponendo di usare il termine “antropocene” per la presente era geologica»; l'antropocene comincerebbe alla fine del XIII secolo, all'incirca in coincidenza con l'invenzione della macchina a vapore (1784), quando l'umanità diventa una «principale forza ecologica», un ruolo che secondo i due autori ricoprirà «per molti millenni, forse milioni di anni, a venire» [Crutzen e Stoermer 2000: 17-18].

Per le scienze sociali, l'utilità del concetto di “antropocene” deriva dal fatto che esso «consente, per la prima volta nella “storia culturale del clima” – nella storia, cioè, in cui clima e umanità sono considerati assieme, come entità interdipendenti – di connettere fenomeni apparentemente disconnessi, tanto “scientifici” quanto “sociali”» [Dall'Ò 2021: 153-154], tra cui il surriscaldamento globale e le sue conseguenze per la salute di esseri umani e non-umani. Pertanto, ritengo che in antropologia “antropocene” sia analiticamente utile come concetto sensibilizzante [Blumer 1954: 7], capace di dare a chi fa ricerca una “direzione in cui guardare”, cioè un senso generale e di riferimento e guida nell'approcciare le singole istanze empiriche.

Nell'era dell'antropocene, un unico sistema globale interconnette il surriscaldamento globale e la crescente diffusione di zoonosi; infatti «la pressione antropica sugli ecosistemi, i cambiamenti climatici, e la conversione delle aree naturali in aree produttive o urbanizzate» favoriscono «la trasmissione delle infezioni di origine animale agli esseri umani» [Dall'Ò 2021: 159]. Nelle rappresentazioni sociali dominanti in Occidente, tali trasmissioni di micro-organismi rompono un precedente ordine sanitario e ambientale: in questo caso la contaminazione percepita è bivalente, perché deriva sia dall'organismo patogeno in sé, la cui conoscenza domina l'idea occidentale di “sporco”, sia dal suo essere “fuori posto” in quanto agente perturbatore di una situazione precedente [Douglas 1984: 36]. Tale percezione emerge nella seconda fase della familiarizzazione sociale alla leishmaniosi, quella dell'avvicinamento reciproco.

In questo discorso sociale sulla contaminazione è centrale l'aspetto del rischio. Non a caso il sociologo tedesco Ulrich Beck sostiene che la società moderna è una società del rischio, cioè una società impegnata dare soluzione ai problemi di come «impedire, minimizzare, drammatizzare, canalizzare i rischi e i pericoli prodotti sistematicamente come parte del processo di modernizzazione» e, «quando si presentano sotto forma di “effetti collaterali latenti”, [di] come limitarli, diluirli distribuendoli in modo che non ostacolino il processo di modernizzazione né travalichino i confini di ciò che è considerato “tollerabile” da un punto di vista ecologico, medico, psicologico e sociale» [Beck 2005: 25-26]. La società del rischio è dunque la società tipica dell'antropocene, continuamente impegnata a prevenire, lenire o ignorare i rischi derivati dagli effetti ambientali e geologici del suo sviluppo industriale e tecnologico.

Anthony Giddens include tali minacce nella categoria analitica di “rischio fabbricato” (*manufactured risk*), che indica un rischio «creato dallo stesso progresso dello sviluppo umano, soprattutto dal progresso della scienza e della tecnologia»; pertanto, si riferisce a «nuovi contesti di rischio per i quali la storia non ci fornisce molte esperienze precedenti. Spesso non sappiamo davvero quali siano

i rischi, figuriamoci calcolarli accuratamente in termini di tabelle di probabilità». Al contrario, il “rischio esterno” (*external risk*) è legato a «eventi che possono colpire improvvisamente gli individui (dall'esterno, per così dire) ma che in un'intera popolazione avvengono abbastanza spesso e regolarmente da essere generalmente prevedibili» [Giddens 1999: 4]. In questo senso, alcune zoonosi (Covid19) e le loro accresciute aree di diffusione (leishmaniosi) possono essere considerate rischi ‘fabbricati’, cioè provocati da pesanti alterazioni umane del clima e degli ecosistemi terrestri; tuttavia, la strategia di familiarizzazione alla base dell'attuale rappresentazione sociale della leishmaniosi implica la trasformazione di questo rischio fabbricato ma nuovo e imprevedibile in un rischio esterno ma prevedibile tramite dispositivi come mappature aggiornate della sua diffusione [a13] o mutamenti nelle strategie sanitarie da adottare [a14]. Infatti, la prevedibilità del rischio esterno è una condizione necessaria alla responsabilizzazione di particolari categorie di attori sociali; altrimenti, se il rischio restasse imprevedibile, subentrerebbe un senso di fatalismo.

In ogni caso, il rischio di contaminazione è tanto più alto quanto più il suo ambito è prossimo alla vita quotidiana nelle persone, quindi è molto elevato quando riguarda il “migliore amico dell'uomo”, il cane. Innanzi tutto, seguendo le tesi di Jacques Derrida, è necessario abbandonare la «tradizione cartesiana dell'animale-macchina senza linguaggio e senza risposta» [2006: 173], perché l'animale è capace di attirare e ricambiare le azioni umane all'interno di complesse interazioni tra specie. La questione centrale dunque non è tanto se un animale può parlare, ma se è possibile conoscere cosa significa qui “rispondere” e come distinguere una risposta da una reazione; «non si tratta di “rendere la parola” agli animali, ma forse di accedere a un pensiero, per quanto chimerico e fantasioso, che pensa l'assenza del nome o della parola in maniera diversa da quella di una privazione» [ivi: 90]: una conoscenza *degli e cogli* animali che eviti posizioni di “portavoce” in loro vece. Ciò è possibile, scrive Donna Haraway, perché esseri umani e cani costituiscono “specie compagne” (*companion species*), che nel tempo si formano a vicenda tramite la condivisione di attività, comunicazioni, emozioni e sostanze materiali come il cibo [2008: 16]; le due specie sono infatti legate da un “co-diventare” (*becoming with*), dove «essere uno significa sempre *diventare insieme* a molti» [ivi: 4, corsivo originale].

Situato in questa posizione privilegiata, il cane assume per l'essere umano una molteplicità di ruoli sociali eterogenei tra loro. Per i suoi proprietari, il cane è spesso un membro della famiglia e della parentela, entro relazioni dove umani e cani si pongono come «soggetti e oggetti reciproci» [ivi: 62]; infatti, adottando qui le tesi di Marshall Sahlins, l'essenza della parentela è la mutualità dell'essere (*mutuality of being*): i parenti sono persone che partecipano intrinsecamente e intersoggettivamente a esistenze tra loro reciproche, cioè sono membri l'uno dell'altro [Sahlins 2013]. A tale mutualità è legata l'efficacia della relazionalità [Viveiros de Castro 2009: 243], cioè il fatto che un parente vive e muore emozionalmente e simbolicamente le vite e le morti degli altri parenti — e dunque, aggiungo io, anche le loro malattie. Sul mercato invece il cane è prima di tutto un lavoratore che produce plusvalore in quanto biotecnologia [Russell 2004: 1], cioè organismo modellato per prestazioni funzionali nel mondo degli umani, come nel caso della pastorizia o della caccia; poi è una merce ^[6], come nel caso degli allevamenti canini; infine, il cane è un consumatore di beni e servizi come cibi apposti, giocattoli, cure mediche e così via [Haraway 2008: 62]. In particolare, Haraway nota come la salute sia «una componente gigantesca di questa diversificata versione canina del capitale vivente [vedi nota 2]. I veterinari sono ben consapevoli di questo fatto poiché faticano a incorporare il più recente (e molto costoso) equipaggiamento diagnostico e di trattamento in piccole attività per rimanere competitivi» sul mercato [ivi: 50]. Il ruolo dell'industria della salute nel bio-capitale canino sembra dunque destinato ad aumentare quando si considera che i rischi di contaminazione *negli* animali e *dagli* animali crescono per effetto dei cambiamenti climatici.

Infine, il cane può essere considerato come una sentinella non-umana dei cambiamenti climatici, perché il suo ammalarsi di leishmaniosi in zone prima ritenute sicure è il primo segnale della progressiva diffusione della malattia verso climi più temperati, che è dovuta al surriscaldamento globale [Ferroglia *et al.* 2005; Ready 2008; Baldelli *et al.* 2011; s8; s10]. Il termine “sentinella”, di chiara derivazione militare, indica infatti una figura vigilante che sorveglia un certo stato di cose in

preparazione di un futuro incerto ma potenzialmente catastrofico; nel contesto ecologico odierno, le “sentinelle” sono «esseri viventi o dispositivi tecnici che forniscono i primi segnali di una catastrofe imminente» [Keck e Lakoff 2013]. Due classici esempi di sentinelle animali sono da un lato un canarino che è portato in miniera, perché la sua morte improvvisa segnala un’elevata presenza di grisù ancor prima che questo gas tossico intacchi i sensi umani in modo significativo; dall’altro un orso polare smagrito che si aggira tra sottili e minuscoli pezzi di ghiaccio, il quale diventa un monito evidente dell’impatto del surriscaldamento globale [ivi].

Per quanto riguarda i cani, il loro alto livello di intimità con l’essere umano, che spesso porta a considerarli membri effettivi della famiglia, fa sì che la prevenzione del rischio sia particolarmente sentita in chi “diventa insieme” a loro, soprattutto in epoca recente. Ciò è quanto emerge dai discorsi dei miei interlocutori, come si vedrà nel seguito.

Una barriera scalfita

In un pomeriggio anormalmente caldo di fine 2023, accompagno un mio amico (M, 62) all’appuntamento per la toelettatura del suo cane, Jolie, una cagnetta di razza di poco più di un anno. L’incontro è presso un piccolo allevamento privato in provincia di Cuneo, lo stesso da cui lui ha acquistato la sua cagnolina; i proprietari hanno accettato di incontrarmi. Durante il viaggio, il mio amico mi racconta delle sue vacanze estive: per due settimane lui, la moglie e Jolie hanno girato in camper il litorale tirrenico, prima costeggiando il mare e poi dirigendosi nell’entroterra. Qualche settimana dopo il loro ritorno, a una visita veterinaria è emerso che Jolie è entrata in contatto con la leishmaniosi, pur senza averla contratta. «Per forza, laggiù d’estate fa un caldo pazzesco ed è pieno di zanzare! Se lei a proteggerla non avesse avuto *questo*», dice il mio amico, indicandomi il collare antiparassitario di Jolie, «probabilmente l’avrebbe presa davvero». Gli chiedo cosa ne pensi di queste zone, se qui creda che per Jolie ci siano meno rischi. «Mah, diciamo di sì, generalmente sì», sospira, «però come vedi le cose stanno cambiando, d’inverno non nevicava più e quest’estate anche qui ha fatto caldissimo, anche lei ha patito tanto, l’ho proprio vista che pativa». E questi insettini non ti preoccupano?, gli domando. «Non troppo», mi risponde, «ci sono un sacco di prevenzioni e se hai un veterinario competente non ci sono problemi». Poi, dopo una breve pausa, aggiunge: «Però trent’anni fa non era così, io avevo un altro cane trent’anni fa e ti posso dire che non c’erano tutti questi vaccini e collari, non c’era neanche tutta quest’ansia per i parassiti».

Ho riportato questo breve frammento di conversazione perché in esso emergono molti temi esaminati nei due paragrafi precedenti. Innanzi tutto, il mio amico traccia una comparazione tra un passato ordine climatico ed epidemiologico da lui preso a modello di riferimento perché ritenuto normale, e un presente disordinato, rischioso, potenzialmente contaminante e quindi ansiogeno. Inoltre, dalle sue parole affiora un senso di sicurezza e protezione dato dall’uso di dispositivi medici e tecnologici di prevenzione e contrasto del contagio; ciò però presuppone una volontaria e continua azione di monitoraggio e protezione del cane in collaborazione con il veterinario, cui il mio amico è disposto ad affidarsi in cambio di una garanzia di competenza e professionalità. Infine, nonostante il mio amico dimostri di essersi familiarizzato al rischio che Jolie possa contrarre la leishmaniosi nelle zone costiere dell’Italia centrale, la sua successiva osservazione in merito a una serie di recenti inverni senza neve in Piemonte, unita alla sua percezione di un aumento generale delle temperature nella stessa area, sembra mettere in discussione la sua aspettativa implicita che le aree del cuneese, così vicine alle Alpi, possano essere ritenute sicure perché ambientalmente ostili alla diffusione dei pappataci. È dunque interessante notare qui l’aumentata percezione di vulnerabilità a un rischio esterno, da lui collegata al surriscaldamento globale: questo fattore secondo il mio amico è anche la causa di un malessere generalizzato nella sua cagnolina durante l’estate, malessere che lui è stato capace di percepire immediatamente grazie alla quotidiana reciprocità di sentimenti e attenzioni che intrattiene con la sua cagnolina entro una dinamica di “divenire insieme”.

Simili considerazioni emergono nella maggioranza degli altri proprietari di cani che ho intervistato. Claudia (F, 75) sottolinea il fatto che, quarant’anni prima, quando aveva un cane di razza mista e pelo

nero di nome Rocky, il prezzo delle visite dal veterinario era molto inferiore rispetto a quello di adesso, quando dal veterinario porta il suo bassotto, soprattutto perché il numero di prodotti medici da acquistare era inferiore; benché la responsabilità di questo mutamento sia da lei attribuita anche alla sete di profitto dei veterinari e delle aziende produttrici di farmaci per animali, Claudia riconosce che i pappataci si sono diffusi «ormai un po' dappertutto», cosa di cui è stata resa consapevole sia da servizi giornalistici da lei visti alla televisione, sia dall'aumentato numero di pubblicità televisive dedicate ai prodotti per la cura del cane. Marta (F, 52) — che in un *lapsus* ^[7] durante la nostra conversazione dice “pediatra” per intendere “veterinario”, rivelando così una relazione parentale e affettiva tanto intensa di “diventare insieme” alla sua cagnolina da considerarla inconsciamente una figlia a tutti gli effetti — ammette di aver comparato più volte su vari siti internet la qualità e l'efficacia di diversi marchi di collari antiparassitari, prima di sceglierne uno che potesse andare bene per la cagnolina; mi spiega infatti che quando la porta a spasso e la fa interagire con altri cani, Marta teme spesso che questi possano essere privi di un'adeguata copertura medica, e che quindi possano attaccarle qualcosa.

Ritorna qui il tema della contaminazione come agente sporco e perturbatore [Douglas 1984], tanto più sentito e incombente quanto più è stretta la relazione di co-diventare tra umano e animale: nel caso di un membro della propria famiglia, la mutualità dell'essere e l'efficacia della relazionalità [Viveiros de Castro 2009; Sahlins 2013] fanno sì che gli effetti del rischio siano condivisi in quanto esperiti allo stesso tempo dal cane e dall'essere umano che è suo familiare. Antonio (M, 24), che vive in una frazione incastonata tra le montagne di una delle tante valli del cuneese, ha tre cani e nessuno di loro porta un collare: «Non ce n'è bisogno», ammette, «non qui, almeno. Qui vivono all'aria aperta in mezzo ai boschi, ci sono ben pochi altri cani in borgata e li conosciamo tutti. È un posto sicuro, e poi fa molto freddo. D'estate zanzare e moscerini sono molto pochi». Per Antonio dunque, a differenza di quanto ritiene il mio amico proprietario di Jolie, le Alpi formano una vera e propria barriera contro la diffusione della leishmaniosi; tuttavia, mi dice, i suoi genitori una volta non portavano nemmeno i cani dal veterinario se non avevano malattie gravi, invece lui li porta a vaccinare almeno fino a quando sono cuccioli: «per sicurezza», mi dice.

Infine secondo Lisa (F, 23), studentessa universitaria di scienze veterinarie e proprietaria di un allegro bassotto di nome Bubi, è molto importante sia sottoporre con puntualità i propri animali alle vaccinazioni raccomandate dal veterinario, sia usare collari anti-parassitari per prevenire i morsi degli insetti. Similmente a quanto emerge nel discorso di Antonio, anche per Lisa questo atteggiamento è tipico delle persone più giovani, perché per esempio suo nonno — mi racconta — ha sempre avuto tanti cani, ma i primi non li aveva mai nemmeno portati dal veterinario perché secondo lui i cani «sanno sopravvivere da soli». Col tempo però Lisa sostiene di essere riuscita a persuadere suo nonno ad assumere un ruolo più attivo nella prevenzione delle malattie canine: il nonno oggi porta regolarmente dal veterinario il suo cane, anche se non gli mette collari antiparassitari. Il discorso di Lisa riecheggia quello del veterinario di mezza età con cui ho avuto modo di conversare nel suo studio: benché non abbia riscontrato casi autoctoni di leishmaniosi nei dieci anni in cui lavora sul territorio cuneese, raccomanda sempre ai proprietari di cani di prestare la massima attenzione qualora si rechino nelle zone del centro o del sud Italia; inoltre con la dilatazione del periodo stagionale di piena attività degli insetti parassiti dei cani, dovuta all'aumento delle temperature soprattutto in primavera e in autunno, è oggi quanto mai importante prendere le necessarie misure di prevenzione per evitare che il cane possa contrarre malattie come la leishmaniosi, la cui terapia è lunga e non sempre completamente efficace. Tutti i proprietari di cani — dichiara il veterinario — dovrebbero in particolare sottoporre i loro animali a tutte le vaccinazioni raccomandate, in modo tale da evitare il rischio di possibili contaminazioni da e verso altri cani.

Arrivati all'allevamento di cani, una graziosa casa privata immersa nel verde e situata poco al di sopra di un paesino che si trova tra le montagne del cuneese comprese tra Cuneo e Garessio, il mio amico proprietario di Jolie ed io incontriamo i due proprietari, moglie e marito, che ci accolgono nel cortile antistante la loro casa. Mentre la cagnolina del mio amico gioca con una cagnetta dell'allevamento, espongo più nel dettaglio l'argomento della mia ricerca, suscitando in loro un forte interesse. La

moglie, che ha preso l'iniziativa di avviare l'attività di allevamento e che di recente ha cominciato a seguire un corso per diventare addestratrice cinofila, dichiara subito che la leishmaniosi è un pericolo molto serio, soprattutto per quanto riguarda il sud Italia, ma è inesistente in una realtà come la loro:

«Noi cresciamo i nostri cani in un ambiente familiare e protetto, li sottoponiamo tutti a test genetici per evitare la possibilità di malattie ereditarie e, se li portiamo fuori a passeggiare nei boschi che vedi qui intorno, ci preoccupiamo soltanto delle zecche, che purtroppo ci sono anche qua. Ma basta fare un minimo di attenzione, infatti non abbiamo mai nemmeno avuto problemi di zecche. E quindi la leishmaniosi no, qui non c'è per fortuna». Poi, mentre la moglie porta in casa Jolie per farle la toelettatura, il marito aggiunge che i metodi di allevamento da loro impiegati sono tutti naturali, «senza pomparli con quelle schifezze mediche come fanno certi allevamenti per farli apparire ancora più robusti»; infatti, il pregio dell'acquistare un cane in un allevamento piccolo come il loro anziché dai più grandi è «la garanzia della salute dell'animale». «Perché così una volta che te lo sei portato a casa non ti trovi brutte sorprese come malattie ereditarie o robe del genere. Sai, certa gente che ha comprato cani da noi li ha iscritti a concorsi di bellezza e ha vinto, questo ti dice che se scegli gli allevamenti giusti hai la garanzia di avere dei cani di prima qualità. Invece se li prendi dai canili... beh certo costano poco ma poi non sai quel che ti trovi, e le spese del veterinario lievitano; inoltre figurati come li tengono, in certi canili! Una vergogna!».

Nel discorso dei due allevatori, dunque, è centrale una concezione di “purezza” [Douglas 1982] derivata in gran parte dal metodo di allevamento e dall'ambiente in cui i cani sono cresciuti, che è ritenuto incontaminato in quanto privo di elementi perturbanti e quindi “sporchi”; qui è dunque la purezza a generare salute, sicurezza e valore di scambio del cane in quanto merce [Marx 2021; Haraway 2008]. Questa purezza però non è naturale, ma è costruita attivamente tramite una costante attività di monitoraggio la cui efficacia distingue il proprio contesto da altri considerati molto più “sporchi” perché vulnerabili al rischio di malattie. Come si vedrà nel seguito, questo punto emerge anche nella distinzione fatta da Marco, un volontario del canile municipale di Cuneo, tra canili di piccole dimensioni ma tenuti bene e quindi sicuri, e canili di grandi dimensioni ma tenuti male e quindi a rischio di contaminazione.

Presso il canile municipale di Cuneo mi sono recato nelle prime ore di un pomeriggio di gennaio. Ad accogliermi al cancello trovo Carla, una volontaria della “Lega Italiana dei Diritti dell'Animale” (LIDA): al guinzaglio tiene una cagnolina meticcina molto simile a un Jack Russell e, con lei al seguito, mi accompagna a fare un giro della struttura. Una rete di recinzioni metalliche divide la parte orientale del canile in una ventina di recinti a cielo aperto di grandi dimensioni, quasi tutti occupati da uno o due cani; a ovest, subito oltre il cancello d'ingresso, sorgono due strutture unite tra loro da un portico: una ospita gli uffici amministrativi, l'altra alcune gabbie al coperto e la zona deputata a varie operazioni di accudimento dei cani, come il lavaggio e la toelettatura. Lasciandomi alle spalle queste strutture, una decina di metri più avanti noto un altro fabbricato di dimensioni poco più ridotte la cui porta, a differenza di quelle degli altri caseggiati, è chiusa. «Quello è il “sanatorio” – mi spiega Carla – i cani che ci portano li teniamo qui per i primi dieci giorni, così i veterinari vengono a controllare che non abbiano malattie infettive e gli fanno tutti i vaccini necessari, dopodiché li mettiamo con gli altri». Le chiedo se per caso hanno mai avuto casi di leishmaniosi. «No, non che io sappia – mi risponde – ma se ci portano cani dal sud Italia dobbiamo fare attenzione perché potrebbero avercela, non si sa mai».

