

**DIALOGHI
MEDITERRANEI**

N. 68



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. 68 – LUGLIO - AGOSTO 2024

www.istitutoeuroarabo.it/DM

SOMMARIO N. 68



La Spinta di Matteo Pugliese, Museo Merulana Roma (ph. Giulia Panfili)

PRIMO PIANO

EDITORIALE; **Cesare Ajroldi**, *Villa Ajroldi. Gli architetti tra neoclassicismo e Novecento*; **Francesco Azzarello**, *Le immagini paleolitiche, il mito dell'emergenza originaria e il tracciamento degli animali come origine del pensiero scientifico*; **Luciana Castellina**, *Noi donne*; **Paolo Cherchi**, *Fontane magiche e il caso di una fontana sarda*; **Francesca M. Corrao**, *Khalil Jubrān, geniale figlio della creativa cultura delle migrazioni*; **Leo Di Simone**, *Il virtuale concreto del G7 e la distopia a sorpresa di papa Francesco*; **Rosa Geraci**, *Reati culturalmente motivati in ambito domestico e strategie difensive*; **Aldo Gerbino**, *Con Restany e Strano: dal 'Nouveau Réalisme' alla 'Natura Integrale'*; **Giovanni Gugg**, *Olimpiadi e antropologia: il doppio volto dei Giochi di St. Louis 1904, tra scienza, sport e pregiudizio*; **Stefano Montes**, *Soglie dell'antropologia, soglie dell'esistenza*; **Elena Nicolai**, *Venezia: dell'isola bucata e delle diverse sue ossessioni*; **Roberto Settembre**, *Ragionando tra Soft Power e Hard Power. È falso credere che la guerra sia la prosecuzione della politica con altri mezzi*; **Salvatore Speciale**, *Il Mediterraneo di Brondino, da "lago di pace" a "cimitero liquido". Riflessioni storiografiche e prospettive di ricerca*; **Silvano Tagliagambe**, *Il Mediterraneo dentro*; **Pietro Vereni**, *Serendipità: troppa o troppo poca? Note sul sapere dell'antropologia tra baldanza metodologica e pusillanimità teoretica.*



PER LA PALESTINA

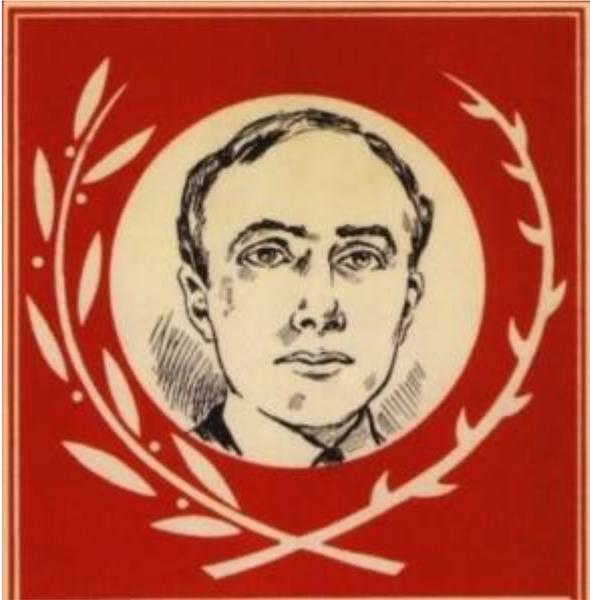
Alberto G. Biuso, *Sul genocidio dei Palestinesi*; **Antonello Ciccozzi** *Narrative del conflitto e conflitto di narrative intorno al pogrom di Hamas e al massacro di Gaza*; **Sabina Leoncini**, *Rileggere Yizhar*; **Alessandro Prato**, *Una pagina nera del giornalismo italiano: il caso emblematico di Gaza*; **Giuseppe Savagnone**, *La democrazia alla prova dei fatti*; **Simona Taliani**, *All'ombra del laboratorio perfetto. Avanguardie antropologiche nel panorama italiano.*



Giovanna Marini

IL CENTRO IN PERIFERIA

Pietro Clemente, *Un ritorno della demologia? Evoluzioni del CIP ed effervescenze museali*; **Ignazio Macchiarella**, *Giovanna Marini. Un singolare percorso fra timbri e colori delle voci tradizionali*; **Paola Bertoncini**, *Storie di paesaggi e storie di musei*; **Letizia Bindi**, *Para todos los hombres del mundo...*; **Raffaella Gerace**, *Valorizzazione del patrimonio industriale nelle imprese. Il Museo Birra Peroni*; **Cristina Melazzi**, **Daniele Vanoli**, *Ca' Martì: sui passi dei muratori. Storie, immagini e qualche riflessione da un museo 'di margine'*; **Mohamed Rami**, *La ville de Rabat: une patrimonialisation inédite au Maroc*; **Alessandro D'Amato**, **Anna Chiara Strafella**, *Dal "rabitese" al "gamberese". Scritture autobiografiche attraverso due secoli*; **Lorenzo Lanfranco**, *Lotta all'estrattivismo minerario e narrazioni subalterne nel parco del Beigua*; **Nicola Grato**, *La poesia "ambulante" di Giacomo Gardina: uno sguardo "dentro" i paesi*; **Nicola Martellozzo**, *Schegge di mondi*.



PER GIACOMO MATTEOTTI

Riccardo Bardotti, *Matteotti, l'uomo e le passioni*; **Franca Bellucci**, *La potenza di una esclusiva intimità. Di fronte agli epistolari reciproci di Giacomo Matteotti e Velia Titta*; **Giulia Panfili**, *Giacomo Matteotti caduto per la libertà. La memoria illustrata*; **Giuseppe Sorce**, *Cento anni: Matteotti fra passato e futuro. Una lezione di vita per l'oggi*.



da *Padre Padrone*, dei Fratelli Taviani

SARDEGNA/LETTURE

Nicolò Atzori, *Pastoralismo e pastoraltà a cinquant'anni da "Padre padrone"*. *Una prospettiva antropologica*; **Ignazio Caruso**, *Il mio "Padre padrone"*; **Costantino Cossu**, *Dialogo con Gavino*; **Cristina**

Lavinio, Grazia Deledda e Andrea Pirodda: un carteggio quasi decennale; Luciano Marrocu, Cosa resta di “Padre padrone”.



TUNISIA

Rosy Candiani, La Fiera del libro di Tunisi, uno spaccato delle tendenze culturali; Giovanni Cordova, L'arte in rivolta. Le Primavere arabe e i graffiti tra immaginazione e sacrificio; Diletta D'Ascia, Rabaa Skik: l'incidente magico tra materia, colore e luce; Marinette Pendola, “Atavismo”. Un racconto di Cesare Luccio; Emanuele Venezia*, “La Voce del Muratore”, tra informazione e organizzazione sindacale.



Gabriel Bodehner, incisione su rame, 1730

SULLO STRETTO

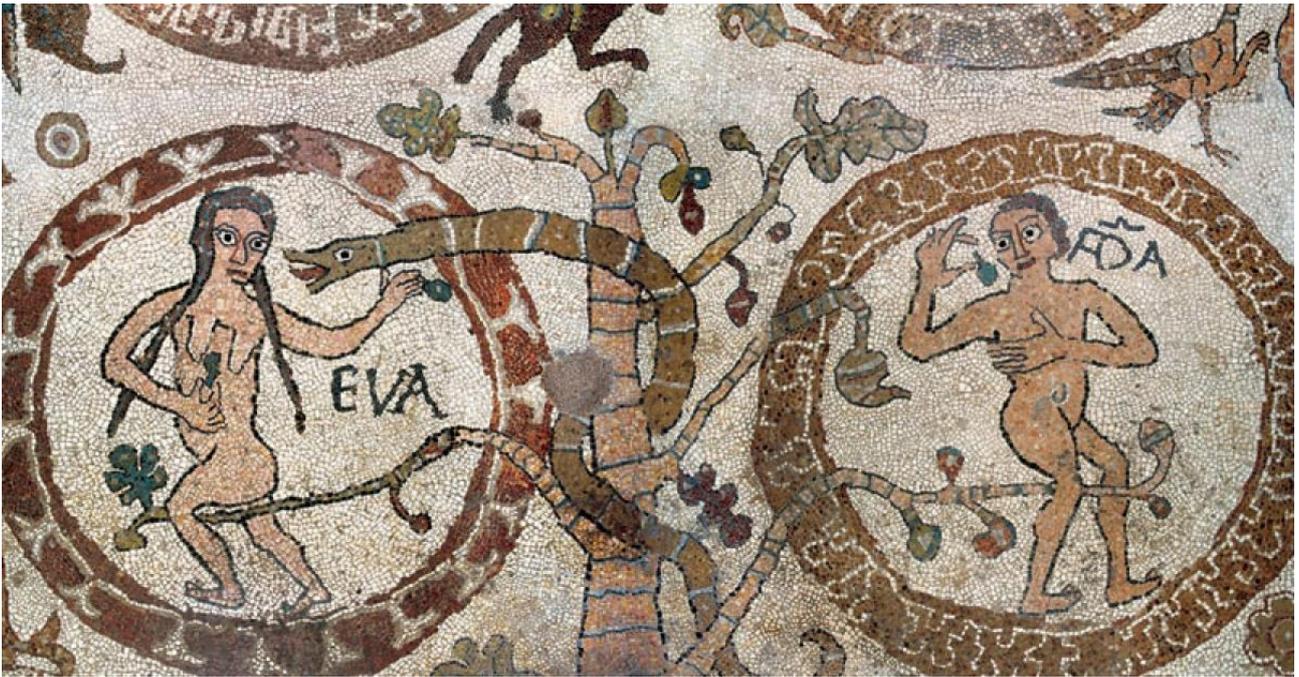
Sergio Todesco, *Ancora sul ponte, idee di segno contrario e qualche suggestione antropologica*; **Antonio Di Natale**, *Il progetto del Ponte sullo Stretto nella lettura di un ecologo marino*; **Anna Giordano**, *Lo Stretto, teatro di migrazioni sopra e sotto il mare*; **Giuseppe Restifo**, *Un piede di qua, uno di là. In mezzo l'umanità*; **Guido Signorino**, *Insostenibilità economica, incongruenze tecniche e incompatibilità ambientali di un progetto sbagliato*; **Nadia Terranova**, *Mezzomare, tra Siciliani e Calabresi*.



Nino Giaramidaro (ph. Lorenzo Ingrasciotta)

PER NINO GIARAMIDARO

Riccardo Arena, *Nella frenesia creativa delle redazioni un capo cronista libero*; **Rosanna Bertuglia**, *Come lo scirocco*; **Daniele Billitteri**, *Obiettivo cronaca e cronaca obiettiva*; **Sergio Buonadonna**, *Nino, ovvero della leggiadria*; **Toti Clemente**, *Dal dottor Giaramidaro al Nino*; **Nicolò D'Alessandro**, *Da Palermo in su*; **Titti De Simeis**, *“Ciao, nipote”*; **Tony Gentile**, *Caro Nino, salutami Cartier Bresson*; **Lorenzo Ingrasciotta**, *Nino, un signore portoghese, con gli inseparabili sigaro e Panama*; **Melo Minnella**, *Nino, un amico, un compagno, un aiutante magico*; **Franco Nicastro**, *Nino, collega burbero e mite*; **Nino Pillitteri**, *Due parole su Nino Giaramidaro, tra vero e immaginario*; **Gaetano Savatteri**, *Nino, maestro di cose intelligenti*.



Otranto, cattedrale, il pavimento musivo (part.)

DIALOGHI

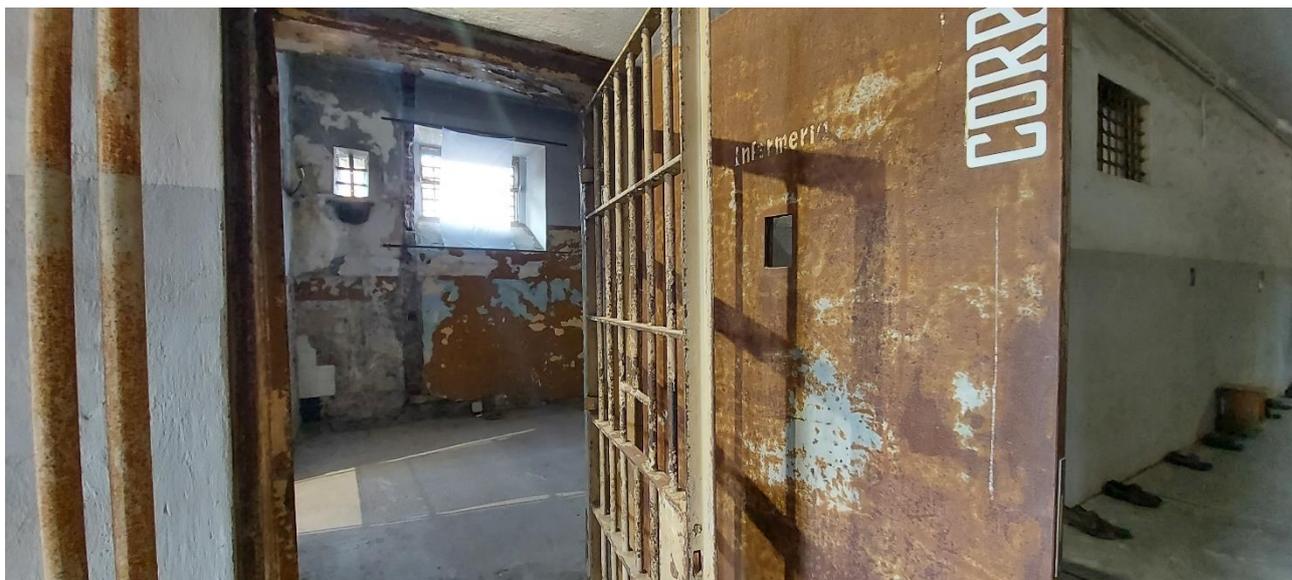
Salvatore Abbruzzese, *Dalla religione alla religiosità, dalla certezza della fede alla incerta ricerca del sacro*; **Aldo Aledda**, *L'equilibrio tra demografia ed economia, il psicodramma delle soluzioni*; **Maurizio Ambrosini**, *Il patto UE sull'immigrazione e l'asilo: visioni distorte e rimpatri forzati*; **Ada Bellanova**, *Moniti per la contemporaneità dal palinsesto consoliano*; **Antonio Bica**, *Il peccato originale, il jihad e le anime dell'Islam*; **Augusto Cavadi**, *Femministe radicali nell'epoca della normalizzazione rassegnata*; **Sergio Ciappina**, *La Storia o le storie: un problema di numero e di maiuscole? Ovvero chi e cosa è da considerarsi moderno*; **Antonino Cusumano**, *Spazio e luogo, ricerca e architettura, ideazione e creazione*; **Mariza D'Anna**, *L'Archivio politico e personale dell'on. Nino Montanti*; **Sarah Dierna***, *Peter Wessel Zapffe. Il profeta dell'“Ultimo Messia”*; **El Bakkali Hanane***, *Censura, autocensura e libertà: tradurre Mohamed Choukri in italiano e in francese*; **Enrico Fravega**, *Genitorialità in contesti migratori e pratiche discorsive*; **Mariano Fresta**, *Dante e lo scarcattoio*; **Nicola Gasbarro**, *L'aratro sotto il letto. Le cose tra cultura, natura e soprannatura*; **Sonia Giusti**, *Esorcismo della taranta nella prospettiva storicistica di Ernesto De Martino*; **Claudio Gnoffo***, *Lo scrittore come*

sociologo implicito: Pirandello e “la vittoria di un fallimento sociale”; **Giovanni Gugg**, Dismisura, incredulità e insostenibilità lungo le rotte migratorie; **Dario Inglese**, Per un’etica della liminalità. Il confine come paesaggio culturale; **Massimo Jevolella**, Don Grazio Gianfreda e il “mosaico universale” di Otranto; **Laura Leto***, I consoli perduti; **Luigi Lombardo**, Feste, fuochi, “violenza” e Covid; **Stefanie Ludwig**, Il Mediterraneo e la sfida del rapido riscaldamento; **Costanza Marchesini**, **Lisa Zuliani***, Parma Multi Faith. Per una cultura della spiritualità; **Paola Marcolin Ainsworth**, **Franco Pittau**, La lingua italiana nel Regno Unito: situazione attuale, prospettive e problemi; **Nicola Martellozzo**, Quanto costa un pomodoro? **Claudio Maugeri***, La harġa arabo-andalusa: emblema di una società multiculturale; **Vincenzo Meale**, Il peccato originale ovvero la perdita dell’innocenza; **Aldo Nicosia**, “Bidayàt”: incipit ed oltre nella narrativa araba (2011-2023); **Lina Novara**, Partanna: negli scritti e nel cuore di Benedetto Paterna, storico dell’arte; **Antonio Pane**, Le “danze al buio” di Lia Tosi; **Alessandro Perduca***, Saraceni, arabi e ismaeliti: cognizione, rappresentazione e costruzione dell’Islām nella cultura anglosassone (sec VII-XI); **Amelio Pezzetta***, Sul fidanzamento, il matrimonio e l’amore a Lama dei Peligni; **Pietro Piro**, The History of Religions outside the Academy. Is religious illiteracy a social problem?; **Stefano Puglisi**, Il basilico e le teste di moro siciliane; **Ninni Ravazza**, Per una semantica del mare. Canti, segnali e comunicazioni nel lavoro dei pescatori di tonni; **Leandro Salvia***, Social media: altri luoghi, nonluoghi, utopie; **Fabio Sebastiani**, La bellezza non sia un belletto. Dialogo con Guido Oldani, poeta dell’ironia filosofica; **Salvatore Claudio Sgroi**, “Gli” ‘a lui, a lei’: un uso maschilista e sessista?; **Maria Sirago**, I Campi Flegrei e la città di Pozzuoli in età moderna: dalla pesca al turismo di massa; **Orietta Sorgi**, La traduzione come migrazione, come rivelazione; **Francesco Virga**, Cosa fanno gli intellettuali oggi?



SGUARDI SUL CINEMA

Flavia Schiavo, *Figli e figlie della polvere di stelle*; **Annamaria Clemente**, *Dal “campo di battaglia” al “campo antropologico”*. *Il cinema del reale di Leandro Picarella*; **Cinzia Costa**, *Rumori che fanno sottofondo per le stelle*; **Chiara Dallavalle**, *Corpi celesti, scienza e immaginario popolare*; **Chiara Lanini**, *“Per aspera ad astra”, andata e ritorno*; **Gaetano Sabato**, *Osservazione, dialogo e spazialità. Una prospettiva geografico culturale sul film di Picarella*; **Valeria Salanitro**, *Per una reciprocità degli sguardi*; **Giuseppe Sorce**, *Uno scorcio di territà*; **Leandro Picarella**, *Tra ricerca ed esperienza: un anno tra i “Segnali di Vita”*.



Bergamo, Ex Carcere Sant'Agata (ph. Anna Nosari)

IMMAGINI

Amani Alaya, Vite parallele. Tra Mahdia e Mazara; Anna Nosari, La poetica dello spazio, la fotografia e la rigenerazione urbana; Ferdinando Portuese, Il treno bianco; Nella Tarantino, Anánkē; Fabrizia Vazzana, Appunti sulla Turchia.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Testi sottoposti a procedura di revisione

EDITORIALE



Mazara, sciopero dei carrettieri, primi anni 60 (ph. Nino Giaramidaro)

Ci sono immagini, gesti, parole che riassumono e notificano icasticamente non solo lo spirito del tempo, il senso di ciò che sta accadendo, ma anche la folgorante premonizione di ciò che accadrà. Il tricolore rifiutato con sdegno da un ministro della Repubblica nell'aula del Parlamento che sta approvando in mezzo allo sventolare di vessilli regionali la legge dell'autonomia differenziata, con la volgare rissa tra i deputati che ne è scaturita, non è forse la plastica e più eclatante rappresentazione della disgregazione dell'unità nazionale in cui rischia di precipitare il nostro Paese? E il greve e sprezzante monosillabo "see" pronunciato dalla presidente del consiglio per replicare a chi le ricordava la vergognosa

condizione dei “poveri cristi” destinati ad essere rinchiusi nei centri per i rimpatri in Albania, non è la più schietta e perfetta esternazione del disprezzo umano e politico per gli immigrati di chi governa questo complesso e drammatico fenomeno? E l’abbraccio di quei tre giovani che si stringono in un solo corpo per resistere alla piena del fiume Natisone prima di essere drammaticamente travolti dalla corrente non è la fotografia più altamente simbolica dell’apocalittico destino a cui andiamo incontro se non assumiamo responsabilità e consapevolezza della minaccia climatica, se non “facciamo solidale comunità” a fronte di una sfida ambientale dall’altezza vertiginosa e dalla latitudine planetaria?

Immagini, gesti e parole che sembrano descrivere con pochi tratti uno schizzo del nostro inquieto presente, un lampo cupo del nostro inquietante futuro. Più recentemente la cronaca ha aggiunto in questo puzzle di segni e disegni un particolare anatomico sinistro: il braccio mozzato di un migrante depositato in una cassetta della frutta. Forse la sintesi più macabra e spregiudicata del livello di mercificazione e cosificazione dei corpi dei lavoratori, specie se stranieri. Del caso di Satnam Singh, bracciante indiano a Cisterna di Latina, lasciato morire dissanguato sul campo di lavoro, abbandonato insieme al suo arto troncato da un macchinario, scrive in questo numero Nicola Martellotto: «Quello dell’imprenditore non è stato un atto disumano, ma un gesto culturale che riflette determinati valori, e nel caso specifico è espressione lineare del sistema economico nel quale viviamo. In tal senso, anche la macchina che ha strappato il braccio di Satnam è una materializzazione drammatica di quelle dinamiche oppressive: essa ha letteralmente scorporato i mezzi di produzione del bracciante, l’essenza della sua forza-lavoro – le sue braccia, per l’appunto – dal resto del corpo, che l’imprenditore ha poi scartato come si scarta un ortaggio guasto, o come si scarta un lavoratore non più adatto a svolgere le sue mansioni».

Il ragionare per metafore, per quanto brutali, può aiutarci a rendere intelligibile il grado di violenza sostanziale a un certo modo di produzione, adottato non solo nel comparto agroalimentare, a un certo modello economico assimilabile ad un vero e proprio regime schiavistico nella misura in cui il bracciante, specie se clandestino e invisibile, è proprietà – nella carne e nell’anima – di chi dispone della terra e dei mezzi del lavoro. Un sistema di sfruttamento intensivo della manodopera senza diritti e sotto ricatto in un mercato delle braccia gestito dai caporali che un tempo si chiamavano campieri e soprastanti. Ne scrivevamo già su *Dialoghi*

Mediterranei in un editoriale di nove anni fa (n. 15, settembre 2015), a proposito della morte di due braccianti, crollati al suolo sotto il sole di luglio, stremati dal caldo e dalla fatica, a pochi chilometri e a pochi giorni di distanza l'una dall'altro, nella campagna pugliese. Ricordiamo i loro nomi: Paola Clemente, madre di tre bambini, e il sudanese Abdullah Muhamed, pagati a cottimo a due euro a cassetta. Due storie e due vite diverse per genere e per nazionalità, segnate da un destino comune, vittime entrambi dello stesso racket. «Qui – scrivevamo – globalizzazione e paleocapitalismo convivono, postmodernità e arcaicità si sovrappongono. Quel lavoro materiale che fa piegare la schiena come secoli fa, riconducibile a quella economia primitiva che si regge sulla intermediazione parassitaria e mafiosa, sopravvive alle nuove tecnologie immateriali, penetra e si avviluppa come un rampicante negli interstizi di un sistema di collocamento che si avvale di agenzie interinali governate in rete». Un ossimoro che rende funzionali e compatibili il medioevo dei servi della gleba e la postmodernità dei tecnocrati delle filiere. Cronico è il metodo, applicato e diffuso nei settori più diversi: dall'edilizia alla zootecnia, dalla logistica al commercio dei generi di lusso confezionati in oscuri magazzini, pagati per pochi euro e venduti a migliaia di euro da note griffe di moda. Troppo lungo e dimenticato l'elenco degli "schiavi" del terzo millennio uccisi, nel nostro Paese in questi anni, dal lavoro nero, povero e pericoloso, troppe le reticenze e le complicità di quanti contrastano l'immigrazione in nome della legalità e della sicurezza mentre ammettono e legittimano l'illegalità e l'insicurezza delle tratte nei campi come nei cantieri.

Inamovibile la legge Bossi-Fini, rimosso dall'agenda parlamentare e dal dibattito pubblico il tema dello *jus culturae*, esternalizzata la gestione dei flussi, ostacolata l'azione di soccorso delle Ong, indebolita la protezione dei rifugiati e dei richiedenti asilo, smantellata la rete capillare dell'accoglienza diffusa, la politica italiana consegna di fatto ai caporali quanti tra i migranti sopravvivono ai naufragi o si sottraggono ai respingimenti delle guardie costiere libiche e tunisine. *Dialoghi Mediterranei* non ha mancato di documentare e denunciare le storture e le aberrazioni delle sistematiche violazioni dei diritti negati da questi provvedimenti né ha cessato di promuovere ricerche su comunità straniere e riflessioni sulle dinamiche e sui processi di discriminazione o di inclusione sociale e culturale. Anche in questo numero le migrazioni attraversano numerosi scritti di autori (Aledda, Ambrosini, Bindi, Corrao, Fravega, Geraci, Gugg, Pendola, Perduca,

Ainsworth-Pittau, Speciale, Venezia) che se ne occupano con accenti, aspetti, risvolti e punti di vista diversi.

Come sempre il Mediterraneo è contesto, fulcro o sfondo, di moltissimi contributi: il mare di Brondino, di Consolo o di Braudel, del mito e della storia, di Apollonio Rodio delle *Argonautiche* e del profeta della pace, Giorgio La Pira, dei naviganti e dei pescatori di tonni, di Venezia e di Cipro, di Pozzuoli e dello Stretto di Messina. Il Mediterraneo cristiano e quello musulmano, delle diaspore e dei simboli del pensiero meridiano, il mare inquinato e surriscaldato e quello del turismo di massa. E poi il Mediterraneo delle isole come la Sardegna, scandagliata, in questo numero, attraverso le pagine riedite – quasi cinquant’anni dopo la prima pubblicazione – di *Padre padrone* di Gavino Ledda: un libro, pietra miliare della narrativa sarda del Novecento, che in quel frangente storico ha saputo intercettare – scrive Costantino Cossu – lo spirito del tempo, l’eco delle contestazioni delle nuove generazioni contro l’ordine patriarcale da abbattere, l’autoritarismo dei padri, una ribellione volta a «costruire una nuova civiltà, un mondo in cui ogni vincolo di servaggio sia cancellato». E infine il Mediterraneo della Tunisia, di cui qui si propongono letture tra storia, letteratura e cronache artistiche e culturali.

Lo sguardo sempre attento sull’attualità non poteva non ricondurci ad un altro Mediterraneo, martoriato e lacerato, quello del Medio Oriente in Palestina. E sulla guerra a Gaza – genocidio o massacro – dibattono sei studiosi, tre antropologi, due filosofi e un semiologo, che ragionano sulle narrative del conflitto sovente dogmatiche, assertive o omissive, sui valori fondanti delle autentiche democrazie che non sono legittimate soltanto dalle elezioni, sulle debolezze del diritto internazionale inapplicato o manipolato dalle cancellerie degli Stati nazionali, sugli appelli degli intellettuali per la pace, sull’impegno politico dei saperi e delle istituzioni culturali, sulle crescenti manifestazioni di protesta degli studenti delle università in difesa dei palestinesi e contro gli accordi commerciali con gli atenei israeliani. Una rassegna di interventi su temi che intrecciandosi esprimono la pluralità di posizioni e prospettive diverse intorno a questioni annose e complesse, dense di implicazioni e aperte pertanto a differenti opzioni interpretative, pur nel comune orientamento degli autori a decostruire le rappresentazioni etnocentriche, ideologizzate o di tipo essenzialista.

Con la contemporaneità dialogano in questo numero altri testi, sia che commentino il G7 o indaghino sui social media o sui nuovi usi linguistici connessi al genere, sia che critichino l’insensatezza del progetto del Ponte

sullo Stretto. Un capitolo quest'ultimo ampiamente argomentato da autori dalle diverse competenze: l'antropologo, l'ecologo marino, la naturalista, lo storico, l'economista, la scrittrice. Anche in questo caso, le voci molteplici coniugano competenze e visuali differenti e concorrono a delineare – scrive Sergio Todesco, che ha coordinato i contributi – «una sorta di mappa intellettuale e sentimentale rivolta a comunità da sempre assuefatte a venir fuori, in qualche modo, dai disastri naturali (terremoti) e umani (guerre, politici locali) guardando in avanti verso quello straordinario orizzonte, il mare dello Stretto, che alcuni ilari governanti vorrebbero deturpare per sempre con un progetto irresponsabile». Una denuncia che *Dialoghi Mediterranei* considera tanto più urgente e necessaria quanto più si tende a criminalizzare il dissenso con nuovi “decreti sicurezza”, attualmente in discussione in Parlamento.

Nella difficile china della contingenza politica, abbiamo deciso anche noi di ricordare Giacomo Matteotti, nel centenario della morte, con alcuni scritti che da libri recentemente pubblicati traggono spunto per tracciare il profilo del politico e dell'uomo di pensiero e di azione, per ricordarne ai giovani la limpidezza della lezione di vita, per indicarne senza l'enfasi della retorica celebrativa l'esempio morale e civile. Perché la memoria serve non a compiangere o rimpiangere il passato ma a leggere e comprendere il presente, «perché – osserva Giuseppe Sorce – cento anni fa e l'oggi presentano assonanze e divergenze, peculiarità e similitudini da rintracciare, evidenziare, sondare, e con inquietudine e apprensione scoprire».

Pietro Clemente ne “Il centro in periferia” ricorda Giovanna Marini, scomparsa il 18 maggio scorso: «Pensare a lei è come ripassare la vita perché la Marini è stata la colonna sonora della mia giovinezza militante e una buona compagnia anche per il resto del mio tempo. Ed è stata rappresentativa di momenti significativi e importanti della storia culturale italiana». Ignazio Macchiarella ne ricostruisce la figura poliedrica che lascia una complessa eredità musicale e umana, la ricchezza di un patrimonio di fonti documentarie, una preziosa scuola di allievi formati nella coinvolgente dinamica dei «rapporti interpersonali che era la qualità del suo fare e vivere la musica». Si parla soprattutto di musei in questo numero del CIP, un ampio panorama di esperienze e di storie che vengono anche dal Marocco e che denotano «una certa loro interna effervescenza, passione, vitalità», annota Clemente.

Dentro lo spazio dedicato a “Sguardi sul cinema” coordinato da Flavia Schiavo c'è questa volta la lettura collettiva di “Segnali di vita”, un docufilm

di ispirazione antropologica di un giovane regista palermitano, Leandro Picarella, che scopriamo alla fine essere stato allievo della Scuola sperimentale diretta per alcuni anni da Antonino Buttitta. Avendo accolto l'invito a scrivere e a dialogare con gli autori dei testi che hanno visto la pellicola e l'hanno commentata, abbiamo sperimentato una originale formula di dibattito costruito in rete sul contatto tra regista e spettatori, che speriamo possa replicarsi anche in futuro. Attorno alle questioni etnografiche dello sguardo, dello spazio abitato da una piccola comunità montana, del confronto tra scienza e immaginario popolare, tra il linguaggio della ricerca empirica e quello della vita quotidiana, tra sapere e potere, tra i luoghi e le storie, si sono articolati discorsi e riflessioni di grande interesse, grazie anche alle spiegazioni del regista che nel suo contributo ha chiarito contesto, motivazioni, genesi e realizzazione del film.

Il Sommario è ancora una volta gremito di saggi, di ricerche, di interviste, di recensioni, di immagini. C'è pure, tra i tanti autori, Luciana Castellina che commenta una mostra fotografica con soggetti di donne extraeuropee. Un testo in cui ricorda le stagioni del femminismo, le conquiste e le sconfitte, ragiona sull'oggi, sulla maternità, sull'identità al di là del genere, perché «scoprire chi siamo davvero è il primo compito di ogni donna». Tra i vari titoli di questo ricco fascicolo s'incontrano Dante e Pirandello, le immagini paleolitiche e le teste di moro siciliane, la fontana magica della Sardegna e l'aratro sotto il letto matrimoniale del Friuli, l'*ḥarġa* arabo-andalusa e la poesia di Khalil Jubrān, noto scrittore e pittore libanese, i versi di Lia Tosi e quelli di Guido Oldani, lo splendido pavimento musivo della cattedrale di Otranto e l'architettura neoclassica della villa Ajroldi di Palermo. Temi, tempi e luoghi lontani che, nella dimensione olistica di un'antropologia che ama connessioni e sconfinamenti, convivono e dialogano come in una grande piazza en plein air.

In questo numero infine ricordiamo un caro amico scomparso poco più di un mese fa. Nino Giaramidaro è stato un affettuoso e generoso compagno di strada, un assiduo collaboratore di questa rivista fin dal 2014, un amico della comune giovinezza mazarese, avendo condiviso lunghe notti d'estate consumate in animate conversazioni nella piazza e nel bar principale della città, scuola di apprendistato generazionale e di formazione politica. Un interlocutore di poche parole, sussurrate spesso, pensate e penetranti, dalle battute ironiche ed eleganti. Uno scrittore narratore, che conosceva le diverse sfumature dell'affabulazione, innamorato delle mille risorse della lingua: dal corsivo all'elzeviro, dal memoir al bozzetto, al racconto.

Nei suoi interventi su *Dialoghi Mediterranei* (più di cinquanta) ha scritto molto sulla città in cui è nato, come a voler ricongiungersi con il suo passato familiare, con quel mondo di affetti e di amicizie che aveva lasciato definitivamente quasi trentenne per andare a Palermo a lavorare come giornalista. “Per una topografia della memoria”, “Mazara forever”, “Naufragi e misteri sulle rotte dei pescatori”, “Storie e avventure di navi e marinai siciliani”, “Con Virgilio Titone e Jorge Luis Borges per le strade di Mazara”, “Uscita di insicurezza”, “Zapping tra i pensieri”, “Upupa, sommacco e altre memorie”, “La piccola ferrovia che passava tra i templi”: questi alcuni dei titoli dei suoi articoli, che hanno nella memoria una costante e poetica chiave semantica ed espressiva, una persistente inclinazione a migrare dal presente al passato e viceversa in un gioco mutevole di accenti e contrappunti, di calembour e proustiane epifanie. Una scrittura colta e raffinata di un intellettuale acuto, sensibile, arguto, di un siciliano che amava distillare le parole come le immagini. Ha saputo raccontare storie della Sicilia e dei Siciliani intrecciate e confuse con le storie della sua stessa vita, con le esperienze vissute, ripensate o immaginate. Su *Dialoghi Mediterranei* ha forse trovato quella libertà di vocazione letteraria che i tempi convulsi del lavoro di capocronista nelle redazioni di rado gli avevano consentito. I suoi scritti hanno spesso ispirato questi stessi editoriali che trovavano in una sua frase o in una sua felice definizione l’incipit o lo spunto per avviare o sviluppare un pensiero, un ragionamento.

Nelle nostre telefonate che ci scambiavamo prima e dopo la pubblicazione di ogni numero le sue parole erano sempre accompagnate da risate di complicità, di intesa e di conforto. Ha contribuito in modo determinante a sostenere, coltivare e incrementare lo spazio nella rivista dedicato alla fotografia d’autore, invitando colleghi a collaborare, incoraggiando i giovani a partecipare. Era uno dei pochi fotografi che conosceva e praticava con sapienza l’arte della scrittura, e la sua scrittura aveva una relazione consustanziale con la costruzione dei fotogrammi, usando mettere in creativo dialogo parole e immagini, memoria e immaginario.

Nino scriveva come fotografava, per immagini. E fotografava come scriveva, per flashback. Un cronista e un fotografo “da marciapiede”. La sua fotografia aveva il nitore e il rigore del suo sguardo, attento a scandagliare e ritagliare il mondo degli uomini che si muovevano davanti alla sua reflex. La fotografia ha sempre a che fare con la giusta distanza fisica ed emotiva e di questo mestiere quando non è tecnica ma arte Nino aveva appreso segreti,

sortilegi e suggestioni, reinterpretati e tradotti nella grazia e nella gentilezza che erano tratti distintivi del suo modo di essere e di stare nel mondo. Lo sottolineano un po' tutti i colleghi e gli amici che in queste pagine lo ricordano e ne testimoniano la statura del cronista, la bravura del fotografo, la signorilità dell'uomo che non amava i compromessi ma nemmeno le asprezze dei contrasti nei rapporti con gli altri avendo sempre conservato una postura mite, disincantata e scettica su come vanno le cose del mondo. Lo salutiamo con una sua fotografia, posta in apertura a questo editoriale, scelta tra le tante che ha pubblicato su questa rivista. È tratta dal n. 19 del maggio 2016 e accompagna un articolo intitolato "L'avvenire del passato". Ne riportiamo un breve stralcio che è quasi una didascalia dell'immagine: «Carretti e barili, sinonimi di passato. Scomparsi. Bisogna cercarli nella memoria sfruttando anche le labili tracce di avvenimenti anche di importanza marginale, di eventi che furono memorabili. Mazara del Vallo primi anni '60. Nello slargo del "portello", davanti alla dogana, si radunarono i carrettieri, tolsero sottopancia e capezzone a muli asini e cavalli per mettere le aste dei carretti in su: tutte quelle aste, sembravano braccia levate per dare forza al malcontento di quegli uomini solitari, accompagnati nel loro quotidiano andare dal ritmo delle ruote (*lu scusciu di lu carrettu*), qualche colpo di "zotta" e da canzoni d'amore, di speranza, di rassegnazione: *La pampina di l'alivu, 'U sciccareddu, E vui durmiti ancora...* Non ricordo che cosa rivendicasse quell'imponente e mai più vista protesta. Ma nella foto c'è il trenino tirato dalla "paparella", piccola motrice che caricava per lunghi percorsi lo zibibbo di Pantelleria, le cassette di pesce ricoperte di ghiaccio, i barili di sarde salate. Gli itinerari dei carretti si accorciavano sempre di più in attesa di camion, camioncini e treruote». A guardar bene, questo testo non è forse letteratura e la fotografia non si conferma veicolo privilegiato della funzione rammemorativa, scheggia materiale della memoria, frammento riepilogativo della brulicante trama della vita? Nino amava la scrittura e la fotografia perché amava coltivare la memoria. Ha annotato da qualche parte che «si vive nel passato e del passato». Per questo siamo convinti che continuerà a vivere nella nostra memoria che – come ha scritto Antonino Buttitta – «nella dialettica tra divenire ed essere è l'orizzonte di senso che sconfigge la morte e salva le parole e gli atti di ciascuno di noi dal consumo definitivo e eterno, facendone una perenne sfida al tempo nel passaggio da una generazione all'altra».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Villa Ajroldi. Gli architetti tra Neoclassicismo e Novecento



Il vescovo Alfonso Ajroldi

di *Cesare Ajroldi*

Alfonso Ajroldi e lo studio dell'antico

Il vescovo Alfonso è un personaggio cruciale di questa narrazione per il suo ruolo centrale nella storia siciliana del periodo a cavallo tra la seconda metà del '700 e l'800. «Nacque a Palermo il 25 febbraio 1729 da Giovanni Battista, marchese di Santa Colomba, e da Teresa Reggio. Si formò alla scuola dei padri Teatini, avviandosi alla vita ecclesiastica. Nominato, nel 1757, segretario dell'Inquisizione, assunse nell'aprile del 1778 la carica di giudice del Tribunale di Regia Monarchia e fu per circa un quarantennio assertore di una politica ecclesiastica spiccatamente regalista. Ebbe anche la nomina di arcivescovo titolare di Eraclea e fu cappellano maggiore del re, commissario generale apostolico della Santissima Crociata, consigliere a latere di S.M., abate di Santa Maria Terrana e cavaliere dell'Insigne Real Ordine di San Gennaro. Sempre nel 1778 fu nominato membro della Deputazione dei Regi Studi, e in tale qualità si occupò attivamente dell'ordinamento della pubblica istruzione in Sicilia, con particolare riferimento all'istruzione popolare. Fece aprire, infatti, scuole popolari in tutti i conventi dell'isola, precisando le discipline e le modalità dell'insegnamento elementare. Personalità di grande influenza negli ambienti politici e culturali palermitani, fece dei suoi salotti un vero centro di raccolta delle migliori forze intellettuali e morali dell'isola. Risulta assodato che negli anni intorno al 1790 fece parte della loggia massonica palermitana capeggiata dal viceré, Francesco d'Aquino principe di Caramanico. Morì a Palermo il 19 marzo 1817. L'inclinazione personale lo fece indirizzare allo studio delle antichità siciliane e raccogliere materiale archeologico e monete degli antichi popoli che abitarono in Sicilia. Promosse anche studi arabistici, pur ignorando l'arabo. È nota la frode di cui lo rese vittima il suo protetto Giuseppe Vella, abate maltese, il quale gli dette a pubblicare come autentico codice arabo-siculo una sua falsificazione. D'altra parte, come ebbe a rilevare l'Amari, rimane il valore positivo della rassegna delle fonti letterarie che egli premise all'edizione del falso codice [...]. Notevole, ancor oggi, il valore del monetario arabo-siculo e, per la geografia storica della Sicilia, delle sette carte che l'A. fece disegnare ed incidere» [1].

L'impostura dell'abate Vella, come è noto, è stata raccontata da Leonardo Sciascia ne *Il Consiglio d'Egitto*, ed è la principale ragione della notorietà di Monsignore. Ci sembra doveroso ricollocare la sua figura e chiarire il suo ruolo: Alfonso è infatti uno dei principali protagonisti della storia siciliana, soprattutto per ciò che riguarda lo studio del periodo arabo e quello dei monumenti classici. Ma è anche tra i fondatori dell'Università di Palermo e promotore del potenziamento dell'istruzione pubblica. Fondamentale risulta soprattutto il suo ruolo nello studio delle antichità siciliane, e in questo ambito i suoi stretti rapporti con Marvuglia e con Léon Dufourny. Nel 1814, infatti, Monsignor di Monarchia è nominato soprintendente alle antichità della Sicilia occidentale, come si legge in questo biglietto a lui indirizzato:

«Ecc.mo Sig., S.A.R. il Principe Ereditario Vic. Gen.le ha inteso con rincrescimento, che i monumenti di fabbriche, che ricordano con ammirazione la prisca grandezza di questo Regno, e con ispecialità delle rinomate città di Catania, e di Taormina, e che apprestano degli interessanti lumi sulla istoria della Sicilia, vadano sempre più deteriorando, e sieno esposti alla discrezione di chi voglia appropriarseli, o devastarli. Per la qualcosa con la prelata A.S.R., tenendo presente la di già adottata divisione di questo Regno in Distretti, ha comandato, che la soprintendenza, e la conservazione dei monumenti di antichità esistenti nei Distretti di Palermo, di Termini, di Cefalù, di Trapani, di Alcamo, di Bivona, di Girgenti, di Caltanissetta, di Sciacca, di Mazara, e di Corleone, resti affidata a V.E., quella dei distretti di Siracusa, di Noto, di Terranova, di Modica, e di Caltagirone, al Cav. Mario Landolina» [2].

Questo suo ruolo assume un tale rilievo, che (in modo alquanto sorprendente) egli viene inserito nel Dizionario degli artisti siciliani, sezione Architettura, di Luigi Sarullo: «L'Ajroldi si dedica al ripristino del tempio di Giove, della Concordia e di Giunone Lucina ad Agrigento, segue ritrovamenti archeologici a Mozia e ad Agrigento, interviene nella famosa polemica tra Giuseppe Marvuglia e Carlo Chenchi sullo stato di conservazione del tempio di Segesta» [3]. La nomina del 1814 in realtà

è tardiva: Monsignore aveva già ricevuto un incarico ad interim, succedendo al principe di Torremuzza. Prima di questa data infatti possiamo citare due episodi molto significativi: uno riguarda il tempio di Segesta. La storia inizia con due lettere a Monsignore, a firma di Orazio Cappelli, in cui si espone la richiesta di Marvuglia di un intervento urgente sul tempio per un restauro dovuto alle precarie condizioni di alcune parti fortemente degradate. A questo segue uno scritto autografo dello stesso Marvuglia con le indicazioni dettagliate degli interventi da farsi, accompagnato dal disegno di pianta e alzato del tempio in cui queste indicazioni sono specificamente localizzate.

Si tratta di un documento importante, in quanto si iscrive nel grande lavoro operato da Monsignore, che si fa promotore del rilevamento di una grande quantità di monumenti: lo studio dell'antico rappresenta certamente in quel periodo un tema di grande attualità, e Alfonso fu uno dei primi a ricoprire un incarico così significativo. Rispetto al tempio di Segesta, penso sia utile citare un parere che mi diede molti anni fa Vincenzo Tusa, soprintendente alle antichità in Sicilia per un lungo periodo, che si occupò molto di Segesta e scrisse che quello che dalla maggior parte degli studiosi viene considerato un tempio dorico non finito è in realtà solo un peristilio di tipo dorico, ma non presenta alcuno degli altri elementi che compongono un tempio dorico. Manca la cella, elemento indispensabile del tempio, non c'è traccia delle colonne che generalmente segnalano il pronao, né del muro o delle colonne che delimitano all'interno l'opistodomo: ed è illogico pensare che tutti questi elementi sarebbero stati costruiti dopo il completamento del peristilio quale oggi vediamo. A partire da queste premesse, Tusa mi disse che a suo parere la forma, il tipo del tempio dorico scelti per Segesta dipendevano dal fatto che in quel periodo l'egemonia culturale greca in Sicilia era tale che fu naturale per gli Elimi adottarli, pur in assenza di una corrispondenza al culto dei Greci.

L'altro episodio (riferibile al 1803) riguarda i templi di Agrigento. Su questi ci sono molti documenti, che testimoniano la grande quantità di lavoro relativa ai rilievi fatti eseguire da Monsignore: il primo è un disegno, spedito da Giuseppe Lo Presti ad Alfonso, della pianta dei resti del tempio di Giove Olimpico. Insieme a questo si possono citare le lettere all'architetto Carlo Chenchi, incaricato dei lavori, sulle opere da realizzare nel tempio di Giunone Lucina e altri di Agrigento: indicazioni sui lavori da fare sul tempio, cui si accompagnano le risposte dell'architetto. I lavori per il tempio di Giunone occupano pure Monsignore dopo gli interventi di Torremuzza. Nel 1789 una parte consistente del tempio era crollata e Torremuzza poté effettuare solo opere per la messa in sicurezza. Così Monsignore svolge il vero e proprio lavoro di restauro, sulla base delle descrizioni e delle carte dell'epoca classica, inaugurando di fatto un metodo con caratteri di scientificità basata sullo studio del passato. Lo stesso metodo è utilizzato anche per il tempio di Giove Olimpico, con la rimozione delle rovine di questo imponente monumento, reso irriconoscibile per le numerose trasformazioni e i crolli. Gli scavi avviati da Monsignore portarono infatti a riconoscerne la forma originale, oltre a scoprire tracce di altri edifici. Sono solo alcune significative indicazioni, a partire dalle quali si innesta un dibattito oggi di estrema attualità.

Sui templi di Agrigento, infatti, ha luogo una disputa tra Monsignore e Léon Dufourny, l'architetto dell'Orto Botanico di Palermo, il cui diario, che racconta con dovizia di particolari il suo soggiorno in città tra il 1789 e il 1793, è essenziale in questa trattazione per analizzare i rapporti molto stretti intessuti con Alfonso Ajroldi, che nei testi coevi viene in genere nominato Monsignor di Monarchia, e anche con Marvuglia: il primo esprime la volontà di restaurare il tempio della Concordia (che era stato trasformato radicalmente per farne una chiesa cristiana dedicata a San Gregorio) eliminando la costruzione medioevale, mentre Dufourny si oppone fermamente sulla base della teoria della improponibilità di ogni ipotesi di ricostruzione in assenza di elementi di certezza. La disputa viene anche riportata nell'introduzione di Geneviève Bresc-Bautier al diario di Dufourny:

«Studiare il passato significa conservarne le vestigia. Dufourny, che sarebbe diventato conservatore del Louvre, elaborò molto presto i principi moderni del restauro dei monumenti storici. Infatti, fin dal 22 Settembre 1792, Monsignor Ajroldi, commissario ad interim alle Antichità, gli chiede di dirigere i lavori del tempio della Concordia di Agrigento, chiesa sconosciuta dal 1768 grazie al principe di Torremuzza. Per un mese Dufourny esita, fa il difficile, rifiuta l'incarico, poi l'accetta "per il timore che esso potesse andare a finire in mani più

maldestre». Questo rifiuto, soprattutto, era dettato da un principio irrinunciabile: non pensare a delle ricostruzioni» [4].

Il tema è così significativo che già Goethe, nel suo viaggio in Italia, lo aveva affrontato in questi termini:

«Il tempio della Concordia ha resistito ai secoli; la sua linea snella lo approssima al nostro concetto del bello e del gradevole, e a paragone dei templi di Paestum lo si direbbe la figura d'un dio di fronte all'apparizione d'un gigante. Non è il caso di deplorare la mancanza di gusto con cui furono eseguiti i recenti, lodevoli tentativi intesi a conservare questi monumenti, colmando i guasti con un gesso di bianchezza abbagliante, tanto che il tempio ci si presenta, in notevole misura, come una rovina; eppure sarebbe stato così semplice dare al gesso il colore della pietra corrosa! Certo che a vedere come si sbriciola facilmente il tufo calcareo delle colonne e delle mura, c'è da meravigliarsi che abbia potuto resistere tanto a lungo. Ma appunto per questo gli architetti, sperando in continuatori altrettanto capaci, avevano preso certe precauzioni: sulle colonne si vedono ancor oggi i resti d'un fine intonaco che doveva blandire l'occhio e insieme garantire la durata» [5].

La questione relativa al tempio e agli interventi di Monsignore ad Agrigento è molto complessa: il tempio aveva subito la distruzione di alcuni elementi, che furono restaurati in modo scorretto (come si è appena letto nella testimonianza di Goethe), e furono ripresi successivamente da Chenchi. Inoltre Torremuzza aveva ordinato che si apponesse una targa uguale a quella descritta e disegnata da Marvuglia per Segesta. Successivamente Monsignore rinuncia a un'operazione di ricostruzione che sarebbe stata troppo difficile, come si leggerà subito appresso. Su questi temi Dufourny, in due pagine del 1792 del suo diario, racconta di essersi recato (il 25 settembre) dall'abate Vella, traduttore del Codice arabo, poi con lui a pranzo da monsignor Ajroldi, giudice della Monarchia. Erano presenti l'abate, il cavaliere Lanza e il giovane marchese Ajroldi, suo nipote. Si parlò molto del restauro del tempio della Concordia. Il viceré lo aveva nominato commissario della conservazione delle antichità al posto del principe di Torremuzza e voleva segnare il suo commissariato con qualcosa di utile. Dufourny tentò di dissuadere Monsignore dall'idea di riportare a poco a poco il tempio allo stato primitivo, cosa delicata e dispendiosa, in quanto

«i soli restauri che ci si può permettere di fare ai monumenti antichi, sono quelli assolutamente necessari per prevenire il loro totale degrado; volerli ricostruire integralmente è un'impresa e temeraria e, anche se affidata all'architetto più esperimento nello studio delle antichità e degli scritti degli antichi, egli si troverebbe ben presto bloccato da mille difficoltà che l'obbligherebbero, per venirne fuori, a prendere delle decisioni che non sarebbero forse quelle degli antichi, con il risultato di un edificio mostro antico-moderno privo di qualsiasi pregio» [6].

Successivamente (29 ottobre) l'abate Vella ricondusse Dufourny da Monsignore e l'architetto francese riuscì a persuaderlo che bisognava rinunciare a ogni idea di ripristinare le antichità nel loro stato primitivo, e che occorreva limitarsi ad impedire la loro progressiva rovina. Il suo parere fu accettato e venne deciso anzitutto di fare al tempio della Concordia alcune riparazioni che si rivelavano urgenti, poi di iniziare lo sgombero del vicino tempio di Giunone Lucina, di sollevare parecchie sue colonne abbattute e di restaurare i suoi architravi spezzati, e in seguito di riparare il tempio di Vulcano e poi gli altri.

Non sono in grado di esprimere una posizione sul tema specifico, non conoscendo a sufficienza i dati del problema, ma ritengo che la questione della ricostruzione debba essere affrontata in relazione a ciascun caso specifico, e non in termini assoluti. In relazione a questo tema, ricordo che in occasione di una visita organizzata dal nostro Dottorato di ricerca in Progettazione a Selinunte, discutendo sul fascino dei ruderi da mantenere intatti, Gianugo Polesello disse che l'architettura ha come fine la bellezza degli edifici compiuti, e quindi compito dell'architetto non è la contemplazione romantica del rudere, ma la costruzione (quindi in sostanza, quando possibile, il ripristino delle presistenze).

Ritengo sia utile citare lo scritto principale di Venanzio Marvuglia, il *Trattato di Architettura Civile*, rimasto (stranamente, vista la grande importanza del testo) allo stato di manoscritto presso la Biblioteca Comunale. Si tratta di un testo incompleto, in cui emerge un impianto chiaramente rapportato a Vitruvio. Il rapporto di Marvuglia con l'antico, nel solco del nuovo atteggiamento che diviene centrale in quel periodo, viene icasticamente rappresentato in un manoscritto di Agostino Gallo sugli architetti siciliani:

«Il padre lo spedì poscia in Roma, ove ancora dominava il cattivo gusto dell'architettura; fu indirizzato all'architetto che allora costruiva la nuova sacrestia del Vaticano. Costui gli diede a copiare i suoi disegni, ma Marvuglia si accorse di essere di stile viziato al paragone delle belle fabbriche dell'antichità che osservava sparse per Roma. E lo richiese della ragione della diversità dello stile. Quelli non seppe altro dirgli: son cosa antica e non piacciono a quei che seguono il gusto moderno più grazioso, ed ornato. Marvuglia sebbene giovane si accorse che il bello era riposto nell'antico, abbandonò il maestro, e si diè a misurare, e copiare gli antichi, e più pregevoli edifici del cinquecento, e unissi con un giovane inglese più provetto che faceva la spesa di palchi per misurare da vicino e meglio disegnare le belle fabbriche» [7].

Con il Trattato Marvuglia si inserisce nel gruppo dei principali teorici dell'architettura del tardo Settecento; inoltre, l'insistenza sul ruolo del "fondatore", dei cui gusti e della cui volontà l'architetto deve tenere conto, può essere utile a comprendere ulteriormente il carattere particolare della casina e l'esistenza di due parti così diverse. Questa diversità sembra infatti a prima vista non corrispondere a un progetto unitario, ma d'altra parte i caratteri dell'architettura delle due metà della villa appartengono entrambi con evidenza al patrimonio progettuale dell'architetto.

La villa

La casina ai Colli (come viene chiamata la villa nei documenti antichi) viene costruita quasi certamente tra il 1775 e il 1776, ad opera dei fratelli Stefano e Alfonso, su un terreno della famiglia Reggio, pervenuto da parte della madre Teresa Reggio, moglie di Giovan Battista Ajroldi. La realizzazione avviene a partire da un primo nucleo di casa (databile al 1755 circa) dei Reggio: la presenza di alcuni tratti di muro di dimensioni maggiori degli altri dovrebbe coincidere con questa costruzione originaria.

Il nome del progettista non è mai stato citato nelle numerose pubblicazioni sulla villa; devo alle ricerche e alla cortesia di Giovanni Cardamone il ritrovamento degli atti relativi ai contratti tra Stefano e le maestranze che si occuparono dei lavori, e quindi la notizia che il progetto della casina è riferibile al più autorevole architetto della stagione neoclassica palermitana, Giuseppe Venanzio Marvuglia. Inoltre, in un altro atto dello stesso anno del precedente, di obbligazione e capitoli in rapporto ai lavori di muratura da effettuarsi nella casina da parte del mastro Benedetto Scibona, i capitoli, anche se non firmati, sono scritti di pugno da Marvuglia. Tutti questi atti sono redatti a nome di Stefano, ma certamente nella costruzione è coinvolto anche Alfonso, forse in un momento successivo.

La villa, una delle ultime in ordine di tempo della piana dei Colli, ha un carattere architettonico perfettamente rispondente ai criteri architettonici della fine del XVIII secolo: non ha, come la gran parte delle precedenti ville dei Colli e di Bagheria, l'elemento barocco della scala esterna di grande ricchezza, ma una scala simmetricamente disposta a partire da due ingressi nell'androne centrale; ha una forma a C, con due terrazze minori disposte in modo parallelo alla facciata, e due terrazze molto grandi poste ortogonalmente, verso il giardino e monte Pellegrino.

Una serie di balconi con timpani alternativamente triangolari e ad arco ribassato, con quello centrale più grande, ritmano il fronte principale, coronato in alto con busti marmorei a imitazione di quelli romani; analoghi busti sono posti sui pilastri della recinzione sulla piazza, in origine molto ampia e poi ristretta all'inizio del XX secolo per l'allargamento di piazza Leoni. Essa presenta una soluzione molto particolare: anche se è quasi perfettamente simmetrica, con l'eccezione della differente dimensione delle terrazze maggiori e dei corpi sottostanti, più larghi nella parte a sinistra (rispetto al fronte sulla piazza), le due metà del piano nobile sono risolte in modo molto diverso. Quella a sinistra

presenta grandi pitture neoclassiche ispirate all'antichità, opere di noti pittori siciliani, quella a destra è tutta caratterizzata da decorazioni in stucco con una struttura geometrica di base bianca e oro, su cui si sovrappone un ricchissimo motivo di carattere floreale con uccelli e farfalle, evidentemente rispondente al carattere di casina di campagna.

In molte stanze di questa parte di casa sono presenti motivi di carattere cinese (arazzi, vasi, ceramiche, copricamini) che si possono raffrontare con quelli della vicina, e coeva, Palazzina Cinese, progettata dallo stesso Marvuglia. In particolare nella galleria, l'ambiente più grande di questa ala, il motivo delle angoliere – ricorrente in tutti gli altri ambienti – caratterizzate dalla presenza di mensole sulle quali si poggiavano oggetti di piccole dimensioni, viene qui declinato con stucchi "alla cinese", che costituiscono una soluzione assai rara, se non unica.

Alla fine dell'Ottocento avvengono nella casina e nel giardino alcune imponenti trasformazioni, che in sostanza ci conducono alla situazione attuale. Quella fondamentale è la divisione in due parti della proprietà tra Cesare e Pietro Ajroldi Marino, nel 1889: le due quote sono separate a partire dall'asse di simmetria della casa e del giardino, assegnando al primogenito Cesare la parte a sinistra guardando dalla piazza, a Pietro quella a destra. L'atto notarile relativo è di grande consistenza ed è accompagnato da due relazioni, una per il giardino dell'agronomo Platania, l'altra per la casa redatta da Giovan Battista Filippo Basile.

La relazione di Basile allegata alla divisione del 1889, accompagnata dai disegni delle piante del pianterreno (comprensiva dei magazzini posti a destra della casa), del primo e del secondo piano, è estremamente dettagliata e descrive sia lo stato di fatto, ambiente per ambiente, sia gli interventi necessari in seguito alla divisione: si evidenzia soprattutto la scissione della scala in due parti simmetriche, con la necessaria individuazione dei nuovi ingressi, e il rafforzamento del sistema di accesso al secondo piano, in vista di una sua migliore utilizzazione per l'abitazione. L'ingresso al primo piano posto sull'asse di simmetria viene abolito, perché sull'asse è costruito un muro di separazione tra le due proprietà: e il sistema di accesso viene modificato, dividendo tra le due quote i due ambienti posti sull'asse.

Quello col balcone centrale posto sull'androne, originariamente facente parte del pianerottolo di arrivo, diviene una stanza con un nuovo soffitto, semplificato rispetto a quelli del resto di questa parte della casa (con stucchi bianco e oro), stanza in cui è posto un sistema di specchi quasi certamente proveniente da un palazzo di città, quello in via del Teatro di Santa Cecilia, abbattuto all'inizio del Novecento per la costruzione della via Roma.

Basile inoltre progetta i nuovi accessi dal primo al secondo piano, prevedendo una scala nel nuovo ingresso e una nella stanza da pranzo, che avrebbe tagliato la grande volta e operato quindi una profonda manomissione. Per quest'ultima tuttavia, probabilmente a ragione della portata di questo intervento, scrive che è possibile trovare altre soluzioni. Per fortuna, è stata infatti trovata successivamente una soluzione diversa, consentendo così di mantenere intatto uno degli spazi più significativi della casa. Sulla terrazza interna viene costruito un giardino d'inverno, una veranda con struttura in ferro originariamente coperta in vetro, che può vedersi nelle foto d'epoca: la copertura è stata modificata successivamente con un tetto in legno e tegole marsigliesi.

Devo alla competenza di Ettore Sessa l'attribuzione anche di questo elemento della casina a Giovan Battista Filippo Basile: si vedano le assonanze con il disegno del capitello per il progetto di concorso per il monumento a Vittorio Emanuele II a Roma, del 1881, e il motivo, ricorrente alla base, delle due colombe. Nel 1906 la grande terrazza sul giardino viene in parte occupata da una costruzione, e nello stesso periodo viene realizzata un'altra significativa architettura, una scala che collega primo e secondo piano. La scala, su pianta semiellittica, coperta da un lucernario della stessa forma e con le pareti in stucco bianco, può essere attribuita a Ernesto Basile in base all'analisi dei suoi caratteri architettonici.

Ancora Ettore Sessa ha fornito i riferimenti per questa opera: le scale del Teatro Massimo (1897), uno degli interventi di Ernesto subentrato dopo la morte del padre per la conclusione del monumento, e la cancellata d'ingresso per la villa Sofia Whitaker (1894).

Il giardino

Contemporanea a quella della casina è la sistemazione del giardino, che era in origine molto esteso (circa 51 salme, corrispondenti a 90 ettari) e di cui oggi resta la parte più strettamente connessa alla casa, che occupa una larghezza di poco superiore a quella dell'edificio con lo stesso asse di simmetria e giunge quasi alle falde del monte Pellegrino. Il giardino ha subito nel tempo molte trasformazioni nelle coltivazioni, di cui in questa sede faremo solo dei cenni: nato come luogo di godimento, è stato poi trasformato in luogo produttivo (da fichidindieto all'agrumeto che l'ha occupato in gran parte fino a pochi anni fa).

Della sistemazione originale resta comunque una forte struttura architettonica coerente all'impianto neoclassico della casa: un viale centrale (prolungamento della strada di ingresso da piazza Leoni che attraversa l'androne), largo 10 metri e lungo più di 600, al centro del quale sono, prima, una colonna sormontata da un cubo rivestito di marmo, con le quattro facce contenenti una meridiana, e verso la fine una colonnetta con un sedile che la circonda. Al confine con la Favorita, un grande cancello tra due alti pilastri in pietra.

All'inizio del viale, subito dopo la recinzione del cortile realizzata con pilastri sormontati da busti, una coppia di sedili in pietra e, nei due viali laterali, due grandi erme sormontate da teste femminili; altri quattro sedili in pietra sono disposti ai lati della colonna con la meridiana. Simmetricamente rispetto al viale, un sistema di viali ortogonali con due coppie di vasche, le prime ottagonali, le ultime, presso la colonnetta centrale, rettangolari quadrilobate (di cui una distrutta nella seconda metà del Novecento).

La relazione dell'agronomo Tommaso Platania, allegata all'atto di divisione del 1889 tra Cesare e Pietro Ajroldi Marino, descrive con estremo dettaglio tutti gli elementi vegetali esistenti all'epoca; ne citiamo qui la parte relativa alle architetture, che corrispondono alla sistemazione originale e sono in buona parte presenti ancora oggi, e che comprende anche la descrizione molto approfondita di una delle due vasche ottagonali.

«Dietro la soprafatta indicazione dei confini, si osserva, che il principale vano di entrata in detto fondo è dall'atrio della signorile casina, ove per un cancello di ferro a due battenti si entra in un giardino, il quale presenta subito tre stradali larghi m.10, uno in sulla destra entrando, altro nella sinistra, sviluppati entrambi sullo stesso asse, ed il terzo di fronte sviluppato sopra un asse retto e perpendicolare al primo corre per una lunghezza di 601 metri sino all'estremo confine, mentre li due laterali vengono a 47 metri appena, limitati subito da due muri nella proprietà stessa.[...] Avviandoci nello stradale di centro al primo quadrivio distante dal cancello metri 71 trovansi quattro sedili circolari, aventi nel centro un vaso in creta, fiancheggiati da colonnette in pietra da taglio, sormontate da vasi in creta. Nel centro del quadrivio trovansi una base circolare costituita da due gradini, sui quali posa una colonna prismatica incavata sulle facce, sormontata da un grosso dado in marmo bianco, sulle cui facce trovansi costituiti quattro orologi di sole. Proseguendo detto stradale di centro, alla distanza di altri metri 135 in linea della sopradetta colonna prismatica se ne osserva una seconda di pietra con scanalature come la precedente, ma senza nessuna copertura. Inoltre sui fianchi di detto stradale fino a toccare l'estremo confine trovansi numero 18 pilastri, cioè numero otto di pietra intagliata, aventi in cima altrettante teste di elevata grandezza, numero otto in muratura con teste simili alle precedenti, e gli altri due pilastri senza nessuna copertura; finalmente da detto stradale si diramano con ordine tanto a destra che a sinistra diverse strade, le quali formano con lo stesso un vero incrociamiento e si stendono nell'interno dell'intero predio dividendo in parte le terre alberate. [...Descrivendo il sistema di irrigazione del giardino, Platania annota che] l'acqua della noria si divide in due parti. Una prima parte a mezzo di doccia si porta ad una vasca alla quale si perviene dalla stradella a sinistra in sul terzo quadrivio dello stradale principale. Di forma ottagonale detta vasca ha i muri spessi metri 0,65 e lunghi all'interno metri 3,95, ed all'esterno metri 4,50 sotto una concorrenza di 140 gradi. La sua profondità è di metro 1,30, e nel suo centro sorge una piccola massiciata di pietra informe, coronata da piante acquatiche, onde accrescere lusso e vaghezza, quale si accresce per esservi attorno alla stessa otto palme, contornate da piantoline di rose di varia specie, dietro a cui si alternano quattro sedili in muratura, quattro colonnette piramidali rovescie in pietra da taglio, gli uni e gli altri sormontati da mezzi busti in marmo bianco, ed otto basi con altrettanti vasi in pietra da taglio» [8].

Pochi anni dopo la realizzazione di casa e giardino, Ferdinando di Borbone decise di mettere in atto l'idea del Parco Reale della Favorita, acquisendo i terreni delle famiglie che insistevano sul luogo prescelto, come si legge nella pianta redatta nel 1856 da Francesco Guttoso, allievo dell'Istituto Agrario Castelnuovo, e conservata al Museo Pitrè, in cui sono individuate le proprietà coinvolte nel grande progetto regale. Così, nel 1799 Stefano Ajroldi concesse a enfiteusi al principe di Aci Giuseppe Reggio, incaricato dal re, una grande estensione del giardino, la "chiusa della ginestra" e la "lenza del pegno" per circa 35 salme (52 ettari). Le piante di queste due aree, in una delle quali si legge quella di un trappeto perfettamente individuabile nelle planimetrie descritte successivamente, sono inserite nella *Corografia della Real Villa e terre a' Colli possedute da Ferdinando III Re delle Sicilie* disegnata da Alessandro Emmanuele Marvuglia e conservata all'Archivio di Stato di Napoli. (ill.37-39)

Si tratta di tutti i possedimenti che si estendono dall'attuale viale Diana, il viale di accesso alla Favorita da piazza Leoni che tramite un muro costituisce il confine del giardino Ajroldi, verso Nord-ovest, in direzione di Mondello. All'estremità Nord-ovest della pianta si può leggere il complesso disegno in cui è inserito il progetto di Giuseppe Venanzio Marvuglia della Palazzina Cinese con i suoi giardini geometrici e con l'edificio adiacente che oggi ospita l'importante Museo etnografico Pitrè e comprende una cappella a pianta circolare che mi sembra rappresenti una perfetta espressione del neoclassicismo che ha certamente a Palermo una straordinaria fioritura. Sul lato Nord-est del giardino Ajroldi, verso il monte Pellegrino, è individuabile anche il "boschetto di Diana", un parco con un disegno geometrico molto articolato, oggi quasi irriconoscibile e in parte occupato da un gruppo di costruzioni. Questo disegno è rappresentato in modo molto dettagliato nella pianta di Guttoso, così come altre parti delle proprietà cedute al Parco Reale e ancora oggi, almeno parzialmente, individuabili, anche se non più curate come giardini geometrici.

Ai margini del boschetto, è stato realizzato un grande ingresso con un cancello tra due alti pilastri in pietra, che costituisce ancora oggi il confine del giardino con la Favorita in direzione di monte Pellegrino. Questa cessione al Parco Reale è stata "ricompensata" dal re Ferdinando di Borbone con un suo ritratto di grandi dimensioni, oggi sistemato nell'ingresso della casina. Dopo la perdita di questa cospicua parte del giardino, l'area residua era quella che si estende verso Sud-est, cioè verso la città, come si legge nell'affascinante disegno (frutto anche questo delle ricerche di Giovanni Cardamone) che mostra in una imprecisa prospettiva l'ambito suburbano che va fino a villa Belmonte. (ill.42)

Nel 1817 viene redatta una grande pianta parzialmente colorata dell'area dei Colli, estesa a tutto il monte Pellegrino a Nord, e fino a Capo Gallo e il mare (Mondello e Sferracavallo) a Ovest. La pianta, disegnata dall'ingegnere Epifanio Zingaropoli, geografo dello Stato Maggiore, conservata a Firenze e di cui esiste una copia a Palermo all'Albergo delle Povere, mostra chiaramente il disegno delle varie proprietà che concorsero alla formazione del Parco. (ill.40-41)

È di poco successiva (1825) la bellissima pianta a colori di Palermo pubblicata in un libro di Liliane Dufour, che riguarda tutta la piana della Conca d'Oro, e di cui presentiamo un dettaglio che comprende la villa e la Favorita. (ill.43) E infine citiamo una carta in origine a scala 1:20.000 redatta nel 1852 dal Reale Ufficio Topografico di Napoli e conservata a Firenze nell'archivio dell'Istituto Geografico Militare, con un dettaglio relativo al giardino di villa Ajroldi, in cui se ne legge il disegno geometrico, sia pure schematizzato vista la scala di rappresentazione (le vasche sono disegnate in modo identico, non si riconosce la differenza tra le due ottagonali e le due rettangolari quadrilobate), e si può constatare che, ancora a quella data l'area a Sud-est, opposta alla Favorita, è sgombra da costruzioni e interessata da un parziale disegno del verde. (ill.44)

A conclusione, riportiamo una narrazione ambientata pochi anni dopo, con la quale Giuseppe Tomasi di Lampedusa, ne *Il Gattopardo*, descrive il posto di blocco ai Leoni:

«All'ingresso dei sobborghi della città, a villa Ajroldi, una pattuglia fermò la vettura. [...] Il coupé appesantito andò più lento, contornò villa Ranchibile, oltrepassò Terrerosse e gli orti di Villafranca,

entrò in città per Porta Maqueda. Al caffè Romeres ai Quattro Canti di Campagna gli ufficiali di guardia scherzavano e sorbivano granite enormi» [9].

Il racconto, e i nomi dei luoghi, ci restituiscono una situazione di avamposto rispetto alla città: la casina era la penultima delle ville dei Colli, sia nello spazio che nel tempo, villa Ranchibile l'ultima. I Quattro Canti di Campagna, nome in assonanza a quelli di Città, centro geometrico della città storica, erano il centro geometrico della nuova espansione oltre le mura, e conservano ancora nel parlare comune questa denominazione [10].

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Vedi R. Composto, *Airoldi, Alfonso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1999.

[2] *Biglietto viceregio in data di Palermo, 19 febbraio 1814, a firma del principe di Villafranca, in nome del principe vicario Francesco, per la nomina di monsignor Ajroldi a soprintendente dei monumenti di antichità...*, in Biblioteca Comunale di Palermo, fondo Alfonso Ajroldi, 4 Qq D 42, cc. 216-217

[3] L. Sarullo, *Dizionario degli artisti siciliani, III, Architettura*, a cura di M.C. Ruggieri Tricoli, Palermo, Novecento, 1993.

[4] G. Bresc-Bautier, *Architettura e politica: Léon Dufourny a Palermo (1789-1793)*, in L. Dufourny, *Diario di un giacobino a Palermo 1789-1793*, Palermo, Fondazione Chiazzese, 1991.

[5] W. Goethe, *Viaggio in Italia*, [1816-1817], ed. it. Novara, De Agostini, 1982.

[6] L. Dufourny, *Diario...*, cit.: 453.

[7] A. Gallo, *Notizie intorno agli architetti siciliani e agli esteri soggiornanti in Sicilia da' tempi più antichi fino al corrente anno 1838*, ms. in Biblioteca Centrale della Regione Siciliana "Alberto Bombace", coll. XV.H.14.

[8] Archivio di Stato di Palermo, notaio Ferdinando Milana Tolentino, Atto del 18 marzo 1889.

[9] G. Tomasi di Lampedusa, *Il Gattopardo*, Milano, Feltrinelli 1958.

[10] Il luogo è riconoscibile nella pianta pubblicata nel libro di Dufour.

Cesare Ajroldi, ha cominciato la propria carriera accademica con Alberto Samonà, diventando in seguito professore ordinario, direttore del Dipartimento di Storia e progetto nell'architettura all'Università di Palermo, oltre che coordinatore del dottorato in Progettazione architettonica con sede nel capoluogo siciliano. Ha partecipato a numerosi concorsi nazionali e internazionali dal 1970 al 2004, ottenendo il II premio per lo ZEN e l'Università di Cagliari (1972, capogruppo G. Samonà). Tra le opere più recenti, la scuola media a Niscemi (realizzata) e il progetto di Autostazione Sud a Palermo. Tra le pubblicazioni più recenti: *Monumento e progetto a Palermo* (Roma, 2005), *Expo Lisboa 1998 Paris-Palermo* (Roma, 2007), *Per una storia della Facoltà di Architettura di Palermo* (Roma, 2007), *Innovazione in Architettura* (Palermo, 2008), *La Sicilia i sogni le città. Giuseppe Samonà e la ricerca di architettura* (2014).

Le immagini paleolitiche, il mito dell'emergenza originaria e il tracciamento degli animali come origine del pensiero scientifico



Altamira

di *Francesco Azzarello*

Questo articolo risponde all'invito rivolto al mondo intero dal filosofo Achille Mbembe ad allargare la propria memoria identitaria ^[1], per uscire dalla crisi politica e ambientale che stiamo vivendo su scala planetaria, attraverso un confronto con i miti cosmogonici ancestrali africani. Considerando che il mito non è creatura da biblioteca ma un racconto per immagini verbali e non (da recepire con tutto il corpo più che con la sola mente) e che riguarda *tutti*, ho deciso di confrontarmi con il mito — originariamente africano e quindi mondiale — dell'*emergenza originaria di animali ed esseri umani da una grotta*, che Jean-Loïc Le Quellec ritiene costituisca lo sfondo ideologico delle immagini paleolitiche, le cosiddette prime immagini artistiche dell'umanità.

Perché scegliere questo mito piuttosto che uno ancora documentabile nella memoria di qualunque popolo africano ancora circolante? Innanzitutto per collocare subito la riflessione sul piano dell'universale (non solo su quello del finzionale, come accadrebbe con tutti gli altri) essendo il passato a cui questo mito rimanda patrimonio (subcosciente) di tutti ma di nessuno in particolare. Questo secondo aspetto permetteva, fra l'altro, a livello pratico di allontanare dal tavolo della discussione tanto possibili obiezioni aprioristiche (dettate da sentimenti non troppo nobili ma umani)

che sospetti di esotismo. Scegliendo un mito comune ma paleolitico (passato, scomparso) mi è sembrato insomma di funzionalizzare al meglio la carica di inattualità, implicita nel mito come forma simbolica, con tutto il suo veleno ^[2].

Perché questo confronto avesse una qualche sostanza (in ovvia assenza di testi scritti dell'epoca) l'unico modo di avvicinarsi al tema mi è sembrato quello di partire dalle immagini stesse. I paragrafi 1 e 2 chiariscono cosa intenda per *immagini paleolitiche* e quindi le situano brevemente nel contesto storico ed epistemico all'interno del quale sono state prodotte. Non contengono nuove informazioni ma quelle necessarie per seguire facilmente l'argomentazione posteriore. Lettori e lettrici già edott* al riguardo vogliano pertanto perdonarmi questi dati che potrebbe loro risultare già noti e saltino direttamente al paragrafo 3 che cerca di tirare le somme sull'intera produzione figurativa paleolitica. Il paragrafo 4 presenta il mito dell'emergenza originaria sia a livello generale che nel dettaglio di un sito concreto (la grotta di Pergouset), anche per dargli (al mito) il massimo possibile di una (comunque improbabile) veste esperienziale.

A partire dalla cosiddetta rivoluzione neolitica la produzione figurativa umana cambia radicalmente. Il filosofo Philip Grosos ha interpretato questa svolta figurativa come sintomo di un cambiamento radicale di visione del mondo: dall'essere, come tutti gli altri, semplici inquilini che *partecipano* alla vicenda planetaria gli esseri umani hanno preso a determinarne il corso affermando la propria *presenza* nelle immagini e fuori di esse fino a sviluppare in Grecia la più antropocentrica di tutte le discipline: la filosofia, ovvero la scienza. Il paragrafo 5 presenta brevemente il punto di vista di Grosos. Il filosofo, mentre propone di integrare la Preistoria nel lavoro filosofico, si chiede se il modo presenziale di stare al mondo che ci è proprio (con le conseguenze che tutti e tutte conosciamo e che hanno indotto Mbembe a invitarci al confronto con i miti ancestrali africani) possa mai diventare post-presenziale e quali contorni questa nuova visione del mondo potrebbe mai avere. Il paragrafo 6, che conclude (con molta prudenza) l'articolo, raccoglie questa sfida e partendo dal legato mitico dell'emergenza originaria inizia a delineare una risposta: innanzitutto portando la riflessione su altre pratiche discorsive paleolitiche (ahimè anche loro mute come quella mitica) e quindi considerando (sulla base del lavoro antropologico di Louis Liebenberg e di Nastassja Martin con cacciatori-raccoglitori africani e nordamericani) il rapporto di parentela fra la caccia (fra tracciamento degli animali e violenza) e la scienza.

Temo, a lavoro finito, di aver molti più dubbi che certezze di prima. Ma tant'è.

1 Le immagini paleolitiche come cultura materiale

Vulgata giornalistica a parte, parlare di immagini paleolitiche significa parlare di *artefatti* ovvero di lasciti materiali intenzionalmente prodotti da diverse culture del Paleolitico superiore ^[3]: utensili, immagini dipinte o disegnate in caverne e rifugi, bassorilievi di vario tipo e sculture vere e proprie, prodotti dai nostri antenati *sapiens sapiens* fra 40.000 e 10.000 anni fa (o giù di lì). Strumenti per il taglio e la lavorazione di risorse ambientali (minerali, vegetali e organiche), lampade, propulsori balistici, ami da pesca ecc. ma anche quei dipinti e quei disegni che richiamano alla mente luoghi come Altamira, Lascaux o Chauvet. Ed è di oggetti di questo genere che parlerò soprattutto, ovvero di quelle immagini che nei manuali di antropologia e storia (dell'arte) corrispondono alla cosiddetta *rivoluzione simbolica* — e *rivoluzione* non vuol dire *invenzione* — e vengono indicate come *le prime immagini artistiche* mai prodotte dall'umanità. È ovvio che come tutte le etichette anche questi titoli vanno presi con molta diffidenza. Non sono certo io il primo a dirlo e ogni manuale che si rispetti tende a mettere le mani avanti ^[4]. In particolare per quanto attiene al lato artistico della questione va tenuto presente che

a) questi artefatti che a noi sembrano i primi anelli, esotici e misteriosi, di una lunga catena che crediamo di conoscere molto bene (quando ne conosciamo soltanto, e male, l'estremità a noi più vicina) sono sicuramente a loro volta risultato di un processo molto lungo, talmente distante da noi da potersi serenamente affermare che non ne sappiamo (e forse mai ne sapremo) quasi un bel niente.

b) Le uniche immagini paleolitiche che conosciamo sono sicuramente solo alcune di quelle che furono realizzate. E sono state quelle che conosciamo, tutte realizzate in materiali o su supporti duraturi (pareti rocciose, pietra, terracotta, avorio, osso). Può darsi benissimo che altri artefatti, di tutt'altri soggetto ed effetto, siano semplicemente stati realizzati su o con materiali deperibili (cuoio, legno...) e siano dunque andati perduti.

c) Infine: le *prime immagini artistiche* sono, ovviamente, *artistiche* per noi ma potevano benissimo non esserlo per chi le ha prodotte. Non è affatto detto che chi ci ha preceduto non facesse arte in altro modo o facesse tutt'altro che arte con queste immagini.

In altri termini: le cosiddette *prime immagini artistiche umane* potrebbero benissimo essere o non essere artistiche, essere o non essere le prime o le sole prodotte da chi ci ha preceduto. Tenendo conto di questa incertezza, se quel che resta può essere a buon diritto visto come un sintomo di aumentata complessità nell'attività psichica umana, sarebbe ingiusto nei confronti degli umani e delle umane non *sapiens* che ci hanno preceduto (e che in parte potrebbero aver persino visto fisicamente allora quel che noi conosciamo soltanto da 150 anni circa) considerare la capacità di *immaginare* — cioè produrre mentalmente e materialmente delle immagini e quindi gestirle all'interno del mondo che esse stesse contribuiscono a generare — esclusiva dei e delle *sapiens* ^{L51}: l'umanità produce oggetti da più di tre milioni di anni (da molto prima cioè dell'avvento dei e delle *sapiens*, fra 200.000 e 150.000 anni fa) ^{L61}. Da 1 milione e mezzo di anni lo facciamo anche in forme regolari e, come si legge spesso, *inutilmente* simmetriche. Non so se si possa veramente parlare in questo contesto di *inutilità* (supposta condizione necessaria e sufficiente per parlare di *arte*). Se ci si limita all'aspetto funzionale probabilmente sì (una pietra tagliente può essere efficace anche se è affilata da un solo lato) ma forse producendo oggetti simmetrici i e le nostre antenat* non *sapiens* cercavano anche di ottimizzarle per il trasporto o lo stoccaggio, cercavano insomma di aumentare l'efficienza contestuale in senso ampio (p.e. anche quella didattica), forse persino la riconoscibilità, l'evidenza semantica. In ogni caso è grazie alla simmetria che possiamo affermare con certezza che i nostri e le nostre antenat* non *sapiens* perseguivano *una forma che preesisteva all'oggetto* che volevano fabbricare. Possiamo cioè parlare di *immagini*.

500.000 anni fa, in Indonesia un *homo erectus* (uomo o donna) ha inciso dei segni regolari su una conchiglia ^{L71}. E forse, sempre degli e delle *erectus* 400.000 anni fa hanno osservato una certa analogia con una forma umana in alcune pietre e hanno deciso di accentuarla. In un caso, forse, anche colorandola ^{L81}. Le perle perforate (per farne delle collane o dei bracciali o altri ornamenti) di *neanderthal* e *sapiens* testimoniano infine di una chiara voglia di produrre un'immagine non solo dell'oggetto da (ri-)produrre ma anche della persona che avrebbe portato quegli ornamenti ^{L91}. Le forme di cultura materiale tendono, com'è noto, a diventare rapidamente *identitarie*, nel senso che chi nasce all'interno del gruppo che le ha prodotte o assunte (e comunque ne dispone) ha insomma l'esigenza non solo di venire a capo dei rapporti sociali che gli/le sono toccati in sorte (ovvero di cooperare con gli individui del suo gruppo, come avverrebbe fra gli altri primati) ma anche di saper gestire quegli artefatti: capirli, usarli, riprodurli, insegnare a riprodurli in maniera (possibilmente) identica. Quegli oggetti (quelle immagini) compaiono in riti, gesti e storie che *fanno* la vita di quelle persone. La *forma* preesiste *all'oggetto* anche nel senso che si realizza lo stesso oggetto — per esempio un bifacciale — in tanti modi diversi quanti gruppi umani ne fabbricano, tendendo ogni gruppo a realizzarli in una forma riconoscibile come propria.

2 Di cosa parlano le immagini paleolitiche

Chiarito di cosa sto parlando, quali difficoltà siano legate al tema, nonché il fatto che la capacità di usare le immagini preesiste abbondantemente a noi *sapiens*, dovrei a questo punto cercare di descriverle fisicamente. Non è facilissimo perché si tratta di un insieme abbastanza eterogeneo di immagini che possono esser dipinte, disegnate, incise in grotte o rifugi oppure scolpite (dunque mobili, come un ciondolo o una statuetta). Stando al calcolo di Clifford e Bahn queste immagini provengono da ben 450 siti più o meno riccamente decorati e sono state prodotte in circa 30.000

anni ^[10]. Impossibile nello spazio di un articolo presentarne l'intero corpus a nostra disposizione. Darne degli esempi risulterebbe lungo e riduttivo. Affidandomi alla cooperazione di chi sta leggendo cerco di chiarire piuttosto cosa queste immagini nella loro interezza ci dicono della vita materiale e spirituale (mentale) dei nostri antenati e delle nostre antenate ^[11]. Certo: come hanno giustamente osservato Lorblanchet e Le Quellec ogni tentativo di risposta universale a quest'interrogativo (il tentativo, insomma, di opporre sempre *una* tesi, sempre la stessa, onnicomprensiva alla domanda *che significa quest'immagine qui?*) si è rivelato vano di fronte all'eterogeneità funzionale (e semantica) del corpus ^[12]. Come procedere dunque? Assumendo una prospettiva più alta ma al contempo più umile cioè proponendo una sintesi che abbia l'ambizione di portare avanti chi la medita ma che non pretende di rifiutare *a priori* distinzioni di fronte a ogni singola figura. Mi sembra di aver trovato traccia di un approccio simile in Jean-Paul Demoule (ivi: 57-60). Qui alcune sue osservazioni riguardanti l'intero corpus (e in particolare gli aspetti: contenuto, contesto e stile delle immagini), alcuni punti *fermi* che, con qualche mia glossa, ritengo condivisibili (oltre che necessari) tanto per avere un'idea non troppo falsa delle immagini paleolitiche che per proseguire nella lettura di questo articolo.

2. Il contenuto: che soggetti rappresentano queste immagini?

Animali, esseri umani e segni astratti. La rappresentazione dell'umano è rarissima e stilisticamente reticente. Soprattutto si possono trovare donne, realizzate schematicamente, esagerandone i caratteri sessuali esterni oltre alle celebri mani femminili, maschili e infantili, positive e negative, alle digitazioni a tocco (con la punta delle dita o il polpastrello) o a striscio. A parte il genere biologico non si riconosce nulla o quasi di chi è rappresentat*. Abbondano invece le rappresentazioni di animali (p.e. cavalli, leoni o bisonti), specialmente quelle di animali pericolosi. Esistono anche numerosi segni astratti, di difficile significazione, ma ricorrenti in diversi siti.

2.2 Il contesto

Gli spazi in cui compaiono queste immagini sono spazi organizzati (tanto le grotte che i rifugi). I luoghi (vuoi per natura propria, vuoi per collocazione spaziale) sono importanti almeno quanto le figure stesse. C'è una stretta relazione fra gli oggetti rappresentati (le figure) e quelli naturali (le pareti) su cui si trovano. Questi oggetti naturali non si limitano al ruolo di supporto facendo spesso essi stessi parte della figura ^[13]. Come osserva Michel Lorblanchet (2020: 168): «Les créatures naissent des replis de la roche».

2.3 Gli stili

Diversi ma non infiniti. È normale che in 30 millenni circa ci siano state delle evoluzioni stilistiche o tematiche e che sia possibile osservarle: i siti venivano frequentati ciclicamente. Tanto nelle grotte che nei rifugi le immagini vengono spesso ritoccate o cancellate e ricoperte con altre immagini di soggetto (spesso animale) diverso ^[14].

2.4 Summa summarum

Fra cosiddette *Venus* ipertrofiche e senza volto, differenze sessuali esplicite o implicite (vi alluderebbero, nel secondo caso, coppie di animali complementari ^[15]), l'interesse per gli animali più pericolosi e il disinteresse per quelli inoffensivi (o legati all'alimentazione più routinaria) queste immagini, osserva Demoule (ivi: 86 s.) ci parlano – non troppo sorprendentemente – soprattutto di sessualità (cioè non solo di fecondità ^[16]) e di morte. Secondo Demoule arrivando in Europa 40.000 anni fa circa, l'umanità *sapiens* si sarebbe adattata tecnicamente e socialmente al clima glaciale che trovava (l'Europa, priva di foreste, assomigliava alle grandi praterie americane dei film *western*), costruendo tanto armi che solidarietà e alleanze a grande distanza e istituendo luoghi di riunione comuni (le grotte sarebbero dunque dei *santuari*, laddove i rifugi resterebbero luoghi del quotidiano)

dove rinnovare ritualmente dette solidarietà e alleanze. Le immagini di cui stiamo parlando, ritiene lo studioso, *strutturerebbero* quella *nuova* visione del mondo e sarebbero emerse per dare un supporto materiale, visibile (ed esperibile, vedremo, a più livelli) e trasmissibile a ciò che costituisce il cuore del legame sociale (sia interno a un gruppo che fra gruppi alleati): la sessualità e la morte ¹¹⁷.

3 Una precisazione: le immagini non parlano da sole

Come osserva Lorblanchet (2020: 167) le immagini parietali paleolitiche erano associate *à tout le domaine de l'oralité*¹¹⁸. Erano cioè molto verosimilmente unite ad altri codici comunicativi tecnicamente capaci di articolarsi espressivamente attraverso il corpo del destinatario ¹¹⁹:

- a) il *verbale* attraverso il racconto o la drammatizzazione di miti;
- b) il *musicale*: oltre alla risonanza generale dei volumi delle cavità – a Cougnac p.e. le qualità acustiche del sito sono tali che dal fondo della grotta è possibile cantando farsi sentire dappertutto –, attraverso i suoni cristallini emessi dalla percussione delle stalattiti. In alcune grotte ci sono tracce di uso regolare di alcuni di questi elementi. A Pech-Merle e ai Fieux sono stati trovati dei veri e propri litofoni, ovvero degli strumenti musicali, a Pech-Merle persino un gong. La presenza temporanea di acqua (a Pech-Merle si formava persino una cascata) doveva anche lei contribuire al concerto ¹²⁰;
- c) Il *visuale e l'olfattivo*: le grotte sono luoghi assolutamente oscuri. Il contrasto di luce e ombra era certamente troppo a portata di mano per non sfruttarlo. Le lampade che illuminavano le immagini, con la loro luce dinamica, erano alimentate da grasso animale e frammenti secchi di arbusti. Nelle grotte studiate da Lorblanchet le analisi dei pollini hanno rivelato resti di ginepro, pianta la cui breve combustione oltre a una breve fiammata produce un profumo molto penetrante.

A questa volontà di comunicazione multisensoriale, in parte, si deve certamente anche lo sforzo fatto dai nostri e dalle nostre antenate per organizzare lo spazio nelle grotte. Alcune “sale” sono state “liberate” da stalattiti ingombranti, le pareti sono state (ritualmente) preparate per la decorazione e quindi decorate: a Cougnac dal centro della grande sala del fondo della grotta è possibile vedere, inquadrato da due colonne naturali, uno stambecco dipinto. Per assicurare la riuscita performativa di questo effetto visuale le colonne sono state evidenziate con ocre. Tutti questi sforzi considerati, si capisce bene tanto il bisogno che la sensatezza della continua frequentazione di molte grotte, del ritocco, restauro e cancellazione di molte immagini per immettervi delle nuove. E l'idea che questi artisti fossero degli specialisti risulta di conseguenza del tutto verosimile, specie tenendo conto della difficoltà di esecuzione di certi dipinti, anche molto grandi (uno degli uri di Lascaux misura più di 5 metri) realizzati in spazi angusti o molto alti, bisognosi quindi di traversine da trasportare dall'esterno nello spazio ridotto e incerto della grotta ¹²¹. Ed è infine chiaro che tutta questa carica estetica multisensoriale fatta di parole, suoni, luci, odori ecc. serviva all'efficacia immediata e di lunga durata dei riti: i riti e le storie mitiche che li accompagnavano dovevano sicuramente restare ben impressi nella memoria di coloro che ne erano i e le destinatari*¹²².

4. Il mito del Paleolitico (genitivo soggettivo)

Ma di quale mito si trattava ¹²³? In assenza di testi, nel buio semicompleto di un tempo così lungo e lontano, non si possono fare altro che congetture. Fra le tante quella più articolata (e per me, tutto sommato e con molta prudenza, la più convincente) l'ha fatta Jean-Löic Le Quellec (ivi: 617):

«Si l'art des cavernes entretient bien un rapport avec une mythologie, il s'agit de repérer, dans l'océan des histoires, un mythe parlant de grotte et d'animaux, secondairement d'humains plus ou moins complets, plus ou moins animalisés, et dont nous ne pourrions tenter de démontrer qu'il s'agit d'un récit remontant au moins à l'époque où œuvraient les artistes paléolithiques. Après inventaire, il n'existe guère qu'un seul candidat: le mythe de l'Émergence primordiale».

Che cos'è? Risponde Le Quellec (*ibidem*): «[...] un type de récit expliquant que les humains et les animaux vivaient autrefois sous terre, mais qu'ils sortirent au jour pour se disperser à la surface du globe». Le Quellec sta parlando di un *mythe capital* (ivi: 709) un mito cioè (come *i punti di fermi* di Demoule, v. 2.1-3) più contestuale che testuale, ovvero distribuito in diversa misura in una miriade di narrazioni mitiche su tutto il globo. Verosimilmente si tratta di un mito nato in Africa Australe 100.000 anni fa circa. Di conseguenza è difficile da reperire con certezza e univocità in ogni singola serie di figure (le figure che conosciamo sono più giovani di 60 o 70.000 anni) ma in certa misura è presente più o meno in tutte le serie figurative (e diacronicamente anche, con tutte le sue non poche varianti ^[24]) e, per quanto ne possiamo sapere, visto che di mito si tratta (ovvero di racconto che chiama alla propria esperienza e alla propria reiterazione), lo possiamo immaginare ancor più presente nella vita dei nostri e delle nostre antenate. Per chiarezza (e anche per renderne il più possibile l'aspetto esperienziale) ecco un esempio abbastanza dettagliato.

4.1 Un esempio

Grotta di Pergouset (Francia) ^[25]: 17-18.000 anni fa. 153 figurazioni parietali. Un condotto di 190 metri di lunghezza, in parte occupato da un ruscello sotterraneo. Sembrerebbe un *santuario*, organizzato a partire dal fondo verso l'entrata della grotta. Nel punto più profondo della grotta un fiume sotterraneo attivo (lo era già all'epoca). Un po' più su un pesce sorge dalla roccia: è lungo più di due metri e mezzo ma soltanto la testa è stata incisa (il resto sorge dalla morfologia della roccia). Ancora più su una vulva dal semplice contorno grosso modo triangolare. Procedendo ancora verso l'esterno il settore mediano è ornato da creature immaginarie che sorgono dalle rocce. Lorblanchet le chiama così: *les monstres*. Si tratta di amalgami di parti di animali molto eterogenei (cavalli, cervi, uccelli...). Secondo lo studioso a essere rappresentata sarebbe qui la *fantaisie créatrice de la nature* nel libero esercizio del proprio potere. Queste creature improbabili, accennate nella e dalla roccia, sarebbero (epiteto nonostante) *pleines de poesie et d'humour*.

Continua, non senza una comprensibile enfasi, lo studioso: «la grotte semble enfanter un monde incertain et surprenant!». Procedendo ancora verso l'uscita le creature si moltiplicano e aumentano di realismo: stambecchi, cavalli, cervi, bisonti. Qualche segno geometrico. Al centro di una parete, disposta in modo da completare un rigonfiamento della roccia che potrebbe suggerire un ventre gravido, una seconda vulva (più dettagliata della prima). Come se, commenta lo studioso, fosse *la grotta stessa a partorire*. Di fronte Lorblanchet rileva l'immagine di un *principe mâle* in un corpo umano provvisto di pene ma sprovvisto di testa (secondo Lorblanchet per significare che si tratta di uno spirito e non di una persona concreta, un *principio* appunto). Nel settore più vicino all'entrata (pieno di anfratti abbastanza angusti alle pareti) aumenta tanto il numero di incisioni che il realismo delle stesse. Lorblanchet ne sottolinea la precisione dei dettagli anatomici e il realismo dei gesti.

Ma non era il settore più stretto? Di certo era quello meno accessibile alla vista e quello meno facile da ornare (se la *decorazione* c'entra qualcosa in questa faccenda). In certi punti l'incisore aveva al massimo una ventina di centimetri per articolare il gesto. Eppure il realismo è sorprendente: di un cavallo realizzato in una stretta nicchia è figurato persino il soffio (e la roccia stessa fornisce altri dettagli determinanti nel significare la vitalità della creatura). Si trattava di illudere qualcuno della presenza di un cavallo? Se è così non doveva trattarsi di un'illusione ottica.

La figura, con ogni evidenza, non era destinata a essere vista. Doveva semplicemente affermare la propria esistenza in uno dei luoghi più *secrets* della grotta. In mezzo ai soggetti più belli e vicinissima all'entrata (che è ormai chiaramente un'uscita non troppo metaforica) una terza vulva, incisa intorno a un buco ovale e profondo cui è inciso intorno un triangolo. Intorno a questa terza vulva il numero di figure aumenta. L'ultimo, *le plus proche de la lumière du jour*, è uno stambecco rappresentato con estremo realismo. Tanto realismo, ahinoi, da essere visibilmente trafitto da una lancia ^[26].

4.2 Emergenza primordiale comune e violenza

Emergenza primordiale vuol dire dunque che tutti gli animali che il fondo della terra produce esistono perché gli esseri umani possano eventualmente farne bottino, come se i primi fossero esseri inferiori ai secondi? Non esattamente: lo stambecco trafitto di Pergouset sembra più l'indizio di una prassi (quella di cacciare) piuttosto che l'emblema di una classificazione onto-/biologica con l'umanità in testa. Nella grotta di Pech-Merle (Francia ^[27]) p.e., nella cosiddetta *grande volta* Lorblanchet riconosce in un ghirigori di tracce digitali (disegni col dito) tre copule fra tre donne e tre mammut. Le tre copule dimostrano una progressiva umanizzazione del mammut e una progressiva animalizzazione della donna. Lo studioso interpreta il tutto come una rappresentazione della comune creazione di tutti gli esseri: umani e non ^[28].

Che anche la terra stessa avesse un ruolo in questa faccenda oltre a quello di origine e fine di tutto il vivente — essendo il sottosuolo nel mito il regno di chi è defunto — o che così la vedessero le comunità umane che hanno prodotto quei siti e, ancora, che questo ruolo fosse *immaginabile* ovvero dicibile, traducibile con un arbitrario decreto umano (potenzialmente applicabile dappertutto) in immagini, lo dimostrano non solo le tantissime figure pervenuteci che sfruttano/interpretano figurativamente la materia stessa della roccia *in situ* ma anche casi più clamorosi come la cosiddetta *galleria di Combel* (sempre a Pech-Merle) in cui la volta di una piccola sala è decorata da una numerosa serie di gibbosità decorate in modo da sembrare seni, accompagnate da incisioni che figurano teste e corpi di megaceri (cervi giganti), cavalli, stambecchi e mammut ^[29].

Osserva lo studioso (portando avanti un po' il discorso): «Cet ensemble témoigne, semble-t-il, d'une conception holistique du monde vivant, qui paraît conçu comm'un tout, où les espèces animales sont liées et où l'homme — ou plutôt la femme — occupe la place centrale de source de vie». Non so se per *femme* qui Lorblanchet intenda *femme* umana, come sembrerebbe, quanto piuttosto il *femminile*. D'altra parte è lui stesso, parlando di tutte le grotte che ha studiato (tutte le grotte del Quercy, non solo quella di Pech-Merle) e di tutte le varianti del mito dell'emergenza originaria apparentemente divergenti ma sostanzialmente affini, a concludere:

«Il se dégage de toutes ces allégories de la naissance de la vie l'impression d'un monde où toutes les créatures sont réunis, où l'homme se considère comme faisant partie du vaste ensemble de la nature ; ce n'est que bien plus tard avec l'apparition de l'agriculture qu'il commencera à se considérer progressivement comme le maître des animaux et du monde et l'on verra alors apparaître des scènes de guerre et de chasse dans l'art néolithique du Levant espagnol!».

Naturalmente Lorblanchet non pensa che i e le nostre antenat* non cacciassero animali (o non usassero violenza) prima del neolitico. È lui stesso p.e. a parlare (2020:160-165) di *sacrifice* o *homicide* per le uniche tre figure umane (si trovano a Pech-Merle e Cougnac e sono figure maschili e non sciamaniche ^[30]) trafitte da lance che conosciamo in tutto il Paleolitico. Altrove (2020: 171) parlerà a proposito di queste tre figure di *contrepoint* alla *vie paisible* della fine del Paleolitico, di *face d'ombre, de mal et des souffrances* anche se, ammette, queste figure guardano ancora molto del loro mistero. Quando parla dell'iconologia violenta del Neolitico sta semplicemente sostenendo (enfasi nonostante) che prima del Neolitico gli esseri umani non rappresentavano se stessi nell'atto del cacciare o del fare la guerra. Difficile dire, sensatamente, di più.

5 La filosofia del neolitico (genitivo un po' più soggettivo)

L'irruzione massiccia dell'essere umano nell'iconologia del neolitico è, peraltro, ben documentata e studiata. E corrisponde a una vera e propria rivoluzione valoriale. Per il Levante spagnolo Lya Dams p.e. ha calcolato che l'arte rupestre neolitica di quella zona (7.000-5.000 anni fa) presenta poco più rappresentazioni umane che animali (nel paleolitico la *ratio* era di gran lunga a favore degli animali). I segni astratti si riducono notevolmente ma soprattutto, fra gli esseri umani, gli uomini rispetto alle donne sono sovrarappresentati (oltre il 95%!) ^[31]. Se le immagini paleolitiche celebravano la vita animale (e quella umana) come — per usare il termine con cui la descrive il filosofo Philipp

Grosos ^[32] – *selvaggia* (cioè sessuata e mortale, glossando il termine di Grosos con le riflessioni di Demoule) quelle neolitiche sembrano concentrarsi sulla violenza sessualmente monopolizzata (guerra e caccia come soggetti visibili e a targa maschile) ^[33]. Grosos, riesumando un termine dell'etnologo tedesco Leo Frobenius, chiama la visione del mondo paleolitica, che si evince dal confronto della propria iconologia con quella neolitica, *partecipativa*. L'essere umano del Paleolitico si affermerebbe insomma *vivente fra i viventi...* e nulla più. La visione del mondo del Neolitico sarebbe invece *presenziale*: l'essere umano avrebbe bisogno di esprimere il suo pre-valere sugli altri viventi, considerando la propria esistenza (la propria *presenza*) speciale, talmente speciale da orientare il resto del vivente al proprio operare ^[34]. Mentre la visione del mondo partecipativa affermerebbe in senso fusionale la potenza di tutto il vivente, quella presenziale, tendendo alla dissociazione, celebrerebbe la forza *dell'esistente*, ovvero di ciò che tende a staccarsi dal fondo (come una figura, dipinta o scolpita che emergendo da una parete, toglie sempre più importanza al fondo da cui promana fino a farlo sparire del tutto dalla coscienza che lo considera ^[35]).

Alla rivoluzione neolitica (invenzione dell'agricoltura, domesticazione degli animali, sedentarizzazione, aumento demografico ^[36]) corrisponderebbero a partire da questo cambio di visione del mondo, la svalutazione progressiva dell'animale e la sovravalutazione progressiva dell'umano (il culto degli avi e della *physei*, l'antropocentrismo maschilista estremo di stampo greco e la nascita della filosofia sarebbero il punto algido di questo processo ^[37]), l'invenzione della scrittura (con le conseguenti fossilizzazione del mito e svalutazione progressiva dell'esperienza) e la nascita del monoteismo.

6 Un postpresenzialismo per una nuova partecipazione? Qualche conseguenza

Grosos si chiede se questo modo presenziale di stare al mondo (le cui conseguenze sarebbero il naturalismo in senso descoliano con la crisi ambientale che secondo l'antropologo ne deriva ^[38]) possa mai diventare post-presenziale e quali contorni questa nuova visione del mondo potrebbe avere. E sa benissimo che non esistono altri strumenti se non quelli filosofici (peccati originali nonostante) per affrontare la questione. Ma tutto il suo lavoro è volto a indicare la necessità dell'integrazione della Preistoria, della sua visione del mondo e quindi anche dei suoi miti (non di quelli greci) nel lavoro filosofico ^[39]. Sembrerebbe insomma naturale andare a cercare l'antidoto al presenzialismo neolitico nelle proposte di vita partecipativa del Paleolitico. Ora: come ho cercato di mostrare raccogliendo l'invito di Mbembe l'orizzonte mitico dell'emergenza primordiale (*il* mito del Paleolitico) racconta sicuramente di una visione del mondo partecipativa. Non soltanto la vita umana e quella animale hanno la stessa origine (e fanno la stessa fine) ma dal punto di vista semantico sono, per così dire sinonime: entrambe condividono i tratti – mente a Demoule – “sessuale” e “mortale”. Nessuno è in grado di dire come le lingue paleolitiche interpretassero questa sinonimia lessicalmente, se avevano cioè parole diverse per designare esseri umani ed esseri di altro tipo, e se questo era il caso con quale estensione (designavano tutti gli animali con un solo termine? O alcune specie con un termine e altre con un altro?). Quel che è certo è che (al di fuori del mito, che aveva comunque un piano di articolazione esperienziale, attraverso i riti, molto importante) la vita umana e la vita animale erano *sensibilmente* più vicine, più intime di quanto potranno mai esserlo oggi. Gli animali erano parte essenziale della vita umana quotidiana non solo come collaboratori e accompagnatori (la domesticazione del lupo è già in corso anche se non è ancora terminata ^[40]) ma anche come materie per artefatti di ogni tipo: alimenti, vestiti, materiali architettonici e strumenti tecnici. E se in queste situazioni gli esseri umani potevano sentirsi in qualche modo superiori agli animali (che mangiavano e usavano in ogni modo), i rapporti dovevano essere ben altri tanto nell'osservazione fisica che nella caccia.

6.1 Agentività animale e competenza comunicativa non simbolica

A giudicare dai disegni e dai dipinti molti animali dovevano sembrare loro enormi e potentissimi (e lo erano: l'estensione delle corna di un megacero poteva superare i tre metri) ma soprattutto pieni di personalità o, come si dice oggi, di *agentività* (o *sogettività*). Difficile dire se i nostri antenati e le nostre antenate fossero animisti o totemisti (o entrambe le cose o nessuna ^[41]) ma le storie dipinte (p.e. a Chauvet) suggeriscono per lo meno una reciproca "teoria della mente", una lettura da parte di chi osserva della vita interiore di chi è osservat* e viceversa. Questo reciproco prendersi le misure mentale presuppone (e sfocia) nell'interazione (in) una competenza comunicativa non simbolica (ovvero iconica e indicale, secondo la tipologia peirceana) simile a quella descritta da Eduardo Kohn nel suo celebre *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Una condizione comunicativa analoga, per intenderci, a quella di chi per richiamare un gatto ricorre a rumori che gli sono familiari (p.e. l'apertura della confezione del suo cibo) o a quella del gatto che quando ci vuole richiamare prende a strofinarsi sulle nostre gambe o a fare le fusa. In entrambe le situazioni i partner comunicativi possiedono *agentività* ovvero a) sono liberi di esprimersi quando e se lo vogliono b) sanno come dire quel che vogliono dire c) sono sicuri di essere intesi e di poter intendere se l'altro ha inteso e infine d) sanno benissimo che l'altro, una volta inteso il messaggio, potrebbe benissimo ignorarlo. Sono entrambi liberi di rendersi invisibili all'altro.

6.2 Agentività, libertà e incertezza nella caccia

L'agentività animale era assai probabilmente presupposta dagli esseri umani anche nella caccia. Nastassja Martin (2022) ha rilevato nelle storie di caccia dei Gwich'in (cacciatori dell'alto Yukon in Alaska, che ha studiato sul campo) relazioni fra essere umani e animali di grande incertezza e sostanzialmente reversibili. Per esempio in una storia che parafraso dalla parafrasi che ne offre Martin (fedelmente per il virgolettato che traduco e abbastanza fedelmente per il resto e che per questo non contrassegno con le virgolette dovute) ^[42]:

Un cacciatore che non prendeva nulla da molto tempo vede in autunno tutte le sere un alce ma non riesce a prenderlo (mentre gli altri tornano a casa carichi di selvaggina). Un mattino, in preda alla collera dice alla moglie: «Se oggi non riesco a uccidere questo alce, morirò.» Messosi in cammino in piena stagione degli amori, provati i metodi consueti (dei richiami acustici) e non essendo riuscito a cavare un ragno dal buco, si imbatte nell'urina di un'alce femmina. Pensando di ingannare l'alce maschio che sta cercando si cosparge il corpo con il liquido trovato. Scesa la sera, decide di costruirsi un rifugio e riposare. Nel mezzo della notte, qualcosa lo travolge smembrandolo. Come una tempesta. «Adesso è proprio come avevo detto a mia moglie. Non rivedrò mai più i miei figli» fa in tempo a dire il pover'uomo prima che il suo soffio scompaia. L'alce, attratto dall'odore dell'urina con cui si era cosperso l'uomo, l'aveva incornato. Nella caccia nessuno sa come andranno le cose. Bisogna sempre stare attenti a quel che si fa. È così che vanno le cose.

La partita nella caccia, secondo i Gwich'in, insomma, è sempre aperta ^[43]. Lo sfuggirsi, il camuffarsi, l'occultarsi, tutte queste forme di invisibilità che caratterizzano la caccia e nelle quali esseri umani e animali (spasmodicamente alla ricerca della *mente* dell'altro) si allontanano dal proprio mondo fino a dimenticare se stessi, tutte queste forme di invisibilità trovano la loro risoluzione nell'atto dell'uccidere o dell'essere uccis* : «[...] cet état de fascination, moment d'hésitation entre le pouvoir et la mort [...]» ^[44]. Conclude Martin: «Tuer l'autre permet donc de réaffirmer sa position propre dans le monde, de redevenir pleinement soi. [...] Tuer revient [...] à se démasquer ^[45]».

L'agentività comune a esseri umani e animali corrisponde alla capacità spirituale e alla libertà fisica di non essere né dove né quel che l'uno impone all'altro di essere, in una situazione di rischio primordiale che né esclude né banalizza la violenza che si sta per infliggere e/o per ricevere.

6.3 I rischi del post-presenzialismo: ripensare il paradigma

Cerco di tirare le prime conclusioni da queste proposte di vita paleolitiche: probabilmente vivere post-presenzialmente vuol dire innanzitutto smettere di negare agentività a tutto ciò che umano non è,

accettarne cioè il diritto all'assenza di (pre-)visibilità permanente. Interpretare questa licenza di non essere sempre (pre-)visibil* come partecipazione alla libertà per diritto di nascita implica accettare il rischio del desiderio (che può diventare anche *fame*) e della morte (propria e altrui) ^[46]. Non so quanti di noi sarebbero dispost* a un cambio di passo di questo genere. Quanti accetterebbero questi rischi? Le imprese di assicurazione non mi sembrano in crisi. È vero che la gente gioca d'azzardo o scommette su cavalli e squadre di calcio ma nessuna società umana ama il rischio. Anzi: tutte tendono a ridurre il numero di incertezze cui esporsi.

Forse bisognerebbe chiedersi se una visione del mondo post-presenzialista debba necessariamente essere cercata all'interno del discorso partecipativo. Se così è, probabilmente – per interpretare costruttivamente questi segnali provenienti da un mondo tanto passato da sembrarci alieno – bisogna allargare lo sguardo su tutto il *discorso* paleolitico, non considerare solo quello mitico: la vita *sapiens* nel Paleolitico non era fatta soltanto di riti, fiction più o meno seria ed effetti speciali. Esisteva anche una prassi e soprattutto un pensiero tecnico-scientifico. Lo dice oltre il senso comune anche l'evidenza della grande perizia tecnica dei e delle nostr* antenat* testimoniata dall'enorme quantità di strumenti pervenutaci e dalla protoindustrializzazione^[47]. Saper modificare il proprio ambiente fino ad averlo anche solo un po' sotto controllo (e fargli fare quel che di per sé non vorrebbe fare, come quando si usavano la pelle o le ossa di un animale per farne una sorta di casa) non equivale a negare del tutto la propria presenza, anzi mi pare affermarla un po'. Fra presenza e partecipazione mi sembra esserci al di fuori del racconto mitico più un discrimine quantitativo (*io prima degli altri sempre e ovunque* e di lì a scendere) che qualitativo (*la vita di un altro vale quanto la mia anche quando sta cercando di mangiarmi o uccidermi per cui è indifferente difendersi o meno* e di lì a salire). Philippe Descola (2021: 9 s.) p.e. da un lato, osservando come la categoria “società” mal si adattasse a quanto aveva potuto osservare presso gli Achuar, cacciatori-raccoglitori semisedentari dell'alta Amazzonia che ha studiato sul campo, ricorre a una parafrasi che suona come un manifesto della *partecipazione* « [...] un assemblage d'humains, d'animaux, de plantes et d'esprits dont le commerce faisait fi de la barrière des espèces et des différences de capacité entre des êtres. » Dall'altro aggiunge (ivi: 10, evidenziazioni mie):

«[...] les activités économiques étaient religieuses de part en part, l'organisation politique ne transparaisait que dans les rites et la vendetta, l'identité ethnique évanescence reposait sur l'essentiel sur la mémoire des conflits [...]».

Atti violenti che mi sembrano suggerire un principio di presenzialismo. Ripensare il paradigma di opposizione partecipazione-presenza (e al suo interno la violenza come mezzo per raggiungere una posizione di domino organizzativo nel proprio ecosistema) in senso contrario e non contraddittorio permette, credo, di rendersi conto che anche nel nostro *oggi* marcatamente presenzialista esistono modi partecipativi di vedere il mondo che convivono pacificamente, anche in un solo essere umano, con modi più spiccatamente presenziali (p.e. c'è chi rinuncia alla carne per motivi etici ma ha un gatto e forse lo ha persino castrato per poterlo tenere con sé ^[48]) generando contraddizioni su cui è utile e sensato discutere.