Carla a questo punto ci tiene a farmi notare che, in un canile così piccolo come questo, che accoglie pochi cani trattati molto bene, è difficile che sorgano casi di leishmaniosi: ogni cane accolto è subito sottoposto a una procedura di quarantena per evitare possibili contagi. «Però certo il rischio esiste – aggiunge poco prima di andare in pausa pranzo – per questo stiamo molto attenti». Più tardi, mentre mi aggiro per i recinti tra l'abbaiare un po' curioso e un po' impaurito dei cani che scodinzolano da dietro le grate, incontro Marco, anche lui un volontario, intento a pulire le gabbie. Dopo avergli dato una mano ad aprire una serratura un po' arrugginita, mi invita a seguirlo mentre va a vuotare due secchi dell'immondizia. Intanto che camminiamo, venuto a sapere che sto facendo una breve ricerca sulla diffusione della leishmaniosi in Italia legata ai cambiamenti climatici, mi dice di essere molto

interessato all'argomento: lui è il proprietario di un molosso e, poiché questa razza canina richiede molta attività fisica, gli piace portarlo in riva ai fiumi per farlo correre. «Ma sono zone impestate – mi dice intanto che rovescia i secchi nei bidoni della spazzatura – soprattutto d'estate sono un incubo, io per stare tranquillo do al mio cane collirio, pastiglie e vaccini, perché i collari antiparassitari fanno poco. Guarda che tempo!», esclama poi, riferendosi alla temperatura di quel giorno, decisamente sopra la media, «con questo caldo improvviso le larve di tutti questi moscerini, soprattutto le zecche, si schiudono e 'sti maledetti prima di morire per il freddo riescono ad attaccare i cani. È un problema molto serio».

Dopo essere tornati verso il cancello, Marco, che da più di cinque anni lavora in questo canile quattro giorni la settimana, mi dice che qui non ci sono ancora stati casi di leishmaniosi perché l'ambiente è molto più pulito e più curato rispetto alla media: lui ha lavorato anche in un canile di Torino, una grande struttura che, ospitando 600 cani in condizioni ben peggiori, è molto più suscettibile a malattie e rapidi contagi. «Qui siamo fortunati», ammette, «perché nel cuneese esistono tanti piccoli canili come questo sparpagliati qua e là, quindi è difficile che malattie come la leishmaniosi si diffondano così in fretta, però certo che con questo caldo i pappataci prosperano». Anche nelle parole di Marco dunque il cuneese è rappresentato come una zona di frontiera sempre più compromessa e instabile tra territori considerati immuni e zone ormai ritenute contaminate.

Per concludere, è possibile affermare che il processo sociale di familiarizzazione con l'avanzata verso nord della leishmaniosi e con il rischio più elevato di contagio tra i cani delle zone italiane a clima continentale ha prodotto anche nei miei interlocutori un duplice atteggiamento di convivenza e sopportazione, reso possibile dall'esistenza di tecnologia di prevenzione e cura. Tuttavia, emerge spesso in loro la preoccupazione di vedere la zona del cuneese, a oggi considerata relativamente sicura per la sua vicinanza con le Alpi e dunque per il suo clima freddo, trasformata in un prossimo futuro in una zona endemica per nuove malattie canine, che possono avere effetti nocivi anche per gli umani: la percezione locale del surriscaldamento globale si configura dunque come una rappresentazione che scalfisce l'immagine di una "barriera" alpina alla diffusione della leishmaniosi.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Ringraziamenti

Desidero ringraziare tutte le persone che mi hanno gentilmente concesso il loro tempo nel corso della mia ricerca, che senza di esse non sarebbe stata possibile.

Note

[1] Tutte le traduzioni dei testi in lingua inglese sono di chi scrive. Per garantire la *privacy* degli interlocutori, ho sostituito i loro nomi con pseudonimi.

[2] Il termine deriva etimologicamente dal nome di chi nel 1903 scoprì l'agente infettivo del *kala-azar*, malattia oggi nota come "leishmaniosi viscerale" [si veda più avanti]: William Boog Leishman (1865-1926), patologo e medico militare scozzese [s12].

[3] Quelle che colpiscono l'essere umano, in sigla HumL, sono convenzionalmente distinte in tre tipi, ciascuno dei quali è causato da una o più specie di protozoi appartenenti al genere *Leishmania* e ordine *Tripanosomatida*. Il primo tipo è la leishmaniosi cutanea (*cutaneous leishmaniasis*, CL); è un morbo diffuso dalla specie *Leishmania tropica* e provoca alterazioni nodulari cutanee e ulceranti il cui peculiare aspetto giustifica il fatto che un tempo questa malattia fosse nota con espressioni esotizzanti come "bottoni d'Oriente" o "bottoni di Aleppo". Il secondo tipo è la leishmaniosi viscerale (*visceral leishmaniasis*, VL), che è provocata soprattutto dai parassiti *L. donovani*, *L. neglectus* e *L. infantum*; queste ultime due specie sono le più diffuse nelle aree del bacino mediterraneo. Conosciuta comunemente come "kala-azar", che in lingua hindi significa "febbre nera", questa malattia invade le cellule endoteliali di fegato, midollo osseo e milza,

provocando tra l'altro febbre irregolare, epatosplenomegalia, cachessia e infine decesso nel caso di infezioni che durano mesi e anni; i pazienti asintomatici e i sopravvissuti diventano resistenti ad attacchi successivi se sono privi di malattie auto-immuni. Infine, terzo e ultimo tipo è la leishmaniosi mucosa o americana, che è provocata dalle specie *L. braziliensis*, *L. mexicana* e *L. peruviana*; anche a distanza di mesi o anni essa dà origine a fenomeni necrotizzanti a carico di alcune mucose, causando mutilazioni grossolane a naso, palato, faringe orale o al volto [Maroli *et al.* 2008; Ready 2008; Baldelli *et al.* 2011; s6; s11] Tutti e tre i tipi di leishmaniosi sono curabili se diagnosticati in tempo. La prevenzione si basa sull'uso di zanzariere e particolari repellenti per insetti; infatti, i vettori di trasmissione dei protozoi *Leishmania* sono gli insetti noti come flebotomi o pappataci, appartenenti alla specie *Phlebotomus pappatasi*: gli esemplari adulti hanno un aspetto simile alle zanzare, sono attivi di notte e di giorno riposano in luoghi riparati, bui e umidi, talvolta nelle case; per potersi riprodurre, le femmine succhiano sangue da umani, cani, bestiame, roditori e alcuni tipi di rettili in un raggio variabile da 100 metri a due chilometri intorno all'*habitat* delle larve [Service 2012: 102–103]. Oltre a causare negli umani la leishmaniosi viscerale zoonotica, i protozoi parassiti della *Leishmania infantum*, trasmessi dal morso dei pappataci, diffondono nei cani la leishmaniosi canina (*canine leishmaniasis*, CanL). Nella sua forma cutanea, essa provoca cachessia, alopecia, lesioni alla pelle, eritemi e dermatite esfoliativa o ulcerativa; in quella viscerale invece causa epistassi, problemi ai reni e linfonodi ingrossati. La proporzione di cani asintomatici è elevata nelle religioni endemiche, quindi è frequente la diffusione inavvertita della malattia tra i cani [Baldelli *et al.* 2011; s13].

[4] In particolare, la leishmaniosi viscerale zoonotica (VL) e la leishmaniosi canina (CanL) sono oggi endemiche nell'interno bacino del Mediterraneo [Pozio *et al.*, 1985; Ferroglio *et al.*, 2005; Maroli *et al.* 2008; Gramiccia *et al.* 2013; Trájer, 2019].

[5] Riguardo alla questione delle malattie che affliggono gli animali e a quella del randagismo, la giurisprudenza italiana assegna con la legge-quadro 281/1991 varie responsabilità a diversi attori locali: essa stabilisce che i cani catturati devono essere portati nei canili: se sono tatuati o hanno il *microchip*, essi devono essere restituiti ai loro legittimi proprietari; se al contrario ne sono privi, allora vige l'obbligo di sottoporli a un trattamento sanitario «contro la rabbia, l'echinococcosi e altre malattie trasmissibili» (Art. 2, comma 5). Poi le strutture come i canili comunali e i rifugi per cani «devono garantire buone condizioni di vita per i cani e il rispetto delle norme igienico-sanitarie e sono sottoposte al controllo sanitario dei servizi veterinari» delle ASL (Art. 3, comma 2). Per quanto riguarda l'intera popolazione canina, i comuni provvedono ad attuare piani di controllo delle nascite tramite la sterilizzazione e a controllare i canili anche per mezzo di convenzioni con varie associazioni animaliste (Art. 4, comma 1) [Baldelli *et al.* 2011; s9]. Tuttavia al 2024, eccetto nel caso di viaggi all'estero [s3, s4], per la legge italiana non esistono vaccini obbligatori per i cani [s1], ma soltanto vaccini fortemente «raccomandati» che sono «individuati dal veterinario in base all'ambiente e allo stile di vita dell'animale» [s2]. Perciò, generalmente non esiste alcuna sanzione per la mancata vaccinazione del proprio animale [s1]; sono obbligatori soltanto l'installazione del *microchip* sull'animale e la sua registrazione presso l'anagrafe canina [s3]. Molto è dunque lasciato alla discrezionalità del veterinario, che di solito stabilisce un calendario di base dei vaccini [s5].

[6] Intesa in senso marxiano come «cosa che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani di qualunque specie» [Marx 2021, 53]. Per Haraway, i cani rientrano nel regime del “capitale vivente” (*lively capital*) o bio-capitale (*biocapital*), dove il loro valore, oltre a essere diviso marxianamente in valore d'uso e valore di scambio [ivi: 53-54], comprende il “valore d'incontro” (*encounter value*), dato «da un insieme disordinato di esseri viventi, in cui commercio e coscienza, evoluzione e bio-ingegneria, etica e utilità sono tutti in gioco» [Haraway 2008: 46].

[7] Secondo Freud, il *lapsus* deriva da «un influsso perturbatore di qualche cosa di *esterno* al discorso previsto, e ciò che turba è un pensiero singolo rimasto inconscio, che si manifesta attraverso il *lapsus* e che spesso può essere portato alla coscienza soltanto mediante un'accurata analisi», oppure da «un motivo psichico più generale che si dirige contro tutto il discorso» [Freud 1971: 74, corsivo originale].

Riferimenti bibliografici

- Baldelli *et al.* 2011 — Baldelli R., Piva S., Salvatore D., Parigi M., Melloni O., Tamba M., Bellini R., Poglayen G., *Canine leishmaniasis surveillance in a northern Italy kennel* (2011), in “Veterinary Parasitology”, 2008, v. 179, n. 1-3: 57-61.
- Basile 1910 — Basile C., *Alcune osservazioni sulla presenza di leishmanie dei cani* (1910), in “Atti della Reale Accademia dei Lincei”, anno CCCVII, 1910, Rendiconti, serie 5^a, v. 19, I semestre: 158-160.
L’articolo è disponibile online qui: http://operedigitali.lincoi.it/rendicontiFMN/rol/pdf/S5V19T1A1910P158_160.pdf.
- Beck 2005 — Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (1986). Traduzione italiana: *La società del rischio. Verso una seconda modernità* (2005), Carocci editore, Roma.
- Beneduce 2010 — Beneduce R., *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun* (2010), Bollati Boringhieri, Torino.
- Blumer 1954 — Blumer H., *What is wrong with social theory?* (1954); in “American Sociological Review”, 1954, v. 19: 3-10.
- Bourdieu 1994 — Bourdieu P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l’action* (1994). Traduzione italiana: *Ragioni pratiche* (1995), il Mulino, Bologna.
- Crutzen e Stoermer 2000 — Crutzen P.J., Stoermer, E.F., *The “Anthropocene”* (2000), in “IGBP Newsletter”, 2000, n. 41: 17-18.
- Derrida 2006 — Derrida J., *L’animal que donc je suis* (2006). Traduzione italiana: *L’animale che dunque io sono* (2006), Jaca Book, Milano.
- Douglas 1984 — Douglas M., *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1984), Routledge, New York.
- Douglas 1994 — Douglas M., *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory* (1994), Routledge, Londra.
- Ferroglio *et al.* 2005 — Ferroglio E., Maroli M., Gastaldo S., Mignone W., Rossi L., *Canine Leishmaniasis, Italy* (2005), in “Emerging Infectious Diseases”, 2005, v. 11, n. 10: 1618-1620.
- Freud 1971 — Freud S., *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901). Traduzione italiana: *Psicopatologia della vita quotidiana* (1971), Bollati Boringhieri, Torino.
- Giddens 1999 — Giddens A., *Risk and Responsibility* (1999), in “The Modern Law Review”, 1999, v. 62, n. 1: 1-10.
- Gramiccia *et al.* 2013 — Gramiccia M., Scalone A., Di Muccio T., Orsini S., Fiorentino E., Gradoni L., *The burden of visceral leishmaniasis in Italy from 1982 to 2012: a retrospective analysis of the multi-annual epidemic that occurred from 1989 to 2009* (2013), in “Euro Surveillance”, 2013, v. 18, n. 29: 1-9. Articolo disponibile online qui: <http://www.eurosurveillance.org/ViewArticle>.
- Haraway 2008 — Haraway D., *When Species Meet* (2008), University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Keck e Lakoff 2013 — Keck F., Lakoff A., *Sentinel Devices* (2013), in “LIMN”, n. 3. Articolo disponibile online qui: <https://limn.it/articles/preface-sentinel-devices-2/>.
- Maroli *et al.* 2008 — Maroli M., Rossi L., Baldelli R., Capelli G., Ferroglio E., Genchi C., Gramiccia M., Mortarino M., Pietrobelli M., Gradoni L., *The northward spread of leishmaniasis in Italy: evidence from retrospective and ongoing studies on the canine reservoir and phlebotomine vectors* (2008), in “Tropical Medicine and International Health”, 2008, v. 13, n. 2: 256-264.
- Marx 2021 — Marx K., *Das Kapital* (1867–1894). Traduzione italiana: *Il Capitale* (2021), Newton Compton Editori, Roma.
- Pozio *et al.* 1985 — Pozio E., Gradoni L., Gramiccia M., *La Leishmaniose canine en Italie de 1910 à 1983* (1985), in “Annales de parasitologie humaine et comparée”, 1985, v. 60: 543-553.
- Ready 2008 — Ready P.D., *Leishmaniasis emergence and climate change* (2008), in “Revue Scientifique et Technique”, 2008, n. 2: 399-412.

Russell 2004 — Russell E., *The Garden in The Machine: Toward an Evolutionary History of Technology* (2004), in Schrepfer S., Scranton P. (eds.), *Industrializing Organisms: Introducing Evolutionary History*, 2004, Routledge, New York: 1-16.

Sahlins 2013 — Sahlins M., *What Kinship Is — And Is Not* (2013), University of Chicago Press, Chicago.

Service 2012 — Service M., *Medical Entomology for Students* (2012), Cambridge University Press, Cambridge.

Trájer, 2019 — Trájer A.J., *The potential impact of climate change on the seasonality of Phlebotomus neglectus, the vector of visceral leishmaniasis in the East Mediterranean region* (2021), in “International Journal of Environmental Health Research”, v. 31, n. 8: 932-950.ù

Twaddle 1994 — Twaddle A., *Disease, Illness, and Sickness Revisited* (1994), in Twaddle A., Nordenfelt L., *Illness and Sickness: Three Central Concepts in the Theory of Health* (1994), Linköping, Linköping University Press: 1-18.

Viveiros de Castro 2009 — Viveiros de Castro E., *The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic* (2009), in Bamford S.C., Leach J. (eds.) *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered* (2009), Berghahn, New York: 237-268.

Articoli di giornale

[a1] C.G., *A Napoli il convegno di dermatologia tropicale*, in “Il Corriere della Sera”, 09/06/1964.

[a2] C.G., *Il «bottonone d’Oriente» malattia portata dai moscerini*, in “Il Corriere della Sera”, 14/06/1964.

[a3] S.C., *La «febbre nera» nel Bolognese*, in “Il Corriere della Sera”, 18/07/1972.

[a4] Paolo Tolentino, *Le moderne ricerche sulla “leishmaniosi”*, in “La Stampa”, 15/03/1973.

[a5] Viviana Kasam, *Anche le zanzare viaggiano in aereo*, in “Il Corriere della Sera”, 10/07/1980.

[a6] A.B., *Un virus mediterraneo*, in “Il Corriere della Sera”, 10/01/1987.

[a7] Mario Ciriello, *Una malattia dei Tropici irrompe nel Mediterraneo*, in “La Stampa”, 16/10/1987.

[a8] Edoardo Storti, *Le strane febbri dopo le vacanze*, in “Corriere della Sera”, sezione “Corriere Salute”, 22/09/1991.

[a9] Enzo d’Errico, *Allarme a Ischia per il morbo-killer trasmesso dalle zanzare*, in “Corriere della Sera”, 22/06/1992.

[a10] Luca Ansaldo, *L’insidia dei pappataci*, in “La Stampa”, sezione “TuttoScienze”, 22/07/1992.

[a11] Giovanni Ballarini, *Le mini zanzare nemiche di Fido sono un pericolo anche per l’uomo*, in “Corriere della Sera”, sezione “Corriere Salute”, 14/04/1998.

[a12] Maria Giovanna Faiella, *Difendere Fido dai pappataci conviene anche a noi*, in “Corriere della Sera”, 19/07/2009.

[a13] Marco Melosi, *Prevenire la Leishmania nei nostri cani*, in “Corriere della Sera”, 19/02/2013.

[a14] M.F., *Le strategie sanitarie saranno da adeguare*, in “Corriere della Sera”, sezione “Corriere Salute”, 12/07/2015.

[a15] Laura Cuppini, *Impariamo a proteggere gli animali di casa dalle zoonosi*, in Corriere della Sera”, sezione “Corriere Salute”, 08/11/2023.

Sitografia

L’ultimo accesso per tutti i siti che compaiono nella bibliografia e nel seguito è avvenuto il giorno 26/01/2024.

[s1] https://www.laleggepertutti.it/234873_vaccinazioni-obbligatorie-per-cani.

[s2] <https://www.salute.gov.it/portale/caniGatti/dettaglioContenutiCaniGatti.jsp?lingua=italiano&id=5468&area=cani&menu=tutela&tab=1>.

[s3] https://www.laleggepertutti.it/510890_20-cose-che-deve-sapere-il-proprietario-di-un-animale#E_obbligatorio_il_microchip_per_gli_animali.

- [s4] https://europa.eu/youreurope/citizens/travel/carry/animal-plant/index_it.htm.
- [s5] <https://vetsandclinics.com/it/vaccini-obbligatori-cani-quando-vanno-fatti>.
- [s6] <https://www.treccani.it/vocabolario/leishmaniosi/>.
- [s7] <https://www.kodami.it/leishmaniosi-prevenzione-e-zone-a-rischio/>.
- [s8] <https://web.archive.org/web/20180503041031/http://www.altoadige.it/cronaca/bolzano/primo-caso-di-leishmaniosi-in-città-l-epidemia-che-fa-morire-i-cani-1.97388>.
- [s9] <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1991-08-14;281!vig=>.
- [s10] <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/leishmaniasis>.
- [s11] <https://www.msmanuals.com/it-it/professionale/malattie-infettive/protozoi-extraintestinali/leishmaniosi>.
- [s12] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC126866/>.
- [s13] <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9416075/>.
- [s14] <https://www.scalibor.it/leishmaniosi/>.
- [s15] <https://frontlinecanegatto.it/leishmaniosi>.
- [s16] <https://mypetandme.elanco.com/it/parassiti/leishmaniosi/diffusione-in-italia>.
- [s17] <https://magazine.arcaplanet.it/cane/benessere-e-salute-c/leishmaniosi-nel-cane-diagnosi-e-prevenzione/>.
- [s18] <https://it.virbac.com/leishmaniosi>
-

Pietro Terzuolo, nato a Cuneo, dopo il diploma di maturità classica, ha conseguito la laurea triennale in comunicazione Interculturale presso l'Università degli Studi di Torino, e presso la stessa Università sta attualmente frequentando il secondo anno della laurea magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia. I suoi interessi di ricerca sono l'antropologia delle migrazioni e l'antropologia urbana. Ha iniziato a interessarsi anche all'antropologia dei cambiamenti climatici dopo aver frequentato l'omonimo laboratorio tenuto dalla docente Elisabetta Dall'Ò.

Rock Art Museum. “Cubburi” e megaliti: emergenze rupestri tra Peloritani e Nebrodi



Borgo pastorale nebroideo (ph. Benedetto Rubino)

di *Sergio Todesco*

C'era una volta la cultura pastorale. Era una cultura povera, elaborata dagli uomini che di essa erano partecipi per meglio affrontare regimi esistenziali di incredibile durezza e precarietà. Ma si trattava di una cultura genuina, fiera dei propri codici comportamentali e condivisa solidalmente dai suoi storici portatori. Era inoltre una cultura muta e silenziosa, in quanto priva del controllo dei mezzi di comunicazione di massa gestiti dalla cultura egemone; e di fatto, quale messaggio “universale” avrebbe essa potuto propagandare se non quello della fatica quotidiana, dell'intenso lavoro di addomesticamento della natura?

Gli oggetti di cui tale universo si sostanzava, i modelli culturali che lungo le sue coordinate trovavano il loro senso, non si inscrivevano nell'ordine dell'avere o del prestigio, trattandosi di oggetti e di modelli il cui possesso e uso più pertinentemente rientravano nell'ordine dell'essere, o del *dover essere*.

La cultura pastorale oggi non esiste più, ovvero viene progressivamente fagocitata dal progresso, dalla moderna società dei consumi (e del profitto che dai consumi si trae) che come una macchina schiacciasassi distrugge al suo passaggio ogni specificità, appiattendolo e omologando tutto quanto è diversità culturale, o anche memoria di tale diversità.

Eppure essa, in Sicilia come nel resto del Mediterraneo, ha costituito forse la prima realtà antropologicamente rilevante che abbia interessato, lungo l'arco di millenni, la civiltà euro-asiatica. Già riscontrabile nella Bibbia e nei poemi omerici, la percezione sociale del pastore è stata infatti sempre fortemente caratterizzata nei vari contesti economici, rituali, mitici, leggendari. Le attività

pastorali hanno perciò espresso sotto qualunque latitudine profonde corrispondenze a livello tecnologico, e rivelato una sostanziale unitarietà di fondo all'interno delle culture mediterranee e medio-orientali; tali attività hanno inoltre veicolato, a livello ideologico-simbolico, la persistenza di alcune rappresentazioni quali le figure del buon pastore e della pecorella smarrita, dell'agnello sacrificale e del capro espiatorio, che hanno attraversato l'intera storia del mondo antico e della cultura occidentale che di tale mondo è oggi l'erede. Altre caratteristiche comuni a tutte le comunità pastorali quali il nomadismo, ossia il mutamento continuo degli spazi del lavoro, il ricorso a tecnologie essenziali e l'adozione di forme di gestione collettiva dei fattori di produzione, i pascoli e il gregge, hanno ricoperto un ruolo non secondario nella storia sociale ed economica del mondo, quale esso si è mantenuto fino alle soglie della modernità.

Secondo una prospettiva più generale, è utile infine sottolineare come la cultura pastorale abbia storicamente improntato dei suoi modelli il tipo di "trattamento del reale" da parte dell'uomo occidentale: un atteggiamento di tipo diretto-positivo, proprio come diretta e positiva è l'azione del pastore nei confronti dell'animale; e come viceversa nell'uomo orientale tale atteggiamento si sia configurato piuttosto come approccio di tipo indiretto-negativo, analoga all'azione dell'agricoltore nei confronti della pianta (Giacomarra 1983).

Le cosiddette "tradizioni silvo-pastorali" costituiscono, seppure al giorno d'oggi in forme ormai residuali, espressioni di cultura elaborate da gruppi e comunità la cui esistenza si è dispiegata attraverso un continuo rapporto dialettico tra natura e cultura nelle loro diverse determinazioni storiche e territoriali (bosco *vs* campi aperti, terreni incolti *vs* campi coltivati, montagna *vs* pianura, campagna *vs* centro abitato *etc.*).

Nelle zone interne di antropizzazione dell'isola le culture pastorali che in essa si sono avvicinate hanno prodotto dei modelli di insediamento rimasti per secoli fortemente radicati nel peculiare ecosistema creatosi in forza dei cicli connessi alle forme di produzione proprie di tali culture. Ne offrono testimonianza alcuni "segni nel territorio" ancora visibili, rimasti a rappresentare uno dei percorsi antropologici più densi di memoria all'interno del mondo euro-mediterraneo.

In provincia di Messina è stata accertata l'esistenza di un ricco e variegato patrimonio che illustra esemplarmente quanto prodotto, in termini di *monumenta*, dall'antica cultura pastorale che ha per secoli connotato le comunità e le storie locali. Si tratta di significative presenze territoriali che rivestono al contempo interesse naturalistico ed etno-antropologico, mostrando non equivoci segni di antropizzazione che rinviano a forme di utilizzazione, tanto produttiva che religioso-culturale, dei siti da esse interessati.

I beni in questione, dislocati entro un'area di grande suggestione paesaggistica posta tra le catene montuose dei Peloritani e dei Nebrodi, sono costituiti dai numerosissimi *cubburì*, ricoveri in pietra risalenti in gran parte a epoca arcaica e disseminati in tutto il comprensorio (ne sono stati calcolati circa 500, di varie dimensioni); dall'ovile megalitico, seppure forse edificato nel XX secolo, denominato localmente *a màndura d'u Gesuittu* o *a mànnara*; dall'intera area dell'*Argimusco*, caratterizzata dalla presenza di ciclopiche formazioni rocciose che per la loro conformazione sono state verosimilmente, in un passato assai remoto, elette a sedi di osservazioni astronomiche, e presentano tuttora segni evidenti di trascorse frequentazioni, se non di stanziamento, a opera di gruppi umani, nonché dal non distante *fòndaco* di probabile epoca sveva, e infine dal borgo pastorale "Stidda", ancora esistente sulle pendici delle Rocche del Crasto, imponente formazione calcarea dell'era mesozoica che sovrasta il paese di Alcara Li Fusi.

Tralasciando i mulini ad acqua a ruota idraulica orizzontale, pure presenti benché ormai allo stato di ruderi lungo il corso dell'Elicona, è degna di approfondimento la singolare compresenza, nel primo areale preso in esame, di numerose strutture in pietra, alcune delle quali sono con tutta evidenza il prodotto di attività edificatorie, altre testimoniano viceversa di singolari e oltremodo interessanti strategie di antropizzazione di preesistenze naturali.

I *cubburì* sono costruzioni in pietra arenaria a pianta circolare caratterizzate da muri a secco con funzione portante e da una copertura a cupola ottenuta tramite progressivo restringimento degli anelli di coronamento verso la sommità ottenuto con sbalzi dei conci di pietra sovrapposti, ognuno dei quali

sporgente a mensola su quelli posti inferiormente. Le strutture vengono concluse nella parte sommitale rimasta cava da un'unica lastra di pietra a mò di "tappo". Probabilmente risalenti (almeno alcuni di essi) a epoca megalitica e utilizzati lungo l'arco di millenni da tutte le culture silvo-pastorali che si sono avvicendate nel territorio, essi hanno costituito una rete capillare di ricoveri pastorali fino alla seconda metà del XX secolo, entrando in rapida dismissione e in pressoché completo abbandono negli ultimi decenni.

Non è da escludere, in linea di principio, un arcaico impiego funerario dei *cubburì*, come l'impianto a *thòlos* indurrebbe a ipotizzare, soprattutto per la presenza di manufatti di scala ridotta, inadatti a ospitare persone. Sono altresì rilevabili nella zona altre tipologie di *cubburì*, differenti per forma della pianta (quadrata o rettangolare) e della copertura (a falde, ovvero di coppi siciliani). La loro dislocazione comprende una vasta area ricadente nei comuni di Basicò, Montalbano Elicona, Floresta, Raccuja, San Piero Patti, Santa Domenica Vittoria, Ucria. Secondo lo storico del territorio oggi scomparso Nicola Terranova, citato da Giuseppe Todaro:

«I cuburi stessi, disposti come appaiono lungo gli itinerari che da sempre hanno collegato i vari versanti, possono rappresentare le pietre miliari dei grandi passaggi di popoli (di eserciti), i luoghi scelti per le soste, i presidî, il raduno delle vettovaglie, l'impianto dei nuclei abitativi. Su questi percorsi è possibile rintracciare le orme della penetrazione dei Siculi, dei Punici, dei Mamertini, dei Romani, dalla costa settentrionale verso l'entroterra e le orme delle spedizioni di Dionisio, Agatocle, Gerone, da Siracusa verso la costa settentrionale, contro gli stessi Siculi, Punici, Mamertini, Romani, nonché più tardi, le tracce di Vandali, Bizantini, Arabi, Normanni, Aragonesi e via di seguito. Così attuandosi, si direbbe, una legge di perenne flusso e riflusso» (Terranova 1981, cit. da Todaro 1992: 21-22).

L'origine del vocabolo "*cubburu*" è propria del dialetto locale, le cui radici sono linguisticamente riconducibili alle svariate culture avvicendatesi in Sicilia, dai Greci ai Latini, agli Arabi. In tale prospettiva, il termine potrebbe altrettanto verosimilmente derivare dal greco *kype* ("capanna"), dal latino *cupa* ("botte", con riferimento alla volta) o infine dall'arabo *qubba* ("costruzione a cupola") (Todaro 1992: 13). *Cubburu* potrebbe infine alludere alla particolare forma di copertura del manufatto. Ancora oggi a Montalbano Elicona *cubura* è il termine usato per indicare la cupola della Chiesa Madre.

L'apertura di accesso al *cubburu* è quasi sempre rivolta a oriente, in direzione del sorgere del sole. Il pavimento è sovente in terra battuta, poggiando la costruzione sul nudo terreno opportunamente spianato. In qualche caso i *cubburì* sorgono poggiati su piattaforme circolari esternamente ricoperte da lastre di pietra.

Sotto il profilo orografico la loro collocazione è quasi sempre in contesti contrassegnati da pendii, ma non mancano *cubburì* costruiti su terreni pianeggianti. La tipologia più comune presenta un diametro di base da poco più di 1 mt. agli 8-12 mt., altezza corrispondente a circa la metà del diametro, i muri perimetrali spessi da 50 a 100 cm., la forma troncoconica con copertura fortemente ribassata, l'ingresso con un'altezza che va dalle poche decine di cm. ai circa 2 mt., a pianta trapezoidale slargata verso l'esterno, e pareti interne costruite con blocchi squadrati sovrapposti regolarmente in sequenza sfalsata e formanti un cilindro fino al piede della volta, laddove iniziano a stringersi progressivamente. Gli interstizi tra i blocchi sono chiusi con malta. Spesso lungo le pareti e sulla volta sono visibili annerimenti dovuti a fuochi accesi all'interno della capanna a fini di riscaldamento o di cottura ovvero per tener lontani gli animali.

Capanne a *thòlos* assai analoghe a queste costruzioni sono state rilevate anche alle Isole Eolie, in particolare ad Alicudi, dove vengono denominati *pagghiari*, con annessi ricoveri per ovini, *mànniri* (Lo Castro 1995). Gerhard Rohlfs, che pure esamina nel suo libro l'amplissima tipologia di costruzioni a cupola dislocate in Europa, stranamente non dovette venire a conoscenza degli esemplari peloritani-nebroidei, limitandosi a riportare nell'atlante fotografico a corredo del testo l'immagine di una capanna di blocchi di lava esistente nel territorio di Bronte, da lui direttamente visionata: «Sporadicamente si incontrano tali capanne (di blocchi di lava) sulle pendici occidentali dell'Etna (zona Randazzo-Bronte)» (Rohlfs 1963: 53). Un modello in scala di una costruzione

analoga si trova esposto all'interno del *Museo Regionale delle Tradizioni Silvo-pastorali "Giuseppe Cocchiara"* di Mistretta.

L'ovile megalitico o *màndura d'u Gesuittu* (mandra del Gesuita?) è uno straordinario impianto che pur riproducendo le caratteristiche formali della tradizionale *mandra* o recinto per animali da pascolo, ne amplifica a dismisura le dimensioni finendo con l'assumere la configurazione di struttura "ciclopica" dai tratti marcatamente arcaici; i muri perimetrali che delimitano il recinto, grossomodo di forma quadrangolare, alti oltre 1,5 mt. e lunghi da 30 a 40 mt. per lato, sono formati da enormi blocchi di pietra squadrata sormontati da lastroni rettangolari, alcuni di peso superiore alle due tonnellate, mentre una grande apertura – oggi chiusa con assi di legno – con architrave formato da due lastroni sovrapposti ne consente l'accesso; l'ovile ingloba quattro blocchi naturali di roccia, di cui tre ricadenti all'interno mentre il quarto, posto a un angolo dell'ovile e proiettato verso l'esterno, forma una costruzione pastorale, adibita a ricovero dei mandriani, che mantiene marcate caratteristiche di *dolmen*, pur con integrazioni nelle murature con pietre a secco e nelle aperture (porta e finestra) con mensole, stipiti e architravi in pietra. All'interno del recinto, muri interni delimitano gli *zàccani*, spazi di custodia separati fra loro da passatoi (*vadili*), strettoie nelle quali venivano collocati gli animali per le operazioni di mungitura. A onta del suo aspetto trogloditico, secondo una tradizione locale l'ovile sarebbe stato fatto costruire dopo la Grande Guerra da Antonino D'Amico, allevatore di Montalbano e nonno dell'attuale proprietario, probabilmente trasportando e riutilizzando le pietre di un edificio megalitico esistente nelle vicinanze.

Ulteriori tracce di antropizzazione sono rilevabili in una rupe poco distante dal complesso, sulla quale sono incisi alcuni scalini e una griglia composta da tre cornici rettangolari concentriche, intersecate nella parte mediana delle due fasce esterne da rette come nel gioco della *Tria*. Nonostante il suo apparente stato di abbandono la *màndura* continuava alla fine del secolo scorso a rivestire una funzione, ancorché sporadica, connessa all'allevamento, in quanto nel corso di un sopralluogo chi scrive ebbe ad imbattersi in un vitellino che vi si aggirava all'interno ricoperto dalla pelle di altro giovane bovino evidentemente postagli addosso ad essiccare.

Lungo la rotabile Montalbano-Polverello, in prossimità del bivio per il bosco Malabotta, si ergono i resti di una costruzione a pianta quadrata, oggi a un solo piano ma in passato certamente parte di una torre a piani sovrapposti come starebbe a indicare il passaggio murato rilevabile all'interno dell'unico vano rimasto, caratterizzato da un'interessante volta a botte di circa 4,5 mt. di altezza. Le caratteristiche formali, i dati d'archivio ancora disponibili e infine la memoria locale ce ne hanno tramandato la originaria natura di fondaco (dall'arabo *funduq* = locanda, ostello), al contempo stalla pubblica con possibilità di pernottamento, magazzino di stoccaggio per merci e documenti postali e dogana. Il fondaco dell'*Argimusco*, derivante dalle antiche *stationes* presenti lungo le strade romane, e qui alla sommità del crinale che separa il versante tirrenico da quello ionico dei Peloritani, è citato negli *Acta siculo-aragonensia* come luogo in cui perfino l'Imperatore Federico II si trovò nell'anno 1308 a soggiornare. La spettacolare concentrazione di *menhir* (pietre lunghe) nella medesima località ha conferito a questo sito una nomea e un fascino che nel giro degli ultimi vent'anni lo hanno fatto diventare meta obbligata dell'escursionismo culturale praticato nell'intero territorio del Valdemone. Le Rocche dell'*Argimusco*, al cui pianoro – ubicato a circa 1.200 mt. di altitudine s.l.m. – si accede dalla strada Montalbano-Polverello in direzione Malabotta, sono formazioni arenarie di ciclopiche dimensioni le cui forme hanno stimolato la curiosità e la fantasia degli studiosi; oltre agli aspetti formali delle rocche, che hanno nel tempo suggerito toponimi quali *l'Aquila*, *il Grande Teschio*, *l'Orante*, *la Schiena d'Asino*, etc., la loro disposizione nel pianoro e numerosi segni che testimoniano di un'assidua frequentazione in epoca certamente arcaica (gradini scavati nella roccia, vaschette e bacinetti idrici, *dolmen* di tipo funerario, simboli solari etc.) hanno fatto ipotizzare che l'*Argimusco* sia stato, in un'epoca non si sa quanto retrodatabile nel tempo, un luogo sacro adibito a rilevamenti di tipo astronomico e al contempo a riti sacerdotali e/o pratiche d'iniziazione (Pantano 1994).

Al di là del fascino del complesso megalitico, anche in forza dei segni di indubbia antropizzazione in esso rilevabili, la mancanza di indagini archeologiche e di campagne di scavo mirate ha fin qui

impedito che si potesse pervenire alla formulazione di più circostanziate ipotesi sulla natura e la storia del sito, tenuto altresì conto che altre aree limitrofe del comprensorio (Fontana Scavi, Roccaincavalcata, Portella Calcagna) sono tutte fortemente interessate dalla presenza di reperti megalitici.

Per tutto quanto esposto, chi scrive ha ritenuto che le aree connotate dalla presenza delle emergenze sopra richiamate dovessero essere sottoposte a regime di tutela anche nella particolare prospettiva etno-antropologica, delineando i beni descritti, nel loro complesso, una storia stratificata di questa particolare porzione di territorio, al cui interno vicende relative agli antichi insediamenti nell'isola, fatti di cultura materiale nella lunga durata ed eventi della *histoire événementielle* si sono saldamente intrecciati, connotandosi come vero e proprio palinsesto territoriale. Ai fini di un'azione di tutela volta a impedire che questa porzione di territorio potesse venire deturpata da improprie installazioni, come pareva risultare da progetti miranti alla collocazione di pale eoliche proprio nella zona, nel 2003 l'U. O. Etno-antropologica della Soprintendenza dei Beni Culturali di Messina ha emanato, congiuntamente alle consorelle Unità Operative Paesistica e Archeologica, un provvedimento formale con il quale è stato dichiarato il rilevante interesse etno-antropologico e paesaggistico dei beni sopra descritti ai sensi della normativa vigente.

Un ulteriore, pregnante esempio di ciò che in questa sede si è definito *Rock Art Museum*, ossia un museo di pietra a cielo aperto, è costituito dal borgo pastorale "Stidda" esistente nel territorio di Alcara Li Fusi alle pendici delle Rocche del Crasto, anch'esso sottoposto a vincolo etno-antropologico per il suo valore documentario in ordine alla conoscenza degli insediamenti pastorali in provincia di Messina nonché per la testimonianza dei saperi relativi alla lavorazione della pietra. Si tratta di un vero e proprio villaggio rurale, composto da *pagghiari*, con base in pietra a secco e copertura con frasche di ginestra, e da *mànnare*, spesso ad essi annesse, utilizzate come spazi di stabulazione per ovini. Il villaggio costituisce un esempio degli insediamenti, quasi sempre temporanei, utilizzati da pastori come stazioni durante la transumanza o come spazi nei quali effettuare le operazioni connesse alla caseificazione.

Ad eccezione degli imponenti megaliti dell'*Argimusco* e dell'altrettanto imponente *Mànnara d'u Gesùttu*, tutte queste costruzioni si caratterizzano per la loro straordinaria capacità mimetica, che le rende elementi integranti del paesaggio. Ciò mi pare costituisca un ulteriore esempio di come la cultura pastorale, sviluppatasi nel corso di millenni ma ancora in grado di esibire elementi strutturali mantenutisi inalterati nel tempo, abbia sempre mantenuto un rapporto di forte sintonia con la natura circostante, *obbedendo* in qualche modo alle caratteristiche geo-morfologiche degli angoli di mondo che veniva via via antropizzando.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

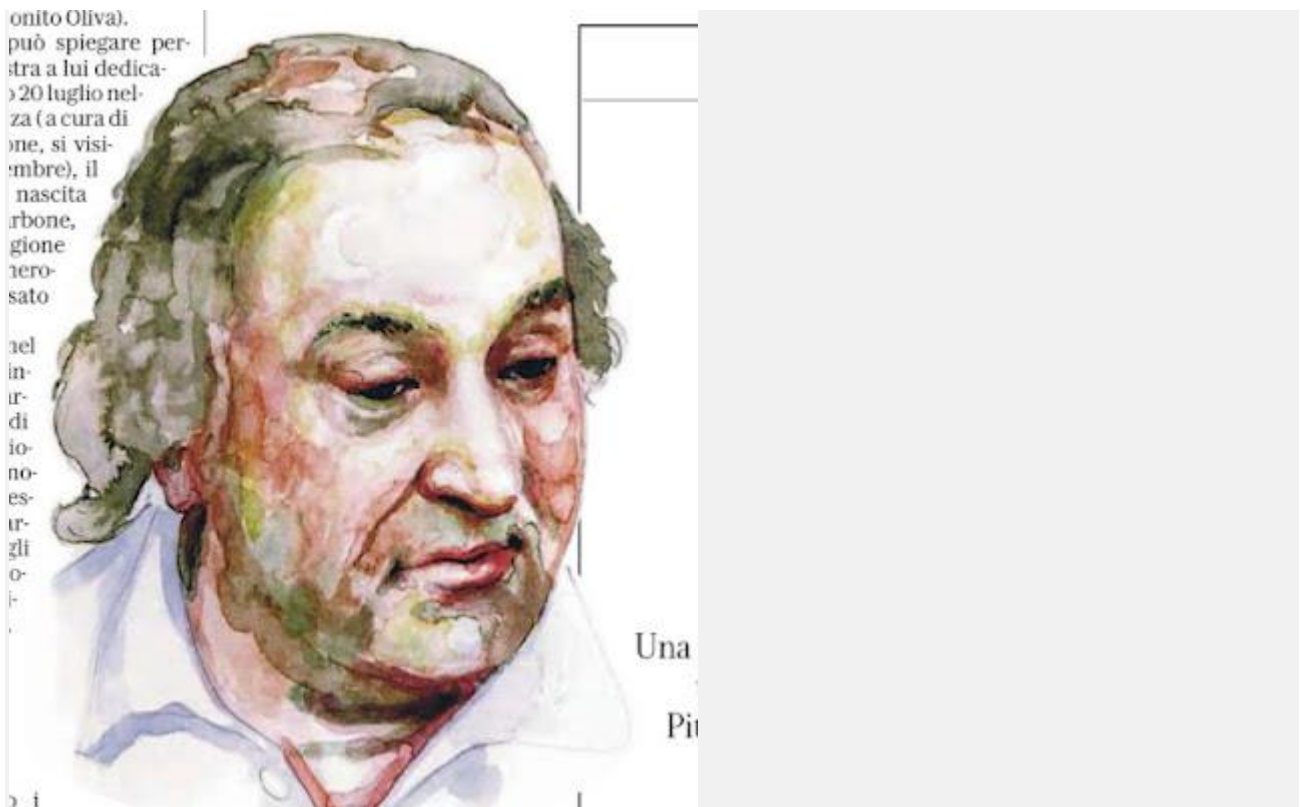
Riferimenti bibliografici

- Baldacci Osvaldo, *Dimore temporanee nell'Italia peninsulare e nelle isole*, in Giuseppe Barbieri e Lucio Gambi (a cura di), *La casa rurale in Italia*, CNR, *Ricerche sulle dimore rurali in Italia*, vol. 29, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1970: 347-352;
- Concurso Melina (a cura di), *Censimento e ipotesi di restauro della rete viaria*, Ente Parco dei Nebrodi, 2004;
- De Lorenzo Valerio, *Dolmen e Menhir*, s.l.
- Fornaro Antonina, *I Nebrodi*, CNR, *Ricerche sulle dimore rurali in Italia*, Firenze, Olschki, 1973;
- Giacomarra Mario, *I pastori delle Madonie: Ambiente, tecniche, società*, Palermo, Archivio delle tradizioni popolari siciliane, 1983;
- Imbornone Pietro, *Le Tholos costruite in Sicilia*, in "Demetra", *Semestrale di Architettura e Arte*, n. 7, dicembre 1994: 17-21;
- Lo Castro Nuccio, *I recinti di Pan. Alicudi: pietra, architetture, genius loci*, in Sergio Todesco (a cura di), *Atlante dei Beni Etno-antropologici Eoliani*, Palermo, Assessorato Regionale BB.CC.AA. e P.I., 1995: 371-382;

Massocco Umberto, *Umbilicus Siciliae et Trinakie*, in A.S.S., Serie III, VIII, Palermo, 1957: 7-46;
Micati Edoardo, *Le capanne a tholos della Maiella*, Pescara, Museo delle Genti d'Abruzzo, 1983;
Pantano Gaetano Maurizio, *Megaliti di Sicilia*, Patti, Fotocolor, 1994;
Pantano Giuseppe, *Il fondaco dell'Argimosco*, in "Montalbano Notizie", n. 43, dic. 2006: 10-11;
Rohlf's Gerhard, *Primitive costruzioni a cupola in Europa*, Firenze, Olschki, 1963;
Saporetti Claudio, Varisco Sergio, *Il complesso megalitico di Porta Zilla*, in "Geo-Archeologia", 1999/2: 35-43;
Sottosanti Nuccia (a cura di), *Censimento del patrimonio sociale tradizionale fisso*, Ente Parco dei Nebrodi, 2004;
Stimolo Maria Cristina, *Dove osano le aquile*, in "Mondellolido news" n. 57, 25 Luglio 1999;
Terranova Nicola, *I cuburi*, in "Prometeo", Rivista di cultura, a. I n. 2, giugno 1981; id, *Montalbano Elicona: Storia e attività*, Roma, Re-Lu Grafica, 1986;
Todaro Giuseppe, *Alla ricerca di Abaceno*, Messina; Armando Siciliano, 1992.