6.4 Presenzialismo paleolitico, tracciamento degli animali e pensiero scientifico come oralità dialettica

Penso di converso (e lo stesso Grosos sarebbe, in linea di principio, credo, d'accordo ^[49]) che il paleolitico dovesse conoscere anche lui fenomeni spiccatamente presenziali (Grosos li chiamerebbe probabilmente *pre-presenziali*), se non altro per l'esito antropocentrico che hanno avuto. Mi riferisco concretamente alla domesticazione del lupo e a un ulteriore aspetto della caccia di cui mi accingo a riferire. Secondo la celebre tesi di Louis Liebenberg (1995 ^[50]) il pensiero scientifico (come attività collettiva di formulazione di ipotesi e interpretazione di segni) – ovvero la filosofia (attività intellettuale massima dell' antropocentrismo presenzialista secondo Grosos) – sarebbe emerso non

dopo la rivoluzione neolitica ma, come un qualunque tratto evolutivo, molto prima e concretamente nell'attività di tracciamento degli animali per la caccia.

Secondo l'antropologo seppure non possiamo veramente sapere come cacciavano i nostri antenati, è possibile immaginare che a forza di praticare il tracciamento degli animali su terreni piani, aridi e sabbiosi (dove basta seguire le tracce per arrivare a stanare la preda) – a forza insomma di spuntarla in condizioni ideali – gli esseri umani sarebbero diventati maestri nel tracciare qualunque animale su qualunque tipo di terreno. Per ricostruire il processo evolutivo dal tracciamento al pensiero scientifico, Liebenberg ipotizza tre tipi di tracciamento: il tracciamento semplice, il tracciamento sistematico e quello speculativo.

Il primo tipo di tracciamento corrisponde al caso su descritto e consiste nel seguire fisicamente tracce visibili. Il tracciamento sistematico consiste nel raccogliere tracce visibili ma eterogenee (impronte, rami spezzati...): tracciare sistematicamente significa innanzitutto raccogliere tutti questi segni e quindi farsi un'idea chiara di cosa stesse facendo l'animale (soprattutto dove si stesse dirigendo). Il tracciamento speculativo si ha invece quando in scarsità o totale assenza di tracce visibili si rende necessario fare un'ipotesi di lavoro: dove potrebbero trovarsi delle tracce (o nel migliore dei casi la preda)? L'ipotesi non può che basarsi su una conoscenza pregressa dei comportamenti dell'animale e delle condizioni del terreno. Questo metodo richiede di costruire al proprio interno un animale simile (se non identico) a quello che si sta cercando (come nel caso della storia raccontata più in alto). I primi due metodi sono essenzialmente induttivi-deduttivi e funzionano molto bene in situazioni semplici o mediamente complesse. Il tracciamento speculativo invece entra in gioco in situazioni abbastanza disperate o dove le distanze aumentano. Usarlo con successo richiede una certa creatività scientifica, fondata su ragionamenti ipotetico-deduttivi (cosa di cui Aristotele era certamente maestro ma altrettanto sicuramente non l'inventore).

Liebenberg ipotizza che il tracciamento speculativo sia specifico dei *sapiens* e che costituisca uno sviluppo dei primi due metodi (già in circolo almeno da un paio di milioni di anni prima dell'emergere di *sapiens*). Che sia insomma una forma di adattamento a condizioni di tracciamento più difficili. Tracciare gli animali, va aggiunto, ha un aspetto ludico, collettivo e comune a uomini, donne e infanti, sperimentalmente documentato da Liebenberg (1995) presso cacciatori raccoglitori del Kalahari cui ha esibito un catalogo di tracce da interpretare. Il che non solo confermerebbe, almeno in linea di principio, l'idea che il ragionamento scientifico sia una forma di adattamento (il vantaggio evolutivo del tracciamento speculativo rispetto ai primi due è ovvio, tanto dal punto di vista qualitativo che da quello quantitativo) ma lo collocherebbe perfettamente nell'alveo di quelle pratiche socialmente virtuose (storicamente assimilabili alla pratica della filosofia) tipiche dell'*oralità dialettica*¹⁵¹, quelle prassi comunicative cioè in cui dopo aver ascoltato l'interlocutore si ha facoltà di intervento (a differenza p.e. che nell'ascoltare una canzone, situazione che in genere chiama l'interlocutore, al massimo, a ri-produrla con la propria voce) ¹⁵².

6.5 Post-presenzialismo?

Osserva Baptiste Morizot riguardo al tracciamento degli animali nella caccia (ivi: 33):

«Vivre c'est être généreux en signes. C'est donner des signes à tous [...]. Donner et recevoir des signes, en échanger, c'est le fondement et la nature de la grande politique vitale qui tisse les vivants dans la communauté écologique».

Aggiunge il filosofo che quando interpretiamo questi segni per tracciare gli animali non pensiamo soltanto ad ucciderli ma anche e forse principalmente a ubicarli. Per usare una sua bella espressione: tracciare animali è fondamentalmente una forma di *geopolitica* ¹⁵³. E visto che fra tutte le forme di oralità dialettica la geopolitica è quella dalle conseguenze più importanti per tutti noi, c'è da sperare che la praticheremo quanto più possibile in spirito sia partecipativo (riconoscendo a tutti il diritto di sedere al tavolo comune, pur nella nettezza delle proprie posizioni) che presenzialista (essendo

l'esistenza un bene tutt'altro che disprezzabile). Probabilmente per trovare una visione del mondo post-presenzialista che animi questa prassi bisogna semplicemente accettare a) che se esistere non può essere privo di rischi probabilmente è folle (e foriero di mali, come la riduzione progressiva della biodiversità) pensare di farlo senza limiti ^[54]. E forse anche che b) – come dimostrano le specie umane che non ci sono più ma che ci hanno lasciato in eredità facoltà e competenze che crediamo *nostre* senza averle inventate – esistere un po' meno, se si è fatto qualcosa di buono, non vuol dire smettere del tutto di produrre segni, di vivere, di partecipare.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

^[1] Sull'invito di Mbembe (ma in un contesto diverso) ho pubblicato su questa rivista l'articolo in bibliografia cui mi permetto di rimandare.

^[2] Nell'articolo di cui alla nota precedente ho discusso anche di altre possibili obiezioni di principio alla proposta di Mbembe.

^[3] Per una breve e chiara presentazione di queste culture (dall'Aurignaziano all'Aziliano) v. p.e. PERINO: 128-151 e per una cronologia p.e. PETITT: 268 s.. Sulla necessità di retrodatare la nascita dell'arte a un'epoca anteriore alla nascita di *sapiens* v. LORBLANCHET (1999: 35), sulle implicazioni filosofiche legate alla questione si è espresso acutamente GROSOS (2017): v. 5 e 6.

^[4] Seguo qui DEMOULE: 45 ss.

^[5] Uso il termine "immaginare" in senso ovviamente più ampio di come di solito si faccia in italiano e forzandolo un po'.

^[6] Lomekwi (Kenya).

^[7] Trinil (Indonesia).

^[8] Tan Tan (Maroc), Berekhat Ram (Golan). Il reperto di Tan Tan potrebbe essere colorato.

^[9] P.e. Arene Candide (Italia), Cueva de los aviones (Spagna), Arcy-sur-Cure (Francia).

^[10] (ivi: 235). Clifford e Bahn evincono da questi dati la *marginalità* del fenomeno durante il Paleolitico.

^[11] La vastità della materia obbliga a una certa sintesi per cui mi limiterò a qualche considerazione funzionale allo svolgimento del tema dell'articolo. Per avere esperienza ottica delle immagini v. (p.e.) FRITZ.

^[12] «To sum up, ice age images had multiple functions — some were probably for decoration, others for storytelling and transmitting useful informations, and some were almost certainly religious in some way.» (CLIFFORD / BAHN: 251).

^[13] Qui DEMOULE (ivi: 61) rinvia alla tesi ottocentesca di Friedrich Creuzer sull'emergenza dell'arte secondo la quale gli esseri umani, prima di produrre loro stessi delle forme artificiali, avrebbero conferito ad alcuni oggetti naturali minerali o vegetali particolari poteri. Che questi oggetti potessero essere anche dei luoghi (come delle grotte o delle valli) è evidente.

^[14] Alcuni animali cominciarono a scarseggiare già prima della fine del Paleolitico (p.e. i e le mammut) ma continuarono a essere rappresentati. Cf. PERNAUD:4.

^[15] Cioè analoghi al maschile o al femminile (come principi o associazioni) secondo la celebre tesi di André Leroi-Gourhan, che altri studiosi tuttavia rifiutano o risolvono in maniera diversa (come Annette Lamming-Emperaire) abbinando al maschile o al femminile animali diversi da quelli indicati dal grande studioso (v. CLIFFORD / BAHN: 243).

^[16] LORBLANCHET (2020: 134-139) descrive lo sviluppo delle rappresentazioni femminili nelle grotte del Quercy. La Grotta-rifugio *La Magdeleine-des-Albis* ne contiene alcune in cui intorno ai tratti sessuali classici si delineano forme corporee molto sensuali. Queste immagini risalgono verosimilmente alla fine del Paleolitico (13.000 anni fa). Per una visione più ampia della rappresentazione della donna nel Paleolitico v. Cohen.

^[17] Cf. LORBLANCHET (2020:167-172) che sottolinea l'importanza dell'elemento femminile in misura maggiore rispetto a Demoule.

^[18] Lorblanchet si riferisce alle grotte del Quercy ma le sue conclusioni mi sembrano potersi applicare se non alla totalità almeno a una gran parte delle immagini paleolitiche.

^[19] V. anche CLIFFORD / BAHN: 221-223.

^[20] Sul tema degli strumenti musicali paleolitici, oltre le grotte del Quercy, v. CLIFFORD / BAHN: 230-234.

^[21] Emmanuel GUY, con una tesi sempre meno controcorrente, considera la specializzazione di questi artisti segno di incipienti diseguaglianze sociali.

- [22] Ricordo: tanto la musica che l'architettura e persino la decorazione rupestre, nulla è prerogativa *sapiens*. Anche dei e delle *Neanderthal* abbiamo reperti del genere anche se in minor misura e a più piccola scala: v. OTTE: 57-104).
- [23] In questo articolo rinuncio a ragionare sulla natura esperienziale del mito. Vi rinuncio perché l'ho già fatto nell'articolo indicato in bibliografia, cui, ove fosse necessario, rimando.
- [24] LE QUELLEC ne ha ricostruito variazione e diffusione per tutto il globo (2022: 619-707). V. anche LE QUELLEC (2015).
- [25] LORBLANCHET (2020: 71-78) e (2001).
- [26] LORBLANCHET (2020: 76) cita persino due ginecologi (il Dr. Fournier e il Prof. Dallay) che lo hanno edotto sul fatto che la prima vulva (quella in fondo alla caverna) corrisponde alla vulva di una *femme nullipare* (una donna cioè che non ha mai partorito), la seconda a quella di una primipara e la terza (quella vicinissima alla superficie) a quella di una multipara. Secondo lo studioso (2020: 169) il fiume sotterraneo evocherebbe il liquido amniotico della *Terre génitrice (sic)*.
- [27] La grotta è molto estesa, articolata e abbondantemente ornata. Secondo LORBLANCHET (2010: 13-229) le figure più antiche risalirebbero a 28.000 anni fa, quelle più recenti invece a 22.000 anni fa.
- [28] 2020: 112-116.
- [29] LORBLANCHET (2020: 105). Emblematico anche il caso di Fox Côa/Siega verde (Portogallo/Spagna, la più grande concentrazione di immagini paleolitiche a cielo aperto), dove le figure sono chiaramente al servizio del paesaggio, v. PETITT: 174-175.
- [30] Sull'ipotesi di Jean CLOTTES e David LEWIS-WILLIAMS intorno al ruolo di presunti sciamani nelle immagini paleolitiche v. il volume scritto da entrambi in bibliografia e per una discussione molto critica sulla stessa ipotesi v. LORBLANCHET / LE QUELLEC *et al.*
- [31] Riporto i calcoli di Lya Dams da GROSOS (2023: 54).
- [32] 2023: 55.
- [33] GROSOS estende questa maschilizzazione del concetto di *umano* alla nascita della filosofia. Più avanti (2023: 133-137) la collega alla visione aristotelica circa la diversa posizione di donne, infanti, schiavi e schiave nella Grecia classica patriarcale.
- [34] 2021: 52. L'argomentazione si appoggia principalmente su dati iconologici.
- [35] GROSOS (2017) che consulto in ebook, per cui non sono in grado di fornire il numero di pagina. Qui sto parafrasando e ampliando un passo delle conclusioni.
- [36] DESCOLA (2023) ha una visione molto critica di questa versione standard della neolitizzazione.
- [37] Cf. GROSOS (2023, *passim*).
- [38] Ho discusso di entrambi i temi (e vi rimando i lettori e le lettrici che ne sentano la necessità) nel mio articolo in bibliografia.
- [39] 2023: 198 s.
- [40] V. CHANSIGAUD:13-60.
- [41] Uso i termini *animismo* e *totemismo* nel senso di Descola.
- [42] 2017: 26.
- [43] Sulla caccia in generale (non solo quella dei Gwich'in) la pensa così anche il filosofo Baptiste MORIZOT: 33.
- [44] *Ibidem*.
- [45] *Ibidem*.
- [46] Sulla caccia e il desiderio v. MORIZOT: 35 e MARTIN (2017: 27).
- [47] V. 1 e, sulla protoindustrializzazione, CLIFFORD / BAHN: 77-114).
- [48] Questi sono due esempi parossistici. Ce ne sono anche di più moderati e forse più alla mano (qui ne elenco qualcuno senza alcuna valutazione morale): imparare una lingua straniera parlando con gli stranieri cui è propria significa accettare il rischio ambivalente della partecipazione perché può dare molta gioia ma anche portare a errori, incomprensione, fatica forse anche perdita di tempo...). Persino provare un vino al ristorante non è esente dal rischio che sia cattivo (e lo si prova perché si spera che sia buono). Viceversa mi sembra presente (antropocentrico): spruzzare l'insetticida in un ambiente domestico, considerare la territorialità (la presenza su un territorio) requisito per diritti maggiorati rispetto agli altri e anche vincere una competizione sportiva.
- [49] Cf. p.e. 2021: 41.
- [50] V. anche LIEBENBERG (2008) per la questione secondaria ma correlata circa il ruolo della corsa persistente in questa faccenda e per un'opinione opposta a riguardo di questo ruolo STEUDEL-NUMBERS / WALL-SCHEFFER.

- [51] Per una presentazione più ampia del concetto di *oralità dialettica* e una sua valutazione v. AZZARELLO.
- [52] Al riguardo (specialmente sul rapporto fra filosofia come ragionamento per concetti e mito come ragionamento per immagini e sulla necessità di una dialettica nella ricezione di entrambi i tipi di ragionamento in Platone) v. AZZARELLO.
- [53] Ivi: 36-39.
- [54] Sulla *nostalgia del limite* in Achille Mbembe e Byung-Chul Han v. AZZARELLO.

Riferimenti bibliografici

- AZZARELLO, Francesco. 2023. “Communauté terrestre: Achille Mbembe fra nostalgia del limite e mito” in *Dialoghi mediterranei* (64), on-line.
- CHANSIGAUD, Valérie. 2020. *Histoire de la domestication animale* (Delachaux et Niestlé: Paris).
- CLIFFORD, Elle / BAHN, Paul. 2022. *Everyday Life in the Ice Age*. Archaeopress: Oxford.
- COHEN, Caludine. 2003. *La femme des origines. Images de la femme dans la préhistoire occidentale* (Belin-Herscher: Paris).
- CLOTTE, Jean / LEWIS-WILLIAMS, David. 1996 / 2001. *Les chamanes de la préhistoire. Transe et magie dans les grottes ornées* suivi de *Après Les Chamanes polémiques et réponses* (Éditions du Seuil / La maison des roches: Paris).
- DAMS, Lya. 1984. *Les peintures rupestres du Levant espagnol* (Picard: Paris).
- DEMOULE, Jean-Paul. 2017 (éd. rev.). *Naissance de la figure. L’art paléolithique à l’âge du Fer* (Hazan: Vanves).
- DESCOLA, Philipp. 2023. *Avec les chasseurs-cueilleurs* (Bayard: Montrouge Cedex).
- _. 2021. *Les formes du visible. Une anthropologie de la figuration* (Éditions du Seuil: Paris).
- FRITZ, Carole. 2017. *L’art de la Préhistoire*, sous la dir. de (Citadelles & Mazenod: Paris).
- Zurichtungen des Betrachtens von Bildern* (Bielefeld University Press: Bielefeld).
- GROSOS, Philippe. 2023. *La philosophie au risque de la préhistoire* (Cerf: Paris).
- _, 2021. *Des profondeurs de nos cavernes. Préhistoire — Art — Philosophie* (Cerf: Paris).
- _, 2017. *Philosophie de l’art et art du Paléolithique* (Cerf: Paris).
- GUY, Emmanuel. 2017. *Ce que l’art préhistorique dit de de nos origines* (Flammarion: Paris).
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human* (University of California Press: Berkeley and Los Angeles, California / University of California, Ltd.: London, England).
- LE QUELLEC, Jean-Loïc. 2022. *La caverne originelle. Art, Mythe et premières humanité* (La Découverte: Paris).
- _, 2015. “Peut-on retrouver les mythes préhistoriques? L’exemple des récits anthropogoniques” en *Comptes-rendus des séances de l’année – Académie des inscriptions et belles-lettres*. 159: 235-260.
- _. 1995. *The Art of Tracking: the Origin of Science* (David Philipp Publisher: Cape Town).
- LIEBENBERG, Louis. 2008. “The Relevance of Persistence Hunting to Human Evolution” in *Journal of Human Evolution* vol. 55, n. 6 (December 2008): 1156-1159.
- _. 1995. *The Art of Tracking: the Origin of Science* (David Philipp Publisher: Cape Town).
- LORBLANCHET, Michel. 2020. *Naissance de la vie. Une lecture de l’art pariétal* (Rouergue: Rodez).
- _, 2011. *La Grotte ornée de Pergouset (Saint Gery-Lot)* (DAF: Paris).
- _, 2010. (ed. aug.) *Arte pariétal. Grottes ornées du Quercy* (Rouergue: Rodez).
- _. 1999. *La naissance de l’art. Genèse de l’art préhistorique dans le monde* (Errance: Paris).
- LORBLANCHET, Michel / LE QUELLEC, Jean-Loïc et al. 2006 (sous la dir. de) *Chamanisme et Arts préhistoriques. Vision critique* (éditions errance: Paris).
- MARTIN, Nastassja. 2022. *Les âmes sauvages. Face à l’Occident, la résistance d’un peuple d’Alaska* (La Découverte: Paris).
- _, 2017. “Sur les traces des invisibles” *Billebaude. Sur la piste animale*, 10: 22-27.
- MORIZOT, Baptiste. 2017. “L’art du pistage” en *Billebaude. Sur la piste animale*, 10: 28-39.
- OTTE, Marcel. 2024. *L’âge d’or de l’Europe* (Odile Jacob: Paris).
- PERINO, Jean-Marc. 2013. *Préhistoire de Toumaï et Lucy à Ötzi et Hombre. L’homínisation. Paléolithique. Néolithique. Âge du bronze* (MSM: Vic-en-Bigorre).
- PERNAUD, Jacques. 2022. *Les animaux de la Préhistoire* (Gisserot: Paris).
- PETTIT, Paul. 2022. *Homo Sapiens Rediscovered. The Scientific Revolution Rewriting Our Origins* (Thames & Hudson: London / New York).

STEUDEL-NUMBERS, Karen / WALL-SCHEFFLER, Cara. 2009. “Optimal Running Speed and the Evolution of Hominid Hunting Strategies” in *Journal of Human Evolution* 56: 355-360.

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.

Noi donne



Raccogliatrici tamil del tè, Sri Lanka, 2006 (ph. Danilo De Marco)

di *Luciana Castellina* [*]

Guardare tutte queste foto di donne, senza mai vedere con loro un uomo, è cosa assai bella e piacevole. Perché sono, ognuna, un'opera d'arte, e, tutte insieme, potrebbero diventare un meraviglioso museo. Ma, al di là del piacere che ci dà l'arte, c'è un'altra ragione che fa di questa mostra un'iniziativa importante.

Importante per il femminismo. Sapete perché? Perché aiuta ciascuna/o di noi che si avvicina a una delle immagini, con l'attenzione e la concentrazione che si ha quando si gira per una esposizione, a chiedersi: ma chi è questa donna, dove abita, che fa, cosa abbiamo in comune, io e lei, ma più in generale cosa hanno in comune tutte le donne?

Perché adesso abbiamo cominciato a porci questa domanda con maggiore insistenza di prima. Ai maschi verrebbe in mente di chiedersi cosa hanno in comune fra di loro e in cosa e perché siano diversi dalle femmine? Tutt'al più si danno da soli una risposta banale, scontata: noi maschi sappiamo chi siamo, e sappiamo anche chi sono le donne: loro sono un po' meno di noi.

Per le femmine è tutto diverso. Perché le femmine non sanno, neppure loro stesse, chi sono. Il femminismo è nato e cresciuto nel momento in cui le donne hanno cominciato a porsi la domanda: ma chi siamo, cosa vuol dire essere donna?

Simone de Beauvoir, compagna di Jean Paul Sartre che ha scritto già nell'immediato dopoguerra uno dei primi testi 'sacri' del femminismo, *Il secondo sesso*, dice: «diventare donna è il lavoro di tutta una vita». Ed è verissimo: è uno scavo nel profondo alla ricerca della nostra identità. Che non

conosciamo, perché sono gli uomini che ci hanno cucito addosso l'identità che poi noi abbiamo passivamente accettato.

Chi guarda il femminismo da fuori pensa che le donne stiano battendosi per l'eguaglianza che non hanno, ma la frase si presta a un equivoco: noi non vogliamo diventare come gli uomini, tutt'al contrario. Noi vogliamo che sia riconosciuta, legittimata, presa in considerazione la nostra differenza, la nostra specifica identità, ignorata o definita solo attraverso quel 'siete un po' meno dell'essere umano maschio' che è il prototipo dell'umano. E noi, a questo, abbiamo finito per crederci.

Voglio dire, e forse troverete le mie parole un po' rozze, che siamo state, storicamente, vittime di un imbroglio che ci hanno potuto far subire grazie al fatto che si sono inventati l'esistenza di un cittadino neutro; e però quell'essere neutro che come sapete non esiste (bambini neutri non ne nascono) lo hanno arbitrariamente disegnato seguendo le linee della loro identità che poi hanno imposto anche a noi, pretendendo che la nostra fosse come la loro, solo categoria di secondo livello.

Prendete i codici, le leggi, i regolamenti, i diritti e i doveri: sono tutti disegnati sull'identità maschile dentro cui è stata ingabbiata anche la donna. Sono chiacchiere? Faccio allora un esempio pratico: si celebra una conquista ottenuta ormai da tempo, ossia il diritto ad esercitare professioni anche apicali, come diventare manager o magistrata (anzi, nella magistratura le donne sono ormai la maggioranza, come del resto anche nel settore sanitario). Evviva. Ma poi andate a guardare le cifre.

Vi dico quelle dei manager di alto livello, un settore dove la presenza femminile è recentemente cresciuta in modo considerevole: gli uomini manager hanno figli al 95%, le donne al 35%. Perché non hanno desiderato di farli? Neanche per idea, è solo che per riuscire a essere manager, un lavoro molto assorbente, hanno dovuto rinunciare a fare figli, almeno quelle, tante, che non avevano abbastanza soldi da pagare le bambinaie. E così, più o meno, è accaduto per le magistrate, per le sindache, per le deputate...

Giorgia si lamenta che in Italia non nascono più bambini, meno che in qualsiasi altro Paese europeo, e però non si chiede perché. Sarebbe facile trovare la risposta: l'Italia, grazie alle lotte condotte dall'UDI così come dall'analoga associazione cattolica, e grazie a un sindacato intelligente impegnato non solo sulla fabbrica ma anche sul territorio, produsse la prima legge europea – la legge Teresa Noce del 1950 – che introdusse sei mesi di assenza dal lavoro interamente retribuiti per le operaie incinte (e tre per le impiegate). Oggi, invece, l'Italia è il Paese con il peggiore sistema di asili-nido del continente.

Sia chiaro, le donne hanno pieno diritto di non fare figli se non vogliono farli, ma non possono neppure essere messe in condizione di essere obbligate a perdere questo diritto (che è anche per quasi tutte una grande gioia). Se non ci fosse stato l'imbroglio del neutro, questa situazione non avrebbe potuto prodursi. E invece, avendo introdotto l'idea che le donne sono come gli uomini – o almeno che, se non lo sono, è perché non sarebbero state capaci di adeguarsi al prototipo indicato dalla legge, quello falsamente indicato come neutro – ciò è accaduto. E quindi, tanto peggio per loro.

E allora scoprire chi siamo davvero è il primo compito di ogni donna. Forse le più anziane fra voi che visiteranno questa mostra fotografica si ricorderanno che all'inizio degli anni Settanta, quando cominciarono a nascere i primi gruppi del nuovo femminismo, quasi tutte scelsero di dar vita a quelli che furono chiamati 'gruppi di autocoscienza'. Fu perché volevano parlare fra di loro, senza l'incomodo di chi, come i maschi, le aveva imbrogliate, libere di fare finalmente una inchiesta su loro stesse per liberarsi dalla maschera che erano state obbligate ad indossare.

Maschi che a fronte di quel nuovo modo di 'fare politica' – separate – reagirono malissimo, perché non avevano proprio capito cosa facevamo. Anche noi sessantottine attempate restammo perplesse, ma le più giovani del nostro Pdup/ Manifesto scrissero in molte dicendo: non restituiamo la tessera perché siete un buon partito ma non la rinnoveremo perché per ora abbiamo proprio bisogno di stare per conto nostro. In Lotta Continua la questione portò addirittura allo scioglimento dell'intera organizzazione.

Decidere cosa siano realmente le donne, che, come aveva scritto Simone de Beauvoir, richiede il lavoro di tutta una vita, è davvero cosa complessa. Oltretutto perché gli uomini sono stati abili a diffondere fake news di ogni tipo per continuare ad esercitare su di noi la loro egemonia. Al punto da

creare persino il mito delle amazzoni, donne combattenti così coraggiose e forti che pur di diventare abili soldatesse si tagliavano un seno per poter lanciare meglio la freccia dall'arco poggiato su una spalla.

E questo per apparire forti come un maschio, non più ingombrate da quelle due scomode protuberanze che loro, femmine, si portavano dietro. Certo poi succedeva che le amazzoni, dopo l'amputazione, non avessero più abbastanza latte per dar da mangiare ai loro neonati. Ma pazienza, questa storia della maternità gli appariva solo un inciampo, tant'è vero che i racconti su di loro dicono che non si sposavano e che anzi, per procreare, si nascondevano per due mesi nei luoghi più oscuri della foresta, brigavano quanto le toccava e tornavano poi alla loro vita fra femmine con le figlie femmine. I bambini maschi li lasciavano in regalo ai padri e se ne andavano.

È un fatto, comunque, che questa inferiorità della donna che tanti problemi ha creato è stata tanto seria da indurre tutte, proprio tutte, le religioni a includerla in un modo o in un altro al proprio interno: islamismo, ebraismo, cristianesimo, buddismo. Anche le donne sono molto diverse l'una dall'altra, cosa che si tende ancora a dimenticare, tant'è che quando si parla di femminismo sembra si ritenga che tutte le donne siano uguali, come se non avessero una loro individualità, ma solo un genere, confondendo così l'impegno a essere unite nella lotta con l'omogeneità, un po' come si fa con i cani e i gatti che frequentano le nostre famiglie.

Poi, naturalmente, conta la localizzazione, il contesto geografico. Qui vedrete solo donne non occidentali, molta America Latina e molta Africa, India, ma di questi continenti quasi solo quelle che appartengono alle comunità indigene e che un tempo chiamavamo del Terzo mondo, il che le faceva coincidere con un solo, piccolo, pezzetto di mondo. Oggi sono almeno tre quarti di mondo ma anche in questo campo l'Occidente ha voluto imporre il proprio specifico modello di nuova identità della donna.

In una parola: l'Occidente ha voluto colonizzare subito anche la questione femminile, così da spingere le donne nate in Amazzonia o nel Messico o nel Sub-Sahara a difendersi dall'imposizione di un modello che sarebbe più moderno e 'avanzato' solo perché da noi le donne guidano l'automobile, portano i calzonni, escono da sole la sera; a far pensare alle donne indigene di non avere il diritto di fare, anche loro, un'inchiesta su se stesse per capire chi sono, quasi che la ricerca e la scoperta delle donne occidentali dovesse esser valida anche per loro.

Quando Jomo Keniatta fu liberato e diventò leader del proprio Paese, il Kenia, finalmente indipendente, si sentì in dovere di dire, lui, maschio, che l'infibulazione, tradizionale pratica africana di amputazione degli attributi sessuali del femminile, era un caposaldo della propria cultura e proibirla avrebbe voluto dire subire una prepotenza occidentale.

C'è voluto un po' di tempo perché capissimo, grazie a una quasi sconosciuta inchiesta delle donne asiatiche, africane e latinoamericane, quello che hanno cercato di comunicare a noi occidentali disattenti: che l'infibulazione non era mai stata un'imposizione dettata dalla loro religione, bensì il risultato dell'uso stravolto con cui il potere che le opprime da molti secoli, come del resto quello che opprime noi in altri modi (pensate all'aborto), ha cercato di imbrigliarle in mille pretestuose proibizioni. Con le quali siamo tutt'ora alle prese.

Insomma, mi piacerebbe che mostre come questa si moltiplicassero, mischiando le provenienze delle donne fotografate, che venissero approntate in ogni occasione le condizioni per guardare tutte assieme queste immagini e che poi ci sedessimo a chiacchierare senza limiti di tempo, guardando tanti volti che, come questi che ci ha regalato Danilo De Marco, ci fanno riflettere, scoprire, indovinare e ragionare per poter procedere con la grande inchiesta su cosa vuol dire essere donna che abbiamo iniziato, ma, per l'appunto, appena iniziato a condurre.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Il testo è Prefazione al volume fotografico *Un mondo di donne in cammino*, di Danilo De Marco, appena stampato da Forum Editrice Universitaria Udinese (Udine 2024) che qui si ringrazia per l'autorizzazione alla

pubblicazione. Il volume è catalogo della omonima mostra fotografica e ha una postfazione firmata da Angelo Floramo.

Luciana Castellina, politica, giornalista e scrittrice italiana (n. Roma 1929). Nel 1947 è diventata membro del Partito Comunista Italiano sino al 1969, quando è stata radiata dal Partito perché cofondatrice de “Il Manifesto” (il quotidiano infatti è in aperto disaccordo con la linea di partito). La sua carriera politica è continuata tra le fila del Partito di Unità Proletaria per il Comunismo (1974-84, poi confluito nel PCI), di Rifondazione Comunista (1991-95) e del Movimento dei Comunisti Unitari (1995-98). È stata deputata nazionale (legislature VII, VIII e IX) ed europea (1979-94), nonché direttrice di “Liberazione” (1992-94) e presidente della Commissione europea per la cultura, la gioventù, l’istruzione e i mezzi d’informazione. Tra le pubblicazioni, riscuotono particolare successo *Il cammino dei movimenti* (2003), *Cinquant’anni d’Europa. Una lettura antieroica* (2007) e *Euroollywood* (2009). Nel 2011 è uscito *La scoperta del mondo*, romanzo autobiografico tra i finalisti del premio Strega, nel 2012 *Siberiana*, nel 2014 *Guardati dalla mia fame* (con M. Agus) e nel 2018 *Amori comunisti*.

Danilo De Marco, fotografo e giornalista indipendente da ormai più di 25 anni, ha collaborato con i più importanti quotidiani, settimanali e mensili italiani: dal Corriere della Sera alla Repubblica, dall’Unità al Manifesto, Internazionale, Avvenire, Carta ecc...In Francia con Le Monde, Le Monde Diplomatique, Nouvelle Observator, Lire ecc...In Austria e Germania con Di Press, Süddeutsche ecc...In Messico La Jornada. Ha camminato mezzo mondo: dal Tibet al Messico, dalle montagne dei Kurdi in Turchia e Iraq a quelle degli U’wa in Colombia, fino alle Ande dell’Ecuador. Dalla valle del Narmada in India ai tamil dello Sri Lanka, dai campesinos della Bolivia al Brasile dei Sem Terra, dalle foreste del Congo a quelle dell’Uganda: e tanto altro. Molte esposizioni fotografiche, i libri, che raccontano soprattutto le R/Esistenze attraverso il mondo dei popoli ingiustificatamente sottomessi alla legge del più forte.

Fontane magiche e il caso di una fontana sarda



La fontana di Rosello, Sassari

di *Paolo Cherchi*

Non è difficile capire perché le fontane nel corso della nostra lunga storia abbiano una loro costante vicinanza al mondo magico. Se la magia ha come principio primo la nozione che la natura abbia un'anima, allora le fontane offrono la dimostrazione più chiara di questa verità. Il loro sgorgare vivo, fluente e sempre mutevole ma perenne dalla madre Terra, quindi da una matrice solida e compatta, offre la prova visiva di quest'anima che vive entro quella immobile massa materiale. non è un caso allora se la mitologia — il linguaggio che trasfigura idee o concetti in narrazioni e personificazioni — ci tramanda numerose storie di fontane legate ai nomi di divinità e di ninfe e semidei che servono a dare corpo o concretezza alla forza misteriosa che fa sprigionare l'acqua dalla terra. Ricordiamo solo a titolo d'esempio qualche nome: la fontana di Aretusa e di Salmace e di varie altre cantate dai poeti perché contengono storie di persone assorbite nel grembo di una natura empatica.

Ma la magia non è il solo fenomeno che renda viva la presenza delle fonti nella storia. Fondamentale, infatti, è quello della "socialità". Le fonti sono i luoghi di ritrovo attorno ai quali si sviluppano i consorzi umani, che non potrebbero esistere senza la presenza dell'acqua. Erano le oasi in cui sostavano le carovane; erano i luoghi visitati dai cavalieri durante il loro costante muoversi inseguendo avventure; ed erano i luoghi in cui gli eserciti si rifocillavano, i pastori vi tornavano sistematicamente per abbeverare i loro greggi. E non solo: le fontane erano il luogo in cui sbocciavano

storie d'amore, perché le giovani che andavano a far provvista d'acqua, si incontravano talvolta con dei cavalieri di passaggio. E l'incontro alla fontana divenne un *topos* della poesia dei trovatori [1]. Non c'era e non c'è città che non abbia i suoi monumenti alle fontane, e spesso venivano e ancora vengono celebrate da monumenti che ne riconoscono l'importanza vitale, la bellezza e la forza perché rappresentano, la vita e il rito del suo scorrere sempre uguale e generoso, festivo, sonoro e scenico. Se tutto questo è ovvio e facile da spiegare, meno facile è capire che attorno alle fontane siano nate tante leggende che in molti casi le rendono singolari e diverse dalle altre. Alcune fontane hanno un'acqua salmastra e altre no, alcune fontane hanno fasi di intermittenza e potenza e altre no, e altre con varianti e proprietà singolari che le distinguono tanto da avere un nome proprio. E quando ciò accade, si invoca spesso il potere magico della natura, e non si manca di prenderne nota. Nacque così nel mondo antico il gusto di ricordarle come "fenomeni" degni di nota, e questo gusto si spense solo quando la rivoluzione scientifica e lo scetticismo storico lo considerò come un frutto delle superstizioni antiche.

Una lista di tali fonti è stilata da Plinio nella sua *Naturalis Historia*, che citiamo nella traduzione di Lodovico Domenichi pubblicata a Venezia da Giolito de' Ferrari nel 1561. Il grande naturalista se ne occupa a varie riprese. Una volta nel secondo libro e al capitolo 103 che il traduttore intitola "Miracoli dell'acque, de' fonti et de' fiumi" (vol. I: 52-55), dal quale stralciamo qualche paragrafo:

«Nella selva Dodona di Giove è una fonte gelata, la quale spegne le facelline accese messevi dentro, et s'elle sono spente, che vi s'accostino le raccende. La medesima fonte manca sempre nel Mezogiorno, et perciò si chiama Anspoumenon, cioè riposantisi. Dipoi crescendo sulla meza notte trabocca, et di nuovo vien mancando a poco a poco. Il Ischiavonia le vesti distese su una fonte freda s'accendono. La fonte di Giove Hammone di giorno è fredda, et di notte bolle. Nel paese dei Trogloditi è una fonte, che si chiama del Sole, dolce, intorno al mezzogiorno molto fredda, dipoi a poco intiepidisce, et sulla mezza notte bolle, et si fa amara. La fonte del Po di state sul mezo dì, come se si riposasse, è sempre secca. Nell'isola di Tenedo è una fonte, la qual sempre dalle tre alle sei hore di notte nel solstio della state trabocca. Et nell'isola di Delo è una fonte che si chiama Inopo, laquale, in quel medesimo che il fiume Nilo cresce, et scema. All'incontro del fiume Timavo è un'isoletta in mare con fonti caldi, i quali crescono, et scemano insieme col mare. [...] Nel territorio di Rieti è una fonte che si chiama Neminia, la quale nasce quando in un luogo quando in un altro, et con tal mutatione significa hora dovitia, e hor carestia. Nel porto di Brandizzo è una fonte, onde i naviganti tolgono l'acqua, che non si guasta mai. A Lincesti è un'acqua, laqual si chiama Acidula, ch'a uso di vino imbria le persone. Il medesimo è in Paflagonia, et nel paese di Galeno. Scrive Mutiano, ilquale fu tre volte console, che nell'isola d'Andro, nel tempio di Baccho è una fonte, laquale sempre a' cinque di Gennaio ha sapore di vino, et chiamasi questa fonte Diotecnosia. In Arcadia appresso a Nonacria è una fonte chiamata Stige, la cui acqua non è punto differente dall'altre né di odore né di colore, et nondimeno subito ch'è bevuta uccide altrui. In un poggietto anchora del paese dei Tauri chiamato Beroso son tre fonti, senza rimedio, et senza dolore alcun mortiferi. Il Hispagna nel territorio Carrinese corrono due fonti l'una appresso l'altra; l'una rifiuta, l'altra inghiottisce ogni cosa. Nel medesimo paese ve n'è un'altra, la quale mostra tutti i pesci color d'oro, i quali fuor di quell'acqua non sono punto differenti da gli altri. Nel contado di Como sul lago è una fonte tanto larga, ch'ogni altro ch'ogni ora cresce, et scema. Nell'isola Cidonia dinanzi a Lesbo calda la quale corre solamente la primavera» (ivi: 53 sgg.).

Plinio riprende il tema nel libro ventunesimo al capitolo secondo, "Della differentia dell'acque, et duecento sessanta sei tra medicini e osservazioni d'esse (ivi: 976-981). L'elenco è troppo lungo per riprodurlo, per cui ci limitiamo a trarne qualche caso.

«Il fonte di Thespie fa ingravidare le donne, e così il fiume Elato in Arcadia. Il fonte Lino nella medesima Arcadia, custodisce il parto, e non lascia fare sconciature. [...] Tungi città della Francia ha un notabil fonte, con più sonagli, a modo di stelle, di sapore di ferro; il che non si sente, si non poi che s'è bevuto. L'acqua di questo fonte purga i corpi, guarisce la febre terzana, e il male della pietra. La medesima acqua, accostatovi il fuoco, diviene torbida, all'ultimo rosseggia [...] Dice Eudico, che in Hestieotide sono due fonti, l'uno si chiama Cerone, di cui beendo le pecore diventano nere; ma se beono dell'altro chiamato Mela, diventano bianche; e dell'uno e dell'altre si fanno varie. [...] Et nell'isola di Cea, è un fonte, il quale fa i sentimenti grossi. A Zanta

in Africa n'è uno, che chi ne bee, fa la voce canora [...] Scrive Mutiano, che del fonte di Bacco, ch'è in Andro, per sette giorni ordinati di quel dio esce vino, et se si leva la vista al tempio, trapassa il sapore in acqua. [...] E in Lamagna di la dal Rheno sono i fonti Mattiaci caldi, de quali l'acqua che s'attinge, bolle tre giorni. Et l'acque intorno alle margini fanno pomice. Et se pure alcuno pensasse che di queste cose non fosse da credere, sappia, che in nessuna parte di natura sono maggiori miracoli, benché nel principio dell'opera copiosamente n'habbiamo dette molte cose» (ivi: 978 e sgg.).

Plinio non fu il primo a rilevare le diverse peculiarità di tante fonti, e infatti dai passi citati si deduce che spesso si rifà ad altri autori; e non fu neppure l'ultimo. Era inevitabile, infatti, che i geografi e i naturalisti prestassero attenzione alle fontane speciali. Le troviamo in numerose descrizioni della Natura, insieme a tutti gli elementi che entrano a comporla – i boschi, i mari, i laghi, le vie di comunicazione, le città – e sono immancabili fra i luoghi che costellano le mappe dei geografi antichi. Sono presenti anche in opere non strettamente geografiche, ma aventi una sezione dedicata alla geografia, come accade nelle enciclopedie indipendentemente dall'ordine tassonomico adottato.

Esistono anche opere nate con il piano di enumerare tali fonti, come ad esempio vediamo nell'opera di Boccaccio, *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis, seu paludibus et de diversis nominibus maris*, opera che include la fonte del Sorga, non perché presenti anomalie fisiche, ma perché era la fonte presente nella vita e nelle opere dell'ammirato Petrarca [2].

Non credo, però, che sia molto utile fare una rassegna di queste opere, quanto invece vedere come una di queste fontane “attraversi la storia”, dal momento in cui nasce a quello in cui viene “cancellata” dalla mappa, offrendo un esempio di come il razionalismo dell'epoca moderna abbia relegato molte di queste leggende al mondo del folklore o, nei casi migliori, alla mitologia. La fontana di cui seguiremo la storia è una fontana sarda, quindi appartenente al patrimonio culturale del Mare Nostrum. La sua peculiarità è che gli spergiuri che si aspergano gli occhi con le sue acque diventino ciechi. È registrata per la prima volta da Solino nel suo *Polyhistor* che citiamo traducendone il testo in italiano:

«D'altra parte le acque della Sardegna offrono vari benefici. [...] Fonti belle e abbondanti sono ricavate in molti posti. Esse offrono cure per le ossa rotte, e sono un antidoto contro il veleno iniettato dalle solifughe, e anche per curare malattie degli occhi. Ma le cure degli occhi hanno anche il potere di scoprire i ladri. Chiunque nega con giuramento di aver fatto un furto e si lava gli occhi con quest'acqua vede meglio se non ha commesso spergiuro. Se, invece, qualcuno falsamente nega questo spergiuro, il suo crimine viene manifestato da cecità; una volta colpito agli occhi è obbligato a confessare» [3].

Il passo fa parte di un capitolo nel quale Solino traccia un profilo geografico e storico della Sardegna, ricordando i suoi primi abitanti, le loro storie e i loro costumi, e citando gli *auctores* dai quali avrebbe ricavato i dati che riporta. Solino trasmise al mondo di lingua latina una serie di notizie che raccoglieva da autori greci e latini, prestando particolare attenzione ai *mirabilia*, alle cose che destavano meraviglia. Tale scelta assicurò all'opera una fortuna straordinaria e ne fece un modello imitatissimo. Una fontana che scopre gli spergiuri è certamente una cosa ben degna di stare fra le cose che destano meraviglia, molto più delle notizie relative al cielo piovoso. Grazie a Solino, la leggenda della fontana sarda entrò nelle liste dei portenti di natura che affasciano sempre numerosi lettori.

Riprese la leggenda Isidoro di Siviglia e l'accorse nelle sue *Etymologiae*, che anche in questo caso, come nei successivi, traduciamo in italiano:

«La Sardegna ha fonti calde, che danno cura agli ammalati, cecità ai ladri se questi, fatto un giuramento, si toccano gli occhi con la sua acqua» [4].

È una nota scarna, ma, inserita in un'opera fortunatissima e consultata per secoli, godette di una presenza costante. In effetti dopo secoli la notizia riappare fra gli enciclopedisti del Duecento. Lo

prova il caso di Vincent de Beauvais nel suo *Speculum naturale*, che al Libro XX, 166, ripete quanto poteva leggere in Solino:

«Eppure per quanto riguarda le acque, supplisce variamente ai fabbisogni, sia con fonti calde e salubri che in alcuni luoghi gorgogliano e offrono cure o rafforzano ossa fratturate, o annullano il veleno iniettato dalle solifughe. Curano anche malattie nascoste, e quelle che curano in modo segreto servono anche a smascherare i ladri» [5].

Una volta entrate nelle opere di consultazione, questi dati trovano una via aperta alla divulgazione. Il primo a dar notizia di questa leggenda nel nostro volgare fu Fazio degli Uberti nel *Dittamondo*, precisamente nel canto dodicesimo del terzo libro dove riporta varie leggende relative alla Sardegna, dall'aria pestilente, all'erba che provoca il "riso sardonico", alla mancanza di serpenti e di animali velenosi, con la sola eccezione della *solipuga*. Fazio parla anche delle fonti in Sardegna:

*Io non la vidi, ma ben l'udio da tale
A cui do fe', che v'era una fontana
Ch'a ritrovare i furti molto vale
[...]
Parlar'udimmo e ragionar all'hora
Che v'è un bagno, el quale ripara
Et salda ogni osso rotto in poco d'hora* [6].

Sono notizie che Fazio riceve da fonti che giudica affidabili, e a guidarlo nel viaggio è Solino! E naturalmente trova quei dati "meravigliosi", quindi li accoglie volentieri nella sua opera che intende dare ai suoi lettori cose veramente mirabili.

Siamo alla metà del Trecento, e da questo punto in poi perdiamo le tracce della leggenda per quasi due secoli. Sospettiamo che rimase in vita, ma non sappiamo dove, anche se abbiamo spulciato molti testi di natura enciclopedica, inclusi i *Commentari urbani* di Raffaello Maffei, il Volterrano, il più diligente raccoglitore di dati mescolati a *mirabilia*. Per ritrovarla dobbiamo andare in Sardegna dove rispunta, sebbene con qualche riserva da parte del raccoglitore.

Questi è Sigismondo Arquer, un indimenticabile sardo che finì sul rogo dell'Inquisizione. A lui si deve il recupero della leggenda, ma già ne contestava la credibilità: era un sardo che in essa vedeva non tanto una superstizione quanto una ingenua creazione che poteva essere imputata ai sardi stessi con tutta l'irrisione che poteva comportare. Vi accenna nella *Sardiniae brevis historia et descriptio* che fu incorporata nella *Cosmographia universalis* di Sebastiano Münster del 1550. Qui il passo relativo alla nostra leggenda dice:

«Si favoleggia da parte di alcuni scrittori che esista una fonte che smaschera i ladri, e lo fa con questo patto: se il ladro avrà rubato e non ammetterà il furto e con quell'acqua si laverà le mani o gli occhi, si ritroverà cieco, se invece non avrà commesso il furto, la vista gli si farà più chiara. Di questa fonte non risulta oggi con certezza alcuna notizia» [7].

Arquer è consapevole che ai suoi giorni (metà del Cinquecento) l'immagine della Sardegna sia del tutto libresca ("fabulantur quidam scriptores"), e questa consapevolezza orienta la sua opera in senso demitizzante. Ma la leggenda riemerge nell'opera di Leandro Alberti, il quale non ha prevenzioni patriottiche, semmai ha solo il rimpianto di non poter dare notizie più specifiche ai lettori della sua splendida guida turistica, quasi un *Baedeker* del pieno Cinquecento:

«Dicono alcuni essere in questa isola una fontana, con l'acqua della quale in tal guisa si scoprivano i ladroni, cioè giurando colui, che è incolpato, et lavandosi le mani et gli occhi, et giurando il falso, cioè negando di haver fatti il furto, et havendolo fatto, incontinentemente rimaneva cieco, et non l'havendo fatto, gli doventavano gli

occhi più chiari et più belli. Vero è che potrebbero essere, che già vi fusse detta fontana, ma al presente non si ritruova di questa vestigio» [8].

Leandro Alberti morì nel 1552 e il libro dal quale abbiamo estratto la citazione è del 1561, quindi postumo. Esso doveva essere una continuazione dell'opera *La descrizione di tutta Italia*, uscita nel 1550. Le due opere poi fuse insieme ebbero numerose edizioni e costituirono un vero *bestseller* stampato per l'ultima e dodicesima volta nel 1631. Sembra chiaro che Alberti conosca il testo di Arquer e che lo traduca cercando di renderlo più chiaro glossandolo. In ogni modo, entrambi gli autori ebbero ampia diffusione e la leggenda riprese vita, anche se non si deve dimenticare che la *Cosmographia* di Münster non ebbe circolazione in Italia essendo l'autore un luterano, fatto che costituì il capo d'accusa maggiore contro Arquer che con l'autore tedesco aveva collaborato.

La fonte con le sue proprietà ma senza nome né localizzazione rispunta anche Pedro Mexía nella sua celeberrima *Silva de varia lección* (1550) nella seconda parte dell'opera al capitolo 31, intitolato “En qual se cuentan muchos rios y lagos y fuentes, cuyas aguas tienen propiedades maravillosas y singulares” [9]. Lo stesso accade in Antonio de Torquemada il quale nel suo *Jardín de flore curiosas* (1570) dice di aver letto di tale fonte in Solino, ma che, avendo visitato la Sardegna, non ne sente parlare dagli isolani e naturalmente non la vede in alcun luogo. Comunque la menziona nel suo *Jardín de flores curiosas* [10] del 1570.

Riporta la leggenda della fontana “svela-spergiuri” Giovanni Francesco Fara nella sua *Corographia sarda* in quattro libri che apparvero solo nel 1835, ma furono stesi nel periodo 1580-1585. È un passo interessante per vari motivi. Intanto perché riporta la nostra leggenda, e lo fa in modo simile/diverso da quello visto in Arquer [11]: di questi conserva l'atteggiamento scettico, e tuttavia cerca in qualche modo di “contestualizzare” la leggenda e di trovarle una qualche misura di veracità. L'astenersi dal negare in modo categorico la leggenda, crea la possibilità di mantenerla in vita magari riportandola ad un luogo comune letterario; ma anche tale possibilità può a sua volta screditare la leggenda ascrivendola fra le creazioni letterarie prive di fondamento storico, come farà qualche anno più tardi un autore di formazione teologica e molto insospettito davanti ad un fenomeno di magia. Comunque per il momento citiamo in traduzione l'intero passo di Fara:

«Nel contado del Goceano, non lontano da Benetutti, dove dicono che vi siano un centinaio di fonti simili, calde e salubri, e che, secondo la testimonianza di Solino (*Polyhistor*, cap. 9) apportano cure e raffermano le ossa rotte, eliminano il veleno iniettato dalle solipughe, e curano le malattie degli occhi. Gli abitanti ne fanno poco uso, e per questo le antiche terme costruite su queste fonti sono andate in rovina. Ma come racconta lo stesso Solino, quegli stessi abitanti apprezzano delle fonti che curano gli occhi sfidando i ladri. Infatti, chi nega con giuramento di aver commesso un furto e si bagna gli occhi con quell'acqua, se non ha commesso spergiuro vede più chiaramente, mentre se spergiura con perfidia, viene subito scoperto il crimine dalla cecità, e una volta arrestato e ammette di averlo commesso. Per questo Ennio nel panegirico di Dioniso cantò: “Dopo di che [‘tocchè’] la Sardegna, terra circondata dal mare, e che con le sue fonti d'acqua offre miracoli al mondo, perché sanano gli ammalati, svelano e condannano gli spergiuri per il loro furto nefando, perché toccandosi gli occhi con quell'acqua li acceca”. E Giovenale cantò: “Questo caso è molto conosciuto e già perfino trito e tirato per caso fuori dal mazzo, questo ladro è sommamente degno delle acque sarde”. Ma allo stesso tempo si deve dire che di questa fonte in Sardegna non risulta notizia alcuna; tuttavia Plinio nel lib. 2 della *Naturalis Historia*, riferisce che si trova una fonte simile in Bitinia, e Ermolao, nelle sue *Castigationes Pliniana*e dice che ve ne sia una in Sicilia; e ve ne sia una presso Tiana, come riferisce Filostrato nel secondo volume della *Vita di Apollonio*; e di una presso Tiana riferisce Diodoro Siculo nell'opera citata, lib. 3. Molti riferirono che una fonte medica si trovi ad Oliena nell'Ogliastra, e in una grotta sacra dedicato al santo Lussorio, nella regione di Monte Leone, dicono che una fonte sgorga nel giorno della sua festa» [12].

Fara non crede che questa leggenda abbia un fondamento di vero, però in lui la vena negativa non ha la forza che abbiamo visto in Arquer: in fondo non era una leggenda che disonorava la terra che l'ospitava, e dopo tutto era stato Solino a riportarla. In termini più o meno identici la leggenda era stata riportata di Tommaso Porcacchi nel suo *Le isole più famose nel mondo*:

«Dicono che al tempo antico v'era una fontana con l'antiche superstizioni: dalla cui acqua, se alcun ladro per modo di giuramento s'havesse lavato le mani et gli occhi, giurando di non haver commesso il furto, di che veniva incolpato, subito s'accieca se giurava il falso; ma gli occhi gli venivano più chiari e belli se non haveva rubato la cosa appostagli. Tuttavia non s'ha di questa fonte hoggi, ne del luogo alcuno indicio» [13].

E questa fonte insolita e meravigliosa non poteva mancare nell'enciclopedica rassegna di "fontes" che occupa il tredicesimo libro dei *Dies caniculares* di Simone Maioli, vescovo di Volterra:

«Ve ne sono alcune nocive agli occhi, se vogliamo credere a quella superstizione pagana. Infatti, così dice Solino nel cap. 9: "In Sardegna vi sono fonti che curano gli occhi e valgono a correggere i ladri. Infatti se uno di questi nega con giuramento di aver commesso un furto e si tocca gli occhi con quell'acqua, se non è uno spergiuro vede in modo più chiaro; se invece con perfidia lo nega, si scopre il suo crimine dalla cecità, e confessa di aver commesso il crimine una volta che viene colpito agli occhi» [14].

E commenta: «haud dubie id ad superstitionem pertinet Ethnicam». Comunque sia, le superstizioni, una volta riconosciute come tali, possono essere ricordate impunemente anche da persone molto diffidenti verso le credenze magiche.

Non tutti, però, erano della stessa opinione, anzi qualcuno decise di rivedere la leggenda da un punto di vista meno benevolo e di condannarla fermamente; e per farlo dedicò un capitolo di una sua opera. Inaspettatamente la leggenda sarda assurgeva al livello di problema teologico la cui soluzione poteva porla a rischio di scomparsa se si provava che il tutto era una pura invenzione di cui non valeva la pena discutere. L'autore in questione si chiama Tomaso Garzoni, il quale creò una "stanza sarda" nel suo libro *Serraglio degli stupori del mondo* [15]. L'autore morì nel 1589 e l'opera fu continuata, integrata e ampliata dal Fratello Bartolomeo e fu pubblicata solo nel 1613.

Premettiamo che il capitolo di circa 20 fitte pagine non è dedicato interamente alla leggenda sarda, la quale, però, avvia soltanto il tema e segna il tono della trattazione. Comunque ad essa viene dedicata una prima parte del capitolo che serve ad impostare il "problema" della leggenda della fonte di cui bisogna capire lo strano potere di smascherare gli spergiuri. Si tratta di potere naturale oppure di potere magico e/o diabolico? In questo secondo caso la Chiesa non può esimersi dall'interessarsene in quanto, dove il diavolo fa capolino, la Chiesa deve essere guardinga; se invece quel potere fosse naturale, sarebbero stato compito dei "naturalisti" darne una spiegazione.

Tomaso Garzoni (1549-1589) era un canonico lateranense e un militante della Chiesa in un periodo in cui questa correva ai ripari contro gli effetti della Riforma e cercava di frenare nel modo migliore la grande ondata di superstizione e di pratiche magiche sollecitate in gran parte dalle insicurezze sociali e religiose. Non è neppure il caso di ricordare i roghi che si accesero in molte piazze italiane ed europee per bruciare streghe e stregoni ed eretici. Né sembra necessario dedicare qualche paragrafo allo scontro che andava profilandosi fra una nuova visione scientifica del mondo e le resistenze che le opponeva una visione "magica" del mondo: pochi paragrafi non direbbero niente, e molti paragrafi ci porterebbero fuori tema.

Il punto però è che tutti sappiamo che un uomo di Chiesa era avverso alla superstizione e alla magia almeno quanto lo era alla scienza che mette in dubbio le sicurezze garantite dal credo religioso. Garzoni scrisse un'opera che segue quella strada di mezzo perseguita distinguendo fra due forme di "magia", una bianca ed una "nera". Quest'ultima veniva realizzata con la partecipazione del diavolo, mentre la prima era di un tipo che la ragione e la scienza riuscivano a spiegare e quindi a riportare alla normalità. Ad esempio, se una statua suda, non bisogna pensare che sia il diavolo o un intervento divino a produrre questo fenomeno, ma capire che la porosità del materiale della statua assorbe l'umidità dell'aria che poi un caldo eccessivo fa essudare. Riuscire a spiegare fenomeni simili in termini naturali o di scienza naturale significa ridurre la presenza del diavolo e dei miracoli nel mondo. E il libro di Garzoni si occupa prevalentemente di questa "magia bianca" cercando di offrire le spiegazioni di fenomeni naturali avanzate da teologi e uomini di scienza.

Garzoni avvia il discorso osservando che Ariosto aveva parlato di una coppa che rivela le infedeltà delle consorti, presentando così un fenomeno affine a quello della fonte sarda. Quindi riporta vari passi classici che descrivono la Sardegna come un sandalo, come una terra priva di animali velenosi, eccetto la “solipuga”; quest’ultima lo porta a parlare dell’aria e dopo aver citato vari aspetti della geografia sarda, viene a parlare della fonte che dà il nome alla stanza. Citiamo il passo sfoltendolo del bagaglio bibliografico:

«Ma nonostante l’autorità di tanti uomini gravi, è chiara cosa che in Sardegna ai nostri giorni non si trova quel fonte che scopre e castiga gli spergiuri. [...] E se per questi fonti nel tempo degli antichi idolatri si ritrovarono, è cosa verosimile anzi del tutto ragionevole che non la natura dell’acqua operasse questi meravigliosi effetti. Essendo impossibile che i secreti nostri non palesati per questo naturalmente, ma che il demonio meschiasse le sue operationi in tali acque per far credere a gli antichi che in quelle consistesse una certa deità» (ivi: 706-707).