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).

Costruire una cultura nuova. La lezione di Francesco Carbone



Francesco Carbone

di *Francesco Virga*

Abbiamo tutti un debito con Francesco Carbone. Non abbiamo compreso fino in fondo il senso della sua opera. Ed io stesso, pur avendo avuto l'opportunità di incontrarlo e vederlo spesso, non sempre mi ritrovavo nelle mille cose che faceva. Ma c'era una cosa che mi colpiva particolarmente ed era la cosa che più mi piaceva di *Ciccino*: era la sua straordinaria capacità di ascolto e di dialogo che mostrava sia con i contadini e i pastori analfabeti di Godrano (PA) che con i grandi intellettuali del suo tempo.

La bussola di Francesco Carbone – dalle sue prime iniziative a Godrano contro la prepotenza mafiosa dell'ultimo dopoguerra fino alla creazione di GODRANOPOLI – è stata sempre questa: unire *basso e alto*, ossia cercare un punto d'incontro tra le mille forme della cultura delle classi subalterne e la cultura dei grandi intellettuali europei. Ma, come voleva Gramsci, non per abbassare la cultura degli intellettuali ma per trasformare la cultura di tutto il popolo.

Ciccino ha lavorato e lottato sempre per costruire una nuova cultura aperta a tutti, convinto che la cultura privilegio esclusivo di una élite fosse una cattiva cultura. Carbone, da geniale autodidatta, non aveva alle spalle studi sistematici, leggeva tanto ed era curioso di tutto. Ed anche se aveva letto poco Gramsci respirava nell'aria degli anni sessanta e settanta tanti motivi e temi gramsciani. Lo dimostra quella sorta di Manifesto, pubblicato a Palermo nel 1968, in uno straordinario numero unico di *Presenzasud*, nato come *Periodico di cultura contemporanea*, edito dal Centro di ricerche estetiche NUOVA PRESENZA.

È stato davvero non facile riuscire a fare a Palermo una rivista capace di mettere insieme pezzi di Giulio Carlo Argan, Maurizio Calvesi, Paolo Emilio Carapezza, Gillo Dorfles, Achille Bonito Oliva, Gioacchino Lanza Tomasi, Crescenzo Cane, Gaetano Testa e Michele Perriera. Ma, come tante altre sue iniziative, purtroppo non ha avuto un seguito. La rivista, infatti, è rimasta *numero unico in attesa*

di registrazione. Francesco Carbone, in qualità di Direttore della rivista, firmava, insieme a tanti altri pezzi, l'editoriale intitolato in modo provocatorio "*Presenzasud e l'orinale di Don Fabrizio*". Un testo ben articolato ed argomentato che metteva in discussione tanti luoghi comuni e, principalmente, il pessimismo e il fatalismo dell'autore del *Gattopardo* che negava alla Sicilia la possibilità di qualsiasi cambiamento. Nel passo centrale affermava:

«Vogliamo una cultura che non sia più di élite. Causa di crescente debolezza per la cultura – [...] – è stato sempre l'isolamento delle élites, così che l'élite politica, quella filosofica, l'artistica, la scientifica sono separate, con gran danno di ciascuna non solamente per l'arresto di qualsiasi circolazione delle idee, ma per la mancanza di quei contatti e reciproci impulsi che sono importanti quanto le idee. Posta in termini di cultura e potere, di cultura e politica, *sarebbe necessario che la politica fosse essa stessa cultura*» (Francesco Carbone, *Presenzasud*, Palermo 1968: 2, corsivo mio).

In questo editoriale c'è tutto il Gramsci di Francesco Carbone. Ha scritto tanto Ciccino ma non sempre la sua scrittura appariva chiara ai miei occhi. Ad esempio, il libro *Godranopoli tra presenza e latenza* del 1990, ad una prima lettura, non mi convinse per il frequente rimando a termini tecnici dell'arte contemporanea e ad autori che non conoscevo. La verità è che, malgrado le sue forti radici nella cultura agro-pastorale godranese, Francesco Carbone sapeva anche usare il linguaggio per iniziati della critica d'arte contemporanea.

Una esemplare sintesi del suo concetto di cultura si trova in un magnifico manifesto creato dallo stesso Ciccino nel 1984 in occasione di una iniziativa ideata e realizzata nella sede dell'Opera Universitaria di Palermo presso il Pensionato S. Saverio dell'Albergheria. Ecco cosa ha scritto recentemente Rosella Corrado al riguardo:

«Di Godranopoli ho un altro ricordo tangibile, un manifesto che fu prezioso dono fattomi da Ciccio. All'interno di un elaborato cartiglio dell'Università degli studi di Palermo (con timbro e firma del direttore dell'Opera universitaria) una imperiosa freccia indirizza verso Godrano e il Centro Studi e documentazione Godranopoli. Godranopoli campeggia nella parte inferiore del manifesto con le parole chiave: "Immagini segni e momenti della comunicazione territoriale". Il timbro del Centro e la firma autografa di Francesco Carbone sono posti accanto all'impronta digitale e al segno di croce di tal... Giuseppe fu Francesco residente a Godrano. Questo manifesto mi sembra una sintesi perfetta dell'idea di Cultura di Carbone, senza barriere e compartimenti stagni, senza gerarchie, ma basata sulla comunicazione, la circolarità e l'interconnessione dei saperi» [1].

Era questa l'idea di cultura che aveva Ciccino. E rientra perfettamente in questo quadro il recupero miracoloso che riesce ad operare del *poeta pecoraio* Giacomo Giardina (1901 -1994). La prima scoperta di Giardina, come è noto, si deve a Filippo Tommaso Marinetti. Non si sa bene come, ma è stato proprio il padre del futurismo italiano a presentarlo alla Ia Mostra Siciliana del Sindacato Fascista di Belle Arti svoltasi a Palermo il 3 aprile 1928. Se Marinetti non avesse intravisto nei versi del Giardina una singolare incarnazione del suo credo poetico, *Giacomino*, come lo chiamavano i suoi compaesani, sarebbe rimasto un venditore ambulante e uno dei tanti poeti contadini ignorati e dimenticati da tutti. Anche se la critica ha successivamente considerato riduttiva e forzata l'interpretazione del Marinetti, bisogna riconoscere che Giardina deve gran parte della sua libertà espressiva e del suo spirito antiaccademico al movimento futurista.

D'altra parte il futurismo, nel suo versante artistico, al di là della deriva politica fascista che ebbe in Italia, nel resto del mondo conobbe sviluppi progressisti. Non a caso Trockij e Majakovskij, colpiti da un articolo giovanile di Antonio Gramsci, seguirono con simpatia le prime fasi del movimento futurista italiano.

C'è voluto un maieuta come Francesco Carbone per risvegliarlo da un lungo letargo. Infatti dopo la pubblicazione del suo primo libro *Quand'ero pecoraio. Liriche*, avvenuta nel 1931 per i tipi della Vallecchi di Firenze, una delle principali case editrici del tempo, Giacomo Giardina si chiude in un lungo silenzio. Questo libro, opportunamente ristampato in copia anastatica nel 2006, arricchito da una bella nota introduttiva di Anna Maria Ruta, merita qualche altra considerazione. È Rocca

Busambra la principale musa ispiratrice di Giacomo Giardina. Il libro, infatti, è dedicato «alla montagna natia, seminata di pecore, che mi ha reso poeta»: è questa la vera dedica del poeta le altre – al Duce e a F. T. Marinetti – sono dovute alle circostanze temporali.

Come si sa, anche Ciccino Carbone ha amato Rocca Busambra insieme alla sua Godrano dove ha voluto essere sepolto. E il fondatore di *Godranopoli* non poteva ignorare il posto privilegiato che occupa la natura nella vita e nell'opera di Giardina. D'altra parte, il *poeta pecoraio* ha sperimentato sulla propria pelle i cicli naturali della vita e della morte, provando anche da vivo la morte. Il poeta, infatti, ha vissuto come una forma di morte l'afasia e l'arresto del proprio spirito creativo, influenzato probabilmente anche dal difficile confronto col nuovo astro nascente nel panorama poetico dell'ultimo dopoguerra: Ignazio Buttitta.

Francesco è riuscito a risvegliare la vena poetica del *poeta pecoraio*, ridotto a fare il venditore ambulante di cianfrusaglie, ridandogli fiducia e aiutandolo a pubblicare le sue nuove creazioni. Si deve, infatti, a Carbone la seconda fioritura della poesia di Giacomo Giardina. In essa torna l'immagine di Rocca Busambra, come *grande ventaglio di pietra*. Una parte di queste sue nuove composizioni vennero raccolte in un prezioso volume, sapientemente curato da Nicolò D'Alessandro: Giacomo Giardina, *Rocca Busambra. Poesie Disegni Testimonianze*, Edizione Movimento Comunità di Base, Godrano-Palermo 1978, che si apre con un acuto «rilevamento antropologico culturale» dell'infaticabile Ciccino. Francesco Carbone ha saputo cogliere un aspetto dell'opera del Giardina ignorato da tanti altri critici:

«Il lavoro di Giardina contiene [...] forti cariche di sobillazione, una ironia sottile e provocatoria, le quali si incaricano di sommuovere dalla base le lunghe fissità dei contesti agro-pastorali in cui la sua poesia è nata ed è cresciuta; di scuotere i precedenti ristagni e gli attuali ibridi conformismi della cultura contadina, i cui valori e la cui memoria sono sempre state le ragioni portanti della scrittura di Giardina» [2].

Questo straordinario *quaderno-libro* – ennesima creatura del geniale Francesco Carbone – è arricchito da alcuni preziosi disegni e testimonianze di Renato Guttuso e di altri artisti che hanno conosciuto il poeta. Sui rapporti tra Giacomo Giardina e Renato Guttuso ci sarebbe tanto da dire. Nel riservarmi di tornarci in un'altra occasione, in questo spazio mi limito a ricordare brevemente una lettera del pittore al poeta del 16/12/1974 in cui si afferma:

«Caro Giacomo, fin dall'ormai lontana adolescenza ho imparato ad amare la tua poesia, la fresca indipendenza della tua immaginazione, il tuo sentimento della natura e della gente umile. Ricordo brani bellissimi di un tuo romanzo che meriterebbe di vedere la luce. A te, al tuo lavoro, è legato uno dei miei primi dipinti (del '28, mi pare) che ti raffigurava davanti alla tua Rocca Busambra, circondato dalle pecorelle. Dove sia quel quadro non si sa, ma ho fiducia che prima o poi salterà fuori» (ivi: 10).

La lettera di Guttuso – che si chiude con uno schizzo del pittore in cui è abbozzato l'antico ritratto – è importante anche per il riferimento ad un "romanzo" inedito del poeta di cui si sono perse le tracce. Lo stesso Francesco Carbone nel 1971 aveva curato un libretto che cercava di mettere a fuoco i rapporti artistici tra Giardina e Guttuso. In esso, oltre alla riproduzione di foto e disegni del grande pittore, veniva pubblicato un lungo poema del Giardina che dava anche il titolo alla pubblicazione: *Guttuso nel mio quadro* [3].

Un altro documento prezioso – che testimonia la lunga e profonda amicizia che ha legato i due artisti – è la lettera di Guttuso a Giardina del 22 giugno 1972, dove si afferma:

«Caro Giacomo, Quanti anni sono passati dal tempo in cui dipinsi il tuo ritratto! Sullo sfondo c'era Rocca Busambra, e pecorelle al pascolo, mentre tu declamavi al vento poesie, [...]. Cosa è cambiato da allora? Molto dall'esterno, ma 'di dentro' poco o nulla. Battiamo sempre lo stesso chiodo, quello che ci siamo portati addosso dalla nascita, forse con più esperienza e sapienza, forse con meno freschezza. Ma in fondo anche con freschezza perché il nostro amore della verità e della realtà è un amore che non può finire» [4].

Altri testi del Giardino vengono pubblicati successivamente nell'antologia *Dante ambulante al mio paese*, Ila Palma, Palermo 1982; nel bel volume, curato da Nicolò D'Alessandro, per i tipi de La Bottega di Hefesto, Palermo 1991 e nella raccolta di scritti inediti e varianti (1928-1980), intitolata *La corona di latta*, curata da Aldo Gerbino (IPSA Editore, Palermo 1995).

Non può sorprendere, pertanto, che Francesco Carbone, dagli anni settanta in poi, vada in giro per la Sicilia accompagnato da Giacomo Giardino e che lo si ritrovi sempre accanto nel suo generoso tentativo di animazione socio-culturale della comunità godranese e del territorio circostante.

Tanti non hanno ben compreso la centralità che assume in tutta l'opera di Ciccino la creazione di GODRANOPOLI. Forse anche per questo abbiamo assistito passivamente alla sua chiusura e al suo abbandono, dopo la prematura morte del fondatore. Oggi sono più che mai convinto del fatto che, se non riusciremo a riaprire *Godranopoli*, tutto quello che abbiamo fatto finora per ricordarlo sarà inutile.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

[1] R. Corrado, *Sui quadri segreti di Francesco Carbone*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 61, maggio 2023.

[2] F. Carbone, *Rilevamento antropologico culturale*, in Giacomo Giardino, *Rocca Busambra. Poesie Disegni Testimonianze*, Edizione Movimento Comunità di Base, Godrano-Palermo 1978.: 9.

[3] *Guttuso nel mio quadro. Giardino immagine e parola* a cura di Francesco Carbone, edizioni centro di cultura interdisciplinare, Palermo 1971.

[4] Il testo integrale di questa lettera si trova nella "Monografia del poeta Giacomo Giardino" a cura della Galleria d'arte Valguarnera, Bagheria 1972. Il libretto, che comprende anche un pezzo di Francesco Carbone, si chiude con una nota sottoscritta da G. Giardino in cui si annuncia un nuovo volume di poesie intitolato *Tempi incatenati opposti*, con disegni di Guttuso. Di Guttuso va ricordata anche una sua pagina di diario: «Un artista parla solo delle cose che conosce, delle cose che sa, delle cose con le quali ha vissuto una comunione profonda da sempre, da quando non era neppure cosciente. Quindi il mio legame con la Sicilia è così profondo che viene fuori. Pirandello ha raccontato i pettegolezzi della farmacia di Porto Empedocle e sono stati capiti in Alaska o in Giappone. Quando si dice qualche cosa di vero, di profondo, questo diventa sempre universale. Il cuore umano ha una parte universale» (Renato Guttuso, da una pagina di diario pubblicata dal grande pittore in una rivista comunista del 1960).

Francesco Virga, laureato in storia e filosofia con una tesi su Antonio Gramsci nel 1975, fino al 1977 lavora con Danilo Dolci nel Centro Studi e Iniziative di Partinico. Successivamente insegna Italiano nelle scuole medie della provincia di Palermo. Nel 1978 crea il Centro Studi e Iniziative di Marineo che continua ad animare anche attraverso un blog. È stato redattore delle riviste «Città Nuove», «Segno» e «Nuova Busambra». Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il concetto di egemonia in Gramsci* (1979); *I beni culturali a Marineo* (1981); *I mafiosi come mediatori politici* (1986); *Cosa è poesia?* (1995); *Leonardo Sciascia è ancora vivo* (1999); *Pier Paolo Pasolini corsaro* (2004); *Giacomo Giardino, bosco e versi* (2006); *Poesia e storia in Tutti dicono Germania Germania*, di Stefano Vilaro (2010); *Lingua e potere in Pier Paolo Pasolini* (2011); *Danilo Dolci quando giocava solo. Il sistema di potere clientelare-mafioso dagli anni cinquanta ai nostri giorni* (2012); *Giuseppe Giovanni Battaglia, un poeta corsaro*, in Aa. Vv. *Laicità e religiosità nell'opera di G.G. Battaglia* (2018); *Eredità dissipate. Gramsci Pasolini Sciascia*, Diogene editore Bologna 2022.

La presenza degli italiani in Eritrea tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento



Asmara (collezione Pasquale Santoro)

di *Nabil Zaher*

Il nome della prima colonia italiana che fu poi ripreso da parte dei colonialisti italiani deriva dalla parola greca *erythros* e significa “rosso”, in rapporto al Mar Rosso. In meno di cinque anni, l'Italia riuscì a vincere tante difficoltà, creando la sua prima colonia, che, per volontà di Crispi, con decreto del primo gennaio 1890, venne chiamata: Eritrea [1]. In seguito all'accorpamento di singoli protettorati tra il 1882 e il 1890, «i possedimenti del Mar Rosso furono riuniti in un'unica colonia, che la legge 1° luglio 1890 n.7003 fissandone il riordinamento denominò Eritrea» [2]. La colonia ebbe come capitale la città di Asmara la quale restò sotto il predominio italiano sino al 1941.

Nel 1882, la baia di Assab fu ufficialmente acquistata dal Regno d'Italia il quale la rilevò dalla società di navigazione e costituì pure un cauto ingresso dell'Italia nell'avventura dei possedimenti oltremarini [3]. In Italia, non tutti apprezzarono l'iniziativa. Si opposero ad essa da una parte i conservatori che si impensierirono per i costi economici e dall'altra i radicali, i socialisti e i repubblicani, i quali denunciarono l'imbarbarimento del movimento politico liberale risorgimentale. Gli inglesi capirono che l'Italia non costituiva un pericolo al loro prestigio politico e ai loro interessi economici nel Mar Rosso. Anzi, di fronte al dinamismo mostrato nella medesima area da parte della Germania e della Francia, l'alleato debole italiano poteva rivelarsi utile: per questa ragione Londra aiutò Roma a insediarsi in modo ufficiale nel territorio di Assab per merito dell'accordo bilaterale firmato in data del 16 febbraio 1882. Tale accordo completò il quadro internazionale che consentì il formale passaggio di Assab da stabilimento privato a proprietà statale, cioè a colonia italiana.

Posteriormente, si giunse al febbraio dell'anno 1885 al via libera inglese per la presa di possesso italiana della città portuaria di Massaua, ubicata sulla costa eritrea nordica. Il governo italiano fece pressione affinché il litorale eritreo tra Massaua e Assab fosse occupato il più presto possibile nei mesi seguenti e in questa maniera si arrivasse a controllare tutta la striscia costiera eritrea così fondando la colonia primogenita dell'Italia.