Garzoni allarga il regesto degli autori moderni che ricordano leggende analoghe e cita alcune pagine dei *Dies geniales* di Alessandro d’Alessandro, il quale ricorda che gli antichi solessero giurare sulle acque dell’Averno perché evidentemente alle acque attribuivano proprietà sacre. Chi spergiurava, dunque, infrangeva un patto fatto con una divinità ed era punito con un malessere. Con una simile constatazione il grande giurista napoletano offriva una spiegazione di questa reazione divina: le acque dello Stige erano così mefitiche che chi sostava sulle sue rive anche per breve tempo si ammalava a causa degli effluvi nocivi. Inoltre Alessandro d’Alessandro ricorda varie altre fonti che producono effetti strani – come ad esempio una fonte dedicata al dio Libero o Bacco nei pressi di Andro, le cui acque in un determinato giorno festivo dell’anno prendono il sapore del vino – e che i *Dies geniales* registrano fedelmente. Ma Garzoni osserva che:

«Tali storici allegati sono stati troppo creduli a queste meraviglie che non hanno in loro verosimilitudine alcuna; e che si sian fondati qualche volta sui detti dei poeti, per natura loro mendaci et favolosi, e alcuna volta uno habbia preso dall’altro senza discorrere più oltre se le cose stanno nella maniera che si raccontano» [16].

Importante in quest’ultima constatazione è il fatto che dati così straordinari siano “presi dagli altri”, cioè che nascano non dall’osservazione diretta degli autori ma dai libri che essi leggono. Garzoni enumera molti di questi casi in cui si vede un intervento della natura su fatti psicologici e di elementi che modificano altri elementi (il vento che ingravida un animale). In tutti questi casi Garzoni utilizza due costanti metodologiche: da una parte raccoglie un numero sempre alto di casi analoghi di un fenomeno, e dall’altra trova le *auctoritates* che servono a mettere in dubbio la veracità di quei casi. Il primo procedimento ricostruisce una serie di fenomeni che potrebbero provare il contrario di quello per cui sono stati adottati. Nella fattispecie, una serie di fonti analoghe può voler dire due cose: o che il fenomeno sia normale, e quindi non “stuporoso”, oppure che siano tutti una variazione del primo caso che apre la serie. In altre parole, le catene di esempi analoghi sono un *topos* che non presuppone necessariamente una novità per ogni singolo membro della serie, ma indica una ripetitività di un modello che è riuscito ad imporsi.

Una fontana magica ha sempre un bel gruppo di utenti incantati, ma una loro serie, oltre a rompere l’incanto, fa sospettare che siano modelli facili da copiare, magari apportandovi qualche semplice variazione. Succede, insomma, quel che accade nella creazione e nell’utilizzo di *topoi* letterari. Le serie, quindi, non possono contare sulla quantità dei dati poiché, per quanto numerosi siano, non fanno altro che ripetere il modello; e Garzoni dice bene che i poeti prendono uno dall’altro le cose meravigliose alle quali poi gli storici ingenui prestano fede. Se la ricchezza di tanti dati analoghi porta a conclusioni simili, vuol dire che sono creazioni fantastiche, letterarie, e non degne di credibilità. La fonte sarda, quand’anche fosse documentata da opere letterarie, sarà, appunto, di natura letteraria, vale a dire fittizia. L’altra costante del metodo garzoniano consiste nel confutare la veracità di questi dati citando filze di *auctoritates* che sostengono l’irricevibilità di quei dati fantastici. Egli ricorre al

metodo scolastico che ricava dai libri le verità del mondo reale, e usava la logica aristotelica per provare o meno la verità delle cose che trovava nei libri. Era la logica, insomma, dei Simplicio e non ancora quella galileiana che non parte dalle categorie logiche bensì dall'esperienza. Con quel metodo i teologi della Controriforma salvavano la magia nera – in quanto riconoscevano la presenza del demonio dove la ragione non poteva trovare una spiegazione alternativa – e la magia bianca – in quanto la ragione riusciva a spiegare con i testi alla mano fenomeni che sembrano innaturali.

Con il suo metodo libresco Garzoni distruggeva la leggenda della fonte sarda, la racchiudeva in una stanza dopo averla imbalsamata, ma in questo processo le conservava quel carattere letterario che la portava nella sfera della menzogna. Non molti sono entrati in quel sarcofago, in quanto il *Serraglio*, stipato di citazioni di *auctoritates*, non ebbe una grande diffusione. Poco importa. Le leggende come gli oracoli entravano ormai in una stagione che le avrebbe mostrate per quello che sono: favole fantastiche. Esse erano legate in qualche modo ad una nozione magica del mondo, di un mondo che si pensava avesse un'anima, che fosse un organismo vivente tenuto insieme da una forza armonica divina. Esse erano anche legate ad un subconscio che, in tempi tormentati quali erano quelli del primo Seicento italiano, desiderava che i miti si trasformassero in realtà e creassero un mondo più sincero e trasparente.

Sta di fatto che dopo quella data, la leggenda sembra destinata alla sepoltura. Lo proverebbe la menzione sbrigativa della fontana nell'opera di Francesco de Vico il quale non crede all'esistenza della fontana magica [17]. Tuttavia bisogna stare attenti a non condannare in blocco il “mirabile incredibile” con il “mirabile credibile”. Vico in genere non contesta la credibilità di autori come Isidoro e altri, e parla anche di altre fonti che stupiscono per alcune qualità. E sono le “fonti termali” che erano consigliatissime dalla scienza medica fin dall'antichità [18]. Esistono, insomma, fonti che stupiscono e che hanno poteri terapeutici senza che per questo si debba chiamare in causa il demonio o qualche potere magico. Da storico, Vico deve solo registrare un fatto, e lascia poi che i filosofi e gli scienziati spieghino cosa dia a queste fonti un potere così grande.

Scompariva in questo modo una fonte che non sfigurava davanti a tante altre che la storia ricorda. Aveva però uno svantaggio: non aveva un nome, non aveva un'ubicazione e non aveva un eroe o comunque un personaggio capace di imporsi alla memoria dei posteri. Queste deficienze impedirono che qualche poeta se ne appropriasse e ne facesse una vera leggenda la quale deve avere sempre un nucleo narrativo per stare in vita: priva di un eroe e di una storia, la fontana diventava del tutto irreali. Presentava una proprietà mirabile che la presenza di un personaggio (ad esempio, un ladro come Caco) l'avrebbe resa indimenticabile. Il terreno era dispostissimo ad accettarla perché le fonti erano molto vive nell'immaginario di tanti secoli. Il mondo antico conosceva le fontane di Narciso e di Salmace; il Medioevo cortese immaginò le fonti come luoghi magici attorno ai quali nascevano amori di pastorelle e il Rinascimento aveva inventato le fontane dell'odio e dell'amore nell'*Orlando innamorato* (I, 3). E non poteva essere altrimenti: la fonte sarda entrò in quella classe di cose belle e fantastiche della natura, ma il suo anonimato e il possibile zampino del diavolo, le negarono un posto visibile e permanente.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Si veda Elena Spadini, Elena S., *Il motivo della donna alla fonte nella lirica romanza. Appunti intorno ad un corpus poetico*, in «Critica del testo», 15 (2012): 79-113.

[2] Giovanni Boccaccio, *Tutte le opere*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori, voll. VII-VIII. Il *De montibus*, a cura di Manlio Pastore Stocchi, è nel vol. VIII a: 1827-2122; la sezione relativa alle fonti: 1881-1893, e sono elencate in ordine alfabetico.

[3] Caius Ilius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, IV, 5-7, ed. Th. Mommsen, Berlino, Nicolai, 1864, IV, 5-7: 51-52.

[4] Isidoro di Siviglia, *Etymologiae sive Origines*, XIV, 40, ed. W.M. Lindsay, Oxford, Oxford University Press, 1911.

- [5] Vincenzo di Beauvais, *Speculum naturale*, Strasburgo, 1485, XX, 165; fol. 262r. Il dato si trova nel capitolo intitolato “De medicinis ex ipsis scorpionibus”, in cui si parla della *solipuga*, ossia della “argia”.
- [6] Fazio degli Uberti, *Dittamondo*, III, 12, vv. 43-45 e 97-99. ed. G. Corso, Bari, Laterza, 1952.
- [7] Citiamo dall’edizione moderna, Sigismondo Arquer, *Sardinae brevis historia et descriptio*, a cura di Maria Teresa Laneri, con saggio introduttivo di Raimondo Turtas, Cagliari, CUEC, 2007.
- [8] Leandro Alberti, *Isole appartenenti all’Italia di F. Leandro Alberti Bolognese, aggiuntovi di Nuovo i disegni di quelle, et collocate alli suoi luoghi*, Venezia, Avanzi, 1567: 10-11. In questa edizione rispetto a quella anteriore del 1561 si aggiungono delle mappe.
- [9] Pedro Mexía, *Silva de varia lección*, a cura di Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1989, 2 voll., vo. I: 730.
- [10] Antonio de T., *Jardín de flores curiosas*, edición electrónica preparada por Enrique Suárez Figaredo, *Lemir* 16 (2012): https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista16/Textos/07_Jardin_Flores_Torquemada.pdf: 679.
- [11] Non è improbabile che anche in questo caso Fara abbia presente l’opera di Arquer senza però volerla citare e in qualche modo, allargandosi ad una documentazione “trasversale”, contesti o almeno attenui lo scetticismo di Fara. Sui rapporti tra i due autori, si veda Maria Teresa Rosaria Laneri, *Ancora sul rapporto Arquer-Fara: i neoterici auctores*, in «Sandalion» 21-22 (1998-1999): 137-152.
- [12] Giovanni Francesco Fara, *Corographia Sardiniae*, ed. Luigi Cibrario, Torino, Tipografia Regia, 1835, lib. I, cap. “De fontibus”: 34-35.
- [13] Tommaso Porcacchi, *L’isole più famose del mondo*, Venezia, Porro: 49. La *princeps* è del 1572.
- [14] Simone Maioli, *Dies caniculares seu colloquia tria et viginti*, colloquium XIII (“Fontes”), Roma, Zanetti, 1597: 623.
- [15] Tomaso Garzoni, *Il Serraglio degli stupori del mondo con le aggiunte del fratello Bartolomeo Garzoni. Introduzione di Paolo Cherchi*, Russi (RA), VACA (= Vari cervelli associati), 2004.
- [16] Ivi: 708.
- [17] Francesco de Vico, *Historia de la isla y del reyno de Sardeña*, a cura di Francesco Manconi e Marta Galiñanes Gallén, Cagliari, CUEC, 2004: 70-71.
- [18] Per un primo orientamento sul tema si veda Massimo Danzi, *Le terme tra letteratura e medicina*, in «Quaderns d’Italià», 22 (2017): 43-56.

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.

Khalil Jubrān, geniale figlio della creativa cultura delle migrazioni



Disegno opera di Jubrān

di *Francesca M. Corrao*

1. Perché i bambini devono morire per vivere? Storia di un altro tipo di accoglienza che ha fatto sbocciare il genio di Khalil Jubrān

Questo studio nasce da una domanda che mi sono posta all'indomani dell'ennesimo eccidio di bambini in mare in fuga da guerre, terrorismo, emergenza climatica o per il semplice desiderio di vivere una vita dignitosa. Essendo una studiosa di mestiere e partendo dal convincimento di Daisaku Ikeda che l'arte e la cultura danno forma al desiderio puro che spinge l'artista a creare opere che diano gioia e felicità, mi sono chiesta cosa ha permesso a Jubrān, un povero giovane immigrante, di diventare un famoso pittore e poeta in un tempo relativamente breve.

Sino a qualche decennio fa gli Stati Uniti erano noti per essere un Paese dove a chiunque era data la possibilità, avendone le capacità, di fare fortuna. Ciò adesso è diventato molto difficile. Ma già alla fine del XIX secolo era meno facile per gli artisti; Jubrān ha una storia speciale perché è riuscito ad affermarsi sia come pittore sia come poeta. Quali condizioni sociali e culturali hanno favorito il suo ingresso nell'elitario ambiente artistico di Boston, prima e poi, di New York? Sicuramente era un genio, ma cosa ha permesso a questo giovane di creare un immenso valore per sé e per gli altri? La sua opera ha infatti consentito ad altri artisti di esprimersi, ha aiutato tanti giovani a incontrare gli altri, ha invitato a dialogare persone appartenenti a culture differenti, dando così l'opportunità a diverse generazioni di incontrarsi, comunicare e conoscersi.

L'opera di Jubrān è un viaggio tra le culture, essa conferma quanto sostiene Goethe sull'arte, che è un viaggio verso l'altro, non un concentrarsi su sé stessi, perché occorre mettere da parte la propria identità per poter esplorare quella dell'altro. Questo incontro tra culture diverse è stato possibile grazie alle persone che hanno permesso a Jubrān di studiare e manifestare le sue qualità.

Nel 2023 molte mostre hanno celebrato Jubrān, in occasione dei 100 anni dalla prima pubblicazione del suo best-seller *Il Profeta*. Il mio interesse è partito da una considerazione: l'Organizzazione mondiale delle migrazioni dichiara che al mondo si sono mosse oltre 169 milioni di persone (2019), in gran parte rifugiati di guerra o climatici; tuttavia soltanto il 4% della popolazione mondiale vive

lontano da dove è nata. In risposta all'emergenza molti stati hanno organizzato barriere di ogni tipo per impedire l'arrivo delle ondate migratorie. Lo storia dell'umanità racconta di tragici scontri ma anche di importanti cambiamenti positivi, rinascite culturali. Il rapido diffondersi di guerre non facilita una visione ottimista ma la mia ricerca vuole indagare sui casi positivi per scoprire le ragioni del successo e ritrovare nella nostra cultura le chiavi per trasformare un evento che si annuncia catastrofico in una straordinaria opportunità.

In merito alla circolazione delle idee e delle espressioni artistiche si osserva che l'ottimismo iniziale – favorito dalla diffusione mediatica e dall'inesauribile potenziale di scambio e di arricchimento – è stato seguito da nuove e più rigide chiusure. La letteratura mondiale si trova oggi ad affrontare differenti sfide quando si tratta di adottare approcci critici che difficilmente si adattano a realtà diverse, come osservano Orsini e Zecchini (JWL 4, 2019: 1-12). La “cancel culture”, inoltre, rischia di distruggere importanti documenti della nostra memoria passata, mentre l'affermarsi di letterature emergenti e l'accettazione di prospettive altre, come nel caso della letteratura africana, porta a contrapposizioni tra scrittori locali e diasporici.

Queste considerazioni sollecitano nuove domande: come mai Jubrān è riuscito a superare il muro dell'ostilità dell'accademia araba e della Chiesa? Ad un certo punto della sua vita fu anche scomunicato per aver denunciato l'arretratezza della Chiesa orientale. L'aver scritto in inglese e composto poemi in versi liberi, lo ha reso invisibile agli amanti della poesia classica caratterizzata dalla rima baciata. Tuttora non tutti gli intellettuali arabi apprezzano la sua opera, sia per la forma della sua poetica sia per i suoi contenuti.

E ancora, cosa ha reso possibile la sua fortuna tra il pubblico occidentale? Nonostante la diffusa indifferenza verso la produzione artistica mediorientale, ad eccezione di prodotti dal gusto orientalistico (Said, *Orientalism*). Il poeta che – in gioventù non disdegnava di indossare costumi del suo Paese per compiacere un pubblico curioso – alla fine della sua carriera affascinava con le sue perle di saggezza orientale, ma pativa l'uscita dal suo eremo dove trovava l'ispirazione per le sue composizioni profetiche.

E infine, quale tipo di formazione lo ha portato a scrivere un'opera dai contenuti universali, condivisibili a Oriente come a Occidente, tali da toccare il cuore e la mente di molte generazioni e in aree culturali tanto diverse?

Per trovare delle risposte a tali questioni ho indagato in campi anche lontani dalle mie competenze di arabista. I numerosi studi esistenti sul poeta analizzano la formazione culturale del poeta arabo e cristiano; per poter dare delle risposte alle mie domande ho deciso di studiare meglio il contesto in cui si è formato Jubrān a Boston. Per ricostruire un quadro d'insieme dell'ambiente culturale occidentale sono tornata a leggere le corrispondenze e le testimonianze di una fase meno studiata della sua vita.

Ho ritenuto necessario rispondere adesso a queste domande per ricordare a noi un esempio importante di dialogo e di conoscenza, e di trasmetterlo rinnovando questa esperienza oggi che l'utopia di trasformare questa terra in un mondo migliore ha bisogno del contributo di ognuno di noi.

2 L'eredità del trascendentalismo nella Boston di fine Ottocento

*“All things unfix, dispart, flee” [1]
(Emerson EL 3:200)*

Nel 1895 Jubrān arriva da un Medio Oriente assediato da una grave crisi economica [2]; la famiglia è accolta da una Boston fiera del proprio ruolo nella guerra di liberazione americana, partecipe dello sviluppo finanziario del Paese e anticipatrice nella riforma dell'educazione. Queste qualità erano espresse dall'élite illuminata bostoniana, detta brahminica perché animata da un forte spirito religioso e un buon senso per gli affari. Una comunità che manteneva vivi i costumi britannici e si distingueva nelle attività lavorative e caritatevoli, per un impegno fondato su un sentimento radicato di responsabilità personale. Tra i nomi più illustri vi sono alcuni padri fondatori degli Stati Uniti quali Samuel (m. 1803) e John Adams (m. 1826), Rev. William Emerson (m. 1811) e Robert Treat Payne

(m. 1814). Lo spirito liberale e il senso di solidarietà di questa generazione sarebbero a lungo sopravvissuti nelle successive, dove si distinguevano uomini d'affari e grandi filantropi, come George Peabody (m.1869), finanziatore di un gran numero di scuole, biblioteche pubbliche e musei; e Robert Treat Payne (pronipote del precedente, m. 1910), eminente uomo d'affari e valente umanista, finanziatore di un'operazione sperimentale di edilizia a favore delle persone di basso e medio reddito. Tra loro spiccava un gruppo di idealisti, insoddisfatti dal diffondersi di un clima conformista, e che guardavano all'Europa di Kant e di Goethe e ai giovani rivoluzionari che contestavano la politica e la cultura conservatrice. Erano giovani educati nei valori della Chiesa unitaria da cui presero le distanze per aderire al trascendentalismo, ispirati dagli insegnamenti di Ralph Waldo Emerson (m. 1882) [3]: il poeta filosofo che, come vedremo più avanti, ha contribuito attivamente alla elaborazione di un nuovo modo di pensare e lo ha diffuso sia con l'insegnamento a Harvard, sia con le conferenze, i libri e gli articoli pubblicati sul "Dial". Alla rivista collaboravano gli spiriti più creativi di quella generazione che, a loro volta, avrebbero influenzato quelle successive.

La carica innovativa del pensiero di Emerson, attraverso le pagine del "Dial" (edito sino al 1929), e l'opera dei suoi allievi avrebbero continuato a seminare nuove idee per oltre mezzo secolo. Alla pubblicazione collaboravano donne impegnate come Margaret Fuller (1810-1850), l'autrice del primo libro femminista *Women in the Nineteenth Century* (1845), Elisabeth Peabody (m. 1894), Henry Thoreau e più tardi lo stesso Jubrān. Le donne di quell'ambiente avevano un forte senso civico e, oltre a dedicarsi alle istanze dei diritti civili, si adoperavano per l'emancipazione delle donne, attraverso gli scritti e l'educazione [4].

Il secolo XIX non fu privo di momenti drammatici e l'energica creatività dei giovani intellettuali si dovette confrontare con momenti di grave crisi politiche e sociali. Tra i maggiori eventi del XIX secolo che hanno avuto un particolare impatto sulla società bostoniana, vanno ricordati l'ingente afflusso degli immigrati irlandesi, a seguito della grande carestia (1840-1845), la guerra di secessione (1861-1865), e il grande incendio che distrusse il centro finanziario della città (1872) nonché la crisi economica (1873).

Il Massachusetts aveva svolto un ruolo cruciale nel conflitto civile. Il forte spirito religioso che animava la comunità bostoniana aveva favorito la nascita e la successiva evoluzione del primo movimento per l'abolizionismo; qui il neonato partito repubblicano aveva promosso politiche severe nei riguardi dei proprietari di schiavi. Durante la guerra civile a Boston si era formato il 54mo reggimento di volontari di fanteria composto integralmente da soldati afroamericani guidato da ufficiali bianchi.

L'incendio, l'immigrazione e i sopravvissuti al conflitto, avevano originato un ingente numero di sfollati in serie difficoltà economiche e una grave emergenza abitativa. In questo contesto proliferavano le associazioni caritatevoli. Paine era alla guida della potente Associated Charities, e si distingueva nel promuovere e sostenere iniziative a favore dei diseredati. La regione, che aveva prodotto il maggior numero di armi, aveva anche sostenuto le organizzazioni di soccorso; tra queste il servizio infermieristico femminile (1861), fortemente voluto e organizzato da Dorothea Dix (1802-1887) durante la guerra di secessione [5].

2.1 La società brahminica bostoniana

Nel XIX secolo si formano le scuole per educare i giovani delle famiglie meno abbienti e molte donne della Boston brahminica organizzano le prime classi per bambini ispirate ai modelli innovativi europei; tra queste si distingue Elisabeth Peabody, ideatrice di un moderno sistema educativo e sostenitrice della causa dei nativi americani [6]. La difesa della libertà, la diffusione dell'educazione e l'emancipazione dai vincoli di una cultura oscurantista, sono ideali comuni a molti giovani donne e uomini del periodo. Molti di loro, come la Peabody, mostrano interesse verso le innovazioni in corso in Europa, dove si recano per completare la propria formazione intellettuale. Il poeta Henry Wadsworth Longfellow (1807-1882) è tra i primi a tradurre opere dalle lingue neolatine e la *Divina Commedia*. Per tutto il secolo viaggiatori e collezionisti portano opere europee nelle case e nei Musei

di Boston, tra questi il Memory Palace che raccoglie la ricca collezione di Isabella Stewart Gardner: il nome di tale fine intellettuale figura accanto a Emerson, nel viaggio in Egitto dopo il gran tour europeo [7]. La curiosità di Emerson per l'Oriente emerge dalle sue carte e dalle note sui libri, da cui si evince la sincera passione per la mistica islamica e la letteratura persiana – conosce le opere di Firdūsī (XI sec.), ‘Umar Khayyām (XII sec.), Sa‘adī e Rūmī (XIII sec.), Ḥāfez (XIV sec.) e Jāmī (XV sec.), – e l'interesse per il Firdūsī (XI sec.), ‘Umar Khayyām (XII sec.), Sa‘adī e Rūmī (XIII sec.), Ḥāfez (XIV sec.) e Jāmī (XV sec.) e l'interesse per il Bhagavadgītā e il Sutra del Loto [8].

Nella casa di famiglia a Concorde spicca, tra gli altri libri, una copia delle *Arabian Night* del 1824. Tra gli intellettuali affascinati dall'Europa vi è anche Margaret Fuller, attiva testimone del percorso della Repubblica romana con i suoi reportage per il New York Tribune [9].

In quei decenni una diffusa attività editoriale porta alla conoscenza dei capolavori europei, e anche orientali. Ad arricchire il vivace dibattito intellettuale contribuiscono la pubblicazione di giornali e riviste, come il già menzionato “Dial” dove nel 1844 Elisabeth Peabody pubblica la prima versione inglese del Sutra del Loto. A fine secolo, nell'editoria di avanguardia si distingueva Fred Holland Day (1864-1933), che assieme a Copland pubblicava *Salomè* di Oscar Wilde e altre opere europee. A Harvard si formava una classe dirigente e imprenditoriale colta, con un vivo senso della carità e un forte spirito di missione: l'America, che si era battuta contro il colonialismo e il segregazionismo, nella difesa della libertà individuale, la dignità delle donne, dei neri, dei nativi, e della democrazia.

2.2 Dalla miseria dell'immigrazione alla acculturazione

All'arrivo a Boston la famiglia di Jubrān, riceve il sostegno della rete di fraternità dei maroniti attivi nella città e delle associazioni caritatevoli. Vive in una zona povera, il quartiere cinese, sebbene limitrofo a quello benestante del Back Bay; qui si trova la sede dell'influente Associated Charities fondata nel 1879 e fortemente sostenuta dal ministro episcopale Phillips Brooks. Nel 1890 l'Associazione è guidata dal riformatore Robert Treat Paine, che si riconosceva nelle idee di Emerson espresse nell'opera *Self reliance* (1841), «miscellaneous popular charities... men do what is called a good action, as some piece of courage of charity, much as they would pay a fine in expiation of daily non-appearance on parade. Their virtues are penances» [10].

Per Paine la carità era basata sul principio di “reconstructive”, ossia dare agli immigrati la possibilità di ricostruire una vita migliore nel quartiere a partire dalle proprie capacità risvegliate all'innata riserva di vitalità dell'essere umano. L'Associazione chiedeva a chi era intenzionato a fare la carità di attivarsi per creare un'amicizia personale, collaborare con i poveri per aiutarli a superare le difficoltà contingenti e andare avanti. In sostanza Paine metteva in pratica gli insegnamenti di Emerson laddove afferma:

«Prayer is the contemplation of the facts of life from the highest point of view. It is the soliloquy of a beholding and jubilant soul. It is the spirit of God pronouncing his works good. But prayer as a means to effect a private end is a meanness and theft. It supposes dualism and not unity in nature and consciousness» [11].

Molti anni dopo il giovane Jubrān avrebbe scritto ne *Il Profeta*:

«For what is prayer but the expansion of yourself into the living ether? (...)

For if you should enter the temple for no other purpose than asking you shall not receive» [12].

Il giovane Khalīl ha la fortuna di beneficiare di questa rete di solidarietà e strutture create dai filantropi: case, scuole e anche la Biblioteca pubblica. Tra il 1881 e il 1882 erano state costruite delle case nel South End e delle scuole dal College Settlement Association; questa era amministrata da un gruppo di distinte signore educate al College, che si dedicavano ad un tipo di carità pratica e positiva. La Denison house, dove ha studiato Jubrān, era un modello, i bambini andavano a giocare, i genitori acquisivano fiducia e si avvicinavano a chi si adoperava per togliere i loro figli dalla strada. Anche le studentesse del Wellesley College contribuivano organizzando attività ricreative per i bambini; i ragazzi recitavano opere di Shakespeare e tra il nuovo pubblico trovavano i giovani che poi avrebbero

partecipato alle recite [13]. L'istituzione, concepita per gli immigrati cattolici irlandesi, con il tempo aveva accolto altri immigrati provenienti anche dal Medio Oriente e dalla Cina. Per favorire la conoscenza della cultura e dell'arte, fu costruita la Boston Public Library, nata per facilitare la cultura e l'arte americana, «un palazzo per tutte le persone», secondo la definizione dell'architetto Charles Follen Mc Kim che coinvolse nella decorazione dell'edificio i più grandi artisti dell'epoca tra cui Puvis de Chavannes, Edwin Austin Abbey, John Singer Sargent e Frederick MacMonnies [14].

Molti anni dopo Jubrān scriverà alla sua benefattrice Maria Haskell (m. 1964) della grandezza artistica di Puvis de Chavannes. Ancora oggi, visitando la biblioteca si rimane ammirati nel vedere quanto questo artista abbia influenzato l'opera di Jubrān. Nel 1887 un'operatrice sociale della Children's Aid Society, Jessie Fremont Beale, per stimolare la passione per la lettura aveva organizzato le "home libraries". I volontari si recavano settimanalmente negli alloggi del 'Settlement', a leggere libri e discuterne insieme ai bambini; poi lasciavano il libro in prestito responsabilizzandoli. In queste attività la signora Beale coinvolgeva artisti, benestanti, e quanti più ne poteva per aiutare gli allievi. Qui Jubrān studiò per due anni disegno con Florence Peirce [15], e conobbe il fotografo Fred Holland Day (1864-1933) che insegnava l'arte da volontario. La Beale, alla fine del corso di studi affidava Jubrān a Day affinché lo seguisse nel percorso artistico in modo da coltivarne il talento, e non si perdesse [16].

Dalle lezioni di Holland Day, l'adolescente Jubrān aveva appreso l'importanza dell'arte nella fase della sua formazione; e questa passione era cresciuta di pari passo con la sua educazione spirituale nell'ambiente familiare. Day credeva che nell'arte vi fosse una stretta connessione tra la devozione religiosa e l'esperienza estetica. Il fotografo, inoltre, era vicino al movimento dell'*Art and craft*, e intendeva trasfondere la spiritualità nel vivere quotidiano attraverso la bellezza degli oggetti [17]. Il fotografo, una figura di spicco nell'ambiente artistico bostoniano di fine secolo, era un artista controverso per le sue riproduzioni dissacranti di alcuni episodi religiosi e per i nudi; sin da giovane aveva nutrito una passione per le culture cinese e orientali, alimentate anche dall'avvicinamento alla società teosofica a cui aderiva William Butler Yeats (1860-1939)[18].

Grazie a Day Jubrān conosce i "visionisti" e Maurice Maeterlinck (1862- 1949) [19] che aveva mutuato da Emerson una concezione spirituale della fede e del senso di Dio, come altri neo simbolisti tra cui Carman [20]; egli inoltre annoverava tra i suoi autori di riferimento Edgar Allan Poe (1809-1849) e Walt Whitman (1819-1892) [21] e l'inglese Edward Carpenter.

Questi poeti, che avevano aderito al movimento del "blank verse", avrebbero ispirato Jubrān a scrivere con più ampia libertà nell'uso delle tecniche poetiche e nella flessibilità e naturalezza del verso libero. La ricca raccolta di fotografie di Day ha molto contribuito a completare la formazione artistica di Jubrān; immagini che lo avevano introdotto alla conoscenza dell'arte europea, dei pittori preraffaelliti e dell'antichità mediterranea, influenzandone il gusto artistico [22].

Alla fine del percorso di studi a Boston, grazie all'amicizia con la poetessa Josephine Preston Peabody (m. 1922) e con Day, Jubrān espone due volte, una prima mostra prima del viaggio di studio a Beirut (1899) e l'altra al ritorno negli Stati Uniti (1904), entrando così nel mondo dell'arte bostoniana.

3. L'arte, la poesia e l'educazione nell'esperienza di JKJ

Dalla grande sofferenza patita nella lontananza dal Paese di origine e dai dolorosi lutti familiari, grazie alla solidarietà e all'affetto della comunità che lo ha accolto, Jubrān ha sviluppato una tenace determinazione a rinascere e a dare un contributo al suo Paese di provenienza e a quello di adozione. Un forte senso di gratitudine ricorre nelle sue lettere, per tutto quello che ha ricevuto; sia nei confronti della Josephine Preston Peabody, a cui ripetutamente si riferisce come sua "Consolazione", sia della Mary Haskell della quale arriva a dire che la sua fortuna non sarebbe stata possibile senza di lei. Dai suoi rapporti epistolari con le donne, dalla Peabody alla Mayy Ziayadah, si rivela la sensibilità del poeta, ma soprattutto la particolarità delle sue interlocutrici; si tratta sempre di donne emancipate che dialogano con lui su un piano di parità, cosa da non dare per scontata nella cultura dell'epoca sia

nell'ambiente conservatore di Boston che nella comunità orientale. Ecco cosa dice Jubrān dell'amica Mary Haskell:

«In all my life I've known only one woman with whom I am free intellectually and spiritually – with whom I am absolutely myself. That woman is you. I find in you all I ask from a woman – a spirit with whom I find my best self, with whom things receive a new light and new doors open – a place where my head rest» [23].

A questa gratitudine verso il Paese che lo ha accolto unisce l'orgoglio delle sue origini e la volontà di celebrare la sua cultura di appartenenza. Ciò si evince da molti scritti e, dato il suo senso di missione nella trasmissione dei valori e pertanto di educatore, dall'appello rivolto da Jubrān ai giovani americani di origine siriana, in cui li esorta a «rispondere a Emerson, Whitman e James», rendendo onore al proprio passato:

«in my veins run the blood of the poets and wise men of old, and it is my desire to come to you and receive, but I shall not come with empty hands» [24].

Il poeta intende dire che nell'accettare gli insegnamenti americani non si deve dimenticare la propria cultura; i giovani devono imparare a rispettare i diritti e a rivendicarli, e li esorta ad ammirare ciò che gli altri hanno fatto con fede e amore, e li sollecita a loro volta a creare dalle proprie mani l'utile e il bello. In lui tale consapevolezza nasce da un percorso di sacrifici e impegno che sin da giovane lo hanno portato a ostinarsi con costanza nello studio, grazie al sostegno di molti. Nelle sue lettere ritorna spesso il tema della gratitudine per avere ricevuto tanto, come scrive l'8 novembre 1929: «It was in my heart to help a little because I was helped much» [25]. Il tema del dono è presente anche nel *Profeta*, dove scrive a proposito del dare:

«*You give but little when you give of your possessions.*

It is when you give of yourself that you truly give».

Sull'idea del dono nella società informata dal pensiero di Emerson si è già detto, e qui si ritrova il segno lasciato nella visione di Jubrān [26]. Quel seme maturato si è trasformato in gratitudine e senso di missione, scrive che vuole insegnare, e più avanti negli anni si impegna in conferenze e scritti per incoraggiare la sua comunità a ribellarsi contro l'oppressore ottomano, e infine sente di dover trasmettere il suo messaggio profetico [27]. Per Jubrān lo scopo dell'educazione è di mettere ciascuno nelle condizioni di sviluppare le proprie capacità innate, come aveva potuto fare lui grazie agli studi e alle stimolanti frequentazioni [28].

Sin da giovane Jubrān aveva maturato il desiderio di scrivere dei suoi luoghi, stimolato dall'incanto per la bellezza del Medio Oriente espresso nel *Songs of Vagabondia* di Hovey e Bliss Carman [29]: il fascino per l'Oriente che è un sogno americano, ma anche ricordo nostalgico degli emigrati e desiderio di evocare i luoghi d'origine. L'educazione dei giovani immigrati aveva creato scrittori abili nel descrivere – meglio dei viaggiatori stranieri – la loro terra, e generazioni di lettori appassionati delle antiche memorie. Amīn al-Rihānī (1876-1940) avrebbe risposto per primo con *Il libro di Khālid* [30] a questo bisogno di conoscenza.

Jubrān era stato educato da Day ad ascoltare la musica, e a questa passione, che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita, dedicava il suo primo scritto in arabo [31]. Il giovane Jubrān sente di avere una missione più grande da trasmettere, come scrive in una lettera del 10 maggio 1911 in cui il poeta, già autore di disegni e numerosi scritti in arabo, rivelava all'amica/mecenate Mary Haskell, il suo desiderio di rivelarsi al mondo:

«I would open my heart and carry it in my hand so that others may know also; for there is no deeper desire than the desire of being revealed. We all want the little light in us to be taken from under the bushel. (...)».

Nel voler fare conoscere la sua creatività agli altri Jubrān ha un intento pratico, diverso dai sostenitori *dell'Art pour l'art*, ossia del culto del bello fine a sé stesso diffuso alla fine del XIX secolo; egli asseriva che:

«is nobler to open the eyes of the blind so that they may share the silent joy of your days and night (...) True art should be made practical by revealing its beauty to people – I said practical because anything that adds to our world of visions is practical» [32].

Una conoscenza e un'arte che ispiri il gran pubblico americano e arabo, attraverso la stampa e i modelli educativi innovativi implementati dalle sue amiche educatrici [33]; il poeta ritiene che vivere sia la più grande delle arti, ed essere artista vuol dire cogliere aspetti di vita vera «la vita è Dio e Dio è ovunque» [34]. L'arte pertanto non deve imitare; l'artista coglie l'essenza delle cose, «perché l'arte è un passo verso l'infinito, dal noto verso l'ignoto» [35]. È possibile che, come si è già detto, abbia mutuato tale idea da Maeterlik, che a sua volta l'aveva appresa da Emerson; il filosofo sollecitava infatti l'esperienza di fede in prima persona nella vita quotidiana, attraverso una vita risvegliata alla spiritualità, non attraverso una lettura di seconda mano, perché il divino si manifesta nell'umano, la natura divina è presente in tutte le persone, non deve essere mediata dagli uomini della Chiesa [36]. Il fotografo Holland Day interpretava invece a suo modo tale assunto e, nell'intento di risvegliare una fede viva, fotografava se stesso seminudo in croce circondato dalle due Marie, Giuseppe e Pietro, o negli abiti di Lazzaro che esce dal sepolcro [37]. Da questo esasperato realismo Jubrān prende le distanze e, come si evince da gran parte della sua opera, le sue creature sono angelicate e asessuate, e sembrano piuttosto ispirate a Pierre Puvis de Chavannes e ai preraffaelliti.

La formazione tradizionale in Medio Oriente [38] si completa con un lungo soggiorno a Parigi, dove studia l'arte e approfondisce la conoscenza della cultura e della filosofia dei primi del '900. A Boston continua a frequentare i circoli intellettuali, e nel 1912 si trasferisce a New York dove frequenta sia gli intellettuali arabi che l'élite americana e internazionale. A metterlo in contatto con quest'ultima non deve essere state estranee le sue conoscenze e i suoi rapporti con i teosofi e i massoni [39]. Da allora la sua attenzione si concentra nel trasmettere il meglio dei valori occidentali in Oriente e la spiritualità orientale ad un Occidente in preda ad una disumanizzante industrializzazione.

4. Verso il compimento della sua missione

Analizzare l'opera di Jubrān non è semplice sia per i diversi contesti in cui si è formato, a partire dal quartiere cinese ai circoli elitari di Boston, poi lo studio al collegio *al-Kalima* di Beirut e quello a Parigi e infine a New York tra le attività della Rabīta al-qalamiyya e l'ambiente internazionale [40]. Molti studiosi, tra cui Khalīl Hāwī (m. 1982) e il cugino del poeta Hahlil con la moglie Jean Gibran, si sono concentrati per lo più sull'influenza del contesto politico e culturale arabo del tempo, ricostruendo un quadro esaustivo sia dal punto linguistico, che da quello contenutistico e formale. Con loro molti ritengono che l'opera del poeta rappresenti la summa e il superamento della grande tradizione poetica araba.

La fama del poeta è stata sostenuta da chi nella sua opera ha letto un messaggio di speranza per la coesistenza pacifica delle comunità cristiane e musulmane in Libano. E su questo non vi sono dubbi, anche se la grandezza dell'autore è il risultato di un insieme di riflessioni filosofiche e conoscenze culturali più vaste [41]. L'opera del poeta va oltre l'angusto spazio del nazionalismo, e come ogni grande poeta ha una pluralità di letture che lo rendono universale.

La sua visione supera anche la lettura spirituale cristiana e musulmana per arrivare al cuore dell'induismo e del buddismo, ben frequentati, come abbiamo visto, negli ambienti da lui frequentati [42]. Butrūs Habīb estende le ricerche alle influenze occidentali dell'autore e si sofferma su William Butler Yeats; tale poeta, Premio Nobel, aderiva al teosofismo, che aveva una visione sincretica dei tre grandi monoteismi e la estendeva all'induismo e al buddismo. Day aveva introdotto Yeats al giovane Jubrān che lo incontrava nuovamente a New York in età adulta [43]. Renè Guenon,

nel parlare della massoneria americana afferma che in America converge con le idee del teosofismo. A completare il quadro interviene Kafūrī Khalīl sostenendo che sia Jubrān sia Nu‘aymah fossero massoni [44].

Per Jubrān la speranza della rinascita della propria terra, si lega all’idea che l’essenza vera della fede sia spirituale e quindi unisce, non genera divisioni; il poeta nell’affermare tale convinzione ricorda quanto già recitava Blake nel poema *All Religions are one* (1788) [45]. Inoltre, Jubrān credeva nel ‘religious purpose’ della poesia di cui parlava Whitman, ispirandosi a Emerson, e riteneva tale funzione necessaria in una società che diventava sempre più materialista, come scriveva all’amico Nu‘aymah [46]:

«This false civilization has tightened the strings of our spirits to the breaking point. We must leave before they break. But we must remain patient until the day of departure. We must be tolerant»,

Jubrān aveva rafforzato questa sua intuizione del ruolo del profeta poeta negli anni del soggiorno parigino, ma queste riflessioni le troviamo già nelle lettere rivolte a Mary Haskell dove ricorda pensieri giovanili. Il poeta cita poco Day, tuttavia nel manifesto della rivista “The knight errant”, anche Day aveva affermato che di fronte ai falsi ideali di questa civiltà è necessario un nuovo rinascimento letterario [47].

Jubrān, nonostante le riflessioni amare e talvolta pessimiste, si anima di speranza quando risponde alla missione di annunciare un nuovo messaggio, come scrive a Mayy Ziyāda:

«I believe, my friend, that there is enough resolution in this translucent element for an atom of it to move a mountain; and I believe, indeed, I know, that we can extend that element like a wire between country, as a means by which we shall come to know all that we desire to know and achieve all that we yearn and wish for. I have much to say about that translucent element and about the other elements as well. But I must remain silent about those others. And I shall remain silent until the mist dissolves, the gates of time open wide, and the angel of Lord tells me: ‘Speak, for the time of silence is over; go forward, for your stay in the shadows of confusion has been long’.

When will the gates of time open? Do you know? Do you know when the gates of time will open and the mist dissolve» [48].

Non parla di profezia ma afferma che per divulgare il suo messaggio deve attendere l’ordine degli angeli di Dio per parlare al momento opportuno. Jubrān in una lettera indirizzata a Mayy Ziyāda scrive che il “*Profeta*” non è l’espressione del suo io, ma quello che ha sentito dire e visto nel corso di tanti anni [49]. In questa concezione “plurale”, o meglio “corale” dell’opera poetica si possono riconoscere sia il pensiero di Goethe sia quello di Emerson. Il poeta tedesco afferma che «ciascuno dei miei scritti mi è stato fornito da un migliaio di persone diverse, un migliaio di cose diverse» [50]. Parole che Emerson rielabora come segue:

«Every word we speak is million-faced or convertible to an indefinite number of applications. If it is were not so we could read no book. Your remark would only fit your case, not mine»[51].

Il 3 dicembre 1923 Jubrān spiega a Mayy Ziyāda cosa lo ha ispirato nella stesura del Profeta:

«This book is only a small part of what I have seen and what I see every day, a small part only of the many things yearning for expression in the silent hearts of men and in their souls.

There has never been anyone on the face of this earth with the ability to achieve anything by himself, as an individual completely cut off from other human company. Nor is there anyone among us today who is able to do more than record what people say inadvertently. The Prophet, May, is only the first letter of a single word. In the past I was under the impression that this word was mine, in me and derived from me; for that reason I

was unable to pronounce the first letter of that word. My inability to do so was the cause of my illness, indeed the cause of my soul's pain and suffering.

After that God willed that my eyes be opened so that I could see the light, and God willed that my ears be opened so that I could hear other people pronounce the first letter (...) for the first time I recognize that other people are everything and that I with my separate self am nothing» [52].

Questa affermazione del poeta si spiega con le parole del filosofo Daisaku Ikeda

«lo spirito poetico fa parte di ogni impresa umana e permette di percepire con l'intuito l'intimo legame che lega il singolo essere umano a tutti gli altri e all'intero universo» [53].

Il tema dell'interdipendenza è comune a Induismo e Buddismo, religioni che era tornate nell'orizzonte americano a più riprese nel XIX secolo. Si è detto della traduzione del Sutra del Loto, dei primi dell'800, e in seguito alla fine del secolo scorso della diffusione del teosofismo, noto per i forti riferimenti alle due fedi orientali. Jubrān menziona il buddismo ed è anche probabile che sia stato argomento trattato nell'incontro con il poeta Tagore o con il leader del movimento Baha'i, il noto 'Abdu 'Llāh [54]. Ma questo aspetto del pensiero del poeta sarà l'oggetto di un prossimo approfondimento, al momento vale la pena di ricordare con riferimento a quanto sopradetto questi due versi tratti dal Profeta

«For self is a sea boundless and measureless.

(...) The soul unfolds itself, like a lotus of countless petals» [55].

Il riferimento al Sutra del Loto aggiunge un ulteriore elemento alla concezione della fede di Jubrān, una visione spirituale universale in cui i valori delle grandi religioni si incontrano e su cui convergono anche le filosofie razionali, aprendo così una prospettiva globale dove Oriente e Occidente si incontrano e non confliggono perché sono permeate dalla stessa forza spirituale divina.

Per riprendere lo spunto iniziale e concludere, non dovremmo vedere morire i bambini senza pensare che la loro morte ci riguardi. Risvegliarci a questa consapevolezza potrebbe avviare un fondamentale cambiamento nella nostra vita, e questo inciderebbe positivamente nella società.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Stephen Ed. Whicher E., Spiller Robert E., Wallace E. Williams (Eds.), *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, Harvard University Press, Cambridge, 1959-1972, vol. 3: 200; Richardson Robert, *Emerson. The mind on fire*, University of California Press, Berkeley, 1995: 336.

[2] Il giovane dodicenne arriva con la madre, le sorelle Rossana e Mariana e il fratello Buthrūs. Esiste una ricca produzione di ricerche sulla vita di Jubrān in arabo e in inglese, in italiano, per ordine cronologico e completezza indico Medici Francesco, *Il profeta*, edizioni San Paolo 2005 e 2006; Castelli Ferdinando, *Kahlil Jubran. Gesù figlio dell'uomo*, ed. Paoline 1996. In inglese si vedano Gibran, K., & Bushrui, S. B. (2012). *The prophet* (New annotated ed. / annotated by Suheil Bushrui), Oneworld; Waterfield Robin, *Prophet. The life and times of Kahlil Gibran*, St. Martin Press New York, 1998; Gibran Kahlil e Jean Gibran, *Kahlil Gibran. His life and World*, Interlink Books, New York, 1991; Nu'aymah, M., *Jubrān Khalīl Jubrān. Hayātuh, mawtuh, adabuh, fannuh*, Mu'assas nūfil, Beirut 1974; Nu'aymah, M., & Wolf, M. L. (1950). *Kahlil Gibran: a biography*. Philosophical Library; Oueijan, N. B. et alii, *Kahlil Gibran & Ameen Rihani: prophets of Lebanese-American literature*. Notre Dame University Press 1999.

[3] Richardson Robert, *Emerson*, op. cit.: 247-9.

[4] Marshall Megan, *Margaret Fuller. A new American Life*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2013:132, 144-148.

[5] In quegli anni nella regione operavano circa 47 Associazioni caritatevoli. La Dix già nel 1821 aveva creato una scuola per bambini poveri con i fondi di famiglie benestanti. Dopo la guerra si era dedicata

all'insegnamento continuando a sostenere la necessità dell'impegno del governo a svolgere un ruolo attivo nel sociale in particolare verso la cura dei malati e anche dei malati di mente.

[6] Marshall Megan, *The Peabody Sisters. Three Women Who Ignited American Romanticism*, Mariner Books, Boston 2006.

[7] Emerson dedica un poema alla Sfinge e nel 1873 compie il viaggio in Egitto per capire il mistero di Iside, della morte e della rinascita (ancora ossessionato dalla morte della prima moglie e del figlio), con lui la collezionista Isabella Stewart Gardner e altre persone tra cui chi aveva iniziato a studiare l'arabo e il Corano a Harvard; cfr. Richardson, *Emerson*, 1995, op. cit.: 568-571; Patricia Vigderman, *The Memory palace of Isabella Stewart Gardner*, Sarabande Books, Louisville, 2007: 14-15, 22.

[8] Il padre, il reverendo William Emerson, aveva pubblicato una prima traduzione del testo induista. In seguito, nel corso di un soggiorno in Francia il filosofo aveva seguito i corsi di storia della filosofia di Victor Cousin, convinto assertore dell'importanza delle filosofie induiste e buddhista. Al ritorno Emerson pubblicava la traduzione del *Baghādagita* e del *Sutra del Loto* sul *Dial*; anche nei lavori di Thoreau si trovano riferimenti ad aspetti specifici dell'induismo e del buddhismo. Anita Patterson precisa che "Emerson's first mention of Buddhist occurs in an 1841 letter to Margaret Fuller, he first learned about East Asian Buddhism as early as 1831. In a letter written on 24 May 1831 to his brother William, Emerson says that he has been reading the first seven or eight lectures in the first volume of Victor Cousin's "Cours de l'histoire de la philosophie", which was published in Paris in 1829 (L 1:322). Emerson's reading of Cousin came at a moment of transition and crisis, a time when he was raising fundamental questions about his faith and vocation, culminating in his resignation from the pulpit at the Second Church of Boston on September 9th, 1832", cfr. A. Patterson. 2021. "Emerson, Buddhism, and Modernist Poetics" *Emerson Society Papers*, Volume 32, Issue 2: 10 – 13 (4) Boston University, open access article. Quanto alla "White Lotus of the Good Law" (Sic, tradotta dal francese da M. Burnouf, si veda "The Preaching of Buddha" in *The Dial*, vol. IV, Published by James Munroe & Co., Boston, 1844: 391-401. Emerson studiava il pensiero mistico islamico in "The practical of Mohammedan People" di Thomas W.F. (1839), si veda Richardson, *Emerson*, op. cit.: 423-428. Inoltre, aveva comprato dalla libreria della Peabody la traduzione di Joseph von Hammer del *Dīwān* di Hafez, cfr. Richardson, *Emerson*, op. cit.: 406-7, 424. Si veda anche *The Essays of Henry D. Thoreau*, selected and edited by Lewis Hyde, New York, North Point Press, 2002. dove nel saggio contro lo schiavismo prende a prestito la metafora del fiore di loto che nasce nello stagno per dire che da quella tremenda situazione emergerà un cambiamento positivo: 50.

[9] La Fuller è appassionata dei classici greci, legge autori persiani e hindu, traduce Tasso, conosce Mazzini, Garibaldi e altri rivoluzionari italiani, sposa Giovanni Angelo Ossoli cfr. Marshall Megan, *Margaret Fuller. A New American Life*, Houghton Mufflin Harcourt, Boston 2013: 86, 107, 164-7, 288-95, 359-60 [10] (tr. Nelle varie carità popolari gli uomini fanno ciò che è chiamato una buona azione, come un atto di coraggio di carità, così come pagherebbero una multa per spiare la loro mancata presenza quotidiana in processione. Le loro virtù sono penitenze), cfr., "Self reliance", ultima apertura 25.4.2024

in <https://archive.vcu.edu/english/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/selfreliance.html>.

[10] Nel 1981 un gruppo di uomini aveva dato vita alla costruzione di un primo isolato al n. 20 di Union Park e fondava la South End House. A partire dal 1890 l'Associazione più che soldi chiedeva ai volontari di alleviare le difficoltà umane; cfr. Jean Gibran and Kahlil Gibran, *Kahlil Gibran. His life and World*, Interlink Books, New York, 1991 (1971, 1981): 30-33, dove cita R. T. Paine, *The twentieth annual report*, 2.

[11] Poi segue: "As soon as the man is at one with God, he will not beg. He will then see prayer in all action. The prayer of the farmer kneeling in his field to weed it, the prayer of the rower kneeling with the stroke of his oar, are true prayers heard throughout nature, though for cheap ends", cfr., "Self reliance", in <https://archive.vcu.edu/english/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/selfreliance.html>, ultima apertura 25.4.2024

[12] *Kahlil Gibran, The Prophet*, trad. Sarwat Okasha, Dar al-Maaref, Cairo 1959: 77

[13] Jean Gibran & Kahlil Gibran, *Kahlil Gibran. His life and World*, Interlink Books, New York, 1991 (1971, 1981): 34.

[14] Il primo progetto risale al 1848, e dopo diverse sedi nel 1887 trova l'attuale collocazione; costruita con finanziamenti in gran parte privati per offrire un servizio gratuito al pubblico; a partire dal 1895, diviene il quartiere generale di riferimento per le altre succursali diffuse nel territorio. Secondo Gibran, biografo e cugino del poeta, il giovane avrebbe disegnato la scultura al centro della corte della Biblioteca, la "Baccante" di MacMonnies (scultura del 1894); l'opera raffigurante una donna nuda con un bimbo e un grappolo di uva fece scandalo. Il ritratto (andato perduto) avrebbe contribuito al diffondersi delle polemiche ma anche alla rivelazione delle doti artistiche di J.K. che la signora Beale avrebbe valorizzato. Lo scandalo portò molte

persone a visitare la biblioteca e alla fine l'opera fu portata al Metropolitan di New York; cfr. Gibran 1991: 35.

[15] Nel 1896 c'erano ben 67 biblioteche diffuse nelle case per assicurare i genitori e conquistare i giovani lettori. Nu'aymah riporta che il poeta raccontava alla madre, ansiosa per le sue nuove amicizie, di aver ricevuto libri in prestito dalla professoressa. Il poeta ricordava anche che un pittore era venuto a visitare la classe, e visti i suoi disegni lo aveva invitato ad una mostra, cfr. Nu'aymah, M., *Jubrān* : 40. In una lettera alla Peabody del 1903 scrive che la Pierce ha visitato la mostra all'College Wellesley e gli aveva chiesto di acquistare un suo disegno il 30 aprile. Peabody, J. P., Gibran, K., & Sherman, F. F. (1896). *Josephine Preston Peabody papers, 1896-1924*. Houghton Library Harvard Univ.: 72.

[16] Il libro di Gibran riporta la lettera della Beale a Day, e lo descrive come un artista benestante, e poco convenzionale, che avrebbe guidato negli studi il giovane negli anni successivi, introducendolo alla cultura e all'ambiente artistico americano ed europeo; la sua formazione artistica con Day è ricordata dalla Peabody alla quale scrive di andare ad ascoltare musica o a leggere da lui, lettere del 21 gennaio, 31 marzo ecc., cfr. Peabody, *Josephine Preston Peabody papers*: 28-29 Si veda nel paragrafo successivo, per un approfondimento Fanning, P. J., & Day, F. H. (2008). *Through an uncommon lens: the life and photography of F. Holland Day*, University of Massachusetts Press: 70-72; Estelle Jussim, *Slave to Beauty. The Eccentric Life and Controversial Career of F. Holland Day, Photographer, Publisher and Aesthete*, Boston, David R. Godine 1981.

[17] Dal 1890 Day, di ritorno da un viaggio in Europa, si associa al programma "Home library" della Boston's Children Aid Society, cfr. Fanning, *Through an uncommon lens*: 68-71.

[18] In una lettera del 1922 scrive che da giovane aveva cercato di imparare il cinese per poter tradurre dai testi originali, cfr. Rollins, H. E., & Parrish, S. M. (1951). *Keats and the Bostonians: Amy Lowell, Louise Imogen Guiney, Louis Arthur Holman [and] Fred Holland Day: [Letters and papers, 1889-1931]*. Harvard University Press: 121-122. Yeats era interessato alla mistica e all'induismo, inoltre aveva anche tradotto *The Ten Principal Upanishads*. Su Day si veda anche Estelle Jussim, *Slave to Beauty*.

[19] Hilu, *The Love Letters of Kahlil Gibran and Mary Haskell and her private journal*, Knopf, New York 1972: 48, 93-4; Fanning, *Through an uncommon lens*, op. cit.: 68-71; Hovey R., *Songs From Vagabondia*, Peabody, J. P., Gibran, K., & Sherman, F. F. (1896). *Josephine Preston Peabody papers, 1896-1924*, Houghton Library Harvard University: 178, 202, 206. Kahlil Gibran and Jean Gibran, *Kahlil Gibran. His life and World*, Interlink Books, New York, 1991 (1971, 1981; Boston: New York Graphic Society, 1979): 36; *Fred Holland Day papers, 1793-2010* (bulk 1883-1933), Library of Congress. Maeterlinck, M., *On treasure of the Humble*, New York, Dodd: Mead; London G. Allen, 1897. Nel capitolo "The awakening of the soul" parla della necessità di disvelare l'aspetto spirituale nella vita, come fa Racine fa quando afferma che tale innata natura sia connaturata nell'aspetto presente, cfr. 30-32, 37, 62; cfr. cfr. Robin Waterfield, *Prophet*, op. cit.: 59-60. Il nipote Gibran Kahlil Gibran è convinto che l'influenza intellettuale dell'ambiente frequentato in gioventù a Boston abbia inciso in modo determinante nella formazione del poeta anche se nelle lettere vi sono omissioni e ricordi poco realistici del passato, cfr. Gibran J. e K. Gibran: 56-62. Luise Guiney, amica di Day afferma che *Jubrān* era stato influenzato molto da "The Treasure of the Humble" del poeta belga che lui gli aveva donato, cfr. Jussim, *Slave to Beauty*, op. cit.: 176-8.

[20] I loro libri sono ancora presenti nella biblioteca della casa di Day a Norwood.

[21] Maeterlinck, M., & Moses, M. J. (1912). *On Emerson, and other essays*. Dodd, Mead and Company: 32-33. Waterfield afferma che *Jubrān* abbia fatto un ritratto del poeta, e questo fosse poi utilizzato come copertina per la pubblicazione della raccolta del poeta grazie a una lettera di presentazione di Day all'editore di New York poco prima della partenza di *Jubrān* per il Medio Oriente nel 1898; cfr. Waterfield, *Prophet*, *Ibid*.

[22] cfr. Waterfield, *Prophet*, op. cit.: 59-61 e Fanning, *Through an uncommon lens*, op. cit.: 22-29, 36-38, 47-50.