L'italiano fu la lingua ufficiale della colonia eritrea dal 1890 sino al 1941 e rimase comunque come lingua straniera predominante anche in seguito al 1941, visto che «decine di migliaia di italiani gestivano ancora varie attività commerciali e produttive, svolgevano mestieri e professioni» [4]. Sul piano scolastico, la storia delle scuole italiane presenti in Eritrea costituisce una parte imprescindibile e fondamentale della più vasta "epopea" costituita dalla presenza italiana nel Corno d'Africa. La nascita e lo sviluppo delle organizzazioni scolastiche in tale regione africana hanno preceduto, sostenuto e accompagnato il corso della storia italiana in Eritrea. Le scuole italiane longeve anticiparono infatti la fondazione della colonia, sopravvissero non solo alla decolonizzazione ma anche agli avvenimenti bellici e rappresentarono un patrimonio sostanziale pure nel sistema scolastico creato «all'indomani della proclamazione dello Stato di Eritrea, nel 1993» [5].

Per quanto riguarda il quadro demografico, nei primi decenni del colonialismo italiano in Eritrea, la collettività italiana restò numericamente ridotta. I militari, che sino ad Adua erano state tante migliaia, successivamente si ridussero drasticamente, diventando poche centinaia. Il numero dei civili, da scarsissimo nel periodo antecedente ad Adua, incominciò posteriormente una lenta ma continua crescita: «da 1.499 nel 1905 si passò a 3.688 nel 1931» [6]. La collettività italiana aumentò tanto più per naturale incremento che per immigrazione dall'Italia. Difatti, nel 1931, ben il 40% degli italiani presenti sul suolo eritreo nacque nella colonia. Si trattava pertanto di una comunità significativamente stabile [7].

Per quanto riguarda il legame fra colonizzati e colonizzatori, un aspetto del dominio coloniale italiano fu quello della segregazione razziale che pare nascere, in realtà, fin dal periodo del primo affacciarsi italiano in Africa con l'esclusione degli africani dalla città portuale di Massaua e la loro relegazione in campi separati [8]. Una rara ed esplicita denuncia può essere rintracciata nelle memorie raccontate da un operaio italiano quando rivela che a Massaua «vi abitano soltanto gli europei, gli asiatici, i negozianti di tutte le razze, e i signori in generale, ma i poveri neri non possono abitarci» [9].

Il governatore Martini e i suoi successori non approvavano le unioni fra italiani ed eritree. Nonostante ciò, il governo coloniale non aveva gli strumenti e la forza politica per dare impulso all'emigrazione femminile dall'Italia in colonia, come invece fece Benito Mussolini in seguito al 1935. Il governatore Martini scoraggiò il concubinaggio degli ufficiali con donne colonizzate e il suo successore Salvago Raggi impedì ai funzionari coloniali la coabitazione con indigene [10]. All'epoca di Martini, il concubinaggio con donne colonizzate si era infatti enormemente diffuso fra gli italiani di tutti i ceti sociali. Da queste unioni, nacque una cospicua progenie: «nel 1931 risultavano iscritti nei registri di stato civile italiani 515 figli di padre italiano e madre eritrea» [11]. Il numero degli italo-eritrei non iscritti alle liste di stato civile rimase invece sconosciuto [12].

In Eritrea, ci furono inizialmente incroci di breve durata, poi con carattere di costanza, donde un incremento permanente di meticci, che spesso vennero abbandonati dai padri e di rado riconosciuti: «fra gli uomini italiani che ebbero figli da donne africane, si registrarono comportamenti molto diversificati: un numero significativo di uomini allevò e riconobbe legalmente i propri figli italo-eritrei, ma la maggioranza invece li abbandonò» [13].

Nel fare questo, tali uomini in parte replicarono prototipi comportamentali divulgati anche in Italia. Si attenne particolarmente alla pratica di sfruttare dal punto di vista sessuale la domestica di casa e di licenziarla se questa divenne incinta. Il divario di status tra padrone e serva spianava la strada all'abbandono dei figli e agli abusi maschili. In Eritrea, la lontananza dall'Italia, la relazione di potere coloniale e il pregiudizio razziale rendevano per gli italiani ancor più agevole abbandonare i loro figli [14]. Gli uomini che elessero l'Eritrea a propria dimora stabile parvero essere più propensi a riconoscere i figli, mentre gli uomini che erano presenti in colonia solamente per un periodo preciso,

più o meno conciso, erano più inclini ad abbandonarli. Tale categoria di uomini fu costituita in primo luogo dagli ufficiali.

Il capitano Francesco Carchidio Malvolti pare sia stato il primo italiano a riconoscere il suo figlio italo-eritreo. Nel 1891 Francesco ebbe da una donna locale un figlio denominato Michele, nel 1893 dispose a suo vantaggio nel suo testamento e l'anno seguente morì in battaglia. Michele venne allevato dalla zia paterna in Italia, la contessa Paziienza Laderchi Pasolini dall'Onda. Seguendo le tracce di suo padre, intraprese la carriera militare giungendo al grado di tenente colonnello e si unì in matrimonio con un'italiana.

Per quanto riguarda gli italo-eritrei nati all'epoca del primo governatore civile dell'Eritrea Martini, ci furono vari casi nei quali si seppe indubbiamente che il padre prese piena responsabilità della prole trasmettendole il proprio patrimonio e il proprio nome. Questo fu il caso, ad esempio, del residente di governo Filippo Marazzani Visconti Terzi, il quale ebbe tre figli italo-eritrei che fece studiare in Italia e di cui il figlio maggiore Stefano diventò uno dei più benestanti imprenditori agricoltori dell'Eritrea. Così pure il commissario di governo Giuseppe De Rossi trasmise patrimonio e nome al figlio Guido, figura di spicco nell'Eritrea degli anni Quaranta e capitano d'industria. Sempre tra gli alti funzionari statali, un caso che si conobbe più dettagliatamente fu quello dell'agente commerciale italiano ad Harrar, Giuseppe Pastacaldi [15].

Era ricorrente che gli ufficiali provvedessero in qualche maniera per madre e figlio, prima di tornare in patria; tanti, ad esempio, acquistarono per loro una casa. Inoltre, vari padri collocavano il loro figlio in un istituto per meticci tenuti da parte dei missionari cattolici. Altri collocavano il proprio figlio in un istituto, lasciavano poco denaro in pagamento della retta e poi scomparivano. Emergono dalla corrispondenza con il vescovo i contrasti nei quali si dibattevano tali uomini che ammettevano privatamente la loro paternità ma la negavano pubblicamente, che desideravano sottrarre i figli alle madri perché ricevessero un'istruzione italiana ma non erano inclini a riconoscerli in modo legale facendogli avere la nazionalità italiana né a caricarsi della loro educazione. Nello stesso tempo, si ritenne che i figli di padre italiano fossero differenti dagli altri bimbi eritrei e meritassero pertanto un'educazione italiana simile a quella che potevano dispensare i missionari. Tale convinzione era affermata perennemente nel discorso coloniale sui meticci antecedentemente al 1935: «confusamente, molti italiani sostenevano allo stesso tempo l'italianità e l'inferiorità degli italo-eritrei; ritenevano che le condizioni di vita degli eritrei non fossero appropriate per il figlio di un italiano, ma non erano disposti ad accogliere un italo-eritreo nelle proprie fila» [16].

Apprendo l'anno giudiziario 1905, dopo aver stigmatizzato i pregiudizi razziali nei riguardi dei meticci, Ranieri Falcone che fu il procuratore generale del re chiariva che le unioni miste erano accettabili soltanto fra uomini bianchi e donne colonizzate e non inversamente [17].

L'ordinamento del personale civile della colonia riteneva però dimissionario «il funzionario coloniale che contragga matrimonio con indigena» [18]. Secondo Falcone, nei matrimoni misti nei quali il coniuge bianco era la madre, vano sarebbe sperare un'educazione civile dei figli. I fenomeni genetici e i caratteri etnici non si smentirono.

G. Pastacaldi, per esempio, affidò i suoi figli maggiori, Giorgio e Michele nel 1914 in un istituto per meticci per fargli avere un'educazione italiana. L'affetto nutrito da Giuseppe Pastacaldi per i figli si manifestò con i vocaboli usati per riferirsi a loro («i miei bambini» o «i miei due ragazzi») [19]. Altri padri i quali scrissero alla missione menzionavano il loro figlio solamente come «il meticcio» o «il bambino» tal de tali. Giuseppe Pastacaldi dimostrava un completo investimento affettivo e un impegno come padre analogo a quello che avrebbe avuto nei riguardi di figli nati da madre italiana. È rilevante a tale riguardo notare come i maschi italiani operassero una netta differenziazione concettuale fra il legame avuto con la propria partner sessuale e quello con i figli avuti da questa donna [20]. Mentre nei riguardi dei figli, un numero considerevole di uomini assunse il loro ruolo paterno, così come avrebbe fatto nei riguardi della prole nata nell'ambito di un regolare matrimonio con una compatriota, le relazioni con le femmine africane non sfuggirono – se non in casi particolari – ad una marcata connotazione coloniale cioè ad un divario tra i partner ben maggiore in relazione a quello abituale in coppie italiane.

Difatti, i matrimoni fra italiani ed eritree furono sporadici, generalmente solo religiosi e sovente in articulo mortis. Il giudice coloniale Ravizza, nel medesimo articolo nel quale stigmatizzava il pregiudizio razziale nei riguardi dei meticci, riguardo alle donne eritree asseriva che esse dimostravano di non poter essere per gli italiani altro che mezzo di piacere, e di essere non adatte a diventare, se non le mogli, le loro fedeli amanti e le madri affettuose come pure vigili dei figli messi al mondo. Le fonti d'archivio confermano che tanti degli uomini che ebbero cura dei loro figli lasciarono però le madri: il caso di un piccolo imprenditore E.B in Eritrea fin dal 1895 è meritevole di attenzione al riguardo. Parecchi studiosi ponevano in rilievo come lo sfruttamento sessuale delle femmine colonizzate sia stato parte rilevante dello sfruttamento coloniale [21]. Quello che rese il caso dell'imprenditore E.B degno di attenzione fu il fatto che «accoppiandosi» con varie «gazzelle vergini» eritree, ebbe quattro figli, che riconobbe dal punto di vista legale. Dal riconoscimento, derivavano precisi doveri inerenti alla manutenzione e all'educazione dei figli ed esso comportava, inoltre, una totale pubblicizzazione della sua paternità di fronte alla collettività italiana. La contraddizione fra la qualità del rapporto avuto da E.B con i suoi figli e quello avuto con le loro madri sembra pertanto stridente. Anche un certo Marino, un napoletano che ebbe una concessione agricola sull'altipiano, riconobbe i suoi figli italo-eritrei, un maschio e quattro femmine, avuti da tre donne differenti [22]. Le donne che ebbero relazioni con italiani erano in maggioranza schiacciante tigrine: «i tigrini sono il gruppo, etnico numericamente maggioritario in Eritrea» [23].

Nel 1940, le norme che si riferivano ai meticci e inerenti alla legge del 13 maggio 1940 impedirono agli italiani il riconoscimento dei figli avuti da africani e di contribuire alla loro manutenzione, ed attribuirono ai meticci lo stato giuridico di servitori coloniali. Tale legge costituiva il completamento di una campagna razzista contro la «piaga del meticcio»; così pure la politica volta ad assorbire i meticci nella collettività italiana, come quella di catalogarli come africani, cercava di inseguire lo stesso scopo: costruire una società coloniale nella quale la distinzione fra colonizzati e colonizzatori fosse netta e chiara [24].

La politica dell'africanizzazione dei meticci rinveniva il suo fondamento concettuale in concetti di razzismo biologico, secondo cui la mescolanza fra neri e bianchi produceva una degradazione razziale. La politica di assorbimento dei meticci considerati biologicamente inferiori nelle file italiane, invece, si basava su un concetto di identità razziale imperniata sulla discendenza paterna: un figlio di padre italiano era da ritenersi italiano, a prescindere dalla madre. «Questa linea di tendenza che, ripeto, da parte italiana convisse con diffusi pregiudizi razzisti nei riguardi dei meticci, fu il frutto di ciò che si potrebbe definire una *convergenza patrilineare* fra colonizzatori e colonizzati» [25].

Nell'ambito politico, ci furono pratiche particolarmente repressive. Il colonialismo – è quasi scontato asserirlo – fu essenzialmente un regime oppressivo e costantemente repressivo che comportò nei riguardi dei dominati tutta una serie di violenze. Un particolare strumento di dissuasione adoperato dall'Italia nei riguardi delle popolazioni di origine africana fu il ricorso al sistema dell'internamento e del trasferimento nella Penisola di quegli oppositori considerati più pericolosi o più riottosi al predominio coloniale. Si trattava di una pratica minacciosa, prima ancora che repressiva, tesa cioè ad aggiungere nei riguardi dei colonizzati, ai disagi della detenzione, lo spavento di essere rimossi dal loro ambiente e condotti oltremare a languire in impianti penitenziari dove il vitto, il clima e la difficoltà dei legami con i familiari rendevano l'esistenza assai più dolorosa di quanto non lo sarebbe stata nelle loro terre di nascita. Dal punto di vista cronologico, la pratica della relegazione accompagnò tutto il periodo della presenza coloniale italiana in Africa fino al suo termine [26].

L'internamento in Italia di servitori coloniali venne attuato in forma episodica e limitata in Eritrea negli anni intorno al 1890. Singolare fu poi la vicenda del giovane studente eritreo, Mengistu Isahac Tewelde Medhin, che, «iscritto presso la facoltà di Ingegneria dell'Università di Roma, nel 1936 ebbe a subire una condanna al confino (destinata a durare sino al 1943) per aver pronunciato parole di condanna verso l'aggressione fascista all'Etiopia» [27].

Al momento dello sbarco a Massaua delle sue truppe nel febbraio del 1885, l'Italia non esitò difatti a mettere a dimora sulla terra africana uno dei suoi più contestati istituti oppressivi: il domicilio coatto, noto pure come confino poliziesco. In realtà, si procedeva a considerare il semplice dubbio, o

addirittura la semplice ipotesi che una persona avesse il desiderio di delinquere, come una fondata ragione per comminare quella forma di reclusione attenuata che fu precisamente il domicilio coatto in via amministrativa. Questa misura fu molto contestata. Gli indigeni sottoposti nel corso dei primi anni dell'impianto coloniale italiano in Eritrea ad un costante regime di insediamento militare non beneficiavano certamente di tutte quelle garanzie di tipo formale dedicate ai metropolitani; il domicilio coatto, nella forma nella quale esso venne attuato in colonia, si tramutò più volte in deportazione oltremare con tutte le aggravanti che una pratica analoga comportava [28].

All'epoca dell'occupazione inglese, gli eritrei venivano schiacciati da una vera e propria «oppressione fascista» la quale assumeva le più varie forme: un italiano aveva modo di sottrarre impunemente capi di bestiame agli eritrei costringendoli a dargli altre bestie per la loro liberazione o portandoli in giudizio per essere sempre riconosciuto dalla parte del giusto per merito del compiacimento di connazionali in qualità di giudici; un villaggio subiva l'impostazione di una cospicua multa per l'accusa, non sostenuta da riscontri, di essere parte in causa nell'assassinio di due italiani; due italiani potevano assassinare un eritreo, bruciarne la salma ed essere rilasciati con la complicità di un connazionale carabiniere; un medico italiano si asteneva dal curare un poliziotto eritreo ad Adi Caieh, che moriva dopo qualche tempo; una madre di origine eritrea poteva essere condannata a venticinque anni di carcere per l'uccisione del figlioletto commessa in verità dal padre italiano del bambino. A questo, erano aggiunte discriminazioni per l'utilizzo degli autobus condotti e gestiti da italiani [29].

In chiave economica, nel settore monetario, «allo sbarco degli italiani in Massaua, nel 1885, ci furono due generi di moneta: il tallero di Maria Teresa, moneta corrente e la piastra egiziana (coi suoi multipli e sottomultipli) moneta legale. I conti del governo dell'Egitto erano in piastre, quello medesimo governo, nelle contrattazioni con gli indigeni, doveva avvalersi del tallero Maria Teresa.

Per la cittadina di Asmara, quella era l'epoca di massimo fulgore per quanto riguardava le infrastrutture, la fioritura economica ed industriale. La presenza degli italiani a quell'epoca fu molto forte, dal momento che, in base al censimento del 1939 Asmara contava 98 mila abitanti, di cui 53 mila erano italiani. Era una città attraente anche perché fu pluri-etnica, ove a fianco degli eritrei, convissero gente di razza e religioni diverse, greci, indiani, arabi, copti, cattolici ebrei e musulmani [30].

A metà dell'aprile dell'anno 1897, arrivò in Italia la notizia del rinvenimento di un blocco di quarzo con una significativa quantità d'oro nei dintorni di Asmara e il nuovo Commissario straordinario della Colonia Eritrea, Ferdinando Martini, fu proprio il primo a volerci vedere chiaro. Martini scriveva a Ernesto Nathan, a due sole settimane dal suo arrivo in colonia, per metterlo al corrente che proprio sul suo tavolo [31] c'era un «masso con evidenti tracce d'oro» [32], facendo anche prevedere di paventare un'irruzione di cercatori non appena l'informazione fosse divenuta di dominio pubblico, come era accaduto per l'Australia e la California. Nella stessa epoca, Colombo Iorini con alcuni altri soci individuò un filone particolarmente accattivante nella zona di Keren.

Queste informazioni e ritrovamenti spinsero Martini ad impegnarsi del tutto nella gestione del settore. Fu così che il governo dell'Eritrea pubblicò nella primavera del 1899 un nuovo regolamento inerente alle ricerche minerarie dopo aver affidato, nell'aprile di quell'anno, a Goffredo Nathan e all'ingegnere britannico H.P Hornibrooke il compito di svolgere una prima serie di ricerche minerarie annue. Gli esiti ottenuti dalla missione vennero descritti come assai positivi, specialmente nell'area di Sciumagallè [33], tanto che si iniziò a credere di attivare la procedura per l'attribuzione di una prima licenza di esplorazione.

Il tema delle miniere fu al centro di diversi incontri con i vertici del governo nell'inverno del 1899-1900. La notizia relativa alle ricerche vigenti fu data da Martini al ministro Visconti Venosta. La questione fece la sua prima apparizione in Parlamento in data del 5 dicembre 1899, quando i deputati Oliva e Branca chiesero informazioni sui giacimenti auriferi a Fusinato in Eritrea [34]. Nel settore agricolo, gli italiani cominciarono a infiltrarsi da Assab, ove venne impiantata una base nazionale con qualche lentezza, penetrando in Eritrea che faceva parte dell'Abissinia in quel tempo e conquistando Massaua nel 1884. Tale colonia ormai certa entro frontiere quasi ben definite era utilissima, dato che la giovane nazione italiana sentiva assillante ed urgente il bisogno di nuovi sbocchi e di nuove terre.

Fu, dunque, mandata da Grispi una commissione della quale faceva parte pure Ferdinando Martini. Al suo ritorno in Italia, questa si pronunziò in favore del mantenimento dell'acquisto, dicendo che ci sarebbe stato da fare anche nelle attività agricole. Furono, quindi, inviate immediatamente nella colonia eritrea venti famiglie di contadini, a cui fu consegnato del terreno in ragione di venti ettari ognuna; fu loro pagato il viaggio, assicurato un anno di vitto e concesso arnesi da bestiame e lavoro. Bartolommei Gioli, il docente di scienze agrarie all'Istituto di Studi Superiori di Firenze che rappresentò la vera anima motrice dell'Istituto Agricolo Coloniale maturò considerevoli esperienze in Africa. Difatti, nel 1901, il governo eritreo gli attribuì l'incarico di studiare i tratti agricoli della colonia e ci si era spostato per assolvere al compito di 'consulente agrario' di Ferdinando Martini. Bartolommei Gioli seppe determinare una linea concreta di interventi da svolgere, che riassume in diverse ed efficaci relazioni tecniche mandate a Martini, a quell'epoca governatore dell'Eritrea e ulteriormente Ministro delle Colonie. Ci fu in verità una sorda avversione contro la colonia da parte del Paese, che hanno indotto a togliere terre coltivate dalla popolazione assoggettata per consegnarle ai bianchi. E così non solo non si è conquistato la fiducia delle popolazioni sottomesse, ma si è invece in queste portato la convinzione che unico intento degli italiani fosse quella di spogliarle totalmente delle loro risorse. Questo spirito diffidente ha portato le sue peggiori conseguenze specificamente sulla produzione agricola dato che gli indigeni, impressionati ed irritati per i casi già successi di terre a loro tolte, coltivano ora meno largamente e meno bene che nel passato; e dunque, in seguito a venti anni d'occupazione si rese la colonia probabilmente meno produttiva e ricca di prima [35].

In chiave commerciale, l'area coloniale produceva poco e si importò grano dalla Russia per colmare il fabbisogno alimentare nazionale. In questa fase, non era neppure supponibile, che la colonia divenisse un mercato capace di assorbire i prodotti di origine italiana. La dimensione commerciale eritrea era pertanto considerata ad una maggiore dimensione regionale, nel suo essere "terra di transito" per le merci che provenivano dal retroterra e per quelle dirette in quella zona. Sfruttando a tale scopo le strade edificate a fine militare dopo il 1890, e provando ad attirare lungo queste le carovane che passavano per le piste tradizionali, si venne a rafforzare posteriormente la centralità per la città di Asmara, dalla quale si irradiavano le vie principali. Così, in chiave commerciale Asmara poteva diventare importante per merito della sua centralità e del crescente miglioramento della connessione stradale con Massaua, a cui dal 1911 si aggiunse altresì quella ferroviaria.