[23] Dal "Journal di Mary Haskell", 26-28 dicembre 1922, Hilu, *The Love Letters*, op. cit.: 400.

[24] https://americanhistory.si.edu/collections/nmah_335039. In merito a cosa l'immigrato debba prendere dall'America e all'importante ruolo delle istituzioni cfr. Hilu, *The Love Letters*, op. cit., lettera del 14-6-1912: 88-89.

[25] *Ibid*: 440

[26] Cfr. *Supra* paragrafo 2.

[27] Hilu, *The Love Letters*, op. cit., 18 dicembre 1920: 54.

[28] Ghougassian, *Kahlil Gibran: Wings of Thought. The People's Philosopher*, Philosophical Library, 1973: 119. Jafarov, V. A. and S. Ibrahimova. (2013). "Literary Societies that Played an Important Role in the

Development of Arabic Mahjar Literature”, *International Journal of Humanities and Social Science*, V. 3 No. 14: 200 – 206.

[29] Jubrān apprezzava i giovani ribelli che mettevano in discussione i valori vittoriani, cfr. Waterfield, *Prophet*: 60.

[30] Rihani Ameen Fares (al-Rihānī), *The Book of Khalid*, [Abridged ed.]. Beirut, Rihani House, 1973]. Rihani Ameen, *Il libro di Khalid*, trad. Francesco Medici, intr. Paolo Branca, postfazione Khaled Fouad Allam, Mesogea, Messina, 2011.

[31] *Nubdhah fī fann al-mūsīqā*, New York, Al-Muhajir ed., 1905; in italiano Medici Francesco, Maya El Hajj, Nadine Najem, *La Musica*, introd. Paolo Branca, Mesogea, Messina 2023. In molte lettere alla Haskell menzionava di essere stato alla Sinfonica di Boston e poi di New York; cfr. Hilu, *The Love Letters* op. cit.: 24, 25, 68. Alla Peabody scriveva inoltre che la musica era il solo conforto nella fase di lutto per la morte dei suoi familiari, 16 febbraio 1903, cfr. Mujais Salim, *Letters of Kahlil Gibran to Josephine Peabody*, ed. Kutub, Beirut 2009;

[32] Hilu, *The Love Letters*: 48.

[33] Qui mi riferisco alla Haskell, influenzata a sua volta sia da Emerson che dalla Peabody, si vedano: 3, 4, 5. Gli scritti del filosofo, assieme alle idee dei trascendentalisti erano divulgati da conferenze e dalla stampa. Come già ricordato nel *Dial*, Margaret Fuller promuoveva una filosofia pratica per richiamare i lettori alle loro responsabilità. Con la collaborazione al *New York Tribune* diffondeva il pensiero di Emerson presso un vasto pubblico; mentre, come attivista, rivolgeva la sua cura alle donne immigrate e alle carcerate; cfr. Marshall Megan, *Margaret Fuller*: 218, 236-40. Questa attenzione verso le donne immigrate in difficoltà sarà trasmessa alle nuove generazioni, tra loro la Haskell che aiuterà Jubrān a raccogliere soldi per le vittime della guerra e delle donne siriane in particolare cfr. Hilu, *The Love Letters*, op. cit.: 82 e 100.

[34] Hilu, *The Love Letters*, op. cit., 26 novembre 1911: 49.

[35] Ghougassian, *Kahlil Gibran: Wings of Thought.*, op. cit.: 75-76.

[36] Richardson, *Emerson*, op. cit.: 288-289; questo pensiero potrebbe aver influenzato in qualche modo la ribellione del poeta alla chiesa orientale, in “Spiriti ribelli” che gli valse la scomunica, cfr. Young, *This man from Lebanon*: 18-19.

[37] Cfr. La foto pubblicata da Fanning, *Through an uncommon lens*, op. cit.: 86, figura 31. Si tratta di alcune delle foto di soggetto religioso di Day (1898), in cui è raffigurata la crocefissione di Cristo, prese sulle colline di Nordwood in prossimità della casa di Day, cfr. Library of Congress, Prints and Photographs Division, Louise Imogen Guiney Collection. È possibile che Jubrān, nel tempo abbia preso le distanze dal fotografo per certe audaci foto di nudi, non si spiegherebbe altrimenti il disappunto della poetessa Guiney verso Jubrān, per non aver mai citato Day una volta raggiunto il successo con il Profeta, cfr. Jussim Estelle, *Slave to Beauty. The Eccentric Life and Controversial Career of F. Holland Day, Photographer*, Publisher, Aesthete, David R. Godine Publisher, Boston, 1981: 176-8.

[38] Khalīl Ḥāwī, *Khalīl Jubrān, his background, character and work*, Beirut 1972: 37-46.

[39] Kafūrī Khalīl, *Jubrān wa Nu‘aymah al-māsūniyān*, Dār al-Maktabah al-Ahliyya, Beirut, 2000.

[40] Diversi biografi si sono chiesti dove J.K.J. abbia letto queste opere, in mancanza di prove (anche nella biblioteca del poeta) Nu‘aymah e Khalīl Ḥawī, come altri, hanno creduto nell’esclusiva originalità del pensiero del poeta ispirata solo, se non esclusivamente, dalla cultura araba e islamica, tuttavia dalla raccolta dei libri del poeta esposta nel museo della città natale si trovano gran parte delle sue molteplici letture. Le pubblicazioni, posteriori, delle lettere dell’amica/mecenate MH, dell’amica poetessa Josephine Preston Peabody, e May Ziyadah, e i numerosi studi sull’autore, aiutano oggi a comporre meglio il contesto, anche se ancora parziale. Poco si sa di quali fossero le letture proposte dalle volontarie della *Boston Children Society*, o su cosa vertessero le lezioni di arte, e la frequentazione di Day. Il fotografo pare avesse una raccolta di oltre cinquemila libri e fotografie bruciate nell’incendio ricordato dalla Fanning e documentato da una foto e da una lettera della Peabody del novembre del 1904), cfr. Fanning, P. J., & Day, F. H. (2008). *Through an uncommon lens: the life and photography of F. Holland Day*. University of Massachusetts Press: XIX-XXI, 134. Dei visionisti fanno parte Hovey R. e Carman, B. (1900). *Last Songs From Vagabondia: Bliss Carman [And] Richard Hovey*. Small, Maynard and Company. Nijland, C. (1993). Per gli arabi di New York si veda Al-Rābita al-Qalamiyya. An Arabic Literary Circle in New York. *Bibliotheca Orientalis*, 50(3): 329–341. Capezio Oriana, “La letteratura della migrazione dal Mahjar a oggi, in Corrao F.M. e Ruocco M., *Storia della letteratura araba. Dalla Nahda alle rivoluzioni e oltre*, Mondadori Educational Hoepli, 2024: 2019-224. Le lettere del e al poeta sono tradotte e pubblicate nel 1999 da: Gibran, K., & Baydass, I. K. (1999). *Rasā’il ḥubb: min waḥy Jubrān Khalīl Jubrān : al-majmū‘ah al-kāmilah* (al-Ṭab‘ah 1.). Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Beirut; Khalīl Ḥāwī, *Khalīl Jubrān, his background, character and work*, Beirut 1972.

- [41] Ghougassian, *Kahlil Gibran: Wings, op. cit.*
- [42] Jihad Hatem, *La mystique de Gibran et le supra-confessionalisme religieux des chretiens d'Orient*, Les Deux Océans, Paris 1998.
- [43] Ḥabīb Butrūs, *Jadaliyyat al-ḥubb wa-l-mawt fi mu'allifāt Jubrān Khalīl Jibrān al-'arabiyyah. Dirāsah naṣṣiyyah*, Shirkat al-Maṭbu'āt li-l-Tawzī' wa-l-Nashr, Beirut 1975: 193-199. Per l'incontro con Yeats si veda Hilu, *Prophet*, op. cit.: 176 lettera dell'8-3-1914; sul rapporto tra Day e Jibrān si veda Jean e Kahlil Gibran, *Kahlil Gibran*, op. cit.: 103.
- [44] Kafūrī Khalīl, *Jubrān wa Nu'aymah al-māsūniyān*, Dār al-Maktabah al-Ahlīyya, Beirut, 2000: 23-40.
- [45] https://blake.lib.asu.edu/html/all_religions_are_one.html
- [46] Robin Waterfield, *Prophet*, op. cit.: 227; la riflessione si trova in una lettera scritta da Boston nel 1922 cfr. Kahlil Gibran. *A self-portrait*, tr. Ed. Anthony R. Ferris, The Citadel Press New York, 1959: 70
- [47] Waterfield, *Prophet*, op. cit.: 60.
- [48] *The love letters of Kahlil Gibran to May Ziadah*, ed. Transl. by Suhail Bushrui and Salma Kuzbari, Longman house, Arlow (Essex): 23-4. Jubrān, da quanto scrive a Mary Haskell pare fosse sempre più convinto di avere una missione Hilu, *The love letters of*, op. cit.: 228.
- [49] Bushrui Kuzbari, *The love letters of Kahlil Gibran to May Ziadah*, op. cit.: 72-3.
- [50] Nel testo su Emerson si legge: “Every one of my writings has been furnished to me by a thousand different persons, a thousand different things” in Richardson, *Emerson*, op. cit.: 100; Stephen Ed. Whicher E., Spiller Robert E., Wallace E. Williams (Eds.), *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, Harvard, Cambridge 1959-1972, vol. 3: 97.
- [50] Emerson, *Self* reliance, in <https://archive.vcu.edu/english/engweb/transcendentalism/authors/emerson/essays/selfreliance.html> ultima apertura 17/6/2024.
- [51] Richardson, *Emerson*, op. cit.: 100; Stephen Ed. Whicher E., Spiller Robert E., Wallace E. Williams (Eds.), *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, Harvard, Cambridge 1959-1972, vol. 3: 97.
- [52] Bushrui Kuzbari, *The love letters of Kahlil Gibran to May Ziadah*, op. cit.: 72-3.
- [53] Daisaku Ikeda, “Ristabilire le nostre connessioni”, in *SGI Quarterly*, gennaio 2008, anche online, aperto il 18/6/2024 <https://www.sgi-italia.org/ristabilire-connessioni/#:~:text=Lo%20spirito%20poetico%20fa%20parte,poeti%2C%20per%20salvare%20il%20mondo>.
- [54] Sul tema dell'influenza del pensiero buddhista in Jubrān sto preparando un articolo che sarà pubblicato prossimamente su *Studi Maghrebini*. Il Buddismo e l'Induismo tornano in auge alla fine del XIX secolo grazie a traduzioni e immigrazioni di religiosi e studiosi, si veda Carl Jackson, *The Oriental Religions and American Thought nineteenth Century Explorations*, Greenwood Press 1981, Chap. 7 and 8. Il 19 aprile 1912 scrive a Mary Haskell che ha ritratto il leader dei Baha'i, 'Abdul Bahā' (1844-1921), il quale era molto felice del lavoro di Jubrān e gli dice “Those who work with the spirit work well. You have the power of Allah in you”, e poi citando il profeta Muhammad aggiunse “Prophets and poets see with the light of God”, cfr. Hilu, *The love letters*, op. cit.: 74.
- [55] Jubrān, “On self-knowledge, in *The Prophet*, ed. Knopf New York, 1923: 60-63.

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.

Il virtuale concreto del G7 e la distopia a sorpresa di papa Francesco



Il Papa al G7 dal 13 al 15 giugno in Puglia

di *Leo Di Simone*

L'evento del G7 italiano ammirato in tutto il mondo ha rappresentato un magnifico esempio di concretezza virtuale. Ormai siamo talmente abituati al virtuale che facciamo fatica a distinguerlo dal reale. E poi, diciamolo pure, il virtuale è molto più bello del reale, carico com'è di quelle potenzialità che il reale non riesce a costruire, il volgare reale chiuso necessariamente nella sua monotona disarmante datità. Virtuale è bello perché trasferisce il reale in un mondo di più vaste illusorie idealità, consente ai sogni dell'estetica e dell'etica di concretizzarsi in teorie appaganti, che tacitano coscienze anelanti alle idee di vero, di bene, di giusto senza doverle impegnare nell'azione, in un lavoro improbo e quasi sempre deludente.

Il termine "virtuale" viene dal latino medievale dei filosofi scolastici, deriva da una bella parola come *virtus*, «virtù/ facoltà/ potenza»; in filosofia è sinonimo di potenziale, cioè «esistente in potenza», *in nuce* e si contrappone ad *attuale, reale, effettivo*. In fisica, in matematica e nella tecnica, in contrapposizione a *reale, effettivo*, si dice di enti o grandezze che, pur non corrispondendo a oggetti o quantità reali, possono essere introdotti o considerati per determinati scopi di calcolo, di rappresentazione o di deduzione logica. L'estensione di queste due accezioni si realizza nelle ideologie – politiche, sociali, religiose che siano – dove le rappresentazioni necessariamente devono essere prive di oggettività per verificare se stesse e confermarsi nel più alto stato di *virtus*. Di fatto nessuno capisce in che cosa consista questa *virtus*, ma è pur sempre una bella parola davanti alla quale non si possono avere tante pretese di conoscenza. Sul problema semantico celiò Molière nel suo *Il malato immaginario*: alla domanda dell'apprendista sul perché l'oppio faccia dormire, il dottore in possesso della scienza rispose serio: «*Quia est in eo virtus dormitiva cuius est natura sensus assopire*». Chiaro, no?

Al di là della cèlia non possiamo però sottrarci alle esigenze del pensiero quando il senso viene a mancare, quando le antiche credenze non sono più credibili, e ci parlano ancora, ma per porre domande ormai senza risposta, prive finanche della speranza di una risposta; domande che esigono ostinatamente il senso del lessico con cui sono formulate, un senso che aspira alla virtù di una concretezza ontica smarrita in un labirinto virtuale quale sua sola aleatoria concretezza, la concretezza del vuoto, unico ente tangibile, *virtus dormitiva* su cui tutti ci siamo adagiati e assopiti.

Quali sono i mali del mondo? I grandi di questo mondo hanno dato risposte circostanziate nelle trenta e più pagine che costituiscono il documento conclusivo del G7 pugliese. Pagine non improvvisate, studiate preliminarmente nei minimi dettagli, passate al vaglio del *politically correct* e delle leggi degli equilibri diplomatici e poi offerte al mondo come panacea totale e definitiva, con una puntigliosità che ha dell'incredibile. Non normative evidentemente, ma di semplice indirizzo, buone proposte frutto di buone intenzioni, quelle buone intenzioni di cui, secondo il proverbio, è lastricato l'inferno. Riassumendo all'estremo: «Fede comune nei principi democratici e nelle società libere, nei diritti umani universali, nel progresso sociale e nel rispetto del multilateralismo e dello Stato di diritto», così come «l'impegno a sostenere la dignità umana e lo stato di diritto in tutte le parti del mondo. Lavoriamo insieme e con altri per affrontare le sfide urgenti del nostro tempo», si legge nelle prime pagine del comunicato. E poi, l'accordo per il sostegno a Kiev attraverso 50 miliardi di dollari provenienti da asset russi congelati, ma anche l'appello a un cessate il fuoco immediato in Medio Oriente e al rilascio degli ostaggi israeliani in vista di una soluzione per due Stati.

E ancora, l'intesa sul programma di sviluppo per il continente africano e sulle misure da adottare per contrastare il cambiamento climatico, la lotta al terrorismo e alla criminalità. «Continueremo a combattere il finanziamento del terrorismo e la propaganda terroristica, in particolare la diffusione di contenuti terroristici online. Promoveremo anche la condivisione delle informazioni, la cooperazione internazionale e il rafforzamento delle capacità, anche nella gestione delle frontiere, per indagare e perseguire tali crimini. Ribadiamo il nostro forte impegno nella lotta alla criminalità organizzata transnazionale, spezzandone i modelli di business e smantellandone le reti. Per questo, abbiamo lanciato la Coalizione G7 per prevenire e contrastare il traffico di migranti», prosegue il documento con parole chiare e concetti distinti assemblati con molta probabilità per la *virtus* dell'Intelligenza artificiale tanto magnificata nel comunicato ai fini del suo uso positivo e produttivo nel mondo del lavoro, previa attuazione di un Codice di condotta internazionale per le organizzazioni che la utilizzano; e qui evidentemente ci si riferisce implicitamente ai sistemi di intelligenza artificiale che dirigono i raid di Israele a Gaza. Ma, evidentemente, il documento, data la sua impostazione virtualistica, non si è potuto addentrare nei dettagli empirici.

Non s'era mai sentito nulla del genere quanto a concretezza di utopica virtualità, come se la razionalizzazione sia capace di produrre il suo contrario e il suo reciproco con le mitologie in cui circolano in maniera sparsa e diffusa i "valori" che avendo abbandonato le loro orbite antiche vagano in cerca di definitiva individuazione. Si entra così in una sorta di «zoo dell'immaginario» per dirla con Michel de Certeau [1], mentre si presenta una questione nuova e globale costruita sugli spalti solidi di più antica retorica, antropologica musa cangiante che estende i suoi ammalianti influssi in ogni settore, compreso quello scientifico: «il fantastico entra esattamente in quel luogo in cui l'etica ha dovuto essere eliminata» afferma de Certeau; «esattamente là dove si elabora una razionalizzazione delle imprese o una tecnica delle relazioni umane, nascono così leggende, contemporaneamente dogmi e miti» che offrono «qui un'apologia dell'umanesimo, là una edificante filantropia o una difesa "dell'anima", un ricorso al sacro o addirittura al papa: al rigore scientifico delle analisi vengono aggiunte leggende dogmatiche e predicatorie» [2]; sono le nuove narrazioni del postmoderno, eredi di quelle non meno illusorie e utopiche della modernità: benessere, pace, giustizia, dignità dell'essere umano, fratellanza universale, leggende nel senso letterale di *legenda*, ciò che può soltanto essere letto senza mai poter diventare un fatto.

Risale agli anni '80 del secolo scorso la profezia di de Certeau, di questo gesuita disincantato e dall'acuto sguardo culturale che con il suo lavoro teologico, filosofico, antropologico, psicologico ha costruito una griglia ermeneutica filtrante tutte le inautenticità e le ipocrisie della modernità come

sintesi della cultura occidentale; a partire dal suo credere cristiano vissuto come debolezza ed emergente tra le fratture e i transiti del cristianesimo, vaso di coccio tra vasi di ferro, capace di leggere il cristianesimo in frantumi del suo tempo viaggiando verso le periferie dell'esistenziale come già fecero i padri fondatori della Compagnia di Gesù. Personaggio eclettico, spesse volte citato e amato da papa Francesco. Ed eccolo spuntare, dopo cinquant'anni, il "ricorso al papa" nella logica della panacea virtuale del G7; «presenza fortemente voluta» è stato affermato, *hàpax* significativo in un assetto politico laico e ormai incredibile che cerca copertura e conferma del proprio operato in una figura religiosa percepita solo nella sua dimensione istituzionale di "capo", dunque implicitamente omologata alla propria natura affabulatoria, legendofora, senza tener conto di trovarsi davanti ad un *Convidado de piedra* [3] che pronuncerà un verdetto inatteso, spiazzante e definitivo in un consesso che lo ha invocato garante della propria inefficienza, rinforzo psicologico alla propria vacua, pura virtualità.

Corrono diverse interpretazioni di questo personaggio cardine della commedia attribuita a Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla y convidado de piedra*, che per primo ne divulgò l'immagine insieme a quella di Don Giovanni (del quale il invitato di pietra è ospite al suo ultimo banchetto) e a cui è ispirato lo splendido saggio di Søren Kierkegaard sull'opera di Mozart e il tema della seduzione. Ma qui la dimensione litico-istituzionale della figura del papa, bianco come il candido marmo della statua del *Convidado*, richiama il prodigio della sua animazione nel convito beffardamente offertogli da Don Giovanni: la statua che parla dicendo l'inattuale, andando oltre la convenienza richiesta dall'evento. E il papa lo fa da buon gesuita, senza destare scandalo, senza dare nell'occhio, offrendo una semplice referenza letteraria che pochi hanno potuto cogliere immediatamente, essendo il romanzo di Richard Hugh Benson, *The Lord of the World*, scritto agli inizi del Novecento, un'opera non più universalmente conosciuta ma il cui messaggio è di scottante attualità, essendo una descrizione o rappresentazione di una realtà immaginaria del futuro, ma prevedibile sulla base di tendenze del presente percepite come altamente negative. Da qui la sua consistenza distopica, contrapposta alla virtuale positività dell'utopia; rappresenta infatti un'ipotetica società e si riferisce ad un ipotetico mondo caratterizzati da alcune espressioni sociali e politiche opprimenti, spesso in concomitanza o in conseguenza di condizioni ambientali o tecnologiche pericolose che sono state portate al loro limite estremo. Ma non solo.

Il suggerimento del papa, il consiglio ai membri del G7 di leggere il libro *Il Signore del mondo* poteva sembrare consonante col discorso che Francesco andava sviluppando sull'Intelligenza artificiale, evidenziandone i vantaggi ma mettendo anche in guardia dai non pochi potenziali pericoli. Tutti sembravano pendere dalle sue labbra e il suo intervento era stato sicuramente molto atteso. C'era stato d'altronde il riconoscimento della sua autorevolezza nell'invito rivolto ed era stato accolto con un calore inusitato in un consesso politico di quel livello, tra abbracci e baci, nel rispetto dovuto al suo alto ruolo religioso e alla sua fragilità fisica. Chi avrà pensato a lui come al vecchio Simeone del Vangelo (cf. Lc 2, 25-35), questo "vecchio" che viene da molto lontano, da un'attesa più antica di lui, che esce dalla notte di un'attesa millenaria che vede compiuta nel bambino Gesù che prende tra le braccia riconoscendolo come «segno di contraddizione» che provoca trafitture d'anima? Sicuramente nessuno. Simili assonanze sono ormai desuete anche nelle stesse considerazioni ecclesiali. Ed anzi molti nostalgici che si attardano ad affermare che siamo, nonostante tutto, in un regime di cristianità, avranno gioito nel vedere il papa pontificare in un consesso di potenti, come Gesù tra i dottori del tempio che però, più tardi, risulteranno i suoi accusatori e i suoi carnefici.

Bisogna invece riflettere sul fatto che quello che è stato definito "tempo di secolarizzazione" si è ormai compiuto e che l'emergenza religiosa nella società si sta logorando fino a scomparire risucchiata nell'alveo letale dell'*Antikeimenos* [4], potenza di smarrimento alla quale soccombe la massa sottomessa all'iniquità, così come prevede l'orizzonte escatologico della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (2 Ts 2, 6-7) nel considerare la possibilità dell'anomia e dell'apostasia come sfida, lotta necessaria all'avvento parusaico del Regno di Dio che si è manifestato già in Gesù di Nazareth come luce che le tenebre, incessantemente e instancabilmente tentano di soffocare (cf. Gv 1, 5). È in questo *pólemos* metafisico che bisogna inquadrare il senso dell'invito e dell'intervento di papa

Francesco al G7. Cosa si attendevano i potenti del G7 che il papa dicesse che non avesse già detto? Sono tematicamente insufficienti gli interventi continui del suo magistero cristiano sulle problematiche drammatiche che affliggono l'umanità? Sono poche le sue encicliche rivolte alla Chiesa e al mondo dove vengono sviscerati i temi drammatici che il documento finale del G7 ha sorvolato a volo d'uccello imprimegli un carattere di autorevolezza in virtù della sua utopica e ormai consueta istituzionale virtualità? In virtù della riduzione del suo linguaggio all'unica forma potente, impositiva dell'informazione formale?

Da quante generazioni politiche si redigono simili prospettive virtuali che non hanno mutato di una virgola la situazione drammatica dell'umanità attuale, che è quella descritta nella distopia di Richard Hugh Benson nel lontano 1902: l'umanitarismo buonista come faccia presentabile di una burocraticrazia che in realtà è diventata disumana perché lascia alle macchine il potere della vita e della morte, e il dispotismo travestito di filantropia che manovra subdolamente per eliminare ogni traccia di fontalità cristiana ritenuta, a ragione, pericolosa per il mantenimento del proprio inumano potere; da qui la necessità di farsi copia inautentica, utile maschera di falsa imitazione, falsificazione virtuale sempre in atto. Papa Francesco è stato ben consapevole di trovarsi nel consesso tra i più alti di una cultura di morte. Molti di quelli che lo hanno abbracciato e riverito sono convinti che l'aborto debba diventare un diritto costituzionale universale, mentre gli oppositori di questa posizione per pura convenienza politica non proclamano e non agiscono con la stessa irruenza per rivendicare il diritto al cibo, all'acqua e alla dignità e tutela della vita già nata, dei milioni di bambini e anziani, diseredati ed esclusi che soffrono e patiscono violenza a causa delle speculazioni finanziarie che hanno il primato nelle agende politiche di quei "potenti" che facevano finta di ascoltare il discorso di papa Francesco come un oracolo. Un oracolo sempre pronunciato e mai ascoltato perché privo della *virtus* di virtualità utopica e tendente piuttosto a quell'incarnazione che è la peculiarità e lo scandalo del cristianesimo, segno di contraddizione e pietra d'inciampo per i potenti che siedono sui troni e sulle poltrone delle decisioni inique per l'umanità. Il diritto alla vita è uno e uno solo e le campagne antiabortiste devono sostenere anche il diritto alla "vita nata", dal suo inizio alla sua fine, nel diritto e nella dignità consoni ad ogni essere umano, come dal 10 dicembre 1948 recita la *Dichiarazione universale dei diritti umani* nella sua consistenza di "*legenda aurea*". Quando quei nobili propositi saranno realizzati sarà superfluo ogni G7: l'incredibile della virtualità che si apre alla possibilità del fatto. Un fatto che il papa non ha il potere di compiere a differenza dei suoi attenti uditori muniti di strumenti esecutivi che non vogliono utilizzare per non tradire la fisionomia corporativa dell'*Antikéimenos*.

Ci sono i presupposti per una metamorfosi storica? C'è nella cultura postmoderna e postcristiana ancora qualche residuo di fede nella Vita? Non si ha oggi, piuttosto, la percezione, guidata dalla ragione, che la speranza esistenziale della vita immortale, la visione dell'uomo come composto unitario di anima e di corpo appartengano all'ordine delle mitologie ingenui? Questa antropologia è ormai confinata nei manuali, non ha più presa alcuna davanti all'avanzare di una intelligenza artificiale senza volontà e senza neologismi, senza vita e senza Dio, votata alla clonazione dell'identico. Si resta così senza parole nuove, senza buone notizie e ci si rassegna al fatto che la morte è la certezza e che l'essere è "per la morte" secondo il dato dell'estremo sviluppo dell'ontologia heideggeriana che ha segnato non pochi tratti della cultura occidentale. D'altra parte ogni potere costituito è tale perché agisce per l'istinto di morte, ha paura della vita, perché se la vita trionfa perde le sue fondamenta. Se trionfa la vita non hanno più senso le guerre che sono azione programmatica di morte da poter implementare e incrementare senza l'ausilio della coscienza e con quello della distorsione epocale della ragione ormai in preda alla follia collettiva.

Bisogna guardare con grande sospetto una cultura che si ritiene adulta e avanzata, emancipata da Dio e dalla coscienza soltanto perché ha raggiunto grandi conquiste nel dominio dell'utile, ma non ha messaggi positivi da lanciare all'umanità; i suoi segni esteriori sono soltanto di morte. C'è un rapporto intrinseco tra l'attuale "civiltà" che avvelena i mari, le piante, i fiori, la terra e il cielo e l'avvelenamento interiore, la grettezza dello spirito che non riesce più a volare, appiattito dentro il sensibile delle cose di cui profittare e che avvelenate gli si rivoltano contro. Ed è della tutela della

creazione intera che Francesco ha cominciato, nel suo magistero, a chiedere conto. Chiedendo conto alla ragione capace di generare una intelligenza artificiale che però non possiede quella molla inscritta nell'ontologia antropologica e che ha dato origine al pensiero filosofico, all'ordine dello spirito: lo stupore. Lo stupore è l'inizio davanti alla vita, al mistero della vita che ingloba anche la morte, di cui la morte fa parte senza avere il primato. Se lo stupore per la vita si estingue, se al suo posto subentra il calcolo per il dominio del mondo, allora prevale la morte senza replica. Le guerre inumane ed insensate in corso traducono drammaticamente questa situazione. Nulla hanno potuto o voluto fare i potentati di questo mondo. Intervenire per la pace comporterebbe smentire se stessi, ledere i propri interessi economici. Meglio far finta di ascoltare il papa e annuire ai suoi inattuali insegnamenti senza muovere un dito per fermare quella che ormai passerà alla storia come una vergogna epocale e culturale.

È per contenere queste penose prospettive che Francesco, come suo solito, è uscito per qualche momento dal suo discorso politicamente corretto e apparentemente consonante con le aspettative dei suoi uditori e ha buttato lì, con gesuitica *nonchalance*, il consiglio di leggere il romanzo di Benson che – credo nessuno sapesse – si conclude drammaticamente con la distruzione di Roma da parte di forze massoniche internazionali e la morte del papa sotto il bombardamento della città. La distruzione della città coincide con l'eliminazione di gran parte della struttura della Chiesa Cattolica, vero obiettivo del raid aereo, in seguito alla ratifica, da parte del supremo governo del mondo, dell'atto di eliminazione fisica tramite eutanasia di chiunque dichiari di essere cattolico. Il cattolicesimo, nella distopia romanzesca che descrive il mondo intorno al 2000, è l'unica confessione cristiana esistente. Le differenze confessionali sono state superate e i cristiani, in stato di minorità numerica, si sono riappacificati in comunione ecumenica. Ma anche le tre superpotenze, i tre grandi imperi dominanti il mondo finiscono per unificarsi sotto la guida del personaggio chiave del romanzo: Julian Felsenburgh, uomo ambiguo ma di grande fascinazione; in lui si riconoscerà il grande pacificatore tra i tre grandi blocchi di potere e la persona capace di definire un nuovo ordine mondiale. Rifiuterà onori e incarichi politici per accettare soltanto ruoli di carattere unitario e internazionale: prima Presidente d'Europa, infine Presidente del Mondo. Il personaggio è oggetto di un vero e proprio culto della personalità e giungerà fino a essere considerato un dio; come divinità dovrà procedere allo smantellamento di ogni altra religione e di ogni espressione spirituale che alla religione possa condurre. I tratti caratteristici dell'*Antikéimenos* sono ben visibili.

«Un romanzo molto interessante» dice papa Francesco senza far riferimento alla trama e al suo contenuto morale; «vi consiglio di leggerlo...». Una sorta di velato *j'accuse* pronunciato dal «Convitato di pietra» contro Don Giovanni, il grande seduttore che usava le donne come oggetti violandone l'integrità fisica e la dignità umana. *Mutatis mutandis* il bianco «Convitato» del G7 mette il suo premuroso e interessato ospite davanti alla propria responsabilità morale di potersi ipostatizzare in un nuovo seducente Julian Felsenburgh, il cui nome di battesimo, Giuliano, a detta degli ermenauti del complesso romanzo, è stato scelto dall'autore per richiamare la figura dell'imperatore romano Giuliano l'apostata. Il termine apostasia ricorre in diversi punti del romanzo in particolare nel momento di affermazione di Felsenburgh a guida dell'Europa dove il cristianesimo tocca i suoi minimi storici e al regime di cristianità subentra la condizione più contenuta, più perseguitata e più evangelica di «cristiania», l'unica forma ecclesiale che può contraddire lo spirito dell'apostasia pur senza impedirne l'espansione, secondo la lettura del fenomeno che ne fa Massimo Cacciari, perché «la tradizione che incarna è tuttavia quella del Logos della croce, e dunque *sa* l'escatologica riserva dell'impossibile su ogni misura di volontà e potenza [...] Solo al culmine della *parousía* dell'*Antikéimenos*, della perfetta contraddizione *contra* il Logos della croce, quest'ultimo può trionfare». Per questo, ogni testimone, «non potrà che lottare comunque contro l'affermarsi dell'apostasia» [5] e senza contraddizioni contro gli eccessi di dottrinarismo, di giuridicismo e di devozionismo che hanno fatto deragliare la Chiesa dall'alveo evangelico rendendola sempre più irrilevante per gli stessi cristiani che hanno visto riflettersi in essa tutti i mali che essa stessa denuncia. Tutto ciò ha cancellato la profezia come carisma spirituale.

Se c'è dimensione profetica nella narrazione distopica di Richard Hugh Benson questa può consistere nell'aver delineato, più di cento anni fa, la situazione religiosa dell'umanità, lo stato del cristianesimo e l'assenza dello spirito nel presente postmoderno con un largo margine di verità, di impensabile realismo, descrivendo questo spirito come intollerante alla pluralità, anelante all'unicità della sua affermazione esclusiva. E come la profezia classica, quella di Benson, non parla la lingua delle istituzioni che avversa, ma fa di esse l'oggetto della propria contestazione mettendole impietosamente davanti alle loro iniquità, alla loro indifferenza nei confronti del dolore umano e alle loro inadempienze nei confronti della vita. Don Giovanni finisce all'inferno nella distopia artistica e Mozart, dal suo canto, deve mutare le allegre giocosità sonore del suo capolavoro nel cupo drammatico urlo del "Convitato" che prelude alla morte del seduttore in uno scenario apocalittico. Perché su quella scena si compie la ri-velazione, cade la maschera del giocoso Don Giovanni seducente Antikéimenos e resta l'evidenza dello scandalo, del paradosso, del vuoto. Il profeta è colui che svela la grande menzogna. Nella contingenza storica può essere anche ateo, nel senso che si oppone al simulacro divino con cui abbiamo coperto le nostre presunzioni, ai simulacri concettuali e immaginativi che sono vuoti e non dicono nulla all'uomo. Il profeta non annuncia cose sue come se fossero di Dio, cose che Dio non ha comandato di dire e di fare. Il profeta non scende dagli altipiani della cultura, ma parla per abbondanza interiore, come per un mandato, avendo assimilato quel Logos che da solo basta a compiere il cammino della vita, negli spazi di libertà che solo la vita apre laddove l'istituzione lega ai compromessi col potere che ha in odio la profezia come proferimento di parole nuove che dicono la trasformazione delle dicotomie micidiali in polarità creative.

La libertà e la disinvoltura con cui papa Francesco si è da sempre tagliato fuori da schemi precostituiti di magistero cristiano lo caratterizzano nella tipologia del "testimone" che deve combattere l'apostasia sia all'interno che all'esterno della Chiesa. Deve stare in equilibrio tra l'istituzione che incarna, in cui si sente a disagio e che vorrebbe trasformata e le istituzioni del mondo che vorrebbero ridurlo alla loro somiglianza; tra l'apostasia di una Chiesa che si è distanziata dalla sua forma evangelica e quella che dalla Chiesa e dal Vangelo ha preso le distanze ritenendone inutili le visioni del mondo e della storia. La lotta di Francesco è anche la stessa lotta della Chiesa, poiché l'Antikéimenos, il nemico, è tale in quanto capace di sedurre la Chiesa distraendola «da quel cammino che consiste nell'approfondire sino al suo fondo lo scandalo da cui muove» [6]: cioè il Logos della croce, che tradotto in termini kerigmatici vuol dire che il Regno è dei poveri, degli assetati di giustizia, dei misericordiosi, dei puri di cuore, dei perseguitati dai prepotenti e che non ci sono due regni, uno della Chiesa e uno del mondo, ma l'unica *communitas* umana nelle sue splendide variegazioni, vessata dalla smania livellante ed esclusiva dell'Antikéimenos, *Il Signore del mondo* che con l'omologazione e l'algoritmo vuole ottenerne il controllo e il dominio.

Il messaggio criptico e distopico di papa Francesco al G7 è ormai chiaro. Non essendo politicamente corretto parlare di Gesù Cristo in un contesto multiculturale e multireligioso, e in qualche caso anche a-religioso, citando *en passant* la visione drammatica contenuta nel *Signore del mondo* egli ha fatto implicitamente riferimento alla liberazione della coscienza da occupazioni estranee, da quei demoni che nei vangeli ci appaiono come elementi mitici e che in realtà rappresentano le ossessioni da cui siamo oppressi (Dostoevskij docet). La nostra autonomia interiore non è mai un fatto compiuto, è un processo che non avrà mai termine e il nostro è un viaggio attraverso schiavitù che ci abitano dentro. Eppure quei demoni che ci sembrano uscire da una favola antica hanno detto a Gesù: «Che c'è tra noi e te, Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci?» (Mc 1, 24); di fatto la sua parola e i suoi atti mettono tutti in inquietudine, sovvertono ogni ordine costituito, scuotono dalle fondamenta tutte le nostre costruzioni, le nostre pianificazioni, rovinano la cultura, l'economia, la teologia, la Chiesa, le linee programmatiche dei G7, e per questo abbiamo dovuto chiuderli in una cornice sacrale da cui non nuocciano, creando filtri di ortodossia perché giungano flebili e pacati, tranquilli, tali da non modificare nulla, da non essere destabilizzanti.

Basta allora mettersi davanti alla rivelazione che c'è un *Signore del mondo* che sguinzaglia i suoi demoni per privarci della libertà e tenerci nella menzogna per far ricorso alla necessità dell'alternativa della liberazione che noi cristiani chiamiamo Regno di Dio, il cui statuto prevede il pieno

adempimento di tutti i programmi virtuali dei potentati di turno per la cui redazione è stato scimmiettato il Vangelo senza mai citarlo. Ciò comporta una non facile conversione, non necessariamente religiosa, come sostiene François Jullien, filosofo non credente che suggerisce di utilizzare le risorse del cristianesimo e il cristianesimo come risorsa per passare da una vita come mero processo biologico (βίος) a una vita autentica (ζωή), vita intesa come sviluppo ed espansione delle possibilità e delle consapevolezze [7]. Chi crede, invece, deve vedere quella ri-sorsa (*source*-fonte in francese e in inglese) come il ri-sorgere a una vita nuova, segnata dalla radicalità di Dio espressasi in Gesù di Nazareth, che non vuole il mondo così com'è, come lo abbiamo ridotto, vuole che ne prepariamo un altro. Chiunque è toccato dalla forza di questo Logos sa che la sua vita ha un senso ulteriore, più alto, più pieno, più nobile, nella misura in cui per questo Logos incarnato soffre e combatte per spazzare via i demoni del virtuale.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] M. de Certeau, *La debolezza del credere. Fratture e transiti del cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2020: 82.

[2] Ibid.

[3] *Lo schernitore di Siviglia e il convitato di pietra* (1630) è un'opera teatrale che coniò il mito di Don Giovanni, il personaggio più universale del teatro spagnolo. Tradizionalmente attribuito a Tirso de Molina il mito di Don Juan personifica una leggenda sivigliana che ha ispirato Molière, Carlo Goldoni, Lorenzo da Ponte, autore del libretto del *Don Giovanni* di Mozart. Il "Convitato di pietra" è figura di coscienza critica che condanna l'operato sconsiderato di Don Giovanni.

[4] Per la figura dell'Antikéimenos rimando al mio articolo, *La verità del bacio e la finzione del sacro: il "Mysterium iniquitatis" e la guerra*, in «Dialoghi Mediterranei» n. 56 del 1 luglio 2022

[5] M. Cacciari, *Europa o Cristianità*, in AA. VV., *Dopo 2000 anni di cristianesimo*, Mondadori, Milano 2000: 128.

[6] *Ivi*: 129.

[7] F. Jullien, *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.

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 Colombe, il volume *Trasfigurazione. La Basilica Cattedrale di Mazara del Vallo. Culto Arte e Storia* (2006). L'ultimo suo volume è un saggio biografico su Thomas Merton: *Il romanzo di Thomas Merton. Un umanista cristiano nell'era postcristiana*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani (2018). Nel campo dell'innografia liturgica ha pubblicato con le Edizioni Paoline due volumi di inni: *O fonte della luce; O Cristo splendore del Padre*.

Reati culturalmente motivati in ambito domestico e strategie difensive



di Rosa Geraci

La figura del reato culturalmente motivato nella società multiculturale

L'arrivo in Italia di persone provenienti da Paesi spesso lontani, portatori di valori religiosi e culturali differenti dai nostri, pone l'esigenza di armonizzare e conciliare le diversità al fine di realizzare l'integrazione e arginare il rischio di una conflittualità che possa tradursi in disparità di trattamento sia culturali che sotto il profilo dell'esercizio della libertà religiosa [1]. Siffatta necessità involge fede, cultura e diritto, e impone che quest'ultimo sia elastico per venire incontro a quei comportamenti religiosi/culturali che possono avere anche rilevanza penale (c.d. *cultural offences* o *culturally motivated crimes*), per verificare la loro compatibilità con i principi giuridici assiologicamente fondanti e irrinunciabili che costituiscono il "cemento etico" della nostra compagine sociale.

All'apertura multiculturalista di un ordinamento conseguono sovente ampi spazi di scriminabilità dei comportamenti, sorretti da un fattore culturale e religioso, anche se ritenuti penalmente rilevanti, ovvero accade che a un'opzione multiculturalista si leghi un'ineliminabile dimensione conflittuale rispetto alla quale il ruolo del diritto, fuori dalla modalità repressiva, deve abdicare o è inefficace [2]. Invero, come si è osservato,

«L'identità comporta la differenziazione. La differenziazione implica la comparazione, ossia l'identificazione degli aspetti in base ai quali il "nostro" gruppo differisce dal "loro". La comparazione, a sua volta, genera la valutazione [...] L'egotismo di gruppo porta alla giustificazione: le nostre logiche sono migliori delle loro. Poiché i membri dell'altro gruppo sono impegnati in un processo analogo, le giustificazioni in conflitto innescano la competizione. Dobbiamo dimostrare la superiorità delle nostre logiche rispetto alle loro. La competizione porta all'antagonismo e alla "dilatazione" di quelle che inizialmente apparivano divergenze limitate, che diventano così più intense e radicali. Si creano degli stereotipi, l'avversario viene demonizzato, l'altro si tramuta in nemico» [3].

A tal proposito, è bene chiarire la definizione di “reato culturalmente motivato”. Parte della dottrina, nell’occuparsi della criminalità cd. culturale, ha accolto una nozione di reato culturalmente motivato fondata sul concetto di cultura riferibile a «gruppi socio-politici costituiti da un numero rilevante di individui, che condividono una lingua comune e che hanno un legame con un territorio geografico di regola di ampie dimensioni» [4]. Altra parte della dottrina si è invece concentrata sui problemi relativi alla collocazione sistematica e al trattamento sanzionatorio del fatto culturalmente motivato. Quest’ultimo indirizzo interpretativo identifica il reato culturalmente motivato in «un comportamento, realizzato da un soggetto appartenente a un gruppo etnico di minoranza, che è considerato reato dalle norme del sistema della cultura dominante; lo stesso comportamento, nella cultura del gruppi di appartenenza dell’agente, è invece condonato, accettato come normale, o è approvato o, in determinate situazioni, è addirittura imposto» [5]. Secondo questa impostazione, «l’istituto dell’ignoranza inevitabile si mostra capace di offrire un adeguato e corretto inquadramento per numerosi casi di reato ‘culturalmente motivato’» [6].

Questa opzione, in particolare, ha suscitato un ampio dibattito tra gli antropologi o i giuristi di impostazione antropologica, refrattari all’uso del concetto di “etnia”, compreso nel sintagma “gruppo etnico minoritario”. Il termine “etnico”, infatti, può rappresentare una qualificazione ingombrante, eccepibile dal punto di vista epistemologico, in quanto l’uso corrente dei termini afferenti all’area semantica “etnia” si riconduce alla relazione che la retorica statale relativa all’identità nazionale stabilisce più o meno impropriamente tra “etnia” e “nazione”, tra “etnia” e “razza”, tra “etnia” e “cultura” [7]. Il concetto di “razza”, privo di rango scientifico ed evocativo di vicende di discriminazione e di esclusione, storicamente culminate nella negazione della diversità, fonda il suo utilizzo sull’implicita associazione all’idea di una nazionalità dominante prevalente all’interno di uno Stato o alla contrapposta idea di nazionalità minoritarie o di culture minoritarie [8].

È evidente che entrambe le opzioni interpretative pongono al centro una condotta che viene considerata reato nell’ordinamento della società di maggioranza, ma, al contempo rappresenta un comportamento approvato, condonato o prescritto nel sistema giuridico di provenienza del “soggetto agente”, consistendo, spesso, in una pratica di carattere culturale o religioso. Questa categoria di reato poggia pertanto sull’antinomia tra due norme aventi il medesimo destinatario: una norma di diritto penale, vigente in un determinato Stato, che incrimina una certa condotta, da un lato, e una norma propria del gruppo di appartenenza del soggetto, che nello Stato di provenienza di quest’ultimo può avere il rango di norma giuridica, dall’altro.

È bene evidenziare che l’associazione tra l’istanza multiculturalista e i reati culturalmente motivati sconta il riflesso del discorso “multicultifobico” che ha ribadito con forza, anche in relazione a Paesi estranei a *multicultural policy choices*, la necessità di superare gli effetti disgreganti e marginalizzanti del multiculturalismo verso un’era ‘postmulticulturalista’. Il multiculturalismo, allora, inteso secondo un approccio culturalizzante come ostinata salvaguardia di pratiche identitarie, diventerebbe una prerogativa del diritto penale [9].

I reati culturalmente motivati come categoria eterogenea e il principio di offensività

La categoria dei reati culturalmente motivati non può essere intesa in senso monolitico. Possono essere giudizialmente qualificati come reati culturalmente motivati i delitti contro la vita e la libertà sessuale, la riduzione in schiavitù a danno dei minori, le forme di escissione genitale femminile maggiormente invasive, le condotte consistenti nell’atto di indossare un simbolo religioso come il kirpan per i fedeli di religione sikh o il burqa – e, in certi casi, il “chador” e il “niqab” – per le donne musulmane. Dalla variegata casistica emerge come alla figura del “reato culturalmente motivato” siano riconducibili tanto fatti gravemente offensivi della vita, dell’incolumità o della dignità altrui, spesso commessi in ambito familiare, che comportamenti dall’offensività pressoché nulla o implicanti un “pericolo astratto”.

Un valido strumento interpretativo al fine di comprendere il motivo per cui in alcuni sistemi, alcune condotte vengano ritenute “diritti culturalmente o religiosamente fondati” e non fatti penalmente

rilevanti mentre in altri non siano ricondotte all'esercizio di alcun diritto può rinvenirsi nel principio di offensività per cui *nullum crimen sine iniuria*. Detto principio subordina la sanzione penale all'offesa di un bene giuridico, sotto forma di lesione, intesa come danno effettivo o nocumento potenziale (esposizione a pericolo). La valutazione concreta dell'offensività consentirebbe dunque di circoscrivere i fatti penalmente rilevanti, vietando di incriminare le pratiche religiose o culturali oggettivamente inidonee ad arrecare offesa.

Va però ricordato come un'importante corrente di pensiero, facente capo a Marcello Gallo, ha constatato che il collegamento «tra fatto tipico ed offesa non costituisce (...) una costante riscontrabile in tutti i reati», ma vi sono «illeciti penali in cui la fattispecie è configurata in maniera tale che si può avere una condotta la quale, pur essendo conforme al modello normativo, non arrechi nel caso concreto alcun pregiudizio alla situazione oggetto di tutela» [10]. Secondo questa impostazione, l'art. 49 c.p. non rappresenterebbe un mero doppione negativo del delitto tentato: integrerebbe invece una norma-base dell'ordinamento, che legittimerebbe nel nostro sistema la concezione realistica dell'illecito, in base alla quale ogni comportamento, per essere considerato reato, deve sostanziarsi nella effettiva lesione del bene tutelato [11]. La rilevanza pratica del principio di offensività si manifesterebbe in tutte quelle ipotesi in cui non vi è coincidenza tra tipicità ed offesa dell'interesse tutelato. In altre parole, qualora vengano poste in essere delle condotte che da un punto di vista formale integrano la fattispecie incriminatrice, ma sotto il profilo sostanziale non sono in grado di scalfire il bene giuridico, la disposizione di cui all'art. 49 comma 2 c.p. darebbe cittadinanza alla concezione realistica, che conduce ad escludere la punibilità del fatto [12].

Questa teoria è stata sottoposta ad un fuoco di obiezioni, alcune delle quali particolarmente convincenti. In particolare, il dato che l'art. 49, 2 «non concorra in alcun modo ad erudirci sulla natura degli interessi tutelati» [13] rende indispensabile il ricorso agli elementi descrittivi del modello legale per individuare il bene protetto. A questa stregua, la contraddizione in cui tale teoria incappa diventa palese: «se l'interesse tutelato deve essere dedotto dall'intera struttura della fattispecie», come dicono i suoi sostenitori, «riesce difficile immaginare un fatto conforme a quest'ultima e non lesivo del primo» [14].

La giurisprudenza ordinaria, di merito e di legittimità, ha infatti più volte ribadito come «la norma dell'art. 49, 2° comma, c.p., lungi dal porsi in funzione di limite negativo della fattispecie di delitto tentato, (...) affermi il principio dell'offensività del reato (che ne concretizza la concezione realistica), per cui non è punibile (...) il comportamento conforme alla fattispecie legale penale, che tuttavia non manifesta obiettivamente, nel caso concreto l'attitudine causale a ledere o porre in pericolo il bene giuridico protetto» [15]. Il principio di offensività non solo costituisce un vincolo insuperabile per il legislatore ma deve altresì rappresentare un canone ermeneutico per l'interprete, cui spetta l'accertamento in concreto dell'offensività specifica della singola condotta. Inoltre, uno sguardo interdisciplinare sul sistema giuridico di provenienza della persona "incriminata" condurrebbe più agevolmente a valutare quali situazioni soggettive potrebbero essere tutelate a mezzo di *soluzioni accomodative*. In questo approccio, l'interdisciplinarietà potrebbe consentire una protezione giuridica più efficace e contribuirebbe a disarticolare il monolitismo della categoria dei reati culturalmente motivati.

Decisivi sulla questione, sono stati però gli interventi della Corte Costituzionale, che con grande limpidezza ha affermato la necessità che il fatto storico presenti una dimensione concreta di offensività [16]. Ciononostante, nel nostro Paese mancano istituti di diritto penale *ad hoc* allo scopo di scriminare condotte culturalmente o religiosamente motivate o che prevedano un trattamento sanzionatorio attenuato; questo fattore accresce i margini della discrezionalità giudiziale rispetto ai fattori culturale o religioso. Accade, infatti, che laddove il fatto criminoso comporti la lesione di diritti fondamentali, gli organi giudiziari escludano la rilevanza del fattore culturale o la sussumano entro una circostanza aggravante o entro una diversa qualificazione dell'elemento soggettivo del reato. Per converso, laddove il reato non è tale da ledere o mettere in pericolo un bene giuridico, gli orientamenti giudiziari non sono costanti. In base alle indicazioni della Corte Costituzionale, sarà allora compito del giudice ordinario accertare l'offensività in concreto del comportamento del soggetto attivo,

valutando se le modalità di realizzazione della sua condotta sono state di fatto inidonee a ledere l'interesse tutelato dalla norma incriminatrice, pur senza intaccare la conformità al modello legale tipizzato dalla fattispecie [17]. In questo contesto, l'accertamento in concreto dell'offensività della singola condotta, secondo un'istanza di giustizia, escluderebbe l'incriminazione di fatti materiali non offensivi, evitando in queste ipotesi lo svolgersi di condanne e gravose vicende giudiziarie [18].

Sulla nozione e collocazione sistematica della *cultural defense*

La *cultural defense* identifica una causa di esclusione o di diminuzione della responsabilità penale, che può essere invocata dal soggetto appartenente ad una minoranza etnica con cultura, costumi e usi diversi, o addirittura contrastanti con quelli della cultura del sistema ospitante [19]. Per far valere la *defense*, l'agente deve dimostrare che «il comportamento illecito è stato realizzato nel ragionevole convincimento di agire in buona fede, basata sulla sua eredità o tradizione culturale» [20]. La dottrina distingue tra *cultural defense* cd. Cognitiva e *cultural defense* cd. Volitiva [21]. La prima emergerebbe quando il retroterra culturale dell'agente gli impedisce di capire che il suo comportamento integra un reato; la seconda invece quando il soggetto agisce pur nella consapevolezza del fatto che le sue azioni sono vietate dalla *criminal law* dominante, in quanto costretto dalla forza imperativa della sua cultura d'origine.

La teoria delle *cultural defenses* mira inequivocabilmente ad ampliare il novero delle *excuses* volte a scriminare quelle condotte, altrimenti criminose, che trovano spiegazione nelle pressioni dell'ambiente e che hanno origine nella “società malata” [22]. Per esemplificare, basti pensare a: la *defense* costruita sulla “sindrome della donna maltrattata” (*battered woman syndrome*), quella applicabile al soggetto con “retroterra sociale deteriorato” (*rotten social background*), quella che riguarda l'imputato in stato di dipendenza da stupefacenti (*addiction*) [23].

Le *excuses* «sono riconosciute [dall'ordinamento] perché vi è l'esigenza di rendere giustizia al soggetto che ha realizzato l'illecito, anche se ciò ha un costo per l'utilità sociale» [24]. Esiste, in particolare, una connessione forte tra le *excuses* e il sentimento della “*compassion*” tale per cui l'esistenza di un'*excuse* comporta l'esclusione della punibilità dell'agente «nonostante il pericolo che egli può rappresentare per noi e nonostante egli abbia realizzato un illecito» [25]. Si pensi all'istituto della coazione (*duress*): in questa situazione, evidenzia Dressler, «sentiamo un collegamento forte con l'agente costretto a commettere il reato. Egli è considerato come una persona normale in una situazione anormale. La sua debolezza è la nostra debolezza. Ci sembra impossibile scinderci da lui. (...)» [26]. La *compassion* è dunque intimamente correlata con la *ratio* delle *excuses*. «L'*excuse* dimostra che siamo umani, che possiamo sentirci uniti alla persona che ci ha fatto del male» [27].

Vi è comunque un altro motivo, secondo la letteratura, alla base della proliferazione di *new excuses* nel sistema: la constatazione che molti criminali hanno sperimentato vite eccezionalmente dure. «Gli abusatori spesso sono stati bambini abusati; donne che hanno ucciso i loro mariti sono state da loro maltrattate; altre persone hanno commesso reati dopo un trauma ‘psicologico ‘generalmente fuori dall'ambito della normale esperienza umana’» [28]. L'emersione di nuove *excuses* rappresenterebbe, dunque, secondo alcuni, una sorta di compensazione, che il sistema riconosce all'*offender* per non essere riuscito a disinnescare le fonti del conflitto. Non sono mancate le opinioni contrarie di chi, invece, attacca le *new excuses* identificandole come una volgare “licenza ad uccidere” [29], ovvero come una “moderna forma di giustizia privata” [30]; «il sintomo di un'abdicazione generale della responsabilità da parte di individui, famiglie, gruppi e anche dallo Stato» [31].

Sembra ragionevole ritenere che l'emersione di *new excuses*, lungi dal costituire il frutto di un'aberrazione dottrinale, sia il frutto di un felice incontro tra la teoria e le nuove scoperte della scienza, da cui risulta l'influenza delle condizioni sociali sul comportamento criminale dell'individuo [32].

Violenze e maltrattamenti nel contesto familiare

Un precetto di matrice religiosa può, talora, indurre il genitore a violare o trascurare i doveri inerenti alla potestà sui figli o ad abusare dei relativi poteri o, addirittura, a porre in essere atti pregiudizievoli sia verso l'altro coniuge che verso la prole [33]. Nel silenzio della legge, la Corte di Cassazione, in tema di maltrattamenti in famiglia, ha affermato il principio per cui «l'assunto difensivo, secondo cui l'elemento soggettivo del delitto de quo sarebbe escluso dal concetto che l'imputato, quale cittadino di religione musulmana, ha della convivenza familiare e delle potestà anche maritali a lui spettanti quale capo-famiglia, non è in alcun modo accoglibile, in quanto si pone in contrasto con le norme cardine che informano e stanno alla base dell'ordinamento giuridico italiano e della regolamentazione concreta dei rapporti interpersonali» [34]. È stato anche osservato che le «convinzioni religiose dei mariti sono ininfluenti quando si tratta di giudicare i loro comportamenti» [35]. Una violenza familiare che sfocia nella lesione dei diritti fondamentali della persona determina, quindi, la responsabilità dell'autore del delitto anche quando essa sia stata compiuta al fine di imporre il rispetto delle regole prescritte dalla religione di appartenenza [36].

Negli ultimi anni si è registrato un processo di accettazione delle diversità religiose e dei particolarismi culturali, nel quale troverebbe affermazione la c.d. "cultura della tolleranza" [37]. A tale riguardo, appare significativo l'art. 27 del Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, in base al quale «negli Stati in cui vi sono minoranze etniche, religiose o linguistiche, le persone appartenenti a queste minoranze non possono essere private del diritto di avere, in comune con gli altri membri del loro gruppo, la propria vita culturale, di professare e praticare la loro religione, di utilizzare la loro lingua» [38], sempre che il loro comportamento e le loro consuetudini non siano contrastanti con i diritti fondamentali della persona e con i principi cardine dell'ordinamento giuridico nazionale intriso di democrazia.

Restando in tema di violenze e comportamenti prevaricatori nel contesto familiare, oltre al reato di maltrattamenti, è stato riconosciuto anche il reato di abuso di correzione o di disciplina ex art. 571 c.p. a carico del padre che costringeva fisicamente il figlio a scontare per punizione una condotta «degradante, umiliante, contraria a qualsiasi cultura o religione» [39], compresa quella islamica a cui appartiene il genitore.