Il nuovo impulso all'edificazione della ferrovia Massaua-Asmara non tardava a dare frutti: «l'1 Ottobre 1901 poteva essere inaugurata la ricostruita Massaua-Dògali con il prolungamento Dògali-Mài Atàl, stazione posta a 180 m di quota» [36]. Considerando che la rete commerciale era in massima parte quella tradizionale, perché diventasse destinazione preferita delle carovane, Asmara doveva assicurare ai capi carovana detti *nagaddras* la presenza di un mercato assai denso di merci per il carico di ritorno, e a questo obiettivo, ad Asmara venne istituito un caravanserraglio da Martini nel 1903. La varietà di tali scambi poteva essere garantita esclusivamente dal legame commerciale intercorrente con Massaua, quindi non stupisce che, nella pluralità di progetti e auspici per la colonia da politici ed imprenditori, lo scopo fosse quello di fare del porto di Massaua il centrale emporio del Mar Rosso in ultima sostanza. Tale visione rinveniva pure una sua prima giustificazione nell'illustre passato di città emporio come l'antica Adulis [37].

Una seconda giustificazione era di natura geografica: il porto di Massaua era considerato uno dei migliori del Mar Rosso per posizione e condizioni naturali. I tratti estremamente vantaggiosi del porto di Massaua furono lungamente ritenuti di per sé sufficienti ad attirare traffico marittimo e commerci, a tal punto che i primi lavori di ammodernamento e adeguamento del porto, progettati e realizzati in maniera parziale dall'Ingegnere Luiggi negli anni dieci, vennero eseguiti relativamente in ritardo, durante la riedificazione della città di Massaua a causa del terremoto del 1921.

L'Eritrea fu la colonia maggiormente modernizzata negli anni Trenta: vennero edificati migliaia di chilometri di ponti e strade, una teleferica di centodieci chilometri da Asmara a Massawa, il porto di Massawa venne potenziato, le città vennero sistemate anche con la realizzazione di vasti quartieri italiani e fu costruita la ferrovia Massaua-Asmara e Asmara-Biscia. La ferrovia in Eritrea edificata da italiani un centinaio di anni fa, ovvero quel binario che si inerpica sull'altopiano etiopico, fu

un'impresa di grande importanza tecnica e costituì per decenni la colonna vertebrale delle comunicazioni del Paese durante e dopo l'epoca coloniale [38].

Nel 1887, si iniziò la costruzione della linea Massaua-Saati per mettere in collegamento il principale porto con il forte che assicurava il controllo della pianura alle sue spalle. Alla linea, velocemente completata nel 1888, vennero assegnate sette locomotive di rodiggio B fabbricate in Germania. Nel 1894, il generale Oreste Baratieri che fu il governatore militare dell'Eritrea a partire dal 1892, chiese l'allungamento della ferrovia ad Asmara e per Chèren sino a Càssala appena occupata, con l'obiettivo di favorire la sua attività che riguarda la penetrazione verso l'interno del Paese, prefigurando in questo modo le realizzazioni a venire [39]. Il porto di Massawa diventò il principale e più equipaggiato del Mar Rosso. Dall'Eritrea, lo svolgimento delle importazioni italiane pareva ricompensare l'operato del governante.

Ma le forze britanniche conquistarono l'Eritrea nel 1941. Nel 1952, le Nazioni Unite approvarono la creazione della federazione tra Etiopia ed Eritrea in cui quest'ultima avrebbe costituito un territorio federale indipendente sotto il predominio della corona etiope. Entro breve, gli equilibri si sbilanciarono a vantaggio dell'Etiopia rendendo Addis Abeba il centro degli affari politici ed economici e causando una crescente marginalizzazione e un progressivo impoverimento dell'Eritrea.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Note

- [1] Macaluso-Aleo G. “*I primi passi dell'Italia in Africa*”, *Revue d'histoire des colonies*, tome 20, n°88 (Juillet-août 1932): 345.
- [2] R. Vuoli, “*Politica coloniale, Rivista internazionale di Scienze Sociali*”, Serie III, Vol.8 (Anno 45), Fasc.4 (luglio 1937): 585.
- [3] G. Guido Turchi, *Treni italiani d'Eritrea*, Salò (BS): Editrice Trasporti su Rotaie, 2003: 6.
- [4] M. Longo, *L'insegnamento dell'italiano presso la scuola statale di Asmara: efficacia e criticità*, Centre d'Information sur l'Éducation Bilingue et Plurilingue, 2018: 5.
- [5] G. Paolo Carini, R. La Cordara, *Storia della scuola italiana in Eritrea*, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, 2014: 9.
- [6] G. Ciampi, *La popolazione dell'Eritrea*, in «*Bollettino della Società geografica italiana*», XI serie 1995: 487-524.
- [7] V. Castellano, *Considerazioni su alcuni fenomeni demografici della popolazione italiana dell'Eritrea dal 1882 al 1923*, in «*Rivista italiana di demografia e statistica*», 1948: 386-417; ID., *La popolazione italiana dell'Eritrea dal 1924 al 1940*, ivi: 530-40.
- [8] Silvana Palma, *Fotografia di una colonia: l'Eritrea di Luigi Naretti (1885-1900)* (doi: 10.1408/7428) in «*Quaderni storici*», Fascicolo 1, aprile 2002: 90-91.
- [9] Cfr. T. Gandolfi, *I misteri dell'Africa italiana*, Roma 1910: 49-50. «Un immondezzaio di putrefazione umana» definisce il quartiere indigeno di Taulud Bizzoni, *L'Eritrea nel passato e nel presente: ricerche, impressioni, delusioni di un giornalista*, Milano: Sonzogno, 1897: 324.
- [10] G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)* in «*Quaderni storici*», nuova serie, vol. 37, n.109 (1), *La colonia: italiani in Eritrea* (Aprile 2002):.23.
- [11] Ivi: 24.
- [12] Ivi : 24.
- [13] Ibidem.
- [14] Ibidem.
- [15] G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)* in «*Quaderni storici*», nuova serie, vol.37, No.109 (1), *La colonia: italiani in Eritrea* (Aprile 2002): 27.
- [16] G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)* in «*Quaderni storici*», nuova serie, vol.37, No.109 (1), *La colonia: italiani in Eritrea* (Aprile 2002): 25-26.
- [17] Ivi: 27.

- [18] Ivi: 52.
- [19] G. Barrera, *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)* in «Quaderni storici», nuova serie, vol.37, No.109 (1), *La colonia: italiani in Eritrea* (Aprile 2002): 28.
- [20] Ivi: 28-20
- [21] Ivi: 29.
- [22] Ivi: 30.
- [23] Ivi: 31.
- [24] Ivi: 20.
- [25] Ivi: 22.
- [26] M. Lenci, *Prove di repressione. Deportati eritrei in Italia (1886-1893)*, in «Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», 58/1(2003): 1.
- [27] Ivi: 2.
- [28] M. Lenci, *All'inferno e ritorno. Storie di deportati tra Italia ed Eritrea in epoca coloniale*, Pisa: FS, 2004:14.
- [29] N. Lucchetti, *Italiani d'Eritrea. 1941-1951. Una storia politica*. Prefazione di M. Lenci, Roma: Aracne, 2012:93.
- [30] R. Marchese, *Gli scritti di Erminia dell'Oro*, 2005, Studi d'italianistica nell'Africa australe/Italian Studies in Southern Africa 28, 1 (2015): 97-98.
- [31] M. Zaccaria, *L'oro dell'Eritrea, 1897-1914* in «Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente», Anno 60, No.1 (Marzo 2005):67.
- [32] Ivi: 67-68.
- [33] Ivi: 68.
- [34] Ivi: 69.
- [35] G. Ostini, *Gli italiani all'Eritrea e gli inglesi in Egitto*, Roma: Tip. dell'Unione cooperativa, 1908: 4-5.
- [36] Gian Guido Turchi, *Treni italiani d'Eritrea*, Salò (BS): ETR, 2003: 8.
- [37] Adulis fu uno dei principali porti del Mar Rosso e emporio del Regno di Aksum tra il IV secolo a.C. e l'VIII d.C.
- [38] Gian Guido Turchi, *Treni italiani d'Eritrea*, Salò (BS): ETR, 2003:5.
- [39] Ivi: 6-7.

Riferimenti bibliografici

- Barrera, G. *Patrilinearità, razza e identità: l'educazione degli italo-eritrei durante il colonialismo italiano (1885-1934)* in Quaderni storici, nuova serie, vol.37, n.109 (1), *La colonia: italiani in Eritrea* (Aprile 2002)
- Bizzoni, *L'Eritrea nel passato e nel presente: ricerche, impressioni, delusioni di un giornalista*, Milano: Sonzogno, 1897: 324
- Carini, G. Paolo. R. La Cordara, *Storia della scuola italiana in Eritrea*, Ravenna: Giorgio Pozzi Editore, 2014
- Castellano, V. *Considerazioni su alcuni fenomeni demografici della popolazione italiana dell'Eritrea dal 1882 al 1923*, in «Rivista italiana di demografia e statistica», 1948: 386-417.
- ID., *La popolazione italiana dell'Eritrea dal 1924 al 1940*
- Ciampi, G. *La popolazione dell'Eritrea*, in «Bollettino della Società geografica italiana», XI serie 1995
- Gandolfi, T., *I misteri dell'Africa italiana*, Roma 1910: 49-50.
- Lenci, M. *All'inferno e ritorno. Storie di deportati tra Italia ed Eritrea in epoca coloniale*, Pisa: BFS, 2004
- Lenci, M. *Prove di repressione. Deportati eritrei in Italia (1886-1893)*, Africa: rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italo-africano, 58/1(2003)
- Longo, M. *L'insegnamento dell'italiano presso la scuola statale di Asmara: efficacia e criticità*, Centre d'Information sur l'Éducation Bilingue et Plurilingue, 2018
- Lucchetti N., *Italiani d'Eritrea. 1941-1951. Una storia politica*. Prefazione di M. Lenci, Roma: Aracne, 2012
- Macaluso-Aleo G. "I primi passi dell'Italia in Africa", *Revue d'histoire des colonies*, tome 20, n°88 (Juillet-août 1932)
- Marchese R., *Gli scritti di Erminia dell'Oro*, 2005, Studi d'italianistica nell'Africa australe/Italian Studies in Southern Africa 28, 1 (2015)
- Ostini, G. *Gli italiani all'Eritrea e gli inglesi in Egitto*, Roma: Tip. dell'Unione cooperativa, 1908
- Palma, S. *Fotografia di una colonia: l'Eritrea di Luigi Naretti (1885-1900)* (doi: 10.1408/7428) Quaderni storici, Fascicolo 1, aprile 2002

Turchi, G. *Treni italiani d'Eritrea*, Salò (BS) : Editrice Trasporti su Rotaie, 2003

Vuoli, R. *Politica coloniale*, in *Rivista internazionale di Scienze Sociali*", Serie III, Vol.8 (Anno 45), Fasc.4 (luglio 1937)

Zaccaria, M. *L'oro dell'Eritrea, 1897-1914* in *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Anno 60, No.1 (Marzo 2005).

Nabil Zaher, docente universitario di Lingua, civiltà e Lettere italiane presso l'Università di Monastir (Istituto Superiore di Lingue applicate di Moknine) dal 2007. Ha insegnato anche all'Università di Messina come professore ospite del Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne nel 2014 e nel 2015. Ha pubblicato diversi articoli in riviste culturali tra cui "Amaltea" e "Leukanikà". Nel 2015, è stato insignito del premio letterario nazionale «Carlo Levi», XVIII edizione 2015 ad Aliano per la sua tesi di Dottorato discussa presso la Facoltà di Lettere, delle Arti e delle Umanità della Manouba (Tunisia) e intitolata «Riflessi del Mezzogiorno nell'opera narrativa di Carlo Levi».

Catania. Frammenti di un discorso amoroso



Catania. Frammenti di un discorso amoroso (ph. Cosimo Di Guardo)

di *Cosimo Di Guardo*

Ho fotografato le mie idee, queste sono soggette al mio stato d'animo, in poche parole amo fotografare il quotidiano, il vissuto. Il come, il quanto, il dove, deve stare dentro l'immagine. Stacco alcuni frammenti importanti e significativi della mia storia di uomo e di fotografo.

Un modo di percorrere le strade di sempre, magari tornando a rivedere meglio le cose più nascoste, le pietre vissute, i gesti silenziosi che parlano, facendo memoria della comune umanità.

Con questo spirito comincio a raccontare Catania, la città che mi accoglie dalla nascita, una città che pare non dormire mai. Pigramente lenta ma mai ferma. Oscilla come il feroce di Santa Agata.

Da qualche tempo m'immergo tra i suoi storici palazzi e le sue vie luminose e quelle più strette, per cercare e raccontare l'umanità che la rende viva e la colora.

V'incontro nelle botteghe e per strada i catanesi di cui amo la gestualità, il sarcasmo e l'imprevedibilità. La loro piacevole abitudine di vivere intensamente la via Etnea, fino a tardi, fino a confondersi tra le ombre della notte.

Provo a dormire dopo aver fatto l'ultimo scatto sul tavolo all'aperto che porta in superficie l'affettuoso emblema della Città.

Ma è già quasi l'alba nella plaja. Ci sono i "cuzzulari", i raccoglitori delle telline, c'è il pescatore della domenica e quello che rientra dopo un duro lavoro.

Ci sono i giovani al bar, gli innamorati che si stringono in un abbraccio, gli anziani sulle panchine della villa abitata da alberi secolari.

La giornata è piena di sole. L'Etna guarda lontana il mare e sembra dialogare con il faro. Le nuvole che danzano nel cielo sfiorano i tetti, le cimase e i balconi scolpiti di mostri e sirene.

Saluto l'oprante che prova a tirare i fili delle marionette, il maniscalco che ripara il ferro di cavallo, il pescivendolo che sul banco taglia a fette il tonno. Gestì semplici, secchi, antichi. Arti e mestieri di una grazia perduta.

Scende la sera e mi affaccio sulla piazza del Duomo. Simbolo della città, l'Elefantino di basalto sormonta la fontana, che segna il tempo come una meridiana e protegge i catanesi dalle calamità.

Ritrovo infine nel mio archivio l'immagine dei devoti di sant'Agata vestiti di bianco: tirano a fatica il cordone del fercolo che dopo lungo percorso torna a sera tra le pareti del Tempio.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Cosimo Di Guardo, cresciuto fotograficamente all'ombra di fotografi professionisti e di fotoamatori evoluti, in breve tempo ha conseguito riconoscimenti assai lusinghieri nell'ambito dell'arte fotografica, qualificandosi principalmente per lo studio del bianco-nero curato con abilità e pazienza certosina. Ama la sperimentazione. Nel 1986, fonda l'ACAF (Associazione Catanese Amatori Fotografia) di cui ricopre la carica di presidente fin d'allora. Nel 1995, in riconoscimento della sua attività a favore della fotografia, riceve a Fiuggi dalla Fiaf (Federazione Italiana Associazioni Fotografiche) l'onorificenza BFI (Benemerito della Fotografia Italiana). Ha esposto in numerose mostre personali e ha pubblicato le sue foto in libri di diversi autori. L'ultimo volume con sue illustrazioni stampato nel 2023 si intitola *Unni è trenta è trentuno*, di Salvo Fleres.

Palestina: più di dieci anni fa



Hebron (ph. Stefania Donno)

di *Stefania Donno*

Sono stata nell'agosto del 2011 in Israele e Palestina in occasione di un soggiorno organizzato dall'associazione "Casa per la Pace" di Milano, che dal 2000 promuove l'educazione alla gestione nonviolenta dei conflitti e, tra le varie attività, promuove viaggi estivi di quindici giorni nell'area.

Oggi mi trovo spesso a pensare a quello che ho vissuto come fotografa e al carico emotivo di quell'esperienza, soprattutto alla luce della nuova spirale di violenza sviluppatasi a partire dall'attacco terroristico del 7 ottobre 2023 ad opera di Hamas e della successiva, cruenta e sproporzionata risposta di Israele.

Ricordo, di ritorno dal mio viaggio, di aver sentito l'enorme frustrazione tipica del testimone non direttamente coinvolto in ciò che osserva: aver concretamente sperimentato cosa vuol dire vivere una di quelle zone grigie della nostra contemporaneità difficile da raccontare e da comunicare. Una sensazione che allora mi impedì di rendere pubblico il mio reportage, tranne che per qualche singolo estratto, e che rivivo adesso, guardando le immagini che arrivano da Gaza, alle prese con continue domande su che cosa sia giusto o che cosa sbagliato.

Hebron è una città estremamente complessa da spiegare e ancor più da visitare. L'intero centro storico è inaccessibile ai locali poiché in esso vive una piccola comunità di ebrei ortodossi. La situazione ha costretto le persone che hanno vissuto in questi luoghi per secoli a un trasferimento coatto ai limiti di un recinto sorvegliato dalle forze d'Israele poste a protezione dei coloni. Non è inconsueto trovare il simbolo della stella di David sulle saracinesche dei vecchi negozi palestinesi, o scritte che invitano alla morte a gas per gli arabi.

Nablus è una città a nord della West Bank, la seconda in termini di popolosità della Cisgiordania. In questo territorio, caratterizzato dalle attività di un particolare gruppo di combattenti palestinesi chiamato “Fossa dei Leoni”, è forte la presenza militare di Israele, che spesso svolge azioni notturne mirate a scovare i gruppi armati e il cui campo di principale è la *casbah*, la città vecchia.

Il campo profughi di Nablus, situato ai margini della città principale, è un dedalo di stradine completamente tappezzato da immagini dei caduti durante gli scontri con l’esercito israeliano. La vita in questi luoghi è intrisa di violenza. L’Aida Camp è il campo profughi alla periferia di Betlemme. Secondo alcune stime qui vivono più di 6000 rifugiati palestinesi che attendono di ritornare nelle loro case.

A Betlemme sono diversi i luoghi adibiti a cimiteri, ma solo pochi contengono le spoglie dei caduti durante gli scontri. La nostra guida ci ha raccontato che non è inusuale che le stesse forze di occupazione israeliana si rendano protagonisti del trafugamento dei corpi. Molte lapidi rappresentano i volti di bambini e adolescenti; questi “martiri” sono oggetto di grande devozione presso la comunità palestinese.

I protagonisti dei luoghi da me visitati – Gerusalemme, Ramallah, Betlemme, Nablus, Hebron, Tel Aviv – sono principalmente i bambini e gli adolescenti che ieri come oggi, al di qua o al di là di un muro, di un confine, di un filo spinato, si trovano a dover vivere in uno spazio fortemente militarizzato e a non comprendere fino in fondo il senso di quello che sta succedendo.

Molti dei soggetti che ho fotografato, a distanza di tanto tempo, saranno diventati giovani adulti o, nella peggiore delle ipotesi, saranno morti a seguito di un attacco o di una rappresaglia. Tentare di sopravvivere per anni, decenni, in un contesto così intriso d’odio e di paure non è facile e cambia a poco a poco il modo di essere, di pensare e di stare nel mondo.

Se ho deciso di proporre oggi questi scatti, non è soltanto perché non riesco più a star in silenzio, ma anche per dare profondità storica al racconto che arriva da quei luoghi così martoriati: un reportage vecchio di oltre dieci anni, infatti, può mostrare lo stato di conflitto endemico di quelle terre.

Il mio augurio è sempre stato, riguardando i miei scatti, che nessuno lì e altrove smetta mai di cercare un dialogo di pace costruttivo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Stefania Donno, vive a Milano e lavora come Art Digital Director freelance e docente in Discipline Audiovisive e Multimediali presso il Liceo Artistico Statale di Brera. Si è specializzata in fotoreportage seguendo workshop formativi con Stefano De Luigi e Jodi Bieber. Dal 2007 collabora come fotografa e Art Director per numerose aziende e fondazioni non profit. Ha realizzato reportage in Italia e nel mondo e ha seguito campagne pubblicitarie di comunicazione. Dal 2014 al 2019 è stata l’assistente dell’artista contemporanea Julia Krahn per cui ha curato la comunicazione e l’editing delle opere video artistiche.

Un viaggiatore curioso lungo i sentieri dell'Etna e degli Iblei



Archivio *Ferla di Tristaino*

di *Paolo Giansiracusa*

I Fondi fotografici privati sono beni culturali da recuperare, conservare, curare. Sono un patrimonio etnoantropologico di estrema importanza. Sono documenti di storia, di storie, di costumi, di vita. Come l'Archivio *Ferla di Tristaino* che consta di 347 fotografie d'altri tempi, autentiche feritoie di luce e memoria su un mondo che non c'è più, ricordi di un sistema sociale che si è dissolto sotto i nostri occhi, polverizzandosi per sempre.

Questo patrimonio fotografico è pertanto la reliquia, il documento sacro di quel film dell'esistenza che si è svolto nei nostri centri abitati, nelle nostre campagne, nelle case della gente più umile, nei palazzetti della borghesia più evoluta e nei salotti dell'aristocrazia siciliana, raffinata e moderna.

Le immagini nell'insieme costituiscono l'itinerario emozionale di un viaggiatore curioso, di un fotografo ambulante che sapeva cogliere i segni della bellezza in ogni sua espressione. L'anonimo artista, con consapevolezza, ci ha lasciato rilievi fotografici di architetture e sculture, di dipinti e di feste, di fanciulle in fiore e di giovanotti astanti pronti ad affrontare la vita con la gioia di chi guarda il divenire con la passione nel cuore.

Sono immagini databili intorno al 1910, come è documentato da uno scatto riguardante un contadino di Castiglione di Sicilia. L'umanità nuova che fuoriesce dal prezioso bianconero è disinvolta e serena; pur con i segni del sacrificio del duro lavoro si esprime con una gestualità composta e un'espressione distesa.

Ancora la *grande guerra* (luglio 1914 – novembre 1918) non aveva solcato di sangue la nazione e l'Europa e l'armonia antica delle famiglie non conosceva l'ombra della morte e i segni dei corpi deturpati. Con la partenza al fronte delle forze migliori, quasi in ogni casa, da lì a poco, giunsero giovani mutilati. Nei casi peggiori, e furono tanti, le famiglie piansero un figlio defunto.

Nelle foto le giovani prostitute sono ancora modelle divertite, i campi sono rigogliosi di vita, gli anziani siedono tranquilli nei crocicchi dei paesi, i rampolli della ricca borghesia si esprimono in pose eleganti.

Paolo Ferla ha ritrovato le lastre diversi anni fa in una soffitta del settecentesco *Palazzo Gandolfo Maggiore*, nel cuore del centro storico di Vizzini, cittadina di cui, tra l'altro, la collezione contiene rare immagini della *Cunziria*. La casa gentilizia, espressione luminosa del mondo verghiano, era allora di proprietà della nonna di Paolo, Luigia Gandolfo dei Baroni di San Giuseppe.

Il ritrovamento, come i casi analoghi delle foto di Gioacchino Iacono Caruso di Comiso e quelle di Francesco Meli Ciarcia di Chiaramonte Gulfi pubblicate da Gesualdo Bufalino (*Il tempo in posa*, Palermo 2000), avvenne casualmente.

La polvere del tempo, sotto gli impalcati lignei di una delle dimore più prestigiose dell'entroterra siciliano, restituì un patrimonio di inestimabile valore, un autentico tesoro per la storia, per l'antropologia, per l'arte, per il costume e le tradizioni dell'Isola.

Chi è l'autore delle foto dell'*Archivio Ferla*? È la prima domanda che ci poniamo scorrendo questo insieme di immagini tese a raccontarci persone e luoghi della Sicilia dei primi anni del Novecento.

Subito dopo ci chiediamo come mai la collezione, oltre alle foto dei Baroni Gandolfo di San Giuseppe, include un campionario assortito di rilievi che va dal paesaggio agricolo alle prostitute in posa, dalla *Madonna col Bambino* di Francesco Laurana (ancora carica dei colori popolari che sporcavano il delicato marmo bianco) alle arcate della ferrovia di Catania bagnate dalle acque basse del porticciolo etneo non ancora interrato.

Perché abbandonò a Vizzini, nella casa dei Gandolfo, il suo patrimonio di vetri al collodio? Niente, dallo studio delle immagini, si riesce a comprendere. L'anonimo fotografo rimane avvolto nel mistero con l'insieme straordinario di figure e ambienti che ha immortalato e di cui oggi riusciamo ad apprezzare la bellezza.

Ciò che appare evidente è l'abilità tecnica del suo lavoro che, unita ad una spiccata sensibilità per la strutturazione compositiva e per il dosaggio della luce, lo inserisce nell'ambito di quei fotografi-artisti che, muovendosi come ambulanti nei territori più impervi dell'Isola, hanno documentato l'altra faccia del *Grand Tour* in cui il mondo contadino e il nudo proibito si mischiano, compenetrandosi e dissolvendosi nelle brume della *Belle Époque* isolana.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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*".

Le città del mondo



Agrigento (ph. Nino Giaramidaro)

di *Nino Giaramidaro*

Erano città. Con le strade da città i cieli cittadini belli e tersi e i nugoli di chiacchiericcio sorridente appostati lungo aree strategiche che non si poteva sbagliarle. Era caldo da camicia di cotone con le maniche corte, altri le avevano signorilmente arrotolate lungo tutto l'avambraccio.

Una gara dell'azolo, quell'azzurro che si scioglieva nella pila di pietra dove si piegavano sino al dolore le schiene delle donne. Parole di politica che sfrecciavano senza alcun bersaglio, comode e giocose.

Ogni tanto passava un uomo con il suo cavallo. Sprovvisto di qualunque curiosità. Andava dritto per la sua polverosa strada preceduto baldanzoso dal quadrupede. Le corse dei cavalli. Erano rilucenti le casacche dei fantini con i pantaloni alla cavallerizza e il frustino che non aveva abbento. Andavano su e giù per quel percorso pieno di balate, si soffermavano dove c'era sabbia e terriccio e tornavano al muro della ferrovia scelto come luogo di partenza. Poi lo sparo che sorprende e il galoppo delle giumente. E dei giannetti, i cavalli giovani che avevano più degli altri la probabilità di vincere.

Vi arrivavo solitario in quelle città del mondo mai viste con una macchina tedesca e una fotocamera giapponese. C'erano le donne di Licata in mezzo alla fanghiglia: scope e grembiuli per combattere quei pantani inestinguibili, pure lungo l'estesa striscia di mare che si era ingrigita e sembrava minacciosa. L'alluvione di Licata.

Altre città, Joppolo Giancaxio o Lucca Sicula. Non riuscivo a trovare da dove entrare in questi centri: giravo intorno, e nemmeno i radi stanziali erano in grado di indicare la giusta via. Però c'è sempre un

angelo che nelle difficoltà ti dà una mano – e a volte più di una. Trovai persino il sindaco col quale discutere della situazione di Joppolo e delle Cuspidi di Raffadali – dove confezionavano il gelato al formaggio – ma anche delle manifestazioni del Mandorlo in Fiore: cambiate, diventate altre e, «come tutte le cose che si scrivevano – diceva il mio amico poeta Gianni Diecidue – in cielo cancella la pioggia».

Lucca, meglio aggiungere subito Sicula perché non sono commensurabili i due agglomerati: 89 mila abitanti contro 1.723. Non ricordo il motivo che mi portò a visitare la piccola Lucca però vi andai. Probabilmente per questioni di politica, ma ricordo senza esitare l'inverecondia del percorso stradale. Trazzere molto disagiate da Calamonaci a Burgio.

Burgio, con il suo castello, il rinomato laboratorio della ceramica, la più antica fonderia di campane – una ottagonale è stata regalata a papa Wojtyła – e il piccolo Museo delle Mummie la cui ultima aggiustatina si deve all'architetto Umberto Di Cristina, rimasto infatuato – raccontava egli stesso – di una delle eleganti imbalsamate.

Il percorso non si smarrisce e imbocca strade sempre più sconosciute per lasciare i Monti Sicani e cercare un varco nell'alta catena degli Erei. Lassù c'è Enna, 931 metri circa, il capoluogo più alto d'Europa; e si sentono già le musiche del Venerdì Santo, il giorno più luttuoso d'Europa – forse – con le processioni che si incrociano lungo gli acciottolati ancora bagnati dalla brina notturna.

Sono tante, salgono dai quartieri e oramai fanno mescolare contadini ennesi turisti con i pellegrini che giungono da tante città, siciliane e non. Le due grandi manifestazioni sacre si svolgono a Enna e Caltanissetta, entrambe città del mondo ispanico per secoli omologo al mondo italico.

Andavo a zonzo fra parole sconosciute e strade con asfalto avaro, chiedevo per avere delle risposte congrue ma mi dovevo accontentare di oracoli da anteprema Tom Tom. Nessuno sa nulla della propria terra; solo zaffate di respiro affumato dalla brace dell'Alfa. Ero giunto ad Avola e mi meritavo un riposo da tavolino con granita di caffè.

Spaccaforo. Ora si chiama Ispica ma questa città del mondo spesso impappinava. La memoria dell'antico "patronimico" non era del tutto obliata pure se le Cave erano intitolate ad Ispica. Vi sono oratori rupestri, eremi monastici e tante necropoli. Ci troviamo in uno dei siti più complicati della Sicilia, e svicoliamo lesti lungo le vanelle di Rosolini guardandola dall'alto.

Per evitare di cadere in mare facciamo una rapida risalita sino a Vigata, alias Porto Empedocle dove sul viale principale c'è una statua del commissario Montalbano, probabilmente come la voleva Camilleri ma che non è piaciuta ai cinematografari.

Le città del mondo si confondono con i loro protagonisti, è come se prendessero le apparenze gli uni delle altre. Volti che sembrano fatti di calcina si rivelano dolci e comunicativi sotto quelle coppole senza colori, tenebrose e quasi da regolamento.

Continuo una rincorsa verso sopra, cioè verso strade e paesi più conosciuti. Passo dall'archeologico di Agrigento e mi soffermo in mezzo alle figure del Giardino Incantato: teste esogene che si raggruppano e si impilano l'una dietro l'altra nei vortici del giardino.

Selinunte e il suo parco senza presenze umane, zeppo di metope e peristili, tutto diruto e silenzioso. Mazara del Vallo, in confidenza Mazara, paese di mare di naufragi fortune e sventure, orgogliosa dei suoi alberi maestri che una volta si poteva fotografarli così.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Nino Giaramidaro, giornalista prima a L'Orsa 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.

Fotografie come ricerca



Montelepre (Palermo), Domenica delle Palme, *La processione dei Misteri* (ph. Vincenzo Giompaolo 2022)

di *Vincenzo Giompaolo*

Essendo nato, cresciuto e vissuto, fino all'età di circa 20 anni, a Palazzolo Acreide, in provincia di Siracusa, certamente sarò stato influenzato, nelle mie scelte culturali, dall'esempio di quel grand'uomo e galantuomo che fu il prof. Antonino Uccello, ideatore, fondatore e creatore della sua notissima Casa Museo che proprio a Palazzolo fu inaugurata il 26 settembre del 1971.

Uccello, che considero il più grande demologo, come si diceva un tempo, che la Sicilia abbia avuto dopo Giuseppe Pitrè, abitava a poche centinaia di metri dalla mia casa, anch'essa sita nel "Quartiere S. Michele", e spesso vi passava davanti imbracciando vecchie cose, in effetti oggetti dell'allora

agonizzante civiltà contadina, che in seguito avrebbero costituito quell'enorme corpus documentale della scomparsa civiltà agro-pastorale siciliana. Tra l'altro il prof. Uccello fu, per qualche giorno, mio insegnante supplente alle elementari.

Dicevo, dunque, che sicuramente la figura di quest'insigne studioso avrà influenzato la mia scelta culturale di dedicarmi alla ricerca etnografica: mi considero, infatti, un etnografo, seppure modesto, ritenendo di aver conquistato, sul campo, questo titolo.

Come tale penso che il mio compito precipuo è quello di descrivere e documentare fatti e aspetti della cultura popolare che nel mio specifico afferiscono alla Sicilia. Descrivere è chiaro che è riferito alla scrittura, mentre documentare può essere riferito a più ambiti: il mio è quello fotografico.

Da sempre, infatti, sono stato attratto dall'arte fotografica come mezzo per fissare frammenti temporali della vita sociale e naturale: già nell'Associazione Scoutistica Italiana (ASCI, oggi AGeSCI) nella quale mi iscrissi nel 1966, ottenni la qualifica di "Corrispondente" per cui con piccoli servizi giornalistici e scarse foto pubblicavo, nel mensile "L'Esploratore", notizie relative ad attività associative, sia locali come pure provinciali e regionali.

Nel tempo ho perfezionato la tecnica della ripresa fotografica fino a raggiungere livelli tali da consentirmi di illustrare, autonomamente, i miei libri e di organizzare qualche mostra fotografica.

Certo, la fotografia è un'immagine statica di un momento dinamico, rappresentando il congelamento di un attimo più o meno importante di un avvenimento qualsiasi, che così può essere consegnato alla storia come un documento tangibile di quel fatto, di quel contesto.

Non è facile ricreare, in uno scatto, l'atmosfera del momento, l'emozione suscitata, le tensioni segrete, i dettagli nascosti, le impercettibili risonanze simboliche. Quando vi si riesce l'immagine diventa fotografia.

Ma essere fotografo non vuol dire solo saper usare l'apparecchio fotografico, vuol dire soprattutto saper scrivere con la luce (photos – graphia) quindi saper fare un buon lavoro in camera oscura (oggi con photoshop) cioè saper fare un buon lavoro in post-produzione, come attualmente si dice.

Le immagini che qui propongo, relative ad alcuni degli innumerevoli riti della Pasqua in Sicilia sono, per l'appunto, sia il risultato di più rilievi etnografici in tutte le province siciliane sia il frutto del lavoro di post-produzione.

Mi sono confuso con i pellegrini, i devoti, i partecipanti alle sacre rappresentazioni che in Sicilia hanno una rilevanza scenica e una ritualità teatrale. Ho palpato insieme a loro, condividendo sentimenti di commozione e imprevedibili suggestioni.

Spero di aver raggiunto l'obiettivo della documentazione etnografica. Mi auguro pure che queste immagini possano essere lette come fotografie. Fotografie di una ricerca.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Vincenzo Giompaolo, di Palazzolo Acreide, fin da giovane ha svolto ricerche etnografiche e studi sulle tradizioni popolari siciliane, raccogliendo un notevole materiale fotografico e magnetofonico. Vive a Ragusa, dove ha lavorato nella locale Casa circondariale, come funzionario giuridico-pedagogico. Fin da ragazzo ha

seguito l'opera di Antonino Uccello, al quale deve la sua formazione etnoantropologica. Ha pubblicato tra l'altro: *Feste del popolo siciliano 1*, Ragusa, Iblea Grafica, 1995; *Feste del popolo siciliano 2*, Chiaramonte, Utopia, 1998; *San Giuseppe in Sicilia. Altari, cene, tavolate*, Chiaramonte, Utopia, 2006; *Carnevale in Sicilia*, vol. 1°, Vittoria, Baglieri ed., 2016; *Presepi negli Iblei. Occasionali, stabili, viventi*, Ragusa, Le Fate editore, 2020; *Riti pasquali in Sicilia* (con testi di: C. Giaquinta, G. Battaglia, G. Flaccavento, G. Portelli, G. Antoci, G. Cultrera, L. Lombardo, P. Antoci, R. Asta, R. Gugliotta), Ragusa, Le Fate editore, 2024.

Tutta la vita in un ritratto



Tutta la vita in un ritratto (ph. Lorenzo Ingrasciotta)

di *Lorenzo Ingrasciotta*

«Preferisco dipingere gli occhi degli uomini che le cattedrali, perché negli occhi degli uomini c'è qualcosa che non c'è nelle cattedrali, per quanto maestose e imponenti siano» (Van Gogh). Ogni ritratto è un dialogo silenzioso. Ci racconta la vita dell'uomo attraverso le parole della luce.

Può svelare sentimenti, partecipare emozioni. Il ritratto può essere intimo e rispettoso. A volte è necessario che sia invadente, impertinente, sfrontato. Spontaneo o recitato. Rivelatore, prudente o controverso. Il ritratto può essere rubato e può essere concordato. Richiesto o regalato.

Per fare un buon ritratto sicuramente è necessario che si stabilisca una relazione importante tra chi è davanti e chi sta dietro l'obiettivo affinché si possa creare una certa empatia. Condizione necessaria per potere sorprendere e comprendere anche l'anima e non solo i caratteri somatici del soggetto.

Una bella ragazza è seduta per terra sul selciato, davanti l'antico baglio di Scopello. Ha il viso cupo come l'ombra che copre il muro crepato del vecchio casolare. L'intonaco è screpolato sembra sanguinare proprio come il cuore di una innamorata incompresa, delusa, forse abbandonata. Mi è sembrato lo sfondo ideale. Il passe-partout che mi ha permesso di entrare nell'intimo, di cogliere lo sconforto della ragazza. Il momento adatto per un ritratto rubato, ma capace di raccontare senza farsi sentire. Di spogliare senza farsi vedere.

Giornata afosa dei primi giorni di agosto. Un primo appuntamento mi porta a Ribera prima e a Burgio dopo. L'obiettivo è quello di fotografare la fonderia della nota famiglia Virgadamo, che da oltre cinquecento anni forgia campane in bronzo distribuite in tutte le parti del mondo, anche in Vaticano. Un anziano signore stava seduto a torso nudo su una vecchia sedia di legno. Sarebbero bastate da sole quelle braccia a raccontare la sua vita trascorsa fin da bambino a lavorare alla fonderia. Le rughe scolpite sul volto e la pelle flaccida modellata addosso al busto mi confermavano quanto fosse stata faticosa la dedizione dello "zu Saveriu" per il suo duro lavoro lungo i suoi 85 anni.

Niente di più facile che trovare la generosa disponibilità di una persona tatuata per poter realizzare qualche ritratto quanto meno "pittresco"! Chiunque esibisca una piccola o grande opera d'arte incisa sul proprio corpo, è lieto di attirare la curiosità, il tacito consenso di chi sta a guardare, magari in attesa di ricevere solamente un educato apprezzamento. Così il ritratto mette a nudo la natura esibizionista, il carattere un po' narcisista, quel tanto di sicurezza faticosamente conquistata, il piacere

di esprimere la fiera serenità, quel pizzico di allegria, da rendere l'anonimo tatuato un soggetto simpatico che non si prende poi troppo sul serio.

Avevo preso per la prima volta la funicolare che da piazza Montesanto sale fino al Vomero. In attesa che il trenino si mettesse in moto, scattavo qualche foto alla mia compagna seduta di fronte a me. Non ricordo quante persone ci fossero nella cabina. Appena partiti, una voce gentile richiamò la mia attenzione.

Era una ragazza poco più che ventenne, semplice, con un sorriso poco più accennato di quello di Monna Lisa ma con un filo di melanconia trasparente che lasciava intravedere un non so che di tristezza o di lieve scontento. "Mi fai una foto pure a me?". Ricambiai subito il sorriso con la stessa intensità del suo. Un po' impacciato mi spostai dal mio sedile e puntai l'obiettivo sul viso leggermente truccato. Con l'espressione enigmatica che continuava a riportarmi alla Gioconda di Leonardo, guardò dritto dentro il mio obiettivo perché facessi quell'unico scatto che ancora conservo come una reliquia.

Quell'espressione mi accompagnò per tutto il breve viaggio. Non una parola per tutto il tempo della traversata che finiva al Vomero. Scese dalla funicolare prima di me. Appena fuori si girò. Solo una parola "grazie!" e lo stesso malinconico sorriso che ho fotografato. D'altra parte neanche io seppi proferire una parola!

Cosa può portare una ragazzina di meno di venti anni a farsi fare una foto da uno sconosciuto che quasi sicuramente non incontrerà mai più? Perché non si è preoccupata affatto di lasciare un indispensabile recapito? Si sarà chiesta mai che cosa ne sarebbe stato di quella foto? Il ritratto di una sconosciuta nelle mani di uno sconosciuto! Probabilmente non gliene freggerà niente.

"Non è importante che non ci si conosca, non serve a niente pensare che non ci si possa incontrare un'altra volta; Il mio nome? Il tuo? Inutili convenzioni. Cosa farai della foto che mi hai scattato? Non lo voglio sapere. Io vorrei soltanto che tu possa sempre conservarla. Sapere che da qualche parte del mondo io esisto. Essere sicura di non essere invisibile e credere che a qualcuno, a te, per esempio, io possa essere piaciuta!"

È così che nasce la mia passione per il ritratto. Da qualche mia intervista o da alcune fiduciose confessioni ricevute da soggetti sino allora sconosciuti. Dalle considerazioni o dalle mille interpretazioni, nasce la mia curiosità di scoprire la complessità dell'essere umano, la sua natura interiore e quanto ricca possa essere la sua unicità.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 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.

Ecumene. Viaggio intorno alle origini



Ecumene (ph. Cristiano La Mantia)

di *Cristiano La Mantia*

Servirebbe porre più attenzione, rendersi conto di ciò che ci circonda e del suo valore. Bisognerebbe rimettere in moto la curiosità, il desiderio di apprendimento, riscoprire il “mondo conosciuto” ma frettolosamente dimenticato.

L’esplorazione è condizione innata nell’uomo e comune a tutti gli animali. La ricerca e più in generale la comprensione del mondo vissuto spinge a scostare una porta socchiusa per scoprire storie sconosciute: vivere, anche solo per pochi istanti, all’interno di una capsula del tempo.

Stupore, adrenalina, malinconia, esaltazione sono solo alcune delle emozioni che pervadono l’animo di colui che, consapevole dei rischi, varca le soglie di luoghi vissuti e abbandonati, pregni di storie, amori, sogni e sofferenze.

È il concetto di presenza-assenza, una dicotomia affascinante che esplora la complessità della nostra esperienza e del nostro rapporto con il mondo. Una dualità intrinseca alla nostra natura, dove la presenza e l’assenza – come il vuoto e il pieno, la luce e l’ombra – si intrecciano e si influenzano a vicenda, creando una tensione ricca di sfumature.

L’una definisce e dà valore all’altra. La presenza diventa più significativa quando si contrappone all’assenza, e l’assenza ci permette di apprezzare maggiormente la preziosità della presenza.

L'assenza non è necessariamente una condanna all'oblio. I ricordi possono conservare la presenza di ciò che è assente, donandogli nuova vita nella nostra memoria. La sfida consiste nel trovare un equilibrio tra presenza e assenza, imparando ad apprezzare entrambi gli aspetti della vita. La capacità di cogliere la bellezza e la complessità di questa dualità ci permette di vivere in modo più consapevole e profondo.

Da anni, esploro la mia terra per conoscerne le origini più oscure, per cercare di cambiarne le sorti amare cui sembra destinata, per darle il valore che merita.

L'ecumene, il mondo conosciuto – “la casa dove tutti viviamo”, dicevano i greci – ma in verità da scoprire nelle storie piccole e grandi del passato, nelle testimonianze monumentali o marginali del presente, nei segni e nei frammenti di un avvenire possibile.

L'esplorazione è conoscenza, crescita, riscoperta. Un percorso introspettivo che l'animo umano compie al fine di andare oltre il visibile, di scoprire una visione personale e al tempo stesso condivisa.

Una ricerca consapevole attraverso itinerari apparentemente usuali ma che, invece, preparano epifanie, disvelano memorie, illuminano forme del tempo sospeso.