Nella giurisprudenza italiana, inoltre, non sono mancati casi concernenti i delitti contro la libertà sessuale delle vittime, in genere tutte adolescenti, donne [40] e mogli, nei quali l'imputato ha sempre invocato a giustificazione della propria condotta norme vigenti nel suo ordinamento d'origine circa i rapporti sessuali tra un uomo e una donna. La difesa del marito si basava, principalmente, su tre assunti: primo, violazione della legge che regola il sistema italiano di diritto internazionale privato (art. 29, l. n. 218/1995); secondo, ignoranza inevitabile della legge penale e mancanza del dolo generico; e terzo, mancato riconoscimento dell'attenuante della provocazione (art. 62, n. 2, c.p.). Ciononostante, la Corte, in linea con la posizione recentemente assunta dalle istituzioni europee [41], respinse tutti e tre i motivi, in primo luogo perché «le circostanze invocate con il ricorso [...] non sono assolutamente idonee a dimostrare, da un lato, la mancanza di dolo generico e, dall'altro, la assoluta inevitabilità della ignoranza della legge penale italiana». L'imputato, infatti, non avrebbe adempiuto, con il criterio della ordinaria diligenza, al dovere di informazione, ossia all'obbligo di espletare ogni utile accertamento per conseguire la conoscenza della legislazione vigente. Secondariamente, «non può considerarsi fatto ingiusto, e quindi provocazione, il rifiuto del coniuge di intrattenere rapporti sessuali, ciò costituendo pur sempre espressione della libertà di autodeterminazione, che non può mai essere conculcata, anche se può costituire violazione degli obblighi assunti con il matrimonio» [42].

Cultural offences e asetticità del legislatore italiano: il delitto di mutilazione genitale femminile

Altro settore in cui si manifesta una conflittualità tra diritto oggettivo e imperativo religioso è rappresentato dall'osservanza di prescrizioni e pratiche di culto, che tendono a menomare l'integrità

fisica o psichica del fedele. Per anni la monoculturalità del nostro tessuto sociale si è riflessa sulla struttura del codice penale, in cui sono assenti norme aperte al riconoscimento di altre strutture etniche. Questa asetticità di fronte alle diversità etnico-culturali emerge chiaramente dalla Relazione del Re, presentata per l'approvazione del codice penale ove si sottolinea, nelle considerazioni generali «l'unità non solo sociale, ma altresì etnica, legata da vincoli di razza, di lingua, di costume, di tradizioni storiche, di moralità, di religione (...)» [43], che caratterizza lo Stato italiano. Solo recentemente l'omogeneità etnica del nostro sistema ha cominciato a mostrare serie incrinature [44]: da pochi anni, infatti, importiamo immigrati e ci imbattiamo – per dirla come Sartori – in contronazionalità soprattutto di origine musulmana [45].

L'ideologia multiculturalista ha cominciato a diffondersi già dagli anni settanta conducendo, nella sua versione più estrema e radicale, a manifestazioni di vera e propria celebrazione della diversità e di critica dell'etnocentrismo. L'attenzione dottrinale si concentra sempre di più sul particolarismo e sulla dimensione etnica, fino a giungere all'affermazione “*we are all multiculturalists now*” [46]. La letteratura sociologica indica in modo impeccabile i fattori di questa rivoluzione culturale, segnalando, innanzitutto l'impatto con le nuove ondate di immigrazioni. Ciononostante, la risposta del sistema giuridico italiano allo scontro di culture dovuto all'impatto dell'immigrazione è stata di chiusura secca, come emerge dall'introduzione, nel nostro Codice penale, del delitto di mutilazione genitale femminile [47].

Da quasi trent'anni i movimenti femministi e gli esponenti delle organizzazioni a tutela dei diritti umani si battono per l'eliminazione del rito dell'“ablazione dei genitali femminili”, una pratica antichissima realizzata non per necessità terapeutica, ma per motivi culturali o religiosi, sia in società islamiche che in comunità non musulmane [48]. La letteratura usa termini diversi per indicare questa usanza. Dal termine omnicomprensivo “ablazione genitale femminile”, neutro sul piano valutativo, si passa infatti al concetto più specifico di “circoncisione femminile”, per finire con il termine più crudo “mutilazione genitale femminile”. Ed è quest'ultima la definizione prescelta dall'OMS, che inserisce nella categoria delle MGF tutte le procedure che comportano la rimozione totale o parziale degli organi genitali femminili esterni, nonché ogni altra lesione prodotta a questi organi per motivi culturali, religiosi e comunque non terapeutici [49].

Leggi specifiche tese a bloccare o a contenere il fenomeno sono state introdotte in alcuni Paesi dell'Africa, in cui tradizionalmente le MGF sono eseguite [50]; analoghi provvedimenti sono stati adottati dai vari sistemi occidentali intra ed extraeuropei, in seguito all'intensificarsi dei flussi migratori [51]. Nel solco di questi provvedimenti è stata varata la legge italiana del 9 gennaio 2006 n. 7, che contiene le “*Disposizioni concernenti la prevenzione e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile*”, il cui art. 1, specificando le finalità della legge e definendo le pratiche di MGF come «violazioni dei diritti fondamentali all'integrità della persona e alla salute delle donne e delle bambine», non sembra considerare che la MGF possa essere il frutto di un'adesione libera e volontaria di una donna adulta alla cultura d'origine, né che il diritto alla cultura rientri nel novero dei diritti fondamentali. Notevoli le criticità della normativa anche sotto l'aspetto sanzionatorio. L'art. 6 introduce nel nostro Codice all'art. 583 bis il delitto di “pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili” che, al primo comma, punisce, con la reclusione da quattro a dodici anni la condotta di «chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, cagiona una mutilazione degli organi genitali femminili» e specifica i comportamenti con cui si può realizzare la MGF.

La norma tuttavia, è bene rilevare, è lungi dal colmare una lacuna legislativa; si consideri, infatti, che le condotte di MGF ben avrebbero potuto essere sussunte nella disposizione di cui all'art. 583 c.p., che disciplina il reato di lesioni gravi o gravissime. In particolare, suscita perplessità l'ipotesi prevista al secondo comma, che prevede la condotta meno grave di «chiunque, in assenza di esigenze terapeutiche, provoca, al fine di menomare le funzioni sessuali, lesioni agli organi genitali femminili diverse da quelle indicate dal primo comma, da cui derivi una malattia nel corpo o nella mente», punita con la reclusione da tre a sette anni nell'ipotesi base e con la diminuzione fino a due terzi se la lesione è di lieve entità. Questa disposizione rischia di rimanere lettera morta, essendo il dolo specifico che la qualifica molto difficile da provare. A complicare la situazione contribuisce anche il

fatto che la giurisprudenza, pur a fronte di chiari casi di conflitto culturale, non abbia mai adoperato il concetto di reato culturalmente motivato, sicché la sua demarcazione non può dirsi giurisprudenzialmente delineata.

Il porto del *Kirpan* nella giurisprudenza italiana

La giurisprudenza italiana sul porto del *kirpan* rappresenta un ambito utile per scandagliare la categoria dei reati culturalmente orientati in prospettiva pluralistica, prendendo ad esame condotte che potrebbero considerarsi espressione della libertà religiosa ma, tuttavia, perseguite e sussunte entro fattispecie di reato. L'atto di portare un *kirpan* in Italia è stato colonizzato dal diritto penale ove l'uso del termine "porto" incorpora il concetto penalistico del "portare un'arma", dell'aver con sé, in luogo pubblico o aperto al pubblico, un'arma immediatamente disponibile e pronta per essere usata in modo rapido e immediato per recare offesa alla persona e per difendersi. Dunque, quando il credente *sikh* porta il pugnale sacrale fuori dalla propria abitazione o dalle sue pertinenze è perseguibile per il reato di "Porto di armi od oggetti ad offendere" ai sensi dell'art. 4 della legge n. 110 del 1975[52], ove il *kirpan* venga riconosciuto come arma impropria, oppure ai sensi dell'art. 699, secondo comma, c.p. rubricato "Porto abusivo d'armi" [53], se ritenuto un'arma propria [54].

Nella religione *Sikh*, il *kirpan* è un simbolo religioso che consente a chi lo indossa di realizzare l'unione di sé con la divinità e di portare a compimento la propria individualità. Pertanto, la funzione del pugnale sacrale, non è ovviamente quella di offendere alcunché, ma di consentire al credente *sikh* di esprimere un'identità religiosa. La matrice religiosa del "porto" del *kirpan* è stata riconosciuta dalla giurisprudenza di merito [55] ma non dalla giurisprudenza di legittimità che, nel rilevare come «è essenziale l'obbligo per l'immigrato di conformare i propri valori a quelli del mondo occidentale» sembra suggellare la chiusura dell'ordinamento giuridico italiano di fronte al sikhismo[56].

Il caso da cui muove la vicenda giudiziaria, sfociata nella pronuncia del 2017, riguardava Jatinder Singh, un ragazzo di confessione religiosa *sikh* che si era opposto alla richiesta della polizia locale di consegnare il *kirpan* portato alla cintura, spiegando, al momento dell'arresto, che l'atto di indossare il pugnale sacrale integrava l'esercizio di una pratica religiosa che, per il credente, non poteva considerarsi facoltativa. Con sentenza pronunciata il 5 febbraio 2015, il giudice di primo grado aveva condannato il giovane alla pena di 2.000,00 euro di ammenda per il reato di cui all'art. 4 della legge n. 110 del 1975, perché «portava fuori dalla propria abitazione senza un giustificato motivo, un coltello della lunghezza complessiva di 18,5 centimetri idoneo all'offesa per le sue caratteristiche». La questione giunse fino in Cassazione, orientata nel collocare la condotta nel quadro di una incontestata incriminabilità, traducendo l'atto di indossare il *kirpan* nel comportamento costituito dal "porto di un coltello".

Uno dei profili di interesse della decisione di legittimità si riscontra nel fatto che alla ricostruzione della fattispecie concreta, non si accompagna nella parte in diritto nessuna precisazione relativa alla circostanza che la particolare modalità con cui Singh Jatinder portava su di sé il pugnale sacrale riflettesse una prima soluzione di "accomodation", spontaneamente praticata dalla comunità *sikh* italiana, ovvero il porto del pugnale sacrale sotto la cintura al fine di impedirne l'estraibilità. La Corte invoca a sostegno della propria decisione il principio secondo cui «il giustificato motivo di cui all'art. 4 L. 110 del 1975 ricorre quando le esigenze dell'agente siano corrispondenti a regole relazionali lecite rapportate alla natura dell'oggetto, alle modalità di verifica del fatto, alle condizioni soggettive del portatore, ai luoghi di accadimento del fatto e alla normale funzione dell'oggetto». Il collegio giudicante esclude la rilevanza e, prima ancora, il "valore" della motivazione religiosa.

Invero, sembrerebbe ragionevole ricondurre il caso di specie alla categoria dei "reati culturalmente motivati" che imporrebbe all'organo giudicante di riconsiderare gli indici giurisprudenziali ordinari alla luce del singolo agente. Nella commentata controversia la Cassazione escludeva la sussistenza di una "scriminante culturale" e richiamava l'articolo 2 della Carta costituzionale per ascrivere una pratica religiosa non offensiva a una fattispecie di reato ed escludere che la norma potesse fondare il

riconoscimento dell'esercizio della libertà religiosa e fungere da piattaforma costituzionale di partenza nella tutela del pluralismo. Risulta, pertanto, inderogabile per l'immigrato conformarsi ai valori del mondo occidentale in cui ha deciso di integrarsi, verificando preliminarmente la compatibilità dei propri comportamenti con i principi che regolano l'ordinamento giuridico occidentale [57].

Cultural offences e giurisprudenza statunitense (cenni)

Un osservatorio privilegiato per lo studio dei reati culturalmente motivati è costituito dagli Stati Uniti, la cui composizione sociale multi-etnica ha avuto un impatto dirompente anche sul sistema penale. Gli Stati Uniti d'America rappresentano «la società multiculturale per eccellenza» [58], in virtù del fatto che, praticamente fin dall'origine di tale società, all'interno del medesimo territorio convivono etnie differenti, le quali costituiscono un eterogeneo *corpus* sociale.

In ambito penalistico il dibattito si è sviluppato mettendo a fuoco il fenomeno dei c.d. “reati culturali (*cultural offences*)” o “reati culturalmente motivati (*culturally motivated crimes*)”, cioè di quei comportamenti considerati reato dalla legge vigente di un Paese, ma commessi da soggetti, membri di gruppi etno-culturali di minoranza, nella convinzione della loro liceità o della loro minore illiceità, in quanto quei medesimi comportamenti, nel sistema etno-culturale d'origine, sono condonati, accettati come normali, approvati o addirittura incoraggiati [59].

È di matrice dottrinale e giurisprudenziale l'elaborazione della nozione di *cultural defense*, con cui si intende un «argomento che l'imputato può addurre a propria difesa per confutare l'accusa mossa a suo carico» [60]. Nello specifico, la *cultural defense* configura un “argomento” di difesa, fondato sulla diversità culturale dell'imputato e sul conseguente presupposto che la sua cultura abbia esercitato un'influenza, giuridicamente apprezzabile, sulla condotta realizzata, tale da poter attenuare, se non elidere, la responsabilità per il reato commesso. L'idea di fondo della *cultural defense* è, infatti, quella di valutare il reato culturalmente motivato anche alla luce della cultura dell'imputato, l'apprezzamento della quale può eventualmente condurre, in sede processuale, all'esclusione o all'attenuazione della sanzione penale [61].

Protagoniste dell'impatto tra culture diverse negli ultimi anni sono in particolar modo negli Stati Uniti le comunità asiatiche, che in seguito ai continui flussi migratori rappresentano la maggioranza della popolazione sul piano numerico [62]. Questi gruppi hanno usi, costumi e tradizioni particolari, per molti versi in contrasto con la *criminal law* americana. È così sorto il problema di come bilanciare gli interessi in conflitto tra l'ordinamento “ospitante” e quello “ospitato”. Di fronte a questo vero e proprio scontro ideologico, le Corti americane hanno optato per un modello intermedio di controllo della criminalità cd. culturale: ed è allora che si afferma nelle aule di giustizia la tattica della *cultural evidence*: una strategia processuale, che vuole tenere in considerazione la diversità culturale, senza però scardinare e stravolgere i principi su cui si fonda il diritto penale.

Attraverso questa tattica processuale il fattore culturale può, innanzitutto, essere fatto valere per far emergere l'esistenza di una *defense* tradizionale (*insanity defense, diminished capacity, mistake of fact*). Ad esempio, l'imputato può dimostrare che i suoi valori culturali sono talmente distanti da quelli della cultura del sistema di accoglienza da fargli mancare «la capacità sostanziale o di comprendere l'illiceità della sua condotta, o di conformare il suo comportamento alle disposizioni di legge» [63]. La *cultural evidence* può in concreto agire anche come una circostanza attenuante, perché ritenuta rilevante dal *prosecutor* nel momento dell'accusa o nella fase del *plea-bargaining* [64]. Infine, i fattori culturali possono incidere nel *sentencing*, condizionando in modo consistente, la determinazione della pena [65].

Mediazione culturale di matrice giurisprudenziale e causa di non punibilità “culturale”

Fin qui è emerso come anche in Italia, alla stessa stregua delle altre Nazioni, si avverte la necessità di garantire un'adeguata integrazione degli immigrati nel tessuto sociale ed economico del Paese [66].

Stando alle indagini criminologiche, infatti, l'emarginazione sociale ma soprattutto la diversità culturale dei cittadini extracomunitari, per la maggior parte proveniente dal Nordafrica, dal mondo arabo e dall'Albania [67], producono talvolta fenomeni di criminalizzazione basati su un conflitto tra valori della propria società e quelli imperanti in Italia [68].

La lentezza del legislatore nell'affrontare le rivendicazioni multiculturali ha tuttavia determinato una fuga dalla legislazione e la ricerca nelle aule giudiziarie di soluzioni immediatamente spendibili. Da questo punto di vista, «la giurisdizione è sembrata costituire un varco più accessibile per istanze nuove come quelle multiculturali, dimostrando di avere a disposizione mezzi più adeguati per intercettare e recepire domande sociali diversamente estromesse dai luoghi decisionali» [69]. In un simile scenario, il giudice riesce meglio di altri a svolgere, nel contempo, la funzione di mediatore culturale e di elemento di integrazione delle differenze [70]. Ciononostante, il futuro legislatore, non potendo rimanere insensibile al carattere multietnico e multiculturale della società odierna, non potrà che affrontare in modo ragionevole il problema dei conflitti culturali, trovando giustificazioni politico-criminali che concedano qualche spazio di apertura nei confronti delle culture "altre". Al riguardo, si può ipotizzare una nozione molto ristretta di reato culturalmente motivato, centrata su una definizione circoscritta di cultura da intendersi nella sua accezione etnica [71]. Una costruzione del genere postula che il diritto alla cultura debba soccombere qualora entri in conflitto con le "immunità fondamentali".

È di palmare evidenza come, nel settore dei reati culturalmente motivati – una peculiare tipologia di delitti, costruita sulla connessione specifica tra cultura del singolo e cultura del gruppo etnico di riferimento – la prevenzione nei suoi significati più tradizionali sia destinata irrimediabilmente a perdere funzionalità. Pertanto, si rivela necessario studiare nuove forme di prevenzione, che siano in grado sia di prevenire la recidiva, che di promuovere l'inserimento degli autori culturali nel contesto del sistema di accoglienza [72].

Il terreno più fertile per intervenire sul fattore culturale sembrerebbe essere costituito dalla categoria della punibilità, non sufficientemente valorizzata nel nostro sistema giuridico. L'utilizzo atecnico dell'espressione "non punibilità" ha costituito l'oggetto di un dibattito dottrinale che ha evidenziato come l'art. 59 del codice penale, quando parla di "circostanze di esclusione della pena", colloca promiscuamente le ipotesi più disparate di cause di non punibilità: le scriminanti, le cause di esclusione della colpevolezza, le cause di non punibilità in senso stretto. Sarebbe auspicabile un intervento del Legislatore che attraverso l'introduzione di una causa di non punibilità ritagliata sull'autore culturalmente motivato manifestasse la tolleranza dell'ordinamento nei riguardi dei gruppi di minoranza. Una causa di non punibilità siffatta potrebbe sortire l'effetto di riassetto degli equilibri tra i vari gruppi etnici che compongono la società multiculturale e arginare i conflitti sociali [73]. Si consideri, inoltre, che una causa di non punibilità costruita sull'autore culturale, vista la sua natura giuridica di fattispecie eccezionale, non sarebbe estensibile analogicamente; inoltre non sarebbe comunicabile ai compartecipi e l'eventuale errore, cadendo su un fattore esterno al reato, non potrebbe essere valutato a favore dell'agente.

Concludendo, la causa di non punibilità "culturale" dovrebbe presentare le seguenti caratteristiche:

- dovrebbe trattarsi di una causa di esclusione della pena personale, costruita sulla figura dell'autore del reato culturalmente motivato;
- la nozione di reato culturalmente motivato deve essere modellata sull'elemento normativo extragiuridico "cultura", da concepirsi in modo limitato;
- il comportamento posto in essere non deve violare le c.d. immunità fondamentali;
- il modello culturale del gruppo etnico di riferimento dell'autore deve essere ragionevole.

In questo modo si darebbe concreta attuazione al principio costituzionale di uguaglianza che, lungi dal fondarsi sulla negazione aprioristica delle differenze, si basa sul loro riconoscimento, trovandovi le sue articolazioni concrete. Se il principio di uguaglianza viene interpretato alla luce della necessaria protezione dei diritti fondamentali in generale e in particolare del diritto di ognuno alla propria identità etnico-culturale, non solo esso non impone la cancellazione delle differenze culturali, ma ne richiede il riconoscimento e la protezione. Pertanto, la considerazione di una causa di non punibilità

a favore dell'autore culturale – nei limiti e alle condizioni prima precisate – risulta essere uno strumento possibile e opportuno per far conseguire visibilità al diritto di ciascuno alla propria identica etnico-culturale.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Sulla problematica si veda: EMANUELE SEVERINO, *La ragione, la fede*, Alboversorio, Milano, 2009: 20 ss.; STEFANO SICARDI, *Questioni aperte nella disciplina del fenomeno religioso: dalla laicità al sistema delle fonti*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2005, I: 3-29; ANDREA BETTETINI, *Religione, diritto canonico e diritto politico in una società dopo-moderna*, in *Il nuovo volto del diritto ecclesiastico italiano*, a cura di GIOVANNI B. VARNIER, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004: 163 ss.; FRANCESCO FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, Zanichelli, Bologna, 2003: 68 e 128; MARIA LUISA LO GIACCO, *Libertà religiosa e circolazione dei modelli giuridici. Il disegno di legge italiano sulla libertà religiosa*, in *Dalla legge sui culti ammessi al progetto di legge sulla libertà religiosa (1 marzo 2002)*, a cura di GIUSEPPE LEZIROLI: 263-264; GIOVANNI BARBERINI, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, 2^a ed., Giappichelli, Torino, 2001: 39; GAETANO DAMMACCO, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturale euromediterraneo*, Cacucci, Bari, 2000: 44; SILVIO FERRARI, *La nozione giuridica di confessione religiosa (come sopravvivere senza conoscerla)*, in *Principio pattizio e realtà religiose minoritarie*, a cura di VITTORIO PARLATO, GIOVANNI BATTISTA VARNIER, Giappichelli, Torino, 1995: 19-47; GIOVANNI BATTISTA VARNIER, *Le problematiche del rapporto Stato-minoranze confessionali*, in *Normativa ed organizzazione delle minoranze confessionali in Italia*, a cura di VITTORIO PARLATO, GIOVANNI BATTISTA VARNIER, Giappichelli, Torino, 1992: 7-8; ARTURO CARLO JEMOLO, *Stato e Chiesa in Italia negli ultimi cento anni*, Giulio Einaudi, Torino, 1971: 330 ss.

[2] «I conflitti culturali sono il risultato naturale di un processo di differenziazione sociale, che produce un'infinità di raggruppamenti sociali, ciascuno con la propria impostazione o situazione di vita, la propria interpretazione delle relazioni sociali, la propria ignoranza o interpretazione sbagliata dei valori sociali degli altri gruppi. La trasformazione di una cultura da un modello omogeneo e ben-integrato ad un modello eterogeneo non-integrato è perciò accompagnata da un aumento delle situazioni conflittuali. Viceversa, le operazioni connesse ad un processo di integrazione porteranno ad una riduzione delle situazioni conflittuali». Cfr. THORSTEN SELLIN, *Culture Conflict and Crime*, in *Am. Jour. Soc.*, 1938: 64 ss.; ID., *The Conflict of Conduct Norms*, in WOLFGANG – SAVITZ – JOHNSTON (a cura di), *The Sociology of Crime and Delinquency*, 2nd ed., 1970: 188 ss. Secondo Sellin, questi conflitti si distinguono in due categorie: quelli primari emergono fra due culture diverse, quelli secondari si verificano nella stessa cultura. Questi ultimi hanno luogo quando, con il passaggio della società dal semplice al complesso, cresce la differenziazione sociale e si moltiplicano le sottoculture. I conflitti primari, invece, possono esplodere “quando l'oriente e l'occidente si incontrano” e si verificano in tre situazioni diverse: (1) quando codici diversi entrano in collisione alla frontiera di aree culturali contigue; (2) quando le leggi di un gruppo vengono imposte ad un altro in seguito ad operazioni di conquista del territorio di quest'ultimo; (3) Infine, il conflitto può realizzarsi quando i membri di un gruppo emigrano in un altro, che ha codici culturali completamente diversi.

[3] SAMUEL P. HUNTINGTON, *La Nuova America. Le sfide della società multiculturale*, Garzanti, Milano, 2005: 41.

[4] FABIO BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano, 2010: 31 e 40.

[5] CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, ETS, Pisa, 2010: 30.

[6] FABIO BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente motivati*, cit.: 405.

[7] ANTHONY D. SMITH, *Il revival etnico*, Il Mulino, Bologna, 1984: 81; VINCENZO CESAREO, *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero Editrice, Università Cattolica di Milano, 2000: 11; ERIK ALLARDT, *Le minoranze etniche nell'Europa occidentale: una ricerca comparata*, in *Riv. it. sc. pol.*, 1, 1981: 92 s.

[8] Sull'istituzionalizzazione dei processi discriminatori fondati sul fattore “razziale”, cfr. THOMAS CASADEI, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, Discriminazione, Schiavitù. Con un dialogo con Étienne Balibar*, DeriveApprodi, Roma, 2016; THOMAS CASADEI, LUCIA RE (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Diabasis, Reggio Emilia, 2007; THOMAS CASADEI, “Razza”: *il ritorno di una categoria controversa?* in *Iride. Filosofia e Discussione pubblica*, Vol. 19, n. 3, 2006: 547-550; KENDALL THOMAS, GIANFRANCESCO ZANETTI (a cura di), *Legge, Razza e Diritti, la Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005; GIANFRANCESCO

ZANETTI, *Nuove frontiere degli studi sulla razza: una messa a punto concettuale*, in *Iride. Filosofia e Discussione pubblica*, Vol. 19, n. 3, 2006: 551-560; ALBERTO BURGIO, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico*, Manifestolibri, Roma, 1998; ALBERTO BURGIO, *Critica della ragione razzista*, DeriveApprodi, Roma, 2020; ANNAMARIA RIVERA, *Razzismo. Gli atti, le parole, la propaganda*, Edizioni Dedalo, Bari, 2020; FABIO BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente motivati*, cit: 41-42.

[9] WILL KYMLICKA, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1995, traduzione italiana di GIANCARLO GASPERONI *La cittadinanza multicultural*, il Mulino, Bologna, 1995; WILL KYMLICKA, *Multiculturalism without Citizenship?* in ANNA TRIANDAFYLIDOU (ed. by), *Multicultural Governance in a Mobile World*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017; WILL KYMLICKA, *The Canadian Model of Multiculturalism in a Comparative Perspective*, in STEPHEN TIERNEY (ed. by), *Multiculturalism and the Canadian Constitution*, University of British Columbia Press, 2007; JACOB T. LEVY, *The multiculturalism of fear*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000; BENJAMIN L. BERGER, RICHARD MOON, (eds.), *Religion and the Exercise of Public Authority*, Hart Publishing, London-Oxford, 2016; IRENE BLOEMRAAD, *Becoming a Citizen, Incorporating Immigrants and Refugees in the United States and Canada*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, California, 2006; VICTOR MUNIZ FRATICELLI, *The Distinctiveness of Religious Liberty* in RENE PROVOST (ed. by), *Mapping the Legal Boundaries of Belonging*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014; CHARLES TAYLOR, *The Politics of Recognition*, traduzione italiana di GIANNI RIGAMONTI, *Multiculturalismo, Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano, 1998; MICHAEL TEMELINI, *Multicultural Rights, Multicultural Virtues: A History of Multiculturalism in Canada*, in STEPHEN TIERNEY (ed. by), *Multiculturalism and the Canadian Constitution*, University of British Columbia Press, Vancouver-Toronto, 2007. Nel contesto italiano, si vedano: AGATA G. AMATO MANGIAMELI, GUIDO SARACENI, *Lo straniero. Multiculturalismo, identità e diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2009; LUCA BACCELLI, *I diritti dei popoli*, Laterza, Roma-Bari, 2009; FRANCESCO BELVISI, *Società multicultural, diritti, costituzione. Una prospettiva realista*, Clueb, Bologna, 2000; FRANCESCO D'AGOSTINO (a cura di), *Diritto e multiculturalismo*, Aracne, Roma, 2015; ALESSANDRA FACCHI, *I diritti nell'Europa multicultural*, Laterza, Roma-Bari, 2004; LAURA M. LANZILLO, *Il multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005; B. PASTORE, L. LANZA, *Multiculturalismo e giurisdizione penale*, Giappichelli, Torino, 2008; FRANCESCO VIOLA, *Il ruolo pubblico della religione nella società multicultural*, Vita e Pensiero, Milano, 2002. In campo europeo, si possono vedere, entro un'ampia letteratura: BHIKHU PAREKH, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press, Cambridge, 2000; ANNA TRIANDAFYLIDOU, TARIQ MODOOD, NASAR MEER (eds.), *European Multiculturalisms: Cultural, Religious and Ethnic Challenges*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012; MICHEL WIEVIORKA, *Multiculturalism: A Concept to Be Refined and Certainly Not Replaced by the Extremely Vague Term of Interculturalism*, in *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 33, n. 2, 2012; TARIQ MODOOD, *Multiculturalism: A Civic Idea*, Cambridge Polity Press, Cambridge, 2013; VARUN UBEROI, TARIQ MODOOD (eds.), *Multiculturalism Rethought: Interpretations, Dilemmas and New Directions*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015.

[10] MARCELLO GALLO, *Il dolo. Oggetto e accertamento*, in *Studi Urbinati*, 1951-1952: 269.

[11] GUIDO NEPPI MODONA, *Reato impossibile*, voce in *Nss. dig. it.*, vol. XIV, 1967: 980; CARLO FIORE, *Il reato impossibile*, Jovene, Napoli, 1959: 41.

[12] GUIDO NEPPI MODONA, *Il reato impossibile*, 1965, *passim*. Sul significato e la vitalità della concezione realistica cfr. MASSIMO DONINI, *Teoria del reato. Una introduzione*, CEDAM, PADOVA, 1996: 178 ss.

[13] FEDERICO STELLA, *La teoria del bene giuridico e i c.d. fatti inoffensivi conformi al tipo*, in *RIDPP*, 1973: 28, CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati*, cit.: 168.

[14] FEDERICO STELLA, *La teoria del bene giuridico*, cit.: 30; per analoghe considerazioni, cfr. DOMENICO PULITANÒ, *L'errore di diritto nella teoria del reato*, Giuffrè, Padova, 1976: 153 ss.

[15] Cfr. per tutte Cass. sez I, 15 maggio 1989, in Cass. pen., 1991:572 ss. Per una ricostruzione dell'orientamento della giurisprudenza della Corte Costituzionale sul principio di offensività cfr. CARLO FIORE, *Il contributo della giurisprudenza costituzionale all'evoluzione del principio di offensività*, in GIULIANO VASSALLI (a cura di), *Diritto penale e giurisprudenza costituzionale*, ESI, Napoli, 2006: 91 ss.; GUIDO NEPPI MODONA, *Il lungo cammino del principio di offensività*, in *Studi in onore di Marcello Gallo. Scritti degli allievi*, Giappichelli, Torino, 2004: 96 ss.

[16] Per una ricostruzione dell'orientamento della giurisprudenza della Corte Costituzionale sul principio di offensività cfr. CARLO FIORE, *Il contributo della giurisprudenza costituzionale all'evoluzione del principio*

di offensività, cit.: 91 ss.; GUIDO NEPPI MODONA, *Il lungo cammino del principio di offensività*, cit.: 96 ss. V. anche Corte Cost. n. 62/1986, in *Cass. pen.*, 1986: 1053 ss., con nota di FRANCESCO C. PALAZZO, *Ragionevolezza delle previsioni sanzionatorie e disciplina delle armi e degli esplosivi*, ivi: 1964 ss.; Corte Cost. n. 957/1988, in *Cass. pen.*, 1989: 186 ss., con nota di FEDERICO SORRENTINO, *L'interesse minorile e il principio di offensività nella giurisprudenza costituzionale*, ivi: 189.

[17] Si consideri il caso Kargar: si tratta di una questione delicata e complessa perché chiama in causa il problema della possibile violazione dei diritti relativi all'intangibilità del corpo umano: diritti fondamentali della persona che, in caso di conflitto con il diritto alla cultura, prevalgono su quest'ultimo. Invero, il comportamento del padre, appartenente ad un gruppo etnico di origine afgana, che bacia l'organo sessuale del figlio neonato, è astrattamente riconducibile, nel nostro sistema, all'ipotesi prevista dall'art. 609 quater c.p., che punisce la commissione di atti sessuali con persona minore dei dieci anni con la reclusione dai sette ai quattordici anni. Cfr. sul punto FABIO BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente motivati*, cit.: 367.

[18] Cfr. LETIZIA MANCINI, *Introduzione all'antropologia giuridica*, Giappichelli, Torino, 2015.

[19] Cfr. per tutti, DUNDES RENTELN, *In Defense of Culture in the Courtroom*, in RICHARD SHWEDER – MARTHA MINOW – HAZEL ROSE MARKUS (a cura di), *Engaging Cultural Differences. The Multicultural Challenge in Liberal Democracies*, in *The Russel Sage Foundation Journal*, 2002: 196; IDEM, *Raising Cultural Defenses*, in LINDA FRIEDMAN RAMIREZ (a cura di), *Cultural Issues in Criminal Defense*, Juris Publishing, Huntington NY, 2007: 423 ss. Cfr. Nella letteratura italiana CRISTINA DE MAGLIE, *Società multiculturali e diritto penale: la cultural defense*, in *Scritti in onore di Giorgio Marinucci*, I, Giuffrè, Milano, 2006: 215 ss.

[20] TARYN F. GOLDSTEIN, *Cultural Conflicts in Court: Should the American Criminal Justice System Formally Recognize a Cultural Defense?*, in *Dick. L. Rev.*, 1994: 143.

[21] Cfr. ALISON DUNDES RENTELN, *A Justification of the Cultural Defense as a Partial Excuse*, in *S. Cal. Rev. L. & Women's Stud.*, 1993: 439 s.; ALISON DUNDES RENTELN, *The Cultural Defense*, OUP, USA, 2005.

[22] Cfr. STEPHEN J. MORSE, *The "New Syndrome Excuse Syndrome"*, in *Crim. Jus. Ethics*, 1995, v. 14, n. 1: 3 ss.

[23] SANFORD H. KADISH, *Fifty Years of Criminal Law: An Opinionated Review*, in *Cal. L. Rev.*, 1999: 961 ss.; JAMES Q. WILSON, *Moral Judgement. Does the Abuse Excuse Threaten Our Legal System?*, Basic Books, UK, 1998.

[24] JOSHUA DRESSLER, *Reflections on Excusing Wrongdoers: Moral Theory, New Excuses and the Model Penal Code*, in *Rutgers L. J.*, 1988: 681.

[25] JOSHUA DRESSLER, *Reflections*, cit.: 692.

[26] JOSHUA DRESSLER, *Reflections*, cit.: 683.

[27] JOSHUA DRESSLER, *Reflections*, cit.: 684.

[28] JOSHUA DRESSLER, *Reflections*, cit.: 685.

[29] ALAN MORTON DERSHOWITZ, *The Abuse Excuse: And Other Cop-outs, Sob Stories, and Evasions of Responsibility*, Little Brown & Company, Boston, 1994: 3 ss.

[30] ALAN MORTON DERSHOWITZ, *The Abuse*, cit.: 4.

[31] *Ibidem*.

[32] Cfr. PATRICIA J. FALK, *Novel Theories of Criminal Defense Based upon the Toxicity of the Social Environment: Urban Psychosis, Television Intoxication, and Black Rage*, in *North Car. L. Rev.*, 1996: 731 ss.

[33] Su questi temi, si vedano LAURA PIRONE, *Osservazioni in tema di libertà religiosa nella realtà familiare*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1, 1998: 666 ss.; ALBERTO GARGANI, *Libertà religiosa e precetto penale nei rapporti familiari*, in *Il diritto ecclesiastico*, 3, 2003: 1013 ss.

[34] Cfr. Corte di Cassazione, 16 dicembre 2008, n. 46300, in *Giurisprudenza italiana*, 2010: 416, con nota di F. PAVESI, *Sull'esimente culturale dei reati contro la persona*: 417. Negli stessi sensi, v. anche Corte di Cassazione, 8 novembre 2002, n. 55, in <https://www.lawpluralism.unimib.it/oggetti/631-corte-di-cassazione-italiana-sez-vi-penale-n-55-2002-8-novembre-2002>. In tema di maltrattamenti e consenso dell'avente diritto, cfr. Corte di Cassazione, 20 ottobre 1999, n. 3398, in <https://www.lawpluralism.unimib.it/oggetti/560-corte-di-cassazione-italiana-sez-vi-penale-n-3398-1999-20-ottobre-1999>, stando alla quale il reato contestato non può essere scriminato dal consenso dell'avente diritto, sia pure affermato sulla base di opzioni subculturali relative ad ordinamenti diversi da quello italiano, poiché si porrebbero in assoluto contrasto con i principi che stanno alla base del nostro ordinamento giuridico. Sul punto, cfr. anche GIANDOMENICO

SALCUNI, *Libertà di religione e limiti alla punibilità. Dalla "paura del diverso" al dialogo*, in *L'Indice penale*, 2006: 615

[35] Corte di Cassazione, 10 agosto 2009, n. 32824, in *Cassazione penale*, 2009: 137 ss., in cui la Corte respinge la tesi di un marito musulmano, residente a Forlì, che maltrattava la moglie perché lo prescrive il Corano, confermando la condanna per l'imputato per maltrattamenti (lesioni e minacce) nei confronti della donna. Ad una fattispecie relativa più a fenomeni di machismo che a problemi di multiculturalismo può riferirsi la pronuncia della Corte di Cassazione, 26 aprile 2011, n. 26153, in *Cassazione penale*, 9, 2012: 2960, con nota di FLAVIA PIQUÈ, *La subcultura del marito non elide l'elemento soggettivo del reato di maltrattamenti né esclude l'imputabilità del reo*. Infine, sul tema di maltrattamenti, lesioni e principio dell'*ignorantia juris*, emblematico il monito di Papa Giovanni Paolo II: «oggi più che mai occorre una decisa condanna dei crimini contro l'umanità giustificati da ideologiche scusanti religiose», con cui invita l'umanità ad abbandonare ogni cultura di morte e a ritrovare la strada della pace e della fratellanza». Sulla stessa scia si pone Papa Francesco, in occasione di un incontro tenutosi in Vaticano ad ottobre 2014 con l'Associazione Penale Internazionale: «tutti i cristiani e gli uomini di buona volontà sono dunque chiamati oggi a lottare [...] per l'abolizione della pena di morte, legale o illegale che sia, [...] nel rispetto della dignità umana delle persone private della libertà». A suo avviso, il sistema penale sta varcando i suoi confini – quelli sanzionatori – per estendersi sul terreno delle libertà e dei diritti delle persone: «c'è il rischio di non conservare neppure la proporzionalità delle pene, che storicamente riflette la scala di valori tutelati dallo Stato. Si è affievolita la concezione del diritto penale come ultima ratio, come ultimo ricorso alla sanzione, limitato ai fatti più gravi contro gli interessi individuali e collettivi più degni di protezione [...]. Il rispetto della dignità umana non solo deve operare come limite all'arbitrarietà e agli eccessi degli agenti dello Stato, ma come criterio di orientamento per il perseguimento e la repressione di quelle condotte che rappresentano i più gravi attacchi alla dignità e integrità della persona umana».

[36] Cfr. Tribunale di Arezzo, 27 novembre 1997, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 3, 1999: 848, che ha ritenuto responsabile del delitto di maltrattamenti in famiglia un padre, di fede musulmana, per aver esercitato violenze e minacce nei confronti dei familiari, al fine di imporre il rispetto delle regole prescritte dalla religione di appartenenza (non alimentarsi durante il ramadan, portare il chador a scuola, inginocchiarsi di fronte al genitore, etc.).

[37] Cfr. OTFRIED HÖFFE, *Globalizzazione e diritto penale*, traduzione italiana di SERGIO DELLAVALLE, Einaudi, Torino, 2001: 118 ss.

[38] INEKE HAINE MARSHALL, *Minorities, crime and criminal justice in Italy*, in *AA.VV., Migrants, minorities and crime: diversity and similarity across Europe and United States*, Sage, Thousand Oaks, 1997: 51 ss.; ALESSANDRO BERNARDI, *Il diritto penale tra globalizzazione e multiculturalismo*, Pisa University Press, Pisa, 2007: 521.

[39] Tribunale di Santa Maria Capua Vetere, 15 ottobre 2003, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2003: 959. Sempre in tema di abuso di strumenti di correzione e maltrattamenti in famiglia, cfr. Corte di Cassazione, 7 ottobre 2009, n. 48272, annotata da LUCA PEDULLÀ, *Principi fondamentali e reati culturali: il criterio d'imparzialità versus le soggettive convinzioni religiose*, in *Forum costituzionale* (www.forumcostituzionale.it).

[40] Per approfondimenti sulla condizione della donna nel diritto europeo e nei diritti religiosi mediterranei, si rinvia ampiamente al contributo di GAETANO DAMMACCO, *La condizione della donna nel diritto delle religioni*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (www.statoechiese.it), dicembre 2007. Invece, sui reati culturalmente motivati che riguardano casi di violenza contro donne, cfr. ERIKA BERNACCHI, *L'istituto della «cultural defense» nei casi di violenza contro le donne: un utile strumento per proteggere le minoranze o un dispositivo pericoloso nella promozione dei diritti delle donne?*, in *Ragion pratica*, 1, 2013: 105 ss.

[41] Cfr. *ex plurimis* Parlamento europeo, risoluzione 18 marzo 2011, n. 2010/2209(INI), *Sulle priorità e sulla definizione di un nuovo quadro politico dell'UE in materia di lotta alla violenza contro le donne*, dove si sottolinea la necessità che tutti gli Stati membri dovrebbero riconoscere come delitti la violenza sessuale e lo stupro a danno di donne, in particolare all'interno del matrimonio e di relazioni intime non ufficializzate e/o commessi da parenti maschi, nei casi in cui la vittima non era consenziente. Il Parlamento condanna, altresì, i c.d. delitti d'onore e le pratiche di mutilazione genitale femminile.

[42] Cfr. Corte di Cassazione, 17 settembre 2007, n. 34909, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2008: 407, con nota di AMBRA GENTILE, *Violenza sessuale in matrimonio retto da diritto straniero: il prudente approccio della Cassazione ai c.d. "reati culturali"*, *ivi*, 2009: 417. In tema di violenze sessuali su ragazze minorenni, cfr. Corte di Cassazione, 15 marzo 1994, n. 3114 (ud. 7 dicembre 1993), in *Il Foro*

Italiano, vol. 117, 1997: 2958. Sul punto, voce *Imputato Tabib*, in *Giustizia penale*, 2, 1994: 489, dove i giudici ritengono che “la differenza tra la legge penale italiana e la legge penale del Paese d’origine di per sé non basta certo per integrare una situazione di ignoranza inevitabile ai sensi dell’art. 5 c.p.”.

[43] Codice Penale. Relazione al Re del Ministro Guardasigilli, in G.U., 26 ottobre 1930, n. 251: 4446 s.

[44] ENRICO GROSSO, *Multiculturalismo e diritti fondamentali nella Costituzione italiana*, in ALESSANDRO BERNARDI (a cura di), *Multiculturalismo, diritti umani, pena*, Giuffrè, Milano, 2006: 117.

[45] GIOVANNI SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, BUR, Rizzoli, 2002: 47; LETIZIA MANCINI, *Percezione del diritto e impatto tra culture giuridiche nell’esperienza migratoria*, in *Soc. dir.*, 1999: 104; CARLO CARDIA, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo Edizioni, Roma, 2007: 159 ss.; CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati*, cit.: 37 ss.

[46] NATHAN GLAZER, *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, 1997.

[47] Sulle mutilazioni genitali femminili in termini giuridici, anche per i necessari richiami bibliografici, FABIO BASILE, *Società multiculturali, immigrazione e reati ‘culturalmente motivati’ (comprese le mutilazioni genitali femminili)*, in *Rivista italiana di diritto e procedura penale*, 2007: 1323 ss.; ID., *La nuova incriminazione delle pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili*, in *Diritto penale e processuale*, 2006: 680 ss.; ALESSANDRO BERNARDI, *L’ondivaga rilevanza del “fattore culturale”*, in *Politica del diritto*, 2007: 10 ss.; RAFFAELE BOTTA, *Tutela del sentimento religioso ed appartenenza confessionale nella società globale*, Giappichelli, Torino, 2002: 268-270; VINCENZO PACILLO, *Le mutilazioni religiose a valenza simbolica nell’ordinamento italiano*, in Aa.Vv., *I simboli religiosi tra diritto e culture*, a cura di EDOARDO DIENI – ALESSANDRO FERRARI – VINCENZO PACILLO, Giuffrè, Milano, 2006: 219 ss.; PIERLUIGI CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, Laterza, Bari, 2020: 186-188; FEDERICA BOTTI, *Manipolazioni del corpo e mutilazioni genitali femminili*, Bononia University Press, Bologna, 2009; GERMANA CAROBENE, *Le escissioni rituali femminili tra precetto religioso, costume tradizionale e tutela dell’identità del soggetto in una società pluralista*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2007: 33-48; GIUSEPPE CASSANO – FRANCESCO PATRUNO, *Mutilazioni genitali femminili ed ordinamento italiano*, in Aa.Vv., *Valori costituzionali e nuove politiche del diritto. Scritti raccolti in occasione del decennale della rivista Cahiers Européens*, a cura di LORENZO CUOCOLO – LUCA LUPARIA, Halley, Matelica, 2007: 57 ss.; ANDREA GENTILOMO, *Mutilazioni genitali femminili. La risposta giudiziaria e le questioni connesse*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica* (www.statoechiese.it), maggio 2007; GIOVANNI DEL MISSIER, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *Medicina e morale*, 6, 2000: 362 ss.; CRISTINA COLOMBO, *L’art. 583 bis c.p. un illecito compiuto in nome della religione?*, in *Rivista di criminologia, vittimologia e sicurezza*, 2, 2009: 60 ss.; AA.VV., *Diritto penale dell’immigrazione. Aspetti sostanziali e processuali*, a cura di STEFANO CENTONZE, Giappichelli, Torino, 2010: 313 ss.; CARLO LONGOBARDO, *Le pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili*, in Aa.Vv., *La tutela dei minori di cultura islamica nell’area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, a cura di AGOSTINO CILARDO, Esi, Napoli, 2011: 55-85; AGOSTINO CILARDO, *Il minore nel diritto islamico. Il nuovo istituto della kafala*, in Aa.Vv., *La tutela dei minori di cultura islamica nell’area mediterranea. Aspetti sociali, giuridici e medici*, cit.: 228-231; ELISA ABBATE, *Le mutilazioni genitali femminili (MGF): lesione dei diritti umani fondamentali della donna. Dimensione normativa, sanitaria e sociale*, in *Persona, Revista electrónica de derechos existenciales* (www.revistapersona.com.ar), gennaio-febbraio 2010. Da un punto di vista antropologico, MICHELA FUSASCHI, *I segni sul corpo. Per un’antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; ID., *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanismi-spettacolo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011; ID., *Luoghi della migrazione e corpi della tradizione: aggravanti e attenuanti culturali in materia di modificazioni dei genitali femminili*, in *Studi emigrazione*, 193, 2014: 161 ss. Contributi di taglio prevalentemente sociologico sono invece quelli di AA.VV., *Senza le ali. Le mutilazioni genitali femminili*, a cura di MICHELA MAZZETTI, Franco Angeli, Milano, 2000; ALESSANDRA FACCHI, *L’escissione. Un caso giudiziario*, in *Sociologia del diritto*, 1, 1992: 115 ss. Nel panorama internazionale si segnalano AA.VV., *Female Genital Mutilation. A guide to laws and policies worldwide*, a cura di ANIKE RAHMAN, NAHID TOUBIA, Zed Books, Londra-NewYork, 2001; ELLEN GRUENBAUM, *The Female Circumcision Controversy. An Anthropological Perspective*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001; MICHEL ERLICH, *La femme blasée: essai sur les mutilations sexuelles féminines*, L’Harmattan, Parigi, 1986: 198 ss.; URIEL ELCHALAL ET AL., *Female circumcision: the peril remains*, in *BJU International*, 83, 1999:103.

[48] La letteratura sul fenomeno è cospicua. Cfr., fra gli altri, DEBORAH SCOLART, *Riflessioni sulle mutilazioni genitali femminili*, in FRANCESCO D’AGOSTINO (a cura di), *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato*, 2003: 143 ss.; SERAFINO RICCI, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *Arch.*

giur., 4/2003: 575 ss.; MATTEO PAGANELLI – FLAMINIA VENTURA, *La nuova fattispecie delittuosa: le mutilazioni genitali femminili*, in *Rass. it. crim.*, 2004: 453 ss.; GIOVANNI DEL MISSIER, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *Medicina e morale*, 6/2000: 1079 ss.; ALBERTO GARGANI, *Libertà religiosa e precetto penale nei rapporti familiari*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 2003: 1016 s.; ANNABELLA VITALONE, *Mutilazione genitale femminile e diritti umani*, in *Giur. mer.*, 2002: 854 ss.; STANLEY FRENCH – WANDA TEAYS – LAURA M. PURDY (a cura di), *Violence against women. Philosophical Perspectives*, 1998, spec.: 92 ss.; SHARON BOYLE – ELISABETH HEGGER PREVES, *National Politics as International Process: The Case of Anti-Female- Genital-Cutting Laws*, in *L. & Soc. Rev.*, 2000: 703 ss.; CORINNE A. A. PACKER, *Using Human Rights to change tradition*, Intersentia, Oxford, 2002: 17 ss.; FAREDA BANDA, *Women, Law and Human Rights. An African Perspective*, Hart Pub Ltd, UK, 2005: 207 ss.; ROGAIA MUSTAFA ABUSHARAF (a cura di), *Female Circumcision. Multicultural Perspective*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2006; ANIKA RAHMAN – NAHID TOUBIA (a cura di), *Female Genital Mutilation*, Zed Books, UK, 2000; MYRIAM HERRERA-MORENO, *Multiculturalismo y tutela penal: a propósito de la problemática sobre mutilación genital femenina*, in *Rev. Der. Pen.*, 2002: 49 ss.

[49] Cfr. sul punto ISABELLE R. GUNNING, *Female Genital Surgeries: Eradication Measures at the Western Local Level. A Cautionary Tale*, in STANLIE M. JAMES – CLAIRE C. ROBERTSON (a cura di), *Genital Cutting and Transnational Sisterhood*, University of Illinois Press, Illinois, 2002: 118; LESLEY: VICKERS – JOYCE BOARD, *Female Circumcision or Female Genital Mutilation*, in *New L. J.*, 2001, 151: 208 s.; ANNA VANZAN – LORENZO MIAZZI, *Modificazioni genitali: tradizioni culturali, strategie di contrasto e nuove norme penali*, in *Dir. immigr. citt.*, 2006: 13 n. 1.

[50] ALEXI NICOLE WOOD, *A Cultural Rite of Passage or a Form of Torture: Female Genital Mutilation from an International Law Perspective*, in *Hastings Women L. J.*, 2001: 352 s. Cfr. per tutti, sul punto, GIUSEPPE LA MONACA – FRANCESCO AUSANIA – GIUSEPPE SCASSELLATI SFORZOLINI, *Le mutilazioni genitali femminili. Aspetti socio-antropologici, giuridici e medico-legali e contributo casistico*, in *Riv. it. med. leg.*, 2004: 649 ss. Per una rassegna delle più importanti iniziative di rilievo giuridico, cfr. FABIO BASILE, *La nuova incriminazione delle pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili*, in *Dir. pen. proc.*, 2006: 683 s. v. anche ANDREA GENTILOMO, *Mutilazioni genitali femminili. La risposta giudiziaria e le questioni connesse*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, maggio 2007, reperibile alla seguente URL:

http://www.statoechiese.it/images/stories/papers/200705/gentiluomo_mutilazioni.pdf: 2 ss.

[51] Cfr. sul punto, tra gli altri, JENNIFER J. RASMUSSEN, *Innocence Lost: The Evolution of a Successful Antifemale Genital Mutilation Program*, in *Val. U. L. Rev.*, 2007: 945 ss.

[52] «Senza giustificato motivo, non possono portarsi fuori dalla propria abitazione o delle appartenenze di essa, bastoni muniti di puntale acuminato, strumenti da punta o da taglio atti ad offendere, mazze, tubi, catene, fionde, bulloni, sfere metalliche, nonché qualsiasi altro strumento non considerato espressamente come arma da punta o da taglio, chiaramente utilizzabile, per le circostanze di tempo e di luogo, per l'offesa alla persona».

[53] «Soggiace all'arresto da diciotto mesi a tre anni chi, fuori della propria abitazione o delle appartenenze di essa è punito con l'arresto fino a 18 mesi».

[54] Sono considerate “armi proprie” quelle previste dagli articoli 5, 85 e 704 del Codice Penale, nell'articolo 30 del t.u.l.p.s e nella legge n. 110 del 1975 con le successive modificazioni e integrazioni. Con il termine arma propria si indica qualsiasi oggetto la cui funzione primaria sia l'offesa alla persona. Pertanto, rientrano in questa categoria armi ad aria compressa, armi da fuoco, armi da getto, armi da taglio o da punta, armi batteriologiche o chimiche.

[55] Tribunale Penale di Cremona, Sentenza n. 15 del 19 febbraio 2009, in https://www.giurcost.org/casi_scelti/GM/TribunaleCremona19febbraio2009.pdf; Tribunale Penale di Vicenza, decreto di archiviazione del 28 gennaio 2009, in <http://www1.unipa.it/gpino/Kirpan%20Tribunale%20di%20Cremona%20e%20Vicenza.pdf>; Tribunale Penale di Piacenza, decreto di assoluzione del 24 novembre 2014, citato in http://www1.unipa.it/gpino/303_2016_sentenza%20singh.pdf.

[56] Cass. pen., sez. I, 15 maggio 2017, sent. n. 24084, in <https://www.giurisprudenzapenale.com/wp-content/uploads/2017/05/cass-pen-24084-2017.pdf>.

[57] Vedasi GURPREET MAHAJAN, *Living with Religious Diversity: The Limits of the Secular Paradigm*, in ANNA TRIANDAFYLLIDOU, TARIQ MODOOD, (eds.) *The Problem of Religious Diversity, European Challenges, Asian Approach*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2017: 1-23; RICHARD

MOON, *Freedom of Religion Under the Charter of Rights: The Limits of State Neutrality*, in *UBC Law Review*, Vol. 45, n. 2, 2012: 497-549, in particolare: 507.

[58] V. CRISTINA DE MAGLIE, *Multiculturalismo e diritto penale. Il caso americano*, in *Riv. It. Dir. Proc. Pen.*, 2005: 175. Sul multiculturalismo quale tratto tipico della società statunitense, v., ex pluris, WILL KYMLICKA, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, Oxford, 1995: 13-14.

[59] JEROEN VAN BROECK, *The Cultural Defense, and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*, in *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 2001, n. 1: 5; nello stesso senso, nella dottrina italiana, CRISTINA DE MAGLIE, *Società multiculturali e diritto penale: la cultural defense*, in *Scritti in onore di Giorgio Marinucci*, Giuffrè, Milano, 2006: 219 e ss.; CRISTINA DE MAGLIE, *Multiculturalismo*, cit.: 175, ove si rileva che la composizione multiculturale della società statunitense non ha tardato ad entrare “nelle aule della giustizia penale”.

[60] ENZO GRANDE, voce *Justification and Excuse (le cause di non punibilità nel diritto angloamericano)*, in *Dig. Disc. Pen.*, vol. VII, Torino, 1993: 310.

[61] ALISON DUNDES RENTELN, *The Use and Abuse of the Cultural Defense*, in *Canadian Journal of Law and Society*, Vol. 20, 1, 2005: 48. In senso analogo, v. pure DIANE CHIU, *The Cultural Defense: Beyond Exclusion, Assimilation and Guilty Liberalism*, in *California Law Review*, vol. 82, 1994: 1118.

[62] AKIRA MAEDA, *Subject to Justice: The “Cultural Defense” and Legal Constructions of Race, Culture, and Nation*, in RICHARD KING (a cura di), *Postcolonial America*, University Illinois press, Illinois, 2000: 87 ss.

[63] MODEL PENAL CODE, § 4.01.

[64] Note, *The Cultural Defense in the Criminal Law*, in *Harv. L. Rev.*, 1986: 1295.

[65] CYNTHIA LEE, *Cultural Convergence: Interest convergence theory meets the cultural defense*, in *Arizona Law Review*, 49, 2007: 925, 915 ss.

[66] Cfr. LUCA MONTICELLI, *Le «cultural defense» (esimenti culturali) e i reati “culturalmente orientati”*. *Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale*, in *L'Indice penale*, 2, 2003: 563.

[67] In Albania, ad esempio, è tutt'oggi vigente il *Kanun*, il più importante codice consuetudinario albanese, tramandato per millenni oralmente. Il codice, che è legge in quanto interiorizzata dal suo popolo, si occupa sia di diritto civile che penale disciplinando numerosi aspetti tra cui: i diritti e le immunità della Chiesa, la famiglia, il fidanzamento e il matrimonio, la proprietà privata e la successione, il lavoro, il giuramento, l'onore, il risarcimento dei danni, i delitti infamanti e infine la vendetta. Con riferimento a quest'ultimo aspetto, viene fissato in maniera rigorosa il diritto di vendicare l'uccisione del proprio familiare, colpendo fino al terzo grado i parenti maschi dell'assassino. Adempiere alla vendetta è considerato un obbligo, pena il disprezzo da parte della collettività. Per maggiori approfondimenti sul *Kanun* albanese, si rinvia *ex plurimis* a PATRIZIA RESTA, *Il Kanun di Lek Dukagjini. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, Besa, Nardò, 1997. In particolare, sull'istituto della vendetta, MIREL RUSHANI, *La vendetta ed il perdono nella tradizione consuetudinaria albanese*, in *Religioni e società*, 29, 1997: 137-152.

[68] Cfr. GIANDOMENICO SALCUNI, *Libertà di religione e limiti alla punibilità. Dalla “paura del diverso” al dialogo*, in *L'Indice penale*, 1, 2006: 609. Circa uno studio più approfondito del medesimo problema in Inghilterra e Stati Uniti, cfr. LUCA MONTICELLI, *Consenso dell'avente diritto e norme di cultura*, in ALBERTO CADOPPI – STEFANO CANESTRARI, *Casi materiali di diritto penale/parte generale*, Giuffrè, Milano, 2002: 202 ss.; ENZO GRANDE, voce *Justification and excuse (le cause di non punibilità nel diritto anglo-americano)*, cit.: 309 ss.; CARLO SORIO, *I reati culturalmente motivati: la cultural defense in alcune sentenze statunitensi*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), novembre 2008: 1-25; ALESSANDRO BERNARDI, *Modelli penali e società multiculturali*, cit.: 86 ss.; ID., “*Fattore culturale*” e personalizzazione dell'illecito penale, in AA.VV., *Laicità e multiculturalismo. Profili penali ed extrapenali*, Atti del Convegno (Messina, 13-14 giugno 2008), a cura di LUCA RISICATO e EMANUELE DE ROSA, Giappichelli, Torino, 2010: 126 ss.

[69] ELISA OLIVITO, *Giudici e legislatori di fronte alla multiculturalità*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica* (www.statoechiese.it), maggio 2011: 17-18. Allo stesso modo, BALDASSARE PASTORE, *Multiculturalismo e processo penale*, in *Cass. pen.*, 2006: 3034, per il quale «la giurisprudenza, più e meglio della legislazione, sta al centro dell'opera di integrazione che il diritto è chiamato a realizzare».

[70] Cfr. Corte di Cassazione, 16 dicembre 2008, n. 46300, CED 242229, per cui «il ruolo di mediatore culturale che la dottrina attribuisce al giudice penale, non può mai attuarsi [...] al di fuori o contro le regole che, nel nostro sistema, fissano i limiti della condotta consentita ed i profili soggettivi che presiedono ai

comportamenti, che integrano ipotesi di reato, nella cornice dell'irrelevanza della "ignorantia juris", pur letta nell'alveo interpretativo della Corte delle leggi».

[71] CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati*, cit.: 246 ss.

[72] ERIK CLAES, JOGCHUM VRIELINK, *Cultural Defence and Societal Dynamics*, in MARIE CLAIRE FOLETS – ALISON DUNDES RENTELN (a cura di), *Multicultural Jurisprudence. Comparative Perspectives on the Cultural Defense*, Hart Publishing, UK, 2009: 306.

[73] CARLO PIERGALLINI, *Fondamento, unzioni e limiti delle moderne forme di impunità retroattiva*, in *Studi in onore di Giorgio Marinucci*, a cura di EMILIO DOLCINI-CARLO ENRICO PALIERO, Giuffrè, Milano, II, 2007: 1653 ss.; CRISTINA DE MAGLIE, *I reati culturalmente motivati*, cit.: 252.

Rosa Geraci, laureatasi a pieni voti presso l'Università degli studi di Palermo, ha conseguito il titolo di dottoressa di ricerca e attualmente ricopre il ruolo di Ricercatrice in Diritto Tributario, oltre a esercitare la professione forense. Nominata membro esperto in materia fiscale all'interno dell'Osservatorio Giuridico-legislativo della Conferenza Episcopale Siciliana e relatrice in convegni nazionali e internazionali, è autrice di due monografie e di numerosi saggi pubblicati sulle principali riviste accademiche italiane. Tra i principali scritti si segnalano: *Usura ed interessi nelle tre religioni del libro*, in Anna Sammassimo, Paolo Lobiati, Rosa Palavera (a cura di), *I tuoi decreti sono il mio canto: riflessioni dall'esperienza giuridica ebraica*, Educatt, Milano, 2024; *Marketing halal e finanza islamica: tra inclusione e diversificazione*, in Antonio Fuccillo, Paolo Palumbo (a cura di), *Pluralismo confessione e dinamiche interculturali: le best practices per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023; *Il ritmo giuridico delle processioni religiose: riflessioni critiche a margine di una recente e ancipite sentenza in materia di turbatio sacrorum (Cass. pen., III, 2242/2022)*, in *CALUMET*, n. 15/2022; *Etica e finanza islamica: Etica e finanza islamica: shari'a e mercato*, edizioni Efestò, Roma, 2022; *I simboli religiosi e il marketing commerciale*, in Alessandro Negri, Giada Ragone, Marcello Toscano, Luca Pietro Vanoni (a cura di), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2021; *Riflessioni a margine dell'ordinanza della Corte di Cassazione del 23 gennaio 2019 N. 1882*, in *Diritto e Religioni*, n. 2/2020; *Osservazioni sulle confessioni prive di adeguata rappresentanza istituzionale alla luce del mutato contesto etnico-sociale*, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale*, n. 2/2020; *L'integrazione dei musulmani in Europa e la circolazione della banca e della finanza islamica*, in *Stato, Chiese e Pluralismo confessionale*, n. 3/2019; *Religion and Finance from the Muslims perspective*, in *Diritto e Religioni*, n. 2/2019; *Il sistema finanziario islamico tra diritto e religione*, in Gaetano Dammacco, Carmela Ventrella (a cura di), *Religione, diritto e regole dell'economia*, Cacucci, Bari, 2018; *L'esonazione dal pagamento dell'IMU per gli edifici degli enti ecclesiastici sotto la lente dei giudici europei*, in *Diritto e Pratica Tributaria*, n. 6/2018; *L'influenza del fattore religiosi islamico nella finanza e nell'economia*, in AA.VV., *Itinerari di diritto islamico*, EDUCatt, Milano, 2018; *La controversa questione del pagamento dell'IMU per gli edifici ecclesiastici affrontata e (non) risolta dai giudici europei*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, n.ri 3 e 4/2016.

Con Restany e Strano: dal ‘Nouveau Réalisme’ alla ‘Natura Integrale’



Prima pagina della rivista “Natura Integrale” fondata da Pierre Restany e Carmelo Strano. Milano, Scheiwiller, aprile-maggio 1979.

di *Aldo Gerbino*

Bisogna inginocchiarsi nell'erba alta /quando tira il vento, così che l'erba superi la nostra testa / e le vipere e gli orbettini scivolino / tra i nostri piedi, e allora / nell'energia contorta dei tuoi spaventevoli rami, / si ascolta la voce della scienza, / che ha il volto rupestre di Dio.

[Pier Luigi Bacchini, da “Preghiera sotto la quercia” in *Scritture vegetali*, Milano 1999]

La sensazione che sia assolutamente necessario un cambio di paradigma sul rapporto natura-cultura si avverte, con maggiore pregnanza, rileggendo il «Manifesto di Rio Negro» del critico d'arte Pierre Restany. A ventuno anni dalla sua scomparsa (Amélie-les-Bains-Palalda, 22 giugno 1930-Parigi, 29 maggio 2003) è rimasta intatta la sua capacità di trasmettere una forza propulsiva disposta nella permeante forma di un'onda di 'commozione' lanciata, senza alcuna riluttanza, nell'intima struttura del mondo. Un mondo stretto tra il monopolio della metafora, come lo stesso Restany ha avvertito, e l'asfissia di una urbanizzazione e d'una accelerata civiltà verticalista la quale ci impone il non poter guardare la forza pervasiva di quel verde 'primigenio' che dipinge il nostro pianeta in un'ampia cromia di significati e di esiti.

Ricordando la presentazione del Manifesto tenutasi a Milano, nella barocchetta atmosfera di Palazzo Sormani Andreani, nel lontano 13 febbraio del 1979, ci si riappropria – nell'odierna discrasia delle posture etiche – del narrare di Pierre, della sua esperienza con la natura nel momento in cui l'uomo-cittadino e i suoi compagni di viaggio, Sepp Baendereck e Franz Krajcberg, impattano, in un battello navigante nello spazio fluviale per quarantacinque giorni, con la possanza biologica e fisica del Rio Negro. Restany, per tale commosso urto subisce, a suo dire, uno shock capace di determinare una vera e propria estensione del suo pensiero critico sull'arte a lui coeva. «La natura, la grande natura, – afferma – che dà proprio tutto il suo significato al concetto di *Naturalismo Integrale*, deve essere considerata, almeno per me, come un fattore di igiene mentale e come un metodo di percezione globale». Si è, di certo, in una fase iniziatica che spinge e sollecita l'evoluzione del suo pensiero critico-estetico spostando l'asse di attenzione e partecipazione, – punteggiata da suoi transiti compresi

tra l'Arte biodegradabile di Filippo Panseca sostenuta dal critico Guido Ballo e la Mec-Art di Rotella e Alain Jacquet, – dalla teorizzazione del 'Nouveau Réalisme' al 'nuovo approccio percettivo del reale', vale a dire al germinante nocciolo del 'Naturalismo Integrale'.

Il Nouveau Réalisme, movimento nato il 27 ottobre del 1960 e promosso dal critico e scrittore Pierre Restany (l'*intelligentissimo* per Giulio Carlo Argan), s'irradia, dal suo Gruppo originario, nella drammaticità ambientale dell'oggi, restituendoci, in pienezza comunicativa, la loro visionarietà, quel loro essere stati premonitori del disastro e dell'ingresso delle molteplici e destruenti dinamiche nell'attualità del nostro antropocene. Il diorama è palmare: da Yves Klein (1928-1962) con il blu oltremare ad Arman Fernandez (1928-2005) e i suoi rifiuti di scatolette e bidoni a François Dufrêne (1930-1982), teorizzatore di un alfabeto di suoni ultra-lettristi (ben descritti per mezzo di segni grafico-pittorici proprio a seguito del 'lettrismo' di Isidore Isou) in cui, obliando le parole scritte, si fa spazio al suono, all'onomatopea, travasando poi nel retro dei manifesti stracciati e incollati su tela. Oppure, con Raymond Hains, (1926-2005), scorrere lungo lacerazioni e legni dipinti o, con Martial Raysse (1936), poter raccogliere gli assemblaggi di scarti sublimati tra pedane di ritratti dal deciso cipiglio oscillante tra il proto-neo-rinascimentale e il pop, seguendo, con Daniel Spoerri (1930), "quadri-trappola" o le scenografie della Eat-art, rappresentazione, più che del cibo, della tavola: stoviglie colte quasi nella misura poetica espressa dal "Lex Icon" di Salette Tavares.

Mentre il paesaggio visual si stravolge con Jean Tinguely (1925-1991) nell'assorto groviglio di *métamatic* (assemblaggi di motori e vari segmenti metallici), vere e proprie 'macchine inutili', si approda, con Jacques Mahé de la Villeglé (1926-2022), tra *objets trouvés* raccolti a Saint-Malo o le sue policromatiche lacerazioni di affiches. Un Gruppo che firma – con nove esemplari manoscritti – il Manifesto a cui si aggiungeranno: César Baldaccini (1921-1998) nell'evidenza delle sue espansioni come nella scultura *Le Pouce* (1994) alla Defense di Parigi; Mimmo Rotella (1918-2006): dai *décollage* al reportage e alle tele art-typo; e da Niki de Saint-Phalle (1930-2002), l'intrigante donna che dipinge 'sparando' (un'ironica illustrazione ce la presenta la matita di Walter Molino) a Gérard Deschamps (1937) con la sua 'biancheria femminile', gli scarti metallici militari e le *pneumostructures* (opere in plastica gonfiabili) e, inoltre, con il bulgaro Christo (1935-2020), per potersi specchiare tra scatole e impacchettamenti.

Da questo sostrato «Natura Integrale», rivista bimestrale (1979-1982, 20 fascicoli) fondata da Pierre Restany e Carmelo Strano (edita da Vanni Scheiwiller), avverte nel sottotitolo, sin dal numero 1 del primo anno (aprile-maggio 1979), delle finalità estetiche, etiche e metodologiche. «Rivista-laboratorio» – si legge – con «interventi sulla sensibilità comune, analisi e verifiche attuali». Il termine 'Laboratorio' offre il proprio banco di prova nel modo più diretto attraverso la discesa in trincea, in quel campo aperto delle discrasie eco-territoriali, nel manto soffocante delle urbanizzazioni per cui possono essere condotte le opportune analisi e verifiche sull'ambiente che consentano di ampliare il proprio sensorio in rigenerati spazi psicosensoriali, acuendo, appunto, la sensibilità collettiva. Una ricerca sostenuta dalla sperimentazione: il tastare le pieghe che 'piagano' il territorio; un cammino sperimentale che ha caratterizzato artisti degli anni Settanta per cui, puntualizza Strano, nel suo "Gli anni Settanta" (Gli orientamenti dell'arte occidentale, tra società, pensiero, tecnologia), come lo

«sperimentare in arte non è la stessa cosa che sperimentare nella scienza, anche se in questo caso i due domini hanno in comune la ricerca. Nel caso della scienza la ricerca non finisce mai, non si esaurisce nel tempo. Per quanto riguarda l'arte la ricerca è più fortemente connessa con l'evoluzione biologica dell'autore. Si potrebbe dire, inoltre, che nell'arte la ricerca non è necessaria al suo esistere: che si tratti di linguaggio deviante o accreditato (o tradizionale), l'arte può affermarsi ugualmente con presunzione e forza».

Quando, allora, s'interroga Strano, "si sperimenta in arte?". Nel momento in cui, sottolinea, «si è pieni di tensione, di desiderio di novità» (Skira, Milano 2005: 52-53).

Di già – avvertiva Restany – l'intervento del critico «Carmelo Strano risale con efficace sintesi proprio a questa linea evolutiva e genetica del mio pensiero artistico, citando Duchamp, Klein»,

cosicché il “virginale” e il “primitivo”, consegnati da Strano nella loro qualità di piccoli monoliti nello scenario critico di Pierre, sorreggono e alimentano ulteriormente la coincidenza tra l'*urbano* e il *clorofilliano*. L'esempio del blu monocromale di Yves Klein, l'artista di Nizza scomparso nel 1962, anticipatore della body art (in atmosfere pervase dal Nouveau Réalisme e lontananti tracce del 'ready made'), per il quale ogni mutamento impresso al corpo (dal 'branding' al 'body painting') magnifica la potenzialità del linguaggio corporeo, sollecita ogni valore di segno partecipando, con novella energia e per estesa empatica emozionalità alla relazione con ogni elemento d'ambiente e, in particolare, opponendosi all'inarrestabile processo di asfissia che investe il grande scenario naturale e l'innocenza del 'selvaggio' resi sempre più crudamente impoveriti, immalinconendo ogni tessera della vita terrestre.

Tale intensificazione comunicativa, di forte impatto semiologico, si identifica, per certi aspetti, con quella capacità di sinergia e più affinata percezione stretta alla natura, inserendosi, con maggiore efficacia, anche nell'includibile dimensione cromatica, per cui il colore, rappresenta una sorta di cartina di tornasole sulla fisiologia o sulla patologia del sistema biologico del pianeta. Esempio, questo, magnificato proprio da Klein nel blu, – poi tradotto nel 1956 in un International Klein Blue (IKB) e stabilizzato con un legante brevettato, il Rhodopas M 11, – e che non può non identificarsi con il valore cromatico dell'inezienza del pianeta Terra. Non è certo un caso che la recettività intellettuale mostrata per questo artista dall'entusiasmo di Lucio Fontana (presente alla sua mostra del 1957 nella milanese Galleria Apollinaire di Guido Le Noci e dove, qualche anno più tardi, esporrà Armando Marrocco con i germi della sua 'arte comportamentale'), suggerisce come l'ostinazione sul tema (con tutte le sue declinazioni) sia spinto sino all'iperbole, peraltro già vorticante nelle storte della sperimentazione sin dall'ottobre del 1955, in occasione della sua prima personale al “Club des Solitaires”.

Klein, l'artista francese dell'*immateriale*, distribuisce le sue opere monocromatiche (dal rosa al rosso, dal verde al blu, dal giallo all'arancione) in cui lo stesso pennello viene abolito e sostituito da un rullo, e, come in altre esperienze, non è una bizzarria far uso di elementi naturali: ventilazione, fuoco, acqua piovana, piuttosto è l'adesione ad una poetica che ha da fare con la percezione (e introiezione) della Natura. Così non ci stupiamo che i corpi delle modelle cosparsi di pigmenti, trasferiscano il colore dal tegumento al supporto, in un commutare relazioni tra carnalità e cromaticità (*Ant 82, Anthropométrie de l'époque bleue*) oppure, in altre esperienze performanti, l'intento disambiguante coltivato nel gusto immateriale, si spinga nella ricerca del vuoto per amplificare lo spessore sensoriale a partire dall'elusività dello sguardo: un vedere destinato alla fruizione retinica e alla lettura emozionale semanticamente sovrapponibile al verde monocromale della Amazzonia in cui, più avanti negli anni, starà immerso Pierre. Tutto ciò par che sorregga tale 'commozione' umanissima e allo stesso tempo agra di Restany, come quel suo attendere una “prova futura” cui le arti saranno chiamate a mostrare. L'affermazione del critico francese avvalora, infatti, il come «al di là del concettuale, al di là del realismo, al di là di tutte queste meccaniche della metafora, esiste, certamente, una zona franca del libero pensiero e dell'apertura della sensibilità». Emozione, si diceva, che gemma dallo stare in *full immersion* nelle trincee del mondo: aspre, meravigliose, sensoriali, capaci di acuire tali link, un aprire porte contro certe asfissie critiche nate da un accademismo che, come usava ricordare Alberto Savinio, è sicura variante del conformismo.

Su tale salutare e pervadente onda emotiva che nulla toglie alla 'commossa' partecipazione umana si spande, nel pensiero di Restany, un avvertito, nuovo, lucido sentimento nei confronti della natura (commozione da tradurre in intima e totalizzante partecipazione all'ambiente e al suo cuore geologicamente antico), ciò in parallelo alla lucidità, allora espressa da Strano sul percorso della rivista “Naturalismo Integrare”, che ci porta a ritrovare una gemma genealogica collegabile a quell'incipit di *Walking* (“Camminare”) coniato da Henry David Thoreau e che racconta – in quel suo *descensus* in un creato vestito di forti idealità – il necessario impulso armonicamente risolto nella segreta pulsione di un'esistenza percepita come necessaria materia del pianeta: un voler testimoniare l'umana relazione, libera e *selvaggia*, da riallacciare ad un organismo per far riemergere: il *sistema naturale*. «Vorrei spendere una parola in favore della Natura», affermava perentoriamente Thoreau,

e ciò con la chiara idea di contrapporsi alla tangibile rete offerta, con robusta evidenza, da una “cultura puramente civile” da sempre ordinata da folti drappelli gestiti dai chiassosi “paladini della civiltà”, affinché – aggiungeva – si possa «considerare l’uomo come abitatore della Natura, come sua parte integrante, e non come membro della società».

Esercizio intellettuale già leggibile in Paul Klee, nei suoi *secrets de la natura*, in quell’astrattismo mai scervo dalla pratica costante della realtà sempre deposta nella ribollente cuna di filosofi, poeti, biologi e morfologi della natura: orizzonti che vanno da Ernst Haeckel a Ernst Cassirer, da Henri Bergson a Wilhelm Bölsche a Rudolf Steiner o che rileggiamo nell’espressionismo astratto di Paul Jackson Pollock. Realtà paragonabile al grido inascoltato che l’Europa cercò di non sentire, non assorbire, – fatta eccezione per poeti e filosofi che rispondevano ai nomi di Paul Eluard, André Breton e Jean Paul Sartre – esploso in quel 1939 (Restany era ancora un fanciullo) con la voce di un ventiseienne martinicano di colore consegnata ad un suo poemetto, *Cahier d’un retour au pays natal*, un disperato e speranzoso canto. Il suo nome? Aimé Césaire. Con lui, nella prossimità di quella civiltà vogliosa di riscatto promossa da Senghor, in una natura cruda e meravigliosa sbocciata da piaghe secolari del popolo nero, proprio in quel seme indiscusso della *négritude* sta la miscela umorosa di cultura meticciana, una materia clorofilliana ribadita, con Restany, da Carmelo Strano.

Quaranta anni dopo, a Milano, il segno non di un semplice ritorno, ma d’un approdo necessario verso la consapevolezza etica delle arti, Pierre Restany accoglie le istanze degli anni Settanta del secolo scorso in cui da Giulio Carlo Argan a Filiberto Menna, da Umbro Apollonio a Maurizio Fagiolo dell’Arco, da Maurizio Calvesi a Lara Vinca Masini, da Germano Celant a Gillo Dorfles ad Arrigo Lora Totino, solo per citarne alcuni, rivisita la loro attenzione all’urbanistica, alla prossemica, al concreto tra arte e poesia, all’happening e, con accenti sempre più decisi, alla natura, all’ergonomia e all’arte organica imprimendo una correzione del tiro. Un naturalismo, dichiara Restany al n. 2 della rivista del 3 agosto del 1978, letto ed esteso «come disciplina del pensiero e della coscienza percettiva»; un’estensibilità, si legge più avanti, che deve raggiungere il sistema politico. Un senso della natura che egli proietta nel suo ‘appuntamento’: “Political Ecology”: Nuove strategie d’intervento nel campo della comunicazione globale, traccia in cui si afferma:

«L’Ecologia Politica, nella cultura globale, s’inserisce in quel movimento di pensiero platonico-kantiano che, dalle antiche utopie sulla ‘città bella’, approda nella contemporaneità, ad una ecologia della mente utopica, quale antidoto e forma benefica di libera creatività, d’immaginazione, ma anche di un “*pensare e produrre meglio per vivere meglio*”. L’arte con le sue ecologie sensoriali e culturali insieme all’Architettura e al Design, sono oggi, i più importanti vettori di umanesimo della comunicazione. L’Ecologia Politica, nella cultura globale s’inserisce nel cuore della fondamentale opposizione di strategia e di tattica. Di fronte alla strategia di potere della globalizzazione economica, l’ecologia politica rappresenta la coscienza della marginalità e la sua tattica poetica-culturale».

Da tali ingredienti il “Naturalismo Integrale”, espresso da Pierre Restany e condensato con Carmelo Strano nella rivista, dicono e sostanziano ancora e soprattutto oggi, quella commozione che è apparsa, simile all’urlo di Aimé (A. Césaire, *Le armi miracolose*, Guanda, Parma 1962), a Milano in quel freddo 13 febbraio del 1979:

«...terra tesa / terra sazia / terra grande sesso levato verso il sole / terra grande delirio della mentula di Dio / terra selvaggia a cavallo delle grotte del mare con in / bocca un ciuffo di cecropie. / terra della quale non posso paragonare il volto ondu- / lato che alla foresta vergine e folle che vorrei / poter mostrare al posto del viso agli occhi incom- / prensivi degli uomini / mi basterebbe una sorsata del tuo latte jiculi perché / in te io scopra sempre alla stessa distanza di mirag- / gio – mille volte più nativo e dorato di un sole / che non intacchi alcun prisma – la terra dove / tutto è libero e fraterno, la mia terra».

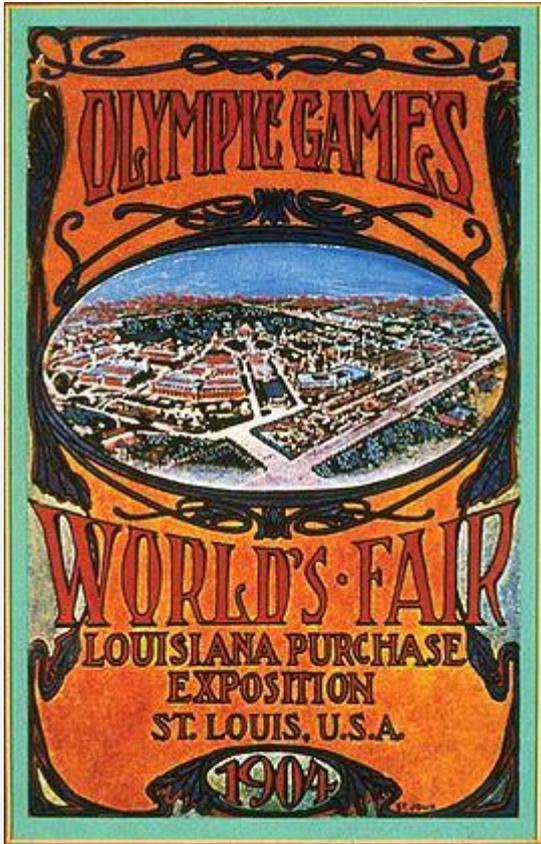
Forse è giunto il momento, suggerisce poeticamente Pier Luigi Bacchini nelle sue “Scritture vegetali” del 1999, d’inginocchiarsi nell’erba alta fino a coprire il capo: per riflettere? per capire? Questo

potremo anche farlo, almeno fino a quando ci sarà sulla Terra, sotto il fallibile volto bacchiniano di un Dio rupestre', l'erba, quel liquore verde del suo fiato, la riflessa azzurrità delle nubi.

Dialoghi Mediterranei, n.68, luglio 2024

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).

Olimpiadi e antropologia: il doppio volto dei Giochi di St. Louis 1904, tra scienza, sport e pregiudizio



Locandina

di *Giovanni Gugg*

All'inizio del Novecento, esattamente 120 anni fa, si svolse la terza Olimpiade dell'era moderna a St. Louis, negli Stati Uniti, dal 1° luglio al 23 novembre 1904. Inizialmente, i giochi erano stati assegnati a Chicago, ma ritardi organizzativi e la concomitante Louisiana Purchase Exposition, ossia l'Esposizione universale a St. Louis, portarono allo spostamento della sede. Questa scelta si rivelò sfortunata, con una scarsa partecipazione di atleti e nazioni (solo 651 atleti da 12 nazioni) e la competizione sportiva oscurata dalla Fiera. Tuttavia, queste Olimpiadi introdussero innovazioni significative come la consegna di medaglie d'oro, d'argento e di bronzo ai primi tre classificati e la disputa della prima maratona con un percorso standardizzato.

Le Olimpiadi del 1904 furono segnate da un evento non sportivo incluso nel programma ufficiale: gli "Anthropology Days". Questi giorni, organizzati da William J. McGee e James Sullivan, figure di spicco rispettivamente dell'Antropologia culturale e fisica, rappresentarono un tentativo fallimentare di unire le due discipline. Tenutesi il 12 e 13 agosto 1904, le "Giornate Antropologiche" furono caratterizzate da esposizioni razziste che sfruttavano atleti provenienti da culture considerate "esotiche" per misurare le loro abilità fisiche rispetto a quelle degli "uomini civilizzati". Crow, Sioux, Pawnee, Navajo, Chippewa e "altri popoli degli Stati Uniti", Ainu del Giappone, Cocopa "della Bassa California in Messico", Siriani di Beirut, "Patagoni del Sud America", "Zulù e Pigmei d'Africa" e, dalle Filippine, Moros, Negritos e Igorot, divisi in otto diversi "gruppi culturali" furono trattati come "specimen antropologici" piuttosto che come veri atleti olimpici [1]. Tra le personalità che gli

antropologi avevano convinto a comparire durante l'esposizione ci fu addirittura il leggendario capotribù degli Apache, Geronimo.

Per l'occasione, vennero ideate gare, dette anche "Giochi Tribali" o "Wild Olympics", come la lotta nel fango e il lancio della palla contro un palo del telegrafo, che non avevano alcun valore sportivo e servivano solo a sottolineare le presunte differenze tra bianchi e non bianchi.

La Louisiana Purchase Exposition

L'Esposizione universale di St. Louis, Missouri, si tenne dal 30 aprile al 1° dicembre 1904. Fu finanziata con fondi locali, statali e federali per un totale di 15 milioni di dollari (equivalenti a circa 510 milioni di dollari attuali) e oltre 60 Paesi e 43 dei 45 Stati americani dell'epoca vi allestirono degli spazi espositivi, mentre i visitatori furono quasi 19,7 milioni.

Le persone parteciparono con entusiasmo, perché la "fiera" promosse principalmente intrattenimento, beni di consumo e cultura popolare: meraviglie ingegneristiche come il telefono senza fili di Alexander Graham Bell, precursore della radio e del telefono moderno, progressi tecnologici rivoluzionari come il tram elettrico, le automobili (a benzina, a vapore e persino elettriche) e i primi dirigibili a motore, che segnarono l'inizio dell'era dell'aviazione; pietre miliari della medicina come la prima incubatrice per neonati prematuri e la macchina a raggi X, entrambe fondamentali per la medicina contemporanea. Inoltre, non vanno dimenticate le numerose esperienze musicali, culturali e culinarie [2], che permisero uno sguardo su un mondo sempre più interconnesso. Un forte impatto arrivò anche dall'architettura degli stand, di tipo "monumentale greco-romana", che si ripercosse nell'edificazione dei nuovi edifici permanenti e nei piani urbanistici delle grandi città del tempo. Gli storici, tuttavia, generalmente enfatizzano un altro aspetto, ossia l'importanza che quel grandioso evento ebbe per i temi della razza e dell'imperialismo: le rappresentazioni di persone provenienti da colonie e territori americani spesso cadevano in rappresentazioni stereotipate e umilianti, con la conseguenza di rafforzare le nozioni di gerarchia razziale e il ruolo crescente dell'America come potenza imperiale (Kennedy 1998).

La "Fiera Mondiale" di St. Louis di quell'anno nacque dalla necessità di celebrare il centenario dell'Acquisto della Louisiana nel 1803 dalla Francia: per 23.213.568 dollari (equivalenti a circa 337 milioni di dollari americani del 2021), gli Stati Uniti acquisirono i 2.140.000 km² di territorio allora conosciuto con il nome di "Louisiana francese", che così raddoppiarono la propria superficie ed estesero il loro dominio sull'intero bacino del Mississippi-Missouri, raggiungendo il confine delle Montagne Rocciose. Quell'area oggi corrisponde all'Arkansas, Missouri, Iowa, Oklahoma, Kansas, Nebraska, parte del Minnesota, la maggior parte del Dakota del Nord, il Dakota del Sud, la parte nord-est del Nuovo Messico, l'estremità nord del Texas, parte del Montana, il Wyoming, la zona ad est del Colorado e parte della Louisiana, incluso la città di New Orleans. La zona all'estremo nord occupava anche parte delle attuali province canadesi di Alberta e Saskatchewan [3].

L'idea di un evento commemorativo pare che fosse emersa all'inizio del 1898, con Kansas City e St. Louis inizialmente presentate come potenziali sedi, data la loro posizione centrale nel territorio dell'annessione del 1803. Dopo poco più di un anno, nell'aprile del 1899, furono stanziati 5 milioni di dollari da parte della città di St. Louis, tramite la vendita di obbligazioni cittadine, autorizzata dalla legislatura statale del Missouri, e per il gennaio 1901 furono raccolti altri 5 milioni attraverso donazioni private da cittadini e aziende interessate del Missouri. La rata finale di ulteriori 5 milioni di dollari del capitale dell'Esposizione provenne da fondi previsti da una legge di stanziamenti del Congresso approvata alla fine di maggio 1900.

L'Esposizione fu grandiosa e si estese su 1.200 acri (4,9 km²), progettati da George Kessler, un pioniere americano dell'urbanistica e dell'architettura paesaggistica: furono costruiti oltre 1.500 edifici, collegati da circa 75 miglia (121 km) di strade e passerelle all'interno di quella che oggi è l'area di Forest Park e del campus della Washington University. Al tempo fu la più grande fiera (per area) mai realizzata, al punto che si disse che fosse impossibile dare anche solo una rapida occhiata a tutto in meno di una settimana (Tremear 2011).

Oltre che dalle nazioni, le Esposizioni furono allestite anche da industrie, città, organizzazioni private e corporazioni, truppe teatrali e scuole di musica. C'erano anche oltre 50 attrazioni di tipo didattico, come installazioni educative e scientifiche, mostre e viaggi immaginari in terre lontane, storia e promozione locale, e puro intrattenimento. Per tutto questo – e nonostante le controversie – la Louisiana Purchase Exposition rimane un evento fondamentale, perché fu un'occasione per mostrare al mondo le invenzioni che avrebbero rivoluzionato la vita quotidiana e gettato le basi per la tecnologia di oggi, nonché per offrire una lente sfaccettata attraverso la quale esaminare la società americana in un momento cruciale della storia globale: da un lato celebrava il progresso e l'innovazione, dall'altro esaltava le correnti di pensiero (sociali, politiche e scientifiche) prevalenti dell'epoca.

Le Olimpiadi di St. Louis

Dopo Atene 1896 e Parigi 1900, le Olimpiadi estive del 1904 si tennero per la prima volta al di fuori dell'Europa: a St. Louis dal 29 agosto al 3 settembre, ma dopo una serie di dispute con Chicago e, comunque, all'interno di un programma sportivo più esteso, che durò dal 1° luglio al 23 novembre di quell'anno.

La candidatura per quell'edizione fu vinta da Chicago, in Illinois, ma gli organizzatori della Louisiana Purchase Exposition a St. Louis si impegnarono nel boicottarla, perché non accettavano un altro evento internazionale nello stesso periodo. Per tale ragione, i promotori dell'Esposizione iniziarono a pianificare le proprie attività sportive, informando il Comitato Organizzatore di Chicago che i propri eventi sportivi internazionali avrebbero eclissato i Giochi Olimpici, a meno che non fossero stati spostati a St. Louis. A quel punto intervenne Pierre de Coubertin, fondatore del movimento olimpico moderno, che assegnò i Giochi a St. Louis.

A causa delle tensioni provocate dalla guerra russo-giapponese (dall'8 febbraio 1904 al 5 settembre 1905) e delle difficoltà nel viaggiare fino a St. Louis, pochissimi atleti di alto livello provenienti da fuori degli Stati Uniti e del Canada parteciparono ai Giochi della III Olimpiade moderna. I numeri sono incerti, ma solo tra 69 e 74 dei 651 atleti che gareggiarono provenivano da fuori del Nord America, e solo tra 12 e 15 nazioni furono rappresentate in totale.

Tra gli sport che debuttarono a St. Louis ci furono la boxe, il sollevamento pesi, la lotta libera e il decathlon; le gare di nuoto, invece, si disputarono in un'atmosfera ibrida di marketing e promozione di efficienza, perché erano presenti anche dimostrazioni di "salvataggio" ed esibizioni di scialuppe inaffondabili per navi oceaniche. Nel complesso, il programma di quelle Olimpiadi includeva 16 sport, comprendenti 95 eventi in 18 discipline (nel senso che nuoto, tuffi e pallanuoto erano considerate tre discipline dello stesso sport: acquatici). Ci furono anche le presentazioni di alcuni sport "non ufficiali", come la pallacanestro, l'hurling, il football americano e il calcio gaelico, ma ci fu anche un incontro dimostrativo di boxe femminile e alcune partite di baseball (Lucas 1905).

La gara più epica e drammatica fu la maratona, una competizione caotica e piena di polemiche, stando alla descrizione di Charles J.P. Lucas (1905). La gara fu disputata su un percorso dissestato, con vari dislivelli e terreno irregolare, ma soprattutto con un caldo torrido e una gran quantità di polvere sollevata dalle automobili al seguito dei corridori, che dunque ebbero molti problemi respiratori:

«Accompanying the runners were a number of automobiles, which raised a great quantity of dust, obscuring the runners many times, and choking the men until they were forced off the road, or causing them to choke and cough until they cleared their throats» (Lucas 1905: 49-50) [4].

Non sorprende che molti atleti abbiano ceduto a crampi, vomito e pura stanchezza. Ma forse l'episodio più surreale è quello compiuto dal maratoneta Fred Lorz, del Mohawk Athletic Club di New York, che, dopo essersi ritirato, salì in macchina e poi rientrò in gara fingendo di correre ancora, arrivando addirittura a tagliare per primo il traguardo. Gli ispettori di gara, tuttavia, lo smascherarono e squalificarono.

Parallelamente, emerse un eroe improbabile: la gara fu ufficialmente vinta da Thomas Hicks, un corridore di origine britannica che rappresentava gli Stati Uniti, eppure neanche la sua prova fu cristallina, dal momento che, trovandosi in difficoltà per tutta la corsa, ricevette più volte cure mediche e stimolanti per proseguire (una combinazione di stricnina e brandy, piuttosto comune all'epoca), al contrario di atleti più forti come il terzo e il quarto classificati: A. L. Newton (di New York) e Felix Carvajal (di Cuba), ai quali tuttavia mancò il supporto adeguato durante l'estenuante competizione.

In questa gara ci fu, per la prima volta, una vera partecipazione internazionale, grazie a due corridori sudafricani della tribù Kaffir (Lentauw e Yamasani, rispettivamente arrivati nono e dodicesimo; e il primo fu addirittura inseguito da cani randagi), che sorpresero molti osservatori, nonché il minuto cubano Felix Carvajal, che impressionò con un quarto posto raggiunto nonostante vari ostacoli come gli abiti improvvisati e le brevissime pause. Dei 32 partecipanti, solo 14 terminarono la gara, il che rese evidente l'importanza della regolamentazione e della preparazione nelle competizioni sportive, ma anche la forza della determinazione della caparbietà.

Le Giornate Antropologiche

Presso le Esposizioni etnografiche del XIX e XX secolo era abituale imbattersi in "zoo umani", delle vere e proprie mostre di esseri umani di diverse etnie, in genere ridotti in condizioni di schiavitù ed esibiti in un cosiddetto stato naturale o primitivo (Bancel, Boetsch 2004). Le prime esposizioni di questo tipo si tennero in Europa già nel XVI secolo, ma raggiunsero il loro apice tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, coincidendo con l'epoca dell'imperialismo europeo, quando le potenze del tempo conquistavano e dominavano territori stranieri e le popolazioni indigene venivano spesso catturate, portate via dalle loro terre e messe in mostra come curiosità esotiche per il pubblico occidentale. Una pratica già all'epoca raccapricciante per molti, ma che aveva come scopo primario quello di giustificare il colonialismo, mostrando le culture esotiche come inferiori e selvagge e, dunque, rafforzando l'idea della superiorità europea.

Le Esposizioni si svolgevano in vari contesti, come fiere mondiali, giardini zoologici e musei coloniali, spesso in condizioni orribili: veri e propri ostaggi, gli indigeni erano costretti a vivere in recinti o gabbie, esposti al pubblico come animali, nutriti con cibo inadeguato e affetti da malattie dovute a vari patogeni, ma anche a malnutrizione e stress. Inoltre, erano sottoposti a umiliazioni, vessazioni e spettacoli degradanti per il divertimento del pubblico.

Anche nell'ambito della Louisiana Purchase Exposition (LPE), dunque, furono previste delle esibizioni di umani "altri", che nel caso di St. Louis fu soprattutto di filippini. Dopo la guerra ispano-americana (dal 21 aprile al 10 dicembre 1898), infatti, gli Stati Uniti ottennero il controllo su Guam, le Filippine e Porto Rico. Quest'ultimo aveva un governo quasi autonomo sotto la Spagna, mentre le Filippine, che avevano dichiarato l'indipendenza dopo la rivoluzione filippina (1896-1898), combatterono contro l'annessione degli Stati Uniti nella guerra filippino-americana (dal giugno 1899 al luglio 1902). Nel 1899, queste aree divennero territori statunitensi controversi e senza personalità giuridica, e 1.102 dei loro abitanti furono portati alla fiera del 1904 per essere esposti.

A St. Louis, le esposizioni comprendevano popoli considerati "primitivi" come gli Apache e gli Igorot, ma ci furono anche membri della tribù Tlingit dell'Alaska e una nota tessitrice di cesti di Pomo, Mary Benson, tutti presenti per dimostrare le loro abilità pratiche e culturali, con l'obiettivo di promuovere il nuovo ruolo dell'America come potenza imperiale. Da questo punto di vista, la rappresentazione di popoli "primitivi" rafforzava l'idea di superiorità razziale e creava un legame tra l'espansione verso ovest e il nuovo impero oltremare.

C'erano anche delle varianti, come nel caso del padiglione del Giappone, dove veniva presentata una cultura moderna ma esotica: lo stesso governo giapponese aveva allestito un giardino e una replica del Kinkakuji di Kyoto, oltre a una villa e una casa da tè di Taiwan (all'epoca Formosa), mostrando sia l'antica raffinatezza che gli sforzi coloniali moderni del Giappone.

In questo contesto, William John McGee (capo del Dipartimento di Antropologia della LPE e presidente fondatore della American Anthropological Association) e James Edward Sullivan idearono un evento che avrebbe unito, secondo gli organizzatori, antropologia e sport: fondendo gli zoo umani e le Olimpiadi, in una combinazione che all'epoca appariva logica, tra il 12 e il 13 agosto si tennero i cosiddetti "Anthropology Days", a cui parteciparono (pagati) circa 100 uomini indigeni provenienti dal Sud-est asiatico, dalle isole del Pacifico, dall'Asia orientale, dall'Africa, dal Medio Oriente, dal Sud America e dal Nord America. Ai "Giochi" non ci furono donne, sebbene alcune, in particolare la squadra di basket delle ragazze della Fort Shaw Indian School, parteciparono ad altri eventi atletici alla LPE.

Le competizioni delle "Giornate Antropologiche" riguardarono il getto del peso, la corsa, il salto in lungo, il sollevamento pesi, l'arrampicata sul palo, la lotta nel fango e il tiro alla fune davanti a una folla di circa diecimila spettatori. Quell'evento rispecchiò le teorie razziali dell'epoca, che giustificavano lo sfruttamento coloniale e la discriminazione con la presunta superiorità dei bianchi. Gli atleti non bianchi erano visti con un atteggiamento paternalistico e dispregiativo, esposti al pubblico come, appunto, "animali in uno zoo" per il divertimento e l'istruzione dei visitatori bianchi. Troppo poveri o isolati per protestare efficacemente, subirono umiliazioni e strumentalizzazioni, perché vennero esposti a sguardi indiscreti e a commenti razzisti, contribuendo a rafforzare gli stereotipi negativi su queste culture. La loro partecipazione alle gare non solo non migliorò la loro vita, ma li confermò e stigmatizzò ulteriormente come "inferiori" agli occhi della società bianca, come i Pigmei presentati come primitivi selvaggi e gli Inuit come semplici cacciatori di foche.

Tali rappresentazioni distorte ebbero, come è noto, un impatto duraturo sulla percezione di queste culture da parte del mondo occidentale. Parallelamente, però, ci furono anche delle voci contrarie, come quella di Pierre de Coubertin, presidente del Comitato Olimpico Internazionale, che non presenziò alle Olimpiadi di Saint Louis proprio in opposizione all'organizzazione delle Giornate Antropologiche. La sua critica, tuttavia, oggi risulta altrettanto problematica, perché per de Coubertin i Giochi olimpici erano simbolo della "missione civilizzatrice dell'atletica", "un vigoroso strumento di disciplina" dei popoli colonizzati; nella sua visione, solo gli sport occidentali erano considerabili attività civili mentre i giochi popolari e gli sport indigeni non potevano essere niente più che divertimento (Brohm 2024).

Più incisivo, invece, fu un intervento di Franz Boas, considerato il padre dell'antropologia antirazzista contemporanea, che squalificò scientificamente le tesi razziste, sostenendo che tali idee perpetravano gli "istinti di divisione tra i popoli" e il depauperamento coloniale (Brownell 2008). Grazie a quelle prese di posizione, gli eventi di St. Louis testimoniarono, dunque, anche l'inizio del passaggio nella ricerca antropologica dai modelli razziali evolutivi del diciannovesimo secolo al paradigma relativista culturale che ora è una pietra angolare della moderna antropologia socio-culturale (Delsahut 2011).

Antropologia e Olimpiadi, un rapporto complicato

Sebbene gli Anthropology Days non facessero ufficialmente parte del programma delle Olimpiadi, ne erano strettamente associati, tant'è vero che ancora oggi gli storici discutono su quali degli eventi LPE fossero i "veri" Giochi Olimpici e notano, inoltre, che quasi tutti i 400 eventi atletici furono definiti "olimpici". Secondo Christine O'Bonsawin (2012), che ha studiato i modi in cui le immagini dei popoli nativi sono state utilizzate nelle cerimonie per i Giochi olimpici tenuti in Canada (Montreal, Calgary e Vancouver), l'olimpismo è una filosofia che ufficialmente parla «di equità, antidiscriminazione, riconoscimento e rispetto reciproci, tolleranza e solidarietà», ma in realtà «serve come scusa per un movimento che è profondamente politicizzato e xenofobo», perché – invitando a mettere da parte le esperienze quotidiane plasmate da fattori quali razza, genere, sessualità, religione, cultura, ideologia e classe – cancella le realtà umane dei popoli emarginati.

In varie occasioni i Giochi Olimpici hanno di fatto sostenuto (e in alcuni casi implementato) le politiche e le pratiche coloniali di alcune nazioni e città ospitanti, sia perché hanno prodotto conoscenze antropologiche e coloniali errate, sia per episodi di cancellazione, mercificazione e

appropriazione di cerimonie e simbolismi indigeni, nonché per casi di furto ed esposizione inappropriata di oggetti indigeni e per una diffusa trascuratezza delle cattive condizioni sociali per i popoli nativi.

Ad esempio, le Olimpiadi estive del 1976 a Montreal hanno spettacolarizzato persone indigene nella cerimonia di chiusura senza che vi fosse stata prima una consultazione con le First Nations locali (O'Bonsawin 2012): 450 persone eseguirono una danza "tribale" messa in scena da un coreografo non indigeno, su una colonna sonora ("La Danse Sauvage") creata da un compositore non indigeno, ma solo 200 di loro erano realmente indigeni, mentre gli altri erano interpreti che indossavano costumi realizzati per l'occasione. Similmente, anche in occasione delle Olimpiadi invernali del 1988 a Calgary, Alberta, si ripeterono casi di appropriazione culturale e di terre, al punto che vi furono delle significative proteste da parte dei popoli indigeni contro l'uso e l'appropriazione dell'immaginario indigeno, come ad esempio un enorme teepee nella cerimonia di apertura, ma soprattutto il boicottaggio indetto dalla Nazione Indiana di Lubicon Lake, una piccola comunità nel nord dell'Alberta, per protestare contro la vendita illegale delle loro terre non cedute alle compagnie petrolifere.

Ma gli esempi sono più numerosi e diffusi, come nel caso delle tensioni tibetane alle Olimpiadi estive del 2008 a Pechino, in Cina, quando vari gruppi pro-indipendenza tibetani ("Students for a Free Tibet") iniziarono una campagna contro quelle Olimpiadi, opponendosi all'uso dell'antilope tibetana (chiru) come mascotte dei giochi [5]. Oppure in Russia, per le Olimpiadi invernali del 2014 a Sochi (Krasnodar Krai), quando alcune organizzazioni circasse criticarono quei Giochi sostenendo che si sarebbero tenuti su terre (in particolare la "Red Hill") abitate dai loro antenati fino al 1864, quando la guerra russo-circassa portò alla scomparsa di 1,5 milioni di circassi [6]. O, ancora, nel caso delle Olimpiadi estive di Londra nel 2012, quando vi furono proteste da parte dell'Irlanda durante la staffetta della torcia olimpica in Irlanda del Nord [7] e provocazioni da parte dell'Argentina con un video in cui il capitano della squadra di hockey argentina, Fernando Zylberberg, si allenava a Stanley, nelle Isole Falkland (o Malvinas, in argentino), con lo slogan "Per competere sul suolo britannico, ci alleniamo sul suolo argentino" [8].

Nonostante siano unanimemente considerate il punto più basso della storia delle Olimpiadi moderne, le Giornate Antropologiche di St. Louis possono essere valutate anche come un punto di svolta sia nella storia dei Giochi, che nello sviluppo dell'antropologia contemporanea. Ricordare quell'evento del 1904 è essenziale per mantenere vivo il monito contro il razzismo e lo sfruttamento, poiché, nonostante il tempo passato, le disuguaglianze razziali e la discriminazione continuano ad esistere. La comprensione delle Giornate Antropologiche è fondamentale per riconoscere le radici del razzismo e costruire una società più giusta e inclusiva, ma anche per organizzare delle competizioni più rispettose dei diritti umani e delle esigenze delle popolazioni emarginate.

L'intersezione tra scienza e sport può produrre effetti potenti, sia positivi che negativi, come dimostrato dalle Olimpiadi del 1904. Da un lato, l'antropologia può contribuire a una comprensione più profonda della diversità umana e promuovere l'inclusione attraverso lo sport. L'analisi delle capacità fisiche e delle performance atletiche può sfidare e superare i pregiudizi, dimostrando che le differenze culturali e biologiche non implicano inferiorità o superiorità. Ad esempio, la partecipazione di atleti provenienti da diverse culture può evidenziare la varietà delle tecniche e delle tradizioni sportive, arricchendo l'evento olimpico e favorendo il rispetto reciproco.

Dall'altro lato, come visto nelle Giornate Antropologiche, la scienza può essere mal utilizzata per giustificare ideologie razziste e perpetuare stereotipi dannosi. L'uso improprio delle teorie scientifiche per sostenere gerarchie razziali ha avuto conseguenze devastanti per gli atleti coinvolti e ha distorto la percezione delle loro culture. Quell'episodio storico evidenzia la responsabilità degli scienziati e degli organizzatori sportivi nel garantire che la loro collaborazione promuova l'uguaglianza e il rispetto, piuttosto che l'emarginazione.

Come evidenzia Umberto Tulli (2012), le Olimpiadi moderne sono spesso considerate un fenomeno squisitamente sportivo, mentre invece fin dall'inizio hanno incrociato la politica internazionale e i rapporti socio-culturali, scandendo la storia e contribuendo al loro successo, raccontando le

trasformazioni del nostro mondo attraverso record e boicottaggi, propaganda e doping, ma anche passione e collaborazione. In particolare, la storia dei Giochi olimpici contemporanei ha mostrato anche come la sinergia tra scienza e sport abbia il potenziale di cambiare la visione delle cose, sia in meglio che in peggio. Se utilizzata correttamente, può essere un potente strumento per promuovere l'accoglienza, la comprensione interculturale e il progresso umano (Mancuso 2022). Tuttavia, è fondamentale essere consapevoli dei rischi e lavorare attivamente per prevenire l'abuso delle conoscenze scientifiche a fini discriminatori e contribuire a costruire una società più giusta e inclusiva.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- [1] Redazionale, 1904: *Barbarians meet in athletics games*, in "St. Louis Post-Dispatch", 13 agosto, p. 8; disponibile online: <https://stltoday.newspapers.com/article/st-louis-post-dispatch-1904-08-13barba/77184439/>
- [2] Secondo gli storici, quell'anno a St. Louis furono presentati il cono gelato a cialda, l'hamburger e l'hot dog, il burro di arachidi, il tè freddo e lo zucchero filato. Va sottolineato che, molto probabilmente, quei cibi già esistevano, ma l'Esposizione li rese popolari.
- [3] Redazionale, 1998: *Louisiana Purchase Definition, Date, Cost, History, Map, States, Significance, & Facts*, in "Encyclopedia Britannica", 20 luglio, disponibile online: <https://www.britannica.com/event/Louisiana-Purchase>
- [4] Traduzione dall'inglese: "Ad accompagnare i corridori c'erano numerose automobili, che sollevavano una grande quantità di polvere, oscurando i corridori molte volte e soffocando gli uomini finché non venivano costretti fuori strada, o facendoli respirare male e tossire finché non si schiarivano la gola".
- [5] Wade, Stephan, 2008: *Protests, Smog Cloud Olympics a Year Out*, in "Associated Press", 7 agosto.
- [6] Barry, Ellen, 2011: *Georgia Says Russia Committed Genocide in 19th Century*, in "The New York Times", 20 maggio.
- [7] Redazionale, 2012: *IRA supporters force Olympic torch to alter course*, in "CBS News", 4 giugno.
- [8] Redazionale, 2012: *Argentinian Olympic advert depicts Falkland Islands as 'Argentine soil'*, in "The Guardian", 4 maggio.

Riferimenti bibliografici

- Bancel, Nicolas; Boetsch, Gilles (a cura di), 2004: *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, La Découverte, Parigi.
- Brohm, Jean-Marie, 2024: *La religion athlétique de Coubertin, admirateur de l'olympisme nazi*, in "Pouvoirs", vol. 2, n. 189: 61-71.
- Brownell, Susan (a cura di), 2008: *The 1904 Anthropology Days and Olympic Games. Sport, Race, and American Imperialism*, University of Nebraska Press.
- Delsahut, Fabrice, 2011: *Los Juegos antropológicos de Saint-Louis*, in "Revista Brasileira de Ciências do Esporte", dicembre.
- Kennedy, Richard, 1998: *Rethinking the Philippine Exhibit at the 1904 St. Louis World's Fair*, in "Smithsonian Folklife Festival 1998": 41-45; disponibile online: <https://folklife-media.si.edu/docs/festival/program-books/FESTBK1998.pdf>
- Lucas, Charles J.P., 1905: *Official Report of the 1904 Olympic Games*, Woodward & Tiernan Printing Co, St. Louis (MO, USA); disponibile online: <https://digital.la84.org/digital/collection/p17103coll8/id/8216/rec/4>
- Mancuso, Claudio (a cura di), 2022: *Percorsi di storia e antropologia dello sport*, Il Mulino, Bologna.
- O'Bonsawin, Christine, 2012: *Indigenous Peoples and Canadian-Hosted Olympic Games*, in Forsyth, Janice; Giles, Audrey R. (a cura di), *Aboriginal peoples and sport in Canada. Historical Foundations and Contemporary Issues*, University of British Columbia Press, Vancouver (Canada).
- Tremear, Janice, 2011: *Wicked St. Louis*, Arcadia Publishing Incorporated, Mount Pleasant (Carolina del Sud, Stati Uniti).
- Tulli, Umberto, 2012: *Breve storia delle Olimpiadi. Lo sport, la politica da de Coubertin a oggi*, Carocci, Roma.

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*.

Soglie dell'antropologia, soglie dell'esistenza



Foto di Stefano Montes

di *Stefano Montes*

In un saggio precedente, pubblicato su *Dialoghi Mediterranei*, proponevo un'antropologia fondata su una pratica dell'indisciplina produttrice di un costante decentramento di prospettive e di una sistematica riconversione dei ruoli e delle aspettative configuranti la semantica dell'ordine e disordine, dell'ordinario e straordinario (Montes 2023a). Proponevo di mettere l'accento sui processi e sulle interconnessioni dinamiche in uno prospetto di libero divenire, più che sui risultati e sulle immobilità statiche delle conclusioni finalizzatrici di una ricerca. Comparavo e associavo

l'andamento in divenire di una ricerca – inclinazione che prediligo in antropologia – al vivere e alle sue necessarie rimodulazioni generate nel tempo. Più che chiudersi in se stessa – sottolineavo – l'antropologia deve, a partire da questa ipotesi secondo cui stile della ricerca e vivere si mescolano, instaurare un dialogo con le altre discipline attraversandole, attraversando se stessa, insistendo sulle entrate e sulle uscite che delimitano – e allo stesso tempo costituiscono vie di transito – dei propri e altrui saperi.

Si poneva e si pone, così, in questo fluire di prospettive, la questione dell'inizio: da dove incominciare? E quali 'entrate' e 'uscite' prendere in conto, più esattamente, al fine di produrre un'antropologia degli attraversamenti indisciplinati e persino antidisciplinari? Insomma, quali attraversamenti affrontare – in ogni caso, in prima persona, per meglio decentrarsi in quanto soggetto dell'enunciazione – rimanendo nella prossimità del divenire e dell'enunciare? Come ricorda Deleuze, «i tipi di divenire [...] sono orientamenti, direzioni, entrate e uscite» (Deleuze, Parnet 1998: 8). Scegliere e attraversare entrate e uscite, possibilmente riconvertendole, richiede il riconoscimento preliminare delle soglie che si frappongono tra il divenire del soggetto e la mobile dimensione spaziale che lo accoglie situandolo. Questo riconoscimento relativo alle soglie ha felici ricadute sul soggetto, sulla riconsiderazione più dinamica della sua stessa definizione: di fatto, essendo impossibile sganciarsi, in quanto soggetti, dallo spazio e dalle sue relazioni con esse instaurate si viene a creare, nel tempo, un rapporto stretto tra la configurazione – d'insieme e liminare – dello spazio e le tipologie di soggettività culturalmente prodotte.

Come ricorda Merleau-Ponty, «i nostri rapporti con lo spazio non sono quelli di un puro soggetto disincarnato con un oggetto lontano, bensì quelli di un abitante dello spazio con il suo ambiente familiare» (Merleau-Ponty 2002: 28). Se, dunque, gli spazi accolgono il soggetto all'interno di una cultura e contribuiscono alla sua definizione, è allora fondamentale che le soglie materiali e rituali che consentono la sua trasformazione di status vengano prese in conto e debitamente studiate sia nel caso in cui vogliano essere accettate, sia nel caso in cui vogliano essere rifiutate o rielaborate. Passando da uno status all'altro, il soggetto diviene nel tempo altro da sé, trasformando il suo stesso rapporto con lo spazio. Di conseguenza, individuare entrate e uscite significa presupporre – proponendole, riconoscendole, agganciandole al soggetto – delle soglie con cui confrontarsi, per poi eventualmente superarle e risemantizzarle.

In questo contributo, intendo mettere l'accento proprio su alcune delle soglie sulle quali ho lavorato in passato e su altre sulle quali lavoro nel presente della mia ricerca. Intendo farlo, discutendole, sinteticamente. Lo scopo precipuo è quello di comprendere meglio la configurazione d'insieme di soglie e attraversamenti, nonché la loro eventuale associazione con la nozione e pratica di rituale. L'accentuazione di queste soglie mi spinge, qui, a definirle, in un modo o nell'altro, facendo riferimento a testi e autori le cui pratiche antropologiche e filosofiche sono contigue alle mie o dalle quali prendo le distanze con sospetto e diffidenza. La riflessione, a tal fine, è d'ordine comparativo ma anche metalinguistico, dal momento che permette, in sostanza, di ritagliare un linguaggio più specialistico a cui fare capo proficuamente nelle future pratiche dello studioso.