«Non smetteremo di esplorare. E alla fine di tutto il nostro andare ritorneremo al punto di partenza per conoscerlo per la prima volta». Così scriveva T.S. Eliot ma già Platone aveva insegnato che «siamo fatti per ritornare». Solo così è possibile concepire l'andare come un avvicinamento all'origine e non come un allontanamento o una separazione.

Esplorare il territorio, scoprirne le radici, capire il perché “siamo così” è forse questo che muove lo spirito umano e porta a esplorare gli aspetti più nascosti di una vita, gli angoli più remoti, i luoghi più intimi.

Ecumene è la casa che tutti abitiamo, dove tutti viviamo e che, troppo spesso, tutti dimentichiamo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Cristiano La Mantia, appassionato di fotografia sin da giovane, fotografo catanese freelance dal 2008. Collabora con scrittori, fotografi, architetti, agenzie pubblicitarie. Ha esposto in diverse mostre personali e collettive e sue foto si trovano in numerose pubblicazioni editoriali. L'ultima esposizione personale “Conoscere e rivalutare il terzo paesaggio” è stata patrocinata dal comune di Trecastagni e allestita ad agosto 2023. Tra le pubblicazioni si segnalano l'apparato fotografico dei volumi di Giovanna Canciullo *Da serraglio a Istituto di pubblica assistenza. Storia dell'Albergo generale dei poveri Ventimiglia di Catania* (Bonanno ed., Acireale 2013) e *Le ferrovie siciliane tra arretratezza e sviluppo. Secoli XIX-XX* (Maimone ed., Catania 2016).

La luce tra le rovine



Poggioreale (ph. Valeria Laudani)

di *Valeria Laudani*

Mi immergo in luoghi dimenticati e abbandonati, dove il tempo sospeso tra la polvere ha rarefatto la presenza umana. Natura e architettura si mischiano in un intrico inestricabile.

Camminando tra fabbriche in rovina, case deserte e paesaggi rurali degradati, affiora un contrasto stridente. Da un lato, la malinconica desolazione, dall'altro, la vigorosa e rigogliosa vegetazione.

Dell'uomo solo rifiuti: dappertutto bottiglie di plastica, pneumatici, sedie, cassette di ortofrutta accatastate, frammenti di vetro disseminati. Tracce del nostro passaggio. Drammatici segni del nostro tramonto sul pianeta.

Eppure tra le macerie e i detriti, si possono ancora trovare testimonianze della nostra storia civile e artistica. Statue spezzate e logore, una volta simboli di grandezza, affreschi nei soffitti di case pericolanti o sui muri di chiese devastate dai terremoti. Chiese che del sacro trattengono ancora la suggestione.

Nelle fotografie del degrado vedo più di semplici rovine. Scorgo le cicatrici del tempo che raccontano storie di rinascita e resilienza.

Le vecchie fabbriche dismesse conservano all'interno le macchine arrugginite e pare di sentire ancora il respiro dei lavoratori che le azionavano.

Nei luoghi terremotati e nelle città fantasma la terra devastata racconta di una comunità che sembra da un momento all'altro voglia rialzarsi con forza, come se ogni muro caduto chiedesse di essere ricostruito, pietra su pietra.

Così il parco giochi dimenticato, assediato dalle sterpaglie. Tra le assi rotte e i colori sbiaditi, quelle altalene immobili pare continuino lentamente ad oscillare, testimoni di infanzie trascorse, in attesa di generazioni che verranno.

Le rovine possiedono un'aura di bellezza, di nobiltà, di mistero. Un invito a guardare oltre la superficie e meditare sulla fragilità delle opere umane e sulla precarietà dell'esistenza.

In un mondo dominato dalla frenesia dei consumi e dei rumori, questi luoghi che sembrano celebrare il silenzio riescono ancora a parlarci, a dirci qualcosa del nostro passato, a documentare il nostro presente.

Le fotografie muovono dalla rabbia, dall'indignazione ma la loro luce vuole essere forse non solo denuncia ma anche speranza di una rinascita, desiderio e auspicio di un ripensamento collettivo, di una rigenerazione sociale.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Valeria Laudani, si diploma nel 1993 a Catania in Arti Grafiche, della Pubblicità e della Fotografia e inizia a lavorare privatamente come grafico-creativo e da freelance con alcune tipografie e agenzie pubblicitarie del territorio siciliano. Presso l'università intraprende gli studi in Scienze e Tecniche Psicologiche, per dedicarsi dal 1996 alla propria attività commerciale. Durante questo percorso, partecipa a diverse mostre personali e collettive a Catania e altrove.

Leonardo Sciascia continua a percorrere le strade di Racalmuto



Racalmuto è davvero un paese straordinario... tutti sono come personaggi in cerca di autore (ph. Massimo Minglino)

di *Massimo Minglino*

Ho tentato di raccontare qualcosa della vita di un paese che amo, e spero di avere dato il senso di quanto lontana sia questa vita dalla libertà e dalla giustizia, cioè dalla ragione
L. Sciascia – *Le parrocchie di Regalpetra* – 1956

Nel 1956, Sciascia scrive *Le parrocchie di Regalpetra*, un testo appassionato nel quale si annunciano e si racchiudono i temi che svilupperà nei romanzi e negli scritti successivi.

Racconta del suo paese Sciascia, della città dove è nato, cresciuto e dove vive, dove ha insegnato, dove passeggia, da dove parte per fare sempre ritorno e dove ha scritto quasi tutti i suoi libri ... alla Noce, nel silenzio delle campagne agrigentine ... al caldo secco dell'estate siciliana, tra il canto dei grilli e il profumo della zagara.

Racalmuto, paese che nel suo immaginario, diventa Regalpetra per riferimento al nome con il quale questo paesino in provincia di Agrigento figura in alcune storiche mappe, segnato come Regalmuto, e per rendere omaggio a Nino Savarese per il suo scritto "Fatti di pietra".

Un testo vibrante, nel quale si concentrano riflessioni storiche, osservazioni, vita di ogni giorno, esperienze legate all'insegnamento, alla percezione del vivere la Sicilia come metafora o al racconto dei fatti sociali e connessioni al crimine organizzato.

Questa narrazione fotografica, la prima di una serie, racconta degli autori che ritroviamo lungo la strada da Agrigento a Caltanissetta: “La strada degli scrittori” (Luigi Pirandello ad Agrigento, Tomasi di Lampedusa a Palma di Montechiaro, Leonardo Sciascia a Racalmuto, Antonio Russello a Favara, Pier Maria Rosso di San Secondo a Caltanissetta, Andrea Camilleri a Porto Empedocle). È un racconto che procede dalla lettura di testi e dall’approfondimento letterario e che trova risposte nell’accostamento tra fotografia e scrittura.

Intreccio in cui le fotografie non sono illustrazioni dei testi, né i testi didascalie per le immagini, ma insieme danno vita ad un tessuto narrativo capace di creare rapporti altri tra lo scrittore, il fotografo, l’osservatore e il mondo che li circonda, divenendo parte di uno stesso circuito iconico-letterario, visivo-narrativo.

Una delle visioni che viene fuori da questo racconto, una delle percezioni forti che si avverte cercando e ri-scoprendo Sciascia, è la sua presenza ancora viva che avverti dalla sottile corrispondenza che esiste tra quello che scrive e quello che si vive passeggiando per Racalmuto: la festa, le miniere, le strade, la luce, il teatro, la casa di campagna, il circolo.

Ogni cosa rimanda alle “Parrocchie” e le “Parrocchie” rimandano a quello che i tuoi occhi vedono. Sciascia c’è, scrive ancora i suoi libri alla Noce, siede ancora sulla sua poltrona al Circolo, cammina ancora per le strade di Regalpetra.

Ho tentato di raccontare per immagini qualcosa di un paese che non conoscevo e che adesso amo, raccontando di uno degli scrittori più autorevoli del ‘900, che ha vissuto a pochi chilometri dalla mia città.

Sciascia è ancora una presenza forte che avverti attraversando le strade di questa cittadina che si abbraccia con uno sguardo. Attraverso le immagini fotografiche, ho tentato di restituire le immagini letterarie, quel che Nanà ancora continua a dirci.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Massimo Minglino, si appassiona alla fotografia all’età di 15 anni. Laureato in Architettura presso l’Università degli Studi di Palermo, con una tesi sul Museo della Fotografia della Città di Palermo, svolge attività professionale a Caltanissetta, accostando alla libera professione la passione per l’arte fotografica, che sovente utilizza per lo studio della città e dell’architettura in genere. Approfondisce la ricerca personale per il reportage e il racconto fotografico, attraverso lo studio di testi inerenti la fotografia e partecipando ad incontri, workshop e mostre personali e collettive.

“Dal Càos”: per un documentario



Dal “Caos”: per un documentario

di *Enrico Montalbano* [*]

«Questa città è inondata di una luce abbagliante che mi ha completamente rapito». Così scriveva agli inizi degli anni cinquanta il pittore Nicolas De Stael durante la sua breve ma intensa permanenza in un territorio che lo incantò e lo sedusse per quel fulgore che sprigionava, e che egli rappresentò sulle sue tele con colori acidi, netti, violenti, trovando proprio in quei luoghi, inaspettatamente, una cifra stilistica a metà strada tra astrazione e forme riconoscibili.

E poi, appena un decennio dopo, nei primi anni sessanta, la sovrabbondanza del cemento, i palazzoni invadenti, la loro arroganza si sono imposti nel paesaggio della città e nella vita dei suoi cittadini.

Nella sceneggiatura, o meglio nel trattamento del documentario che ho scritto insieme a Letizia Porcaro, in corso di realizzazione, la città mai nominata è la “Città dei Templi”, e per essere fedeli alle scelte autoriali anche qui non la si nominerà mai.

È un diario personale, intimo dell’autore-regista che ritorna nella sua città. Dentro questo vagare, fatto di incontri, di visioni narrate come un flusso di coscienza, di osservazioni e immersioni, coesistono più elementi, diversi livelli e piani narrativi che danno voce ad un racconto dentro una città che appare e scompare tra domande sospese.

Il filo immaginifico è costituito dai cosiddetti filmini di famiglia, vecchie pellicole perlopiù senza sonoro che vanno dai primi anni cinquanta fino alla fine degli anni settanta del Novecento, e che sono tutte quelle riprese amatoriali che hanno raccontato piccole porzioni di vita quotidiana con la famiglia quale “attore principale”.

Ecco allora i parenti, gli amici, i vicini di casa; i matrimoni, i battesimi e i compleanni; i viaggi; le scampagnate.... e la città che, pur apparendo spesso sullo sfondo, mostra scorci di luoghi oggi mutati, talvolta o troppo spesso sfregiati da cambiamenti che ne hanno modificato la fisionomia imbruttandola, impoverendola, facendone infine il paradigma dell’abusivismo più eclatante, della sua espansione disordinata e scomposta.

Da qui l'incuria del centro storico, l'interesse privato a discapito del bene comune, l'occasione perduta dalla città di riconoscersi come Porta storica e culturale del Mediterraneo.

La città è un luogo che abitiamo e da cui siamo abitati. È specchio di ciò che ci riguarda come singoli e come collettività. Nell'idea degli autori potrebbe essere un pretesto. Certamente una metafora, un anelito, un grido, un film.

Il cinema, la fotografia, le immagini sono davvero la realtà che stiamo catturando o l'istante che tratteniamo e a cui poniamo più domande? Cosa è in fondo la fotografia se non quell'atto che occupa il vuoto nell'istante prima che la storia inizi, come quel tempo breve prima del concerto quando l'orchestra è pronta, gli strumenti accordati, e si aspetta.

È la sospensione, il nero. In questo vuoto-pieno, in questa assenza-presenza devi fare qualcosa. Click. Rec. Può durare tre secondi, tre ore, tre giorni... Tu passi, guardi, scatti o filmi, e poi ti fumi una sigaretta. È come quel prima e dopo l'orgasmo con differenti percezioni.

Le immagini ci vengono incontro, sono dispettose, ti prendono quando e come vogliono. È un incrociarsi misterioso. È tutto quello che vuoi e che non sai.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

[*] I fotogrammi qui pubblicati sono tratti da filmini anni 50-60 i cui autori sono: Arena; Arnone; Bruccoleri; Tedesco.

Sitografia

DAL CÀOS (teaser)

<https://youtu.be/FGPSR34e8tE?si=6k-7xDU6B426VveL>

Sopralluoghi per il documentario DAL CÀOS

<https://youtu.be/2iH6d6zj0pw?si=JddaiaW09NFJXWQR>

La sagra del Mandorlo in fiore nella memoria. Suggestione per il documentario DAL CÀOS

<https://youtu.be/ffFyhOO5nXE?si=CN23HSKngPp6T9k6>

Enrico Montalbano, nato ad Agrigento, vive e lavora a Palermo. Filmmaker e reporter freelance, ha realizzato, tra gli altri, diversi reportage e documentari sulla tematica delle migrazioni. Sulla storia dei Siciliani di Tunisia ha girato alcuni cortometraggi che sono stati selezionati e premiati in svariati festival. Ha collaborato con diverse emittenti televisive italiane e straniere, con testate giornalistiche, realizzando immagini sugli sbarchi, sui centri di accoglienza e sulla raccolta stagionale della manodopera migrante in Sicilia. Ha un canale su youtube dove sono visibili molti lavori realizzati: www.youtube.com/enricomontalbano.

Marginalità, ritratti di invisibili



Ritratti di invisibili (ph. Ljdia Musso)

di *Ljdia Musso*

Nelle nostre società democratiche, la dicotomia tra centro e periferia assume una nuova complessità. Le periferie non sono solo spazi geografici ai margini delle città, ma diventano spazi concettuali, “centri di marginalità”.

La periferia, oggi non necessariamente coincidente con la periferia geografica, è il “luogo” dove si concentrano l’esclusione sociale e la privazione dei diritti.

La fotografia del mio progetto offre uno sguardo critico su questa realtà, ponendosi come strumento di denuncia sociale e di sensibilizzazione.

Nato nel 2019, il progetto è una sorta di autocritica della società occidentale e delle forme che va assumendo la vita all’interno delle città. Ho cercato di ritrarre con pudore e con rispetto i soggetti esclusi, le “periferie centrali” che popolano i centri storici: i senza tetto, i migranti, gli emarginati.

L’obiettivo è di dare voce a chi non ne ha, di rendere visibili le “invisibilità” che pervadono le nostre metropoli.

L’empatia è la chiave di volta del progetto. Non ci si limita a documentare la marginalità, ma si cerca di entrare in contatto con le persone che si ritrae, dando vita a una narrazione umanamente partecipe.

La mia formazione ibrida e la presenza di un attivista e di un sociologo nella mia famiglia sono stati essenziali per permettermi di andare oltre la superficie e di cercare di cogliere le molteplici sfumature di questa realtà complessa.

Una delle foto più emblematiche del progetto è forse proprio una rappresentazione del sentimento dell'empatia e della condivisione: mostra due figure di senzatetto unite in un abbraccio nella loro solitudine e marginalità, una sorta di Pietà del XXI secolo.

Un'altra foto ritrae una donna africana che vende la sua mercanzia sulla spiaggia, con il proprio bambino avvolto in teli bianchi che le dorme sulla schiena. La centralità della coppia madre-bambino rappresenta l'universalità dell'amore materno e al tempo stesso la indivisibilità di questo rapporto pur nella vulnerabilità e fragilità della vita quotidiana.

Attraverso la fotografia vorrei educare non solo lo sguardo, ma spero anche la sensibilità della opinione pubblica per promuovere un dialogo con quanti spesso distrattamente incontriamo ai bordi delle strade, per riflettere sul tema drammatico della solitudine.

Mi sono resa conto, nonostante il mio passato di attivismo e di volontariato, di quanto sia facile abituarsi all'invisibilità delle marginalità urbane, e mi auguro davvero che il progetto possa trasformare non solo il mio modo di guardare e di pensare ma anche quello di chiunque venga a contatto con questa realtà che ci è vicina e pure sconosciuta, stimolando una qualche considerazione critica sulla società dell'indifferenza in cui viviamo.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Ljdia Musso, fotografa e docente, svolge la sua attività di fotografa e insegnante dividendosi tra gli studi di Catanzaro e di Napoli. Laureata Cum Laude in scienze della comunicazione, specializzata in comunicazione e marketing della moda e Fotografia. Si è formata nelle città di Roma (UniRoma3 scienze della comunicazione, Istituto Cervantes, corso avanzato di spagnolo), Barcellona, Marsiglia, Parigi e Milano. Parla fluentemente inglese, francese, spagnolo. Da fotografa ha un doppio percorso fotografico, autoriale e commerciale. Offre su commissione servizi fotografici per aziende e privati, in particolare ritratto, moda ed eventi. Organizza, anche in collaborazione con enti o per privati, corsi di fotografia e workshop. È anche performer e curatrice di mostre ed eventi d'arte. Attivista, vanta diverse mostre personali, ha partecipato ed è stata premiata in numerose collettive di pittura e fotografia a livello internazionale. Ideatrice del nuovo format di eventi "Caffè Fotografici", promuove eventi con artisti e fotografi. Collabora con alcune riviste online, come *L'esposimetro* e *Whipart*.

Confraternite e Venerdì Santo ad Enna



Enna, Venerdì Santo (ph. Rossana Salerno)

di *Rossana Salerno*

Ancora oggi, ad Enna, le celebrazioni rituali durante la Settimana Santa rappresentano un momento cruciale nel calendario delle festività, riassumendo la vita sia laica che religiosa delle comunità: esse costituiscono una sintesi della loro storia culturale, economica e politica.

Durante il lungo periodo di dominazione spagnola sull'Isola, le confraternite, originariamente formate come corporazioni di arti e mestieri, si trasformarono in istituzioni civili secondo il modello delle "confradias" spagnole.

Questo processo contribuì alla loro diffusione come punti focali della vita sociale ed economica della comunità, offrendo un terreno fertile per lo sviluppo di una identità collettiva e di pratiche sociali condivise.

Nel corso dei secoli le confraternite hanno svolto un ruolo fondamentale nella storia civile religiosa di Enna, assumendo compiti assistenziali presso ospedali, ricoveri e carceri impegnandosi anche ad accompagnare sul luogo del supplizio i condannati a morte ed assisterli durante il trapasso.

La trasformazione delle confraternite in associazioni religiose nel 1600 ha ulteriormente consolidato il loro ruolo nella promozione del culto e nell'offerta di sostegno spirituale alla comunità. Gli "incappucciati", rappresentano tutti gli strati della società e si riuniscono in occasione della preparazione e conduzione dei riti che si susseguono dalla Domenica delle Palme fino alla Pasqua.

Il vestiario distintivo dei confrati durante le processioni nella settimana del Venerdì Santo, riflette non solo la tradizione religiosa, ma anche le dinamiche di appartenenza sociale.

L'incappucciamento dei confrati, oltre a servire come simbolo di umiltà e penitenza, è anche un modo per gli individui di esprimere e ribadire la propria identità all'interno della comunità, rafforzando la coesione della propria congregazione nella chiara distinzione rispetto alle altre.

Durante la Settimana Santa, le confraternite sono protagoniste delle celebrazioni religiose, offrendo un'opportunità unica per l'espressione collettiva della fede e della devozione.

Attraverso simboli identitari ed identificativi come lo "stendardo", le croci e le candele, trasmettono un messaggio di solidarietà e comunione spirituale, rinsaldando così il legame tra i membri e la comunità nel suo complesso.

Nella processione del Venerdì Santo ad Enna, il rituale del dolore e della morte assume il significato sociale profondo di un'esperienza fortemente condivisa. Il silenzio e la compostezza dei confrati durante la processione riflettono non solo la devozione, ma anche la volontà della collettività di affrontare insieme le sfide e le difficoltà della vita.

A guardar bene, il rito che si snoda dalla Passione alla Resurrezione del Cristo, nelle strade del centro e delle periferie della città, rinnova in uno spazio e in un tempo sentimentalmente partecipato l'orizzonte di senso dello stare insieme di un'intera comunità.

Dialoghi Mediterranei, n. 67, maggio 2024

Rossana Salerno, ha studiato presso la Facoltà di Sociologia dell'Università degli studi di Trento, si laurea in Sociologia Territorio ed Ambiente nel settembre 2008. Prosegue i suoi studi con il Master I in Comunicazione, Educazione ed Interpretazione Ambientale presso il Dipartimento Ethos e Dismot dell'Università degli studi di Palermo. Nel 2010 vince il Dottorato di Ricerca in Sociologia, seguita dal prof. Salvatore Abbruzzese nello svolgimento delle attività di ricerca, presso la Libera Università "Kore" degli studi di Enna. Nel 2013 diviene membro di diverse associazioni accademiche nazionali ed internazionali e nel 2014 consegue il Dottorato di Ricerca in Sociologia dell'Innovazione e dello Sviluppo. Nel 2016 si specializza con il master universitario internazionale di II livello in Sociologia – teoria, metodologia e ricerca – interuniversitario Roma tre, La Sapienza di Roma e Tor Vergata sotto la tutela direttiva del prof. Roberto Cipriani. Nel 2017 è impegnata come "Researcher" in Francia in partenariato con A.R.S – Università di Lille2 (France) e Università Kore degli studi di Enna. Ad oggi è autrice di testi ed articoli sulla Sociologia della Religione, del Territorio e dell'Ambiente. Nel 2023 riceve da parte della Scuola di Medicina e Chirurgia di Palermo con sede presso il Policlinico Universitario "Paolo Giaccone" un incarico a contratto di docenza in Sociologia dei processi culturali e comunicativi in ambito lavorativo.