Uno dei testi più interessanti, in antropologia, per un affondo di principio sulla questione delle soglie è, dal mio punto di vista multi-situato, il volume *Riti di passaggio* di Van Gennep. Si tratta di un testo fondamentale non soltanto per una riflessione sul rito in sé, ma anche per un approfondimento relativo alla nozione di soglia a partire dalla quale lo stesso Van Gennep definisce il rito e il passaggio. La parte concettuale del testo di Van Gennep, che viene per lo più discussa dagli studiosi e riportata nei manuali di storia della disciplina, riguarda solitamente la concezione tripartita del rito di passaggio di cui l'autore è il fautore. Van Gennep, più esattamente, parla di una specifica configurazione tripartita del rito di passaggio comprendente la separazione, il margine e la riagggregazione. L'individuo, in questo schema, passa da uno status all'altro separandosi dal gruppo, rimanendo in uno stato di sospensione e margine, per poi riaggregarsi al gruppo, trasformato dall'iter che lo ha accompagnato nel transito da una posizione all'altra. L'accento è grandemente posto sulla soglia che divide i due mondi, quello del prima e del dopo, e «varcare la soglia significa aggregarsi a un mondo nuovo» (Van Gennep 1981: 18).

Van Gennep dà un numero estremamente ricco di esempi, ricavati in molte e diverse culture, mostrando una competenza vastissima relativa agli usi e costumi dei tanti popoli presi in conto; si concentra, tra gli altri, soprattutto sui riti di grande portata che hanno a che vedere con la nascita, il fidanzamento, il matrimonio, la gravidanza e la morte. Per questa straordinaria capacità di sintesi e di individuazione di relazioni, Van Gennep è stato lodato ma anche criticato: è stato lodato perché ha posto l'accento, in modo sintetico e brillante, su alcuni snodi importanti del rito e della stessa nozione di passaggio; è stato criticato, invece, perché la sua concettualizzazione è stata considerata elementare, in qualche modo riduttiva della grande complessità implicita – sottesa – nei processi relativi alla ritualità. Resta il fatto che il passaggio, in ogni caso, quali che siano le critiche, in quanto nozione e pratica merita un posto importante nella riflessione antropologica poiché rappresenta un possibile momento trasformativo di ruoli generali oltre che di status individuali.

Va dunque preso in conto nella sua generalità e specificità, se non altro perché il principio di base è valido comunque: «tutti gli individui passano senza posa attraverso una serie di stati e passaggi, dalla vita alla morte e dalla morte alla vita» (Van Gennep 1981: 170). Nel suo volume, Van Gennep dà per scontato che il passaggio attraverso una soglia da un comparto all'altro sia l'elemento di fondo dell'agire umano. Lo ribadisce, più volte, nelle conclusioni, spesso in tono riepilogativo:

«Abbiamo visto l'individuo inquadrato, sincronicamente o per stadi successivi, in compartimenti diversi, e obbligato a sottomettersi, dal giorno della sua nascita a quello della sua morte, a cerimonie spesso differenti nelle loro forme, ma simili per il loro meccanismo: tutto ciò per poter passare da un compartimento all'altro, al fine di riuscire ad aggregarsi a individui classificati in compartimenti diversi» (Van Gennep 1981: 164).

Van Gennep dà ugualmente per scontato il fatto che il passaggio di cui egli parla sia sinonimo di superamento di una soglia rituale: non ne discute le implicazioni metantropologiche ed epistemologiche. In effetti, al cospetto di una soglia si possono presentare diverse reazioni da parte del soggetto che deve affrontarle: 1. ci si può rifiutare di superarla ripiegando su altro; 2. ci si può rassegnare all'immobilismo che consiste nel risiedere nell'incertezza; 3. ci si può avventurare nella ribellione intenzionale alla stessa ideologia rappresentata dalla soglia.

In un saggio precedente, ho preso come riferimento una novella di Joyce per spiegare le diverse possibilità che si presentano a un soggetto che deve – dovrebbe – passare da un comparto all'altro per cambiare il suo status (Montes 2003b). La novella di Joyce che ho preso in conto è *Eveline*. Questa novella fa parte della raccolta intitolata da Joyce *Dublinese*. Le novelle raccolte nei *Dublinese* sembrerebbero essere, di primo acchito, dei testi meno avanguardistici delle altre opere quali, per esempio, *l'Ulisse* o *Dedalus*. In realtà, la mia ipotesi è che Joyce, più che sul piano dell'espressione (e sui flussi di coscienza per i quali è soprattutto noto), lavori sul piano del contenuto – un contenuto che riguarda i comportamenti sostanziali – mettendo in scena diversi personaggi che si trovano al cospetto di soglie da superare ma rimangono immobilizzati, per una ragione o l'altra, e non riescono ad andare al di là del confine posto dalle varie situazioni-limite.

La storia riguardante *Eveline* è, tutto sommato, semplice. Si tratta di una giovane dublinese a cui è morta la madre che, delusa dalla vita familiare e dal padre tirannico, decide di fuggire con Frank, un marinaio del quale si è innamorata. Gli dà appuntamento alla stazione marittima, ma, una volta giunta sul posto, rimane misteriosamente bloccata e non riesce ad andare oltre la soglia messa in scena materialmente dal recinto che la separa dai passeggeri che devono partire ed equivalente, simbolicamente, all'incapacità di agire. Facendo riferimento a queste novelle, più in generale, Joyce dirà che rappresentano allegoricamente gli abitanti di Dublino, una città che, a sua volta, viene intesa come una sorta di ombelico del mondo in cui si mettono in scena incapacità ad agire e debole volontà di passare ai fatti da parte dei soggetti preposti al fare. Ovviamente, stiamo parlando di un testo letterario che contiene anche un punto di vista autoriale e una poetica più specifica di uno scrittore: non ho intenzionalmente preso in conto questi aspetti. È invece un testo che ho preso come esempio per spiegare in che modo si reagisce, in alcuni casi, alla presenza di una soglia da superare per potere cambiare di status e di vita.

I testi letterari, più in generale, contengono modelli culturali e mettono in scena – implicitamente ed esplicitamente, soprattutto nei grandi autori – snodi culturali della massima importanza sociale e culturale. Inoltre, anche se dovessero essere totalmente inventati, i testi letterari simulano, spesso, situazioni effettivamente realizzabili – o realizzate – oppure, ancora, dei mondi possibili la cui capacità immaginativa è parte integrante della cultura e dei suoi modi di rappresentare se stessa. Così è, secondo me, per le novelle dei *Dublinesi*. A partire da *Eveline*, sempre nello stesso saggio, ho parlato delle varietà di produzione del senso e, facendo riferimento ad antropologi e semiologi quali Greimas e Barthes, ho ulteriormente approfondito la questione prendendo in conto la categoria continuo/discontinuo. Perché? Di fatto, la soglia è una forma di discontinuità che, nell'ipotesi di Van Gennep, rappresenta la frontiera da superare al fine di passare da un comparto sociale all'altro e dare avvio – e, possibilmente, soluzione – al rituale stesso. In realtà, benché non sia espressamente presa in conto da Van Gennep in questi termini, la soglia può rappresentare – come nel caso di *Eveline* – anche uno scoglio insuperabile o momenti di crisi con cui un soggetto deve fare i conti.

Per tradurre la questione nei termini di Van Gennep, si può dire che la soglia, benché ritualizzata, non viene superata in quelle situazioni in cui il passaggio non si rivela essere benefico per l'individuo che vi si sottopone e il rituale inefficace; altrimenti, prendendo le distanze da Van Gennep, si può ancora dire che il rituale, benché previsto, viene rifiutato dall'individuo che entra in dissenso con le regole sociali soggiacenti e con la concezione stessa del passaggio messa in opera da parte della collettività. Per potere essere efficace, in sostanza, le regole soggiacenti al rituale devono essere condivise dal 'soggetto che passa' e dalla collettività che istituisce il suo passaggio. Questa ipotesi dovrebbe essere presa in conto sia in tutti quei grandi rituali di cui parlava Van Gennep – per esempio, il fidanzamento, il matrimonio o la morte – sia in quei riti più moderni di – soltanto – apparente minore portata in cui il soggetto ha effettivamente l'intenzione di passare da un comparto all'altro, ma viene bloccato da coloro i quali, nella loro 'valutazione', non lo ritengono adatto o scarsamente preparato ad affrontare il passaggio; oppure, ancora, può succedere allorché la collettività considera inadeguata, a cose fatte, la realizzazione del passaggio effettuata dall'individuo.

Il riferimento va a tutti quei rituali moderni che prevedono una valutazione da parte di un attore collettivo e una preparazione individuale legittimata da regole sociali dall'altra. L'istituzione scolastica o quella accademica ricade in questa tipologia di rituale. Un esempio per tutti potrebbe essere l'esame scolastico oppure quello universitario. Se debitamente presi in conto, questi tipi di rituali obbligano a focalizzare l'attenzione sulla critica prodotta da Bourdieu nei confronti di Van Gennep e della sua concezione di rito di passaggio. Bourdieu critica all'autore dei *Riti di Passaggio* il fatto che, nell'atto del passare – di cui Van Gennep parla nella sua opera – si tiene conto soltanto del soggetto che si sottopone al rituale allo scopo di ottenere una trasformazione di status e non di tutto il resto. Secondo Bourdieu, i riti di passaggio, nei termini in cui ne parla Van Gennep, tengono conto del passaggio ma non della sua istituzione da parte della collettività.

Nella prospettiva di Bourdieu, in effetti, i riti di passaggio sono indissociabili dai riti di istituzione: se è sempre vero che qualcuno passa – sottoponendosi a un rituale – è anche più vero che, dall'altra parte, esiste un 'gruppo di potere' che decide se questo passaggio può essere preso in conto e accettato o, al contrario, rifiutato. L'ipotesi di Bourdieu porta a una diversa concezione della soglia, quindi, non più intesa come un limite posto da una società ipoteticamente indifferenziata e neutrale. Nell'ipotesi di Bourdieu, il rito di passaggio avviene in conformità a una società che è diversificata – soprattutto nelle sue classi sociali – e richiede delle prove ai propri membri che non valgono per tutti allo stesso modo. In altri termini, essendo il rito di passaggio anche un simmetrico rito di istituzione, si producono distinzioni regolate dall'alto, secondo regole previste dal gruppo che le ha prodotte e che controlla il passaggio nei termini in cui viene da esso adottato. Bourdieu, tra gli altri, fa riferimento al sistema scolastico e prende l'esempio di chi è promosso e di chi è invece bocciato: «l'esame crea differenze radicali, e per la vita. L'uno sarà allievo di una scuola qualificata con tutti i vantaggi afferenti, l'altro non sarà nulla» (Bourdieu 1988: 100). In altri termini, se si prende il passaggio dal punto di vista dell'istituzione, il rito non è soltanto un'attribuzione di status e di trasformazione personale, ma risulta anche essere un vero e proprio processo di selezione che si

svolge secondo le regole della comunità che lo legittima sulla base delle proprie aspettative e dei propri criteri differenziali. A proposito di differenze, un esempio di Bourdieu, quello relativo alla circoncisione, risulta essere particolarmente illuminante:

«Tracciando solennemente il passaggio di una linea che crea una divisione fondamentale nella struttura sociale, il rito attira l'attenzione dell'osservatore sul passaggio (di qui l'espressione rito di passaggio), mentre è la linea il fattore importante. Ma cosa separa questa linea? Un prima e un dopo, evidentemente: il bambino non circonciso e quello circonciso, o anche l'insieme di bambini non circoncisi e l'insieme di adulti circoncisi. In realtà, la cosa più importante, e che passa inosservata, è la divisione che la linea opera tra l'insieme di coloro cui è prescritta la circoncisione, i bambini, gli uomini, i fanciulli o gli adulti, e coloro cui essa non è prescritta, cioè le donne. Vi è dunque un insieme nascosto in rapporto al quale si definisce il gruppo istituito. L'effetto più forte del rito è quello che passa inosservato: trattando in modo differente gli uomini e le donne, il rito *consacra* la differenza, la istituisce, istituendo, a un tempo, l'uomo come uomo, cioè circonciso, e la donna come donna, cioè come individuo cui non è prescritta questa operazione rituale. È quanto lo studio del rito in Cabilia mostra chiaramente: la circoncisione separa il giovane uomo non tanto dalla sua infanzia, o dai ragazzi che sono che sono ancora nello stadio infantile, bensì dalle donne e dall'universo femminile, cioè dalla madre e da tutto ciò che le viene associato» (Bourdieu 1988: 98).

Per sintetizzare, si può dire che il rito contiene un insieme di prescrizioni che producono separazioni manifeste e consacrano differenze nascoste. Nell'esempio dato da Bourdieu, l'evidente separazione istituita tra uomini e bambini occulta la differenza tra uomini e donne. Se è vero che il rito di passaggio avviene su una linea (per esempio, da bambino ad adulto), è anche più vero che la linea genera una divisione tra coloro ai quali il rito viene prescritto (i bambini) e coloro ai quali non viene prescritto (le donne). Se si tiene conto di questa impostazione 'politica' di Bourdieu, si può dire che la soglia non dà semplicemente accesso – come il termine, in origine, sembrerebbe lasciare credere – ma produce inoltre, nel bene e nel male, delle esclusioni. In sostanza, oltre il tragitto lineare che prevede ogni soglia in genere, bisogna tenere conto della stessa divisione che la linea occulta. In questo senso, la critica di Bourdieu alla concezione del rito di passaggio di Van Gennep sembra molto forte perché si individuano quelle che sembrano delle falle incontrovertibili. È anche vero, però, che, se opportunamente limate, le ipotesi di Van Gennep e di Bourdieu possono risultare complementari, per molti aspetti, se non altro nel richiamo che entrambe fanno all'esistenza e al collegamento che si viene a produrre con il senso stesso da attribuire all'esistere. Bourdieu termina il suo saggio sul rito di istituzione nel modo seguente:

«i riti di istituzione, qualunque essi siano, non potrebbero esercitare il potere che hanno [...] se non fossero capaci di dare almeno l'apparenza di un senso e di una ragione d'essere a esseri che non hanno ragione di esistere: gli esseri umani; di dare, in breve, loro la sensazione di avere una funzione o, più semplicemente, una importanza e di strapparli così all'insignificanza. Il vero miracolo prodotto dagli atti di istituzione consiste nel fatto che essi lasciano credere, agli individui consacrati, che essi hanno un motivo di esistere, che la loro esistenza serve a qualcosa» (Bourdieu 1988: 107).

Secondo Bourdieu, i riti di istituzione – io direi tutti i riti – danno un senso all'esistenza e convertono l'insignificanza in significato. La parte controversa, forse pure polemica, dell'enunciato di Bourdieu riguarda quella parte in cui lo studioso parla della funzione centrale dei riti di istituzione che consiste nel lasciare credere che l'esistenza serva a qualcosa quando, in realtà, non ne avrebbe. Possiamo davvero dire che, al di fuori dell'attribuzione di senso provvista dai riti di istituzione, l'esistenza non serva a niente? Non sarebbe meglio dire che l'esistenza ha dei sensi molteplici che i riti – ivi compreso i riti di istituzione – contribuiscono a rendere nelle diverse forme che le culture organizzano? Non sarebbe altrettanto opportuno affermare che i riti di istituzione sono concepiti all'interno di una cultura secondo una logica di potere – e di classe – che può essere rifiutata, anche dal basso, o orientata in senso diverso rispetto all'intento originario? È come se Bourdieu non prevedesse forme di vita al di là del senso che i riti di istituzione attribuiscono. Allo stesso tempo, è come se Bourdieu non

prevedesse una vera e propria possibilità di insubordinazione alla logica dei riti di istituzione messi in opera da una comunità che, così facendo, produce conformità e occultamenti.

Il fatto interessante è che anche Van Gennep, nelle conclusioni, dà una definizione della vita e spiega che tutto il suo lavoro nei *Riti di passaggio*, oltre che una riflessione sui riti in sé, è un modo per mettere in luce il legame che esiste tra il passaggio ritualizzato e il senso del vivere. Secondo Van Gennep, «vivere significa disaggregarsi e reintegrarsi di continuo, mutare stato e forma, morire e rinascere; in altre parole, si tratta di agire per poi fermarsi, aspettare e riprendere fiato per poi ricominciare ad agire, ma in modo diverso» (Van Gennep 1981: 166).

In cosa differiscono le posizioni di Bourdieu e di Van Gennep? Bourdieu associa le pratiche rituali al potere e al suo esercizio che conferisce comunque senso al vivere, mentre Van Gennep pone in secondo piano la questione della regolazione del rituale da parte di chi lo istituirebbe e accentua invece l'associazione al vivere inteso in alcuni suoi specifici aspetti. Non è infatti irrilevante che Van Gennep affermi che la disaggregazione e la reintegrazione dell'individuo in seno alla comunità sono entrambe questione costitutive del vivere concepito in accordo all'agire e all'aspettare.

Insomma, Bourdieu e Van Gennep hanno due diverse concezioni del vivere, benché associno entrambi il rituale e l'esistenza. Ne consegue che anche la concezione della soglia dei due autori muti e metta in scena due prospettive diverse. Nel caso di Van Gennep, la nozione di soglia possiede una linearità che viene associata – in qualche modo neutralmente – al passare dell'individuo da una condizione sociale all'altra. Nel caso di Bourdieu, la nozione di soglia mantiene, anch'essa, una sua linearità che viene, però, ad acquisire minore importanza – nella prospettiva dell'autore – rispetto alla suddivisione tra un 'al di qua' e un 'al di là' demarcatori della differenza occultata.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Bourdieu P., "I riti di istituzione", in *La parola e il potere*, trad. di S. Massari, Guida, Napoli, 1988 (1982): 97-107, 97-107

Deleuze G., Parnet C., *Conversazioni*, trad. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre corte, 1998 (1996)

Merleau-Ponty M., *Conversazioni*, trad. di F. Ferrari, a cura di S. Ménasé, SE, Milano, 2002 (1948)

Montes S., "Antropologia come pratica dell'indisciplina", in *Dialoghi Mediterranei*, 64, novembre 2023a

Montes S., "Le continu et le discontinu comme organisation de sens. À partir d'Eveline de Joyce", in *Dialoghi Mediterranei*, 63, settembre 2023b

Van Gennep A., *I riti di passaggio*, trad. di M. L. Remotti, Bollati Boringhieri, Torino, 1981 (1909).

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

Venezia: dell'isola bucata e delle diverse sue ossessioni



Riflessi da campo San Stin (@ Il Pilota Pelato)

di Elena Nicolai

*Volerai così, sorella Venezia
sarà un'inezia la libertà*

Andreina Corso, *Carme per Venezia*, Bonaccorso Verona, 2020: 46.

«Venezia ha costituito, negli ultimi decenni, un traguardo particolarmente ambito dall'*homo consumens*: chi ha osservato con attenzione, prima dell'“acqua granda” e dell'insorgenza del Covid, le vie prospicienti alla stazione ferroviaria di Santa Lucia e del Piazzale Roma, le ha viste percorse dalla marcia ritmica dei *trolleys*, in file interminabili, con i “masegni” letteralmente consumati, immagini, impresse nella memoria, che possono condensare il logorio di una città, un vero scrigno di bellezza, esposto però ad un uso di corto respiro» (Goisis, 2022: 19-20) [1].

Venezia è mutata, Venezia è un'isola tutta bucata. Una *civitas* mancata, una *società impossibile*, desocializzata?

Le città d'arte, i centri storici, i borghi divengono specchi e luoghi privilegiati di analisi delle forze trasmutatrici ed erosive *globali*, della «rovina politicamente organizzata delle culture popolari», dettata da una «visione turistica del mondo e lo pseudo-cosmopolitismo dello *showbiz* e della classe imprenditoriale» (Michéa 2011: 80; 110) [2].

Più in generale, vi si scorgono le intime contraddizioni e gli effetti distruttivi dell'imperativo mondiale della *crescita* come unica strada percorribile, parte di una religione moderna dello *sviluppo* ad ogni costo: di fatto, si spinge per «una crescita infinita in un mondo finito», mentre «il processo economico implica necessariamente una distruzione», evidente nelle sue conseguenze ecologiche e sociali, considerato che «i rapporti sociali non sfuggono al regno della merce e dello sfruttamento» (Rist 2013: 13; 40; 43) [3].

A Venezia il *lasciate fare, lasciate passare* [4], ha abbandonato la città in balia della più grande contraddizione e sicuro rischio del capitalismo neoliberista: l'accentramento dei capitali e l'approdo in grande stile dell'*homo mobilis*, non solo *consumens*:

«Al centro dell’immaginario liberale troviamo la celebre massima [...] “fate fare, fate passare”. Una delle implicazioni logiche di questo dogma fondante è la necessità di riconoscere agli individui del mondo intero “il diritto fondamentale di circolazione e di stabilirsi *dove vogliono*”. [...] In realtà, la sola domanda che importi è sapere se una società che *incoraggiasse* così il “nomadismo” e la mobilità perpetua (sia geografica che professionale) – e di cui, conseguentemente, il movimento browniano degli individui atomizzati fosse divenuto lo stato naturale – potrebbe garantire all’insieme dei suoi membri un’esistenza veramente umana» (Michéa 2014: 142:143) [5].

Si è fatto spazio e lo si è ceduto, si sono creati vuoti (di cittadinanza, di relazione, di trasmissione culturale) ma nessun vuoto rimane libero a lungo o si crea senza intenzione: mentre le case si svuotano di abitanti, mentre i negozi di prossimità chiudono inesorabilmente, la città è costantemente ingombra di persone e infarcita di nuove attività commerciali e ristorative destinate, in via esclusiva quasi tutte, al turismo.

E se non fosse nell’isola di Venezia il problema, ed esso solo si riverberasse maggiormente in questo territorio così peculiare ed unico, in modo più evidente che in altri? Venezia è un punto fermo tra le acque costretto a reggere un continuo movimento delle persone, a resistere nell’incrocio di *mondi in movimento*; c’è un sicuro nesso tra queste onde non benevole ma continue e incessanti, e lo sfaldamento di un tessuto comunitario e sociale, un arretramento della cittadinanza:

«Nella pratica, un mondo retto dal movimento browniano degli individui atomizzati sarebbe dunque, *salvo alcune minoranze privilegiate* (come ad esempio gli uomini d’affari, gli artisti dello showbusiness o l’élite universitaria), un mondo dove predominerebbero necessariamente gli impieghi precari, i *junk job* e i contratti a tempo determinato. [...] Infine, e soprattutto, una società in cui la condizione delle *gens du voyage* – o dei migranti – sarà divenuta il modello di tutta l’esistenza legittima (per quanto a prima vista possa apparire romantica) non sarà affatto propizia all’esercizio di un vero potere popolare (Ibidem: 144-145).

E a Venezia, ha detonato il più periglioso ordigno e ha creato un’isola di vuoti che ora riempie a suo piacere. Ha un nome:

«Lo sappiamo fin troppo bene, il turismo a Venezia riempie ogni vuoto. È estrattivo – come abbiamo già detto – e distruttore di diversità sociale, esattamente come un territorio coltivato estensivamente a soia è distruttore di biodiversità» (Salerno 2022: 80) [6].

Il primo vuoto, nell’isola e nelle sue isole minori, l’ha lasciato il silenzio. Era ritornato nei mesi del *lockdown* e negli anni in cui la crisi pandemica, con il suo portato doloroso di perdita e di paura, ha raffrenato le sperticate ambizioni del turismo di massa e avrebbe potuto – momento terribile di crisi – offrire un istante di riflessione, operare un cambiamento. L’evento pandemico, sembrava assodato, ha rappresentato:

«Una battuta d’arresto significativa per quel che concerne la globalizzazione: abbiamo tutti compreso, penso, che la globalizzazione non è, come alcuni interpreti euforici sbandierano, un’incontestabile dispensatrice di ricchezze, ma consiste piuttosto in un’interdipendenza da batticuore, che può comportare fenomeni indesiderabili come contraccolpi economico-finanziari, come l’estendersi della geografia della fame e il moltiplicarsi di guerre e guerriglie e pure di malattie, più contenibili prima del dispiegarsi di una globalizzazione tendente a permeare di sé anche le pieghe più riposte dell’umanità mondiale» (Goisis 2020) [7].

Ed invece, accantonata l’emergenza, si è capito che il capitalismo ha continuato, esso sì, silenziosamente, a muovere e accentrare, pronto a riprendersi lo spazio già detenuto e mai abbandonato e a fagocitare i nuovi vuoti. La crisi non è stata per tutti tale.

Rifletteva sempre durante la pandemia Goisis, voce umanissima e profonda tra quelle degli intellettuali veneziani e non che testimoniano la volontà di resistenza di questo territorio, di Venezia:

«Invito gli amici, o almeno le persone disposte ad ascoltare, a considerare la sorte di Venezia: una situazione che ha il sapore di un simbolo, una metafora delle cose grandi, e belle, che l'umanità ha saputo costruire, e in pari tempo una città fragilissima, al cospetto della quale, tutti i giorni, ogni persona è sospinta a considerare i "limiti" della nostra azione. Venezia, una città che muore, in assenza di ciò che l'ha fatta vivere e, secondo il pensiero calcolante, prosperare: cioè la monocultura del turismo. Venezia, una città all'ultima chiamata, prima di contrarsi e accartocciarsi su di sé, sommersa dall' "Acqua granda", poi abbandonata, per i rischi del contagio, dalle folle di turisti che la percorrevano. [...] Qui non è in gioco la singola personalità, magari con la sua incoercibile emotività, ma proprio il modo sistematico di concepire e praticare l'amministrazione di una città così delicata e "speciale"».

Ad oggi, a ripensare agli sforzi, alle speranze di quel periodo così vicino ma ormai quasi obliato dai più, si fanno nostre le parole che pronuncia, amare, uno dei protagonisti del film "Mediterraneo", di Gabriele Salvatores: "Non ci hanno lasciato cambiare niente".

E così è stato, anche per Venezia.

Il paesaggio sonoro e i suoi dintorni

C'è un paesaggio che più di tutti i volti dell'isola è davvero mutato e sconvolto: quello sonoro. Il paesaggio sonoro, come ricorda il Maestro Stefano Luigi Mangia spiegando l'importanza del suono nei contesti familiari e nelle nostre città [8] è fondamentale, giacché noi siamo *innanzitutto suono*. Le città, i paesi, i rioni o, come a Venezia, i sestieri e le calli, hanno una loro voce, spesso ormai schiacciata e inudita.

A Venezia, c'era una volta il silenzio.

Di mattina, a Venezia il silenzio permette di distinguere le ore, come una meridiana del suono: i passi lungo le scale, il rumore degli *scuri* che si aprono, il vicino che chiude vigorosamente il portone sempre alla stessa ora, di fretta. Chissà dove corre. La mattina presto, senti il tombolare delle onde sulle rive, la scopa di rami degli spazzini che, ritmicamente, segna l'approssimarsi della luce e della sveglia. L'attracco borbottante dei primi battelli ai pontili. I cocai (gabbiani) che chissà quali concioni pronunciano. Più discreti, si associano i piccioni (colombi), col loro frullio di ali e passi un poco incerti. I merli. A volte i pettirossi. Le *seeghette* sono ormai quasi dappertutto scomparse, portandosi via il loro pigolio civettuolo. E poi l'arrivo del ciottolare di zaini e ragazzi che vanno a scuola, i cani al passeggio che si salutano e salutano l'irrompere del giorno.

Gente che si chiama o schiva, i carrelli dei trasportatori e dei corrieri e le barche ormai numerose che scompigliano i canali. Qualche gatto sogguarda, con lo sguardo vigile che ha il padrone quando supervisiona la sua tenuta, il movimento nelle calli e nei campi.

I tavolini del bar che si avvicendano tra le gambe di veloci caffè. Il pane caldo, che sì, ha il suo suono quando esce dal forno e viene lasciato cadere negli espositori. Le saracinesche dei negozi che si alzano.

Qualche musica classica, udibile dalle finestre lasciate aperte. Qualche parolaccia. La Marangona. La sirena dell'acqua alta, a volte pure lei. Le altre innumeri e rassicuranti campane (si sentono, sempre meno). La raccolta porta a porta, quasi omaggio alle ere antiche in cui la voce in strada annunciava e riuniva la comunità: ancora lo spazzino, che passa e si annuncia.

Passi di corsa lungo le scale, che non se ne vada via. Saluti. Scambi di sguardi. Aprono i musei. Ma a quest'ora, ormai a Venezia non si ode già più nulla. Solo il clangore di rotelle, fughe di voci che non si incontrano. *Troc Troc grag trrrrr*, fa il *trolley*. Prof. Goisis, tu ormai non li senti più dal luogo in cui sei per sempre, ma sono tornati i *trolley*, hanno occupato tutto, trascinando le calli in un gorgo vuoto.

Ma il silenzio, vera voce di Venezia, vuole sopravvivere ancora.

Ci si chiede, prendendo in prestito parole calzanti di un bellissimo racconto, *Il Doge*: che cosa ha fatto «di Venezia, con un mezzo così ordinario e semplice, anziché la città del silenzio la più rumorosa di tutte?» (Palazzeschi, 2005: 55) [9].

Il silenzio, la musica di Venezia, l'ha abbandonata.

Troc Troc grac trrrrr... Il gracidio stolido delle rotelle dei trolley invade ogni più remoto pertugio, ogni più indistinto camminamento. Chi con maggiore, chi con minore fretta, transitano, se li trascina dietro, senza grande interesse e comprensione, il Turista anonimo, immemore e indistinto nella massa in cui, quotidianamente, si confonde; la massa, come ricorda Harari, è *irrilevante*, e il trolley con il fastidioso ronzio non salva il suo anonimo trasportatore dall'immediato oblio.

Senza intervalli di riposo mai, senza particolare interesse per la voce della città, vanno e tornano in migliaia identici e immutabilmente sempre diversi. Le voci che la popolano, questa isola città, i passi che la percorrono, non sono riconoscibili, sempre nuovi e transeunti. Dai tavolini degli innumeri ristoranti e bar, cianciare in una babilonia di suoni, non più armonia.

Eppure, la Calle conserva ancora il suo filo di voce, è ancora come la descriveva Palazzeschi, che pure veneziano non era (2004: 56-58); riemerge il suo suono la sera, quando la ressa schiuma via:

«E un amico poco pratico della città, che passeggiando una sera in un luogo solitario con quell'invincibile e insaziabile desiderio esplorativo che Venezia eccita in ognuno, credette di farla franca, beata ingenuità dell'inesperto, allentando un peto: *salute, paron!* Si senti rispondere nel tono perentorio delle donne veneziane».

Il silenzio, la musica di Venezia, l'ha abbandonata.

Venezia è mutata, Venezia è un'isola tutta bucata.

Il paesaggio spaziale: i *nonluoghi* e la città *aeroporto*

Marc Augé (2009) [10] distingue tra *luoghi* antropologici, cioè spazi insieme *storici, relazionali e identitari* e i *nonluoghi*, creati dalla *surmodernità*: sono *nonluoghi* tutti gli spazi di passaggio (autostrade, svincoli e aeroporti), i mezzi di trasporto, o gli spazi creati per il transito di persone e merci come i grandi centri commerciali, gli outlet, i campi profughi, le sale d'aspetto, gli ascensori, ecc..

Mentre non v'è dubbio che le città d'arte siano storiche e che sia possibile e anzi favorito dall'assetto urbanistico l'incontro tra le persone, il problema fondamentale, pare, risieda soprattutto nel permettere che una città d'arte sia (o rimanga) *identitaria*, giacché richiederebbe «una relazione vitale fra persone, in quanto reciprocità di presenza» (Perucca: 1987: 234); non solo l'isola Venezia, dunque, ma le *Isole Pianeta* – modificando il titolo di un bellissimo libro di Manganelli (2006) – [11] tutte, che per la loro arte e bellezza siano ambite dalle mire predatorie dell'industria turistica [12]:

«una politica liberale esclude per *definizione* qualsiasi considerazione teorica di questa dimensione antropologica particolare [id est un minimo di valori e di pratiche morali e culturali *condivisi*] (se non, beninteso, nel quadro di considerazioni puramente politiche ed elettorali). È questo che spiega, tra l'altro, la stupefacente fobia degli ideologi liberali riguardo a qualsiasi concetto di identità...» (Michéa: 2019: 20) [13].

Sulla parola *identità*, come analizza Remotti (2010: XII), si concentrano le attese e le voluttà comunicative e politiche di molti, tanto da renderla una parola *avvelenata*:

«Perché e in che senso identità è una parola avvelenata? Semplicemente perché *promette quello che non c'è*; perché ci illude su ciò che non siamo perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione. Diciamo allora che l'identità è un mito, un grande mito del nostro tempo» [14].

O forse l'identità, è arte: «*l'art, c'est qui résiste*», come scrisse Gilles Deleuze. Allora perché è così difficile resistere, in luoghi come Venezia, dove l'arte è nelle pietre, nelle persone che vi nascono e vivono, e tutto d'attorno? Nelle calli, nelle distanze percorribili dall'uomo e non dalle macchine, nella struttura delle abitazioni, la relazione e la reciprocità sono favorite, si porrebbero come centrali.

Ci si chiede: *È plausibile il paradosso per cui le nostre città d'arte e centri storici, stretti da globalizzazione e turismo di massa, stiano trasformandosi in nonluoghi, al pari di stazioni, outlet, attraversate come sono da uomini e merci in perenne movimento?*

Il paradosso si può dire compiuto, come sostiene l'antropologo Davide Scotta, realizzato dalla *globalizzazione diffusa* [15]. E difatti, come ci ricorda sempre Michéa (2014: 202-203):

«Bisogna dire che la sinistra liberale ha un'altra ragione di voler ricusare la nozione tradizionale di "identità". Essendo l'uomo, per definizione, un essere che dà un valore all'immagine che ha di se stesso (è il fondamento del desiderio di riconoscimento), lo *sradicamento generalizzato* che induce la dinamica capitalistica l'obbliga logicamente a cercare le sue forme di identità compensatorie nell'universo privilegiato della moda e della consumazione di merci [...]» [16].

Mentre sulle vetrine degli ipermercati, dei centri commerciali e degli aeroporti si rincorrono immagini *brand* di Venezia, o del piccolo ma prezioso centro storico di Mestre, mentre gli *outlet* mimano nelle loro architetture o coreografie gli spazi ricercati e delicati dei centri storici, il destino dei luoghi veri è quello di trasformarsi in una loro versione più scomoda, vuota di cittadinanza e riservata alla pervasività del transeunte, dove il tempo della merce e l'omologazione del consumismo ripropongono medesimi schemi e scelte obbligate per il tempo libero: acquistare e mangiare, *in primis*.

Il paesaggio spaziale di Venezia è mutato. Lo spazio a Venezia è tutto bucato.

Isole nell'isola, piccole tappe di vita per la cittadinanza, quelle che resistono e non vengono fagocitate: sempre più radi artigiani, panifici, ferramenta e fiorai sono come oasi in un *deserto antropologico* fatto di attività deterritorializzate, di *novizi* del territorio e di persone in transito.

Chi viene sempre di più a mancare è l'*anziano*: non l'individuo anziano per età che, anzi, forse le persone anziane saranno le ultime a poter rimanere ancora, mentre i giovani e le famiglie continuano ad abbandonare, in una mortale emorragia, la città; ma l'anziano nell'accezione pedagogica dell'apprendimento comunitario, cioè l'individuo *esperto*, che consente avvenga un affiancamento e una guida dei *novizi*, dei nuovi arrivati, e la gradualità del loro ingresso nella sfera partecipativa; è proprio questo graduale inserimento che permetterebbe una reciproca conoscenza e l'avverarsi di una trasmissione culturale e dei valori e dei principi fondanti la comunità, la loro *condivisione* e comprensione:

«Il concetto di *legitimate peripheral participation* (Weber, Lave 1991) [17] ci fornisce, in questo contesto di interazione, uno strumento per chiarire la relazione esistente tra i nuovi arrivati (*novizi*) e gli anziani (*esperti*) e tra le attività, le identità, gli artefatti e la comunità di conoscenza e di pratica» (Del Gottardo, Nicolai 2021: 12).

I *foresti* a Venezia sono tutti di inconsapevoli *novizi* lasciati a loro stessi. Gli effetti più immediati ed empiricamente tracciabili riguardano la trasformazione del paesaggio, dello spazio pubblico, la loro omologazione e *detterritorializzazione*; ricordiamo che: «Quando la differenza è soltanto di sviluppo, l'omologazione può anche voler dire crescita, ma quando la differenza è di identità, l'omologazione vuol dire perdita, se non annientamento» (Perucca 2012: 46) [18].

La perdita è in atto, vertiginosa. Lo spazio pubblico e, ancor più, quello riservato alla cittadinanza, lo spazio storicamente *residenziale*, è stato eroso: le calli e i campi, le rive, sono sempre più ingombre di persone, tavolini, di vele e di menù dei ristoranti, di ombrelloni per il plateatico e finanche di fioriere per delimitarli e proteggere gli avventori dal contatto con gli sventurati che pensano ancora di poter passare nelle calli strette, di aver diritto di transito nei campi; ed ancora, ribollono tutti i

sestieri, anche le calli e le zone che prima erano di fatto esclusive della residenzialità e protette dall'esplosione del turismo di massa, di espositori di merce di bassa qualità, di importazione e distribuzione all'ingrosso prevalentemente cinese e rivenduti in particolare da cittadini delle comunità bengalese e cingalese; chincaglieria a vocazione esclusivamente turistica, *deteritorializzata in toto*; infine, di carrelli per il facchinaggio in rotta da e verso gli hotel. Ristorazione e *fake souvenirs* i settori più *globalizzati*, in Italia come in tutta Europa, *deteritorializzati* e dissonanti: nuova *normalità* visiva imposta per il numero soverchio e incessante di esercizi adibiti a questa funzione e in tutte le città, non solo quelle meno *difese* come Venezia appunto, ma anche Roma e Firenze e, a farci caso, più o meno dappertutto.

Sembra, questo affastellamento di attività scollegate dal territorio e del tutto sproporzionate rispetto alle esigenze dell'esigua popolazione residente, costituire un non rado ma quanto mai avanzato caso di *entropia turistica*.

«Come scrive Adalberto Vallega (2004)[19], la geografia dello sviluppo è strettamente collegata alla cultura e alla società: lo spazio geografico è un attore sociale e cognitivo, crea mondi possibili, modalità di interazione e di funzionamento delle persone e nelle persone. [...] La tematizzazione dello spazio urbano, abitativo, non è scevra di ricadute in termini aggregativi e comunitari come anche, conseguentemente, nella nascita di legami di appartenenza e di radicamento nel territorio e alla creazione del senso estetico, dell'apprezzamento del bello, il gusto» (Del Gottardo – Nicolai, 2021: 10-11) [20].

Rileggiamo: apprezzamento del bello; ma è un pragmatismo economico avulso dal gusto quello che si impone, incapace di realizzare la memoria di una vetrina curata, della tradizione artigiana; nella messe infinita di tali negozi e ristoranti, diviene impresa titanica ritrovare *bella* persino una città d'arte come Venezia.

Resistono alcuni negozi di prossimità, botteghe artigiane, esercizi per una popolazione residente e il visitatore non disaccorto: come fari, l'occhio li riconosce dopo zone scure, interamente ormai *specializzate per il turismo, tematizzate* proprio come negli aeroporti, souvenir industriali e concatenazioni di attività di ristorazione.

A Venezia, il tema è quanto mai monotono, monocorde, ossessivo e *ossessionante*: ristorazione non italiana ma *all'italiana, de facto* un settore lavorativo molto specializzato su base etnica nella titolarità degli esercizi e nella manodopera, con prodotti evocativi di una tradizione vera ma sempre meno reperibili sul mercato locale e, tantomeno, di produzione artigianale, che ingannano l'occhio del turista. La tradizione enogastronomica, così regionalmente ricca e variata, tende a riformarsi in ottica *gourmet* o in un numero finito e riconoscibile di piatti *standard*, omologati e proprio per questo *imponibili sul mercato*.

Vi si aggiunge il *finto made in Italy* che nemmeno più mima il prodotto artigianale locale, ostenta bassa qualità e basso costo (come borse di cattivo pellame ma con etichetta vagamente italiana o veneziana, calamite, vestiti e cappellini tanto colorati quanto esogeni rispetto al contesto, vetro non artigianale, ecc.) e si confonde tra merce non *tipica* come occhiali da sole, cappellini, borsette a pupazzo ecc.: merce per lo più di importazione che si trova uguale, con pochi adattamenti per accennare a un *brand* e alla tipicità *vulgata* del luogo, in tutta Italia (si pensi alle magliette e alle calamite o alle borse di pelle) e in Europa (si ritrovano le stesse mercanzie finanche in Asia Centrale, nel mercato di Bishkek ma, lì, ci sono meno cappellini di plastica colorata con orecchie semoventi). Come se questa sovrapproduzione industriale dovesse per forza *tenersi occupata e occupare* il mercato.

Si sono susseguite negli anni delibere comunali e iniziative [21] per limitare il fenomeno di questi negozi di "paccottiglia", come è stata definita non senza ragione dalla stampa locale, ma apparentemente senza risultati apprezzabili in termini di liberazione del territorio; in particolare, non sembra siano efficaci nell'impedire l'utilizzo indebito del suolo pubblico, occupato sempre più da espositori di tali merci, rampicanti sui muri e sulle porte adiacenti o stiracchiati in mezzo alle calli.

Di fronte alla proliferazione e alla pedissequa riproposizione della stessa merce, degli stessi prodotti e delle ricorsive e omologate offerte della ristorazione, diventa davvero complesso non lasciarsi fuorviare, scorgere l'autentico tra l'inautentico: si cade nell'illusione indotta che sia davvero l'unica opzione che offre la città, percepita anch'essa, infine, come finta. L'illusione prosegue nelle altre città, anche nei centri minori (si pensi alle località balneari) ma, a Venezia, appare quantomai *dittatoriale*. L'*offerta*, un'offerta ripensata, migliorata in qualità e regolamentata, può ri-orientare la domanda e accogliere differentemente il visitatore disinformato ed estenuato da questo circuito esacerbante? Chi consuma, nel turismo di massa, viene di fatto *consumato* dall'offerta stessa.

Non è la sola Venezia, però: la globalizzazione porta con sé ovunque la *deterritorializzazione* di persone, merci, cibi, luoghi. Rimangono le (debite) aspettative dei viaggiatori ma, come mai non sanno distinguere, evitare, limitare essi stessi con il loro potere di non comprare, l'emergere di questo contagio? Hanno ancora un senso, i *souvenirs globalizzati*? A fronte di un prezzo basso, l'impatto ormai sul territorio chiaramente non è positivo ed è enorme. Come suggeriva e auspicava Goisis, la chiave di volta è nel condividere *cultura*, far sì che il turista giunga e apprenda, condivida il sistema valoriale e storico della città: ma questo richiederebbe tempo, un tempo umano che l'economia non consente, che il turismo, per lo più giornaliero o comunque entro un limitato periodo di *ferie*, non contempla.

Vediamo in azione ciò che Appadurai [22] definisce *i cinque mondi immaginati* in perenne movimento, in particolare i *finanscapes* (finanziari) movimenti fluidi del denaro, e gli *ethnoscapes* (etnorami), paesaggi di persone in movimento: turisti, migranti, profughi, lavoratori stagionali etc. La loro instabilità fisico-geografica, dettata dal movimento e dal pensiero stesso, o volontà, di movimento *globali* ha un impatto sulla politica interna e internazionale e sulla comunità locale, sulla cittadinanza di quella che, pur sempre aperta al commercio e allo scambio, è un'isola. E sulle loro immaginazioni, con i fenomeni di *indigenizzazione* ed *eterogeneizzazione* culturali.

«Secondo Appadurai, viviamo in una *economia culturale globale* in cui la dicotomia centro-periferia sarebbe, a livello culturale ma anche geopolitico, di fatto superata dalle madrepatrie inventate, prive di un territorio univocamente e geograficamente delimitato, in diretta connessione con i flussi migratori e le pressioni della globalizzazione. Utilizzando dei costrutti prospettici situati e situazionali ma, nella sostanza, *deterritorializzati* (quali storia, lingua e religione), i mondi immaginati sono quelli costruiti dall'immaginazione di persone e gruppi ma non più geograficamente qualificabili; sono diffusi in tutto il mondo dal movimento delle persone e dalle nuove tecnologie, dal sistema economico globale» (Del Gottardo, Nicolai 2022: 51) [23].

Il paesaggio *interno*, lo spazio abitativo, è anch'esso un susseguirsi di *vuoti*: palazzi venduti cambiano la destinazione d'uso acquisendo quella turistica, cinema diventano ristoranti e case di riposo alberghi; magazzini diventano pizze al taglio e locazioni turistiche, come ogni casa che la vita, nel suo finale, rende vuote. I finanziari qui accorrono, sempre più indifferenti al singolo privato, sempre più accentrati e condensanti: intere fette di città si staccano, si delocalizzano, perdono il riferimento dell'essere *di cittadini, di residenti*.

In questo scenario così vorticoso, volubile, come può una comunità *resistere*? Quale efficacia possono avere le misure prese a livello di governo locale, o statale?

Eppure a Venezia le pietre serbano memoria di una strategia opportuna: normare, gestire, creare spazi *sacri*, non perturbabili, è stato possibile. Sui muri delle chiese di Venezia non è raro trovare ancora traccia intatta di moniti e proibizioni, o tra i masegni, il segno di un limite per i commerci e i comportamenti umani; troppo spesso, però, a non saperli leggere sono sia i veneziani che gli individui *estranei* a Venezia, che pure le onde della globalizzazione hanno sospinto sino a qui.

Perché sarebbe importante riscoprire il sacro e valorizzare l'*estraneità* come un'opportunità e nient'affatto una discriminazione? Ricordare che chi è nuovo, finché non matura e si compie la

trasmissione culturale che relaziona al territorio, è *estraneo*, aprirebbe un *paesaggio di dialogo immenso*. Perché, ad esempio:

«L'estraneità è un segno di riconoscimento del *sacro*. In tutto ciò che è sacro c'è qualcosa di *inquietante*, che ci fa sentire a disagio, non a casa nostra. Ciò che per me è sacro *non mi appartiene*: se la proprietà altrui, per esempio, non mi fosse sacra, io la considererei *mia* e, quando si presentasse un'occasione propizia, me ne approprierei definitivamente. Oppure, viceversa, se il volto dell'imperatore della Cina è per me sacro, esso rimane estraneo ai miei occhi e io li chiudo, infatti, al suo apparire» (Stirner 1979: 47) [24].

Contrariamente al precetto neoliberista dello *ius omnium ad omnia*, il *diritto di tutti a tutto*, come lo definisce Michéa, e quindi la facile massima *Venezia non è dei veneziani è di tutti*, riscoprire l'estraneità al luogo avvicinerrebbe al rispetto del sacro, rallenterebbe la logica di spoliazione del territorio e l'emarginazione della comunità locale che causano il capitalismo accelerato e le fauci del turismo di massa.

Riconoscersi estranei, *novizi* in una comunità per disporsi a conoscerla e a riconoscerne i valori, i limiti, gli spazi sacri; questo consentirebbe di arginare gli interessi dei finanziatori, in modo che si realizzi quel dialogo modificante proprio della trasmissione culturale:

«L'assenza di un'appropriata trasmissione culturale non produce indipendenza e libertà, ma disorientamento, ostilità, rabbia» (Mantovani 1998:19) [25].

Venezia, è arrabbiata. Venezia è un'isola tutta bucata.

Il paesaggio umano: una diaspora senza nome

È il paesaggio umano, il terzo paesaggio che si sta *svuotando*, che non riesce a conservarsi e si è quasi perso del tutto in queste due ultime generazioni: un vuoto, una voragine ad ogni passo, segnata dal proliferare delle locazioni turistiche laddove vivevano residenti, bambini e giovani, e dalla sparizione dei negozi storici.

Il problema dello spopolamento di Venezia [26], dell'isola con le sue isole minori, affonda le sue radici nel secolo scorso, si ripropone con urgenza e apprensione, *accelera* assieme al capitalismo.

Che i giovani, che le famiglie abbandonino Venezia, la Giudecca o Murano e Burano, il Lido, o non vogliano ritornarvi (ma questo *nostos*, è poi davvero possibile?) è un fenomeno che viene *naturalizzato*, accettato appunto come *necessità naturalizzata* in un sistema di *economia di pensiero*.

Questa logica impoverita è descritta con un calzante sillogismo, la *logica impoverita delle tre N*, come lo definisce Del Gottardo (2018:181-197):

«L'economia di pensiero è un pensiero monologico, lineare, che fonda il suo agire sulle consuetudini sociali, "sul sempre si è fatto così", che si consolida nelle abitudini, che si esprime con le solite parole e che attinge alle comuni rappresentazioni. Sicuramente è una modalità di pensiero e di funzionamento che ci permette di cogliere e agire nell'immediato i conosciuti e i prossimi contesti di vita, senza preoccuparsi del che cosa "dire" e del che cosa "fare" e torna utile nella quotidianità. Il rischio è l'eccessiva semplificazione, ricondurre tutto a un sillogismo di semplice fattura: se è *normale* allora è *naturale* e quindi *necessario*. Se non rispetti tale logica che chiameremo *delle tre N* non hai un posto nell'ordine previsto delle cose».

Ma l'*homo mobilis*, compresso e trascinato com'è negli etnorami, può permanere?

Venezia è anche qui un *luogo* privilegiato di osservazione, che potrebbe giovare all'analisi e alla rimodulazione delle narrazioni e delle dinamiche dei *flussi culturali ed economici globali*, perché la politica (soprattutto quella locale) ridisegni per primi lo spazio del lavoro e quello dell'abitare: non *lasciate fare*, *lasciate passare* ma *lasciateci fare*, *lasciateci rimanere*. Assistiamo invece a quello che è un vero e proprio *ver sacrum* capitalistico, su scala mondiale.

Quella dei Veneziani è una diaspora che non suscita empatia in nessuno, quasi fosse un capriccio o un'operazione di mercato; eppure è il medesimo destino che accomuna tanti centri storici, quartieri, città, spopolate e ripopolate in un flusso continuo di domanda e offerta legata alle opportunità di un'economia mondializzata, non solo alla cupidigia dell'industria turistica. Non vi concorrono solo le note difficoltà del mercato immobiliare e l'inaccessibilità del costo della vita, la progressiva elisione dei servizi: sono le leggi del mercato e di *migrazione totale* che agiscono anche in Venezia e che hanno ricacciato via per prime le classi meno abbienti, poi anche la classe media ed infine... il vuoto è inghiottito dall'ingordigia del turismo di massa e delle attività commerciali che vi fanno capo, strozzando gli spazi di resistenza.

Perché la città riprenda il suo tenue filo di voce, si dovrebbero magari applicare più rigorose norme, adottare misure protezionistiche? Servirebbe comunque una precisa strategia e politica del lavoro, che crei cittadini residenti e non precarizzati, stagionali, non *posted workers* a rotazione, che induca al crearsi di settori lavorativi e produttivi caratterizzati dallo sfruttamento differenziale e specializzati su base etnica [27] (Basso, Perocco: 2003; Perocco 2021), non generare scomodi pendolari. Riportare *lavoro* in città, oltre la monocultura e l'indotto turistico e sostenere artigiani, favorire il ritorno degli uffici e dei loro impiegati, di docenti; richiamare medici, scienziati, valorizzare le scuole basterebbe? Concedere affitti calmierati per i residenti sarebbe forse un terzo, auspicabile passo? Ma è davvero una strada percorribile da una politica esclusivamente locale?

Emblematico il caso degli Uffici del Catasto per cui, la scorsa estate, si paventava un trasferimento a Marghera [28]: da un bene immobiliare che nemmeno è del comune, ma demaniale! Perché non sfruttare il potenziale degli edifici esistenti, comunali e non (l'Ospedale al Mare del Lido, le ex colonie ad esempio) e magari proprio demaniali e sfitti, per creare sinergie e investire in altri settori lavorativi?

E se gli uffici esistenti rimanessero e anzi, cominciassero a *tornare* a Venezia? Per le case sfitte dell'ATER lo stesso ente e lo IUAV hanno siglato recentemente un accordo importante [29]: perché non provare con una sinergia e strategia più estese? Nel frattempo, l'assottigliarsi inesorabile della cittadinanza e dei residenti nell'isola e nelle isole minori prosegue e il *turista* è sempre meno ospite, e sempre più mal tollerato.

Semplificando la riflessione sull'ospitalità e i rapporti tra *stranieri* a qualunque titolo e comunità locale, sono tre le variabili che, se in disequilibrio, hanno conseguenze negative e finanche irreparabili sul tessuto sociale: il numero, il modo, il tempo. A Venezia, sono tre campanelli d'allarme.

Servirebbe, nella narrazione pubblica e degli operatori del settore, abolire questa parola fintamente democratica, *turista*, per sostituirla con una più chiara lente di ingrandimento che metta a nudo le reali intenzioni (e desideri, e limiti) del visitatore e gli rendesse esplicito il suo impatto sul territorio? Se si rinominassero, di fatto già operando una selezione, viaggiatori? Appassionati d'arte, musicisti, storici, scienziati cui viene riservata una precisa offerta di qualità? Artigiani e artisti, che possano non solo ammirare, ma confrontarsi, anche tra privati cittadini e *a latere* di grandi eventi? Servirebbe, dare un nome al motivo del loro soggiorno, per rompere la scorza della *massa*? In quanti, si sentirebbero invitati, se l'offerta turistica li chiamasse per il nome del loro reale interesse a venire in città? Se ci fosse un tetto agli alloggi, agli affitti, brevi, nelle isole e nella terraferma? Un daspo al *trolley*? Quanto al già citato disturbatore universale, la valigia con rotelle, qualcuno al comune forse ci aveva provato, nel 2014 e quindi ormai dieci anni fa [30], ma c'è riuscita invece senza troppo scandalo la Croazia [31].

Per ora, rimangono soltanto domande, solo speranze.

Per ora, Venezia è spopolata. Venezia è un'isola tutta bucata.

Di ponti levatoi e altri fossati

Già: Venezia è un'isola, con le sue isole minori e in dialogo con la *terraferma*: isola città, di natura anfibia. Venezia viene impropriamente definita "Centro Storico" in opposizione a "Terraferma". Di cosa sarebbe centro? No, perché il suo centro ce l'ha, in Rialto e San Marco e non è, di grazia, centro

storico di un bel niente, non di Mestre, non di Marghera, e nemmeno di Campalto. Questi piccoli paesi sono in *interrelazione* con Venezia, anch'essi però soggetti alla mutevolezza repentina degli interessi economici, delle mire speculative del *business* e alla pressione dei flussi migratori. E del turismo, indubbiamente.

Unite perché strettamente interrelate in un unico comune, nei decenni ci si è chiesti più volte se non convenisse separare Venezia e Mestre, con diversi referendum, l'ultimo dei quali nel 2019 [32]. Da Venezia e le altre isole si è migrato per mezzo secolo soprattutto verso Mestre, a Marghera, o fuori comune. Molti veneziani, per sfuggire alla calca e alle orde di visitatori, trovano un ottimale rifugio nell'isola del Lido.

Ma ora, sempre più, anche la terraferma subisce una trasformazione per il moltiplicarsi delle strutture ricettive e, per effetto del richiamo di specifici settori economici, tra cui sicuramente quello turistico, il territorio si sta velocemente specializzando *su base etnica*.

In contraltare alla specializzazione su base etnica di numerosi indotti del settore turistico (ristorazione, facchinaggio e vendita di paccottiglia *in primis*) ma anche delle costruzioni, nel settore industriale a Marghera, quest'ultima e Mestre stanno velocemente mutando la loro geografia umana e la tipologia di attività commerciali, con un'inarrestata tendenza all'*autosegregazione* dei diversi gruppi della cittadinanza. E da Venezia e dalla terraferma si *emigra* più lontano, in case più nuove, in altri comuni dove il tessuto cittadino tiene, dove i servizi rimangono, o in altra provincia. Anche qui, nuovi vuoti emergono e nuovi pieni.

A Città del Messico, a Fez, venti anni fa almeno, in centro vivevano i poveri: la classe media, i ricchi, si spostano nei quartieri residenziali, più comodi, con abitazioni nuove e ritenute più funzionali. In Pakistan le nuove città come quella di Bahria Town hanno *ingressi securizzati* (come già da tempo interi quartieri nuovi di Città del Messico) e non si entra senza qualificarsi e senza un motivo.

Sono aree riservate ai residenti, pertinenza di comunità naturalmente ricostituitesi non su base *storica, relazionale e identitaria* ma di censo. I quartieri nuovi, le nuove costruzioni, con il minimalismo e l'asettica impersonalità del loro stile, si replicano ovunque a proporre questo nuovo modello strutturalmente *a-culturale, atipico*. Ad Hammamet i quartieri residenziali sono segnalati con cartelli, quasi a monito del viandante, che di quel vincolo forte con il territorio non deve né può rivendicare alcuna parte ed è chiamato ad astenersi da comportamenti rumorosi e sguaiati.

Che cosa sta accadendo nel territorio del veneziano, al di là del Ponte della Libertà, del "ponte levatoio"? Si emigra, si immigra; si costruisce sempre più in alto; negozi di prossimità e attività commerciali anche qui chiudono, pressate dai vicini centri commerciali e dall'esondante crescita dei negozi e dalle attività che forniscono servizi dedicati prettamente ai cittadini delle comunità immigrate o che hanno titolarità straniera.

Il numero delle persone indotte al movimento è accresciuto anche per effetto di una seconda costante globale, quella della *libido aedificatoria* neoliberalista: un costante accrescimento delle aree urbane, fino a diventare delle *megacity*. L'abbandono delle zone rurali, il conglobamento dei piccoli centri per confluire in queste complesse megalopoli, comporta migrazioni interne ai singoli stati dalle zone rurali alle aree urbanizzate, e dalle aree urbanizzate e impoverite verso rotte internazionali, dal centro alle periferie.

Emergono motivazioni e condizioni che delucidano come non si tratti semplicemente di migrare per godere di un *diritto*, dunque, ma di *incarnare un dogma* del liberalismo economico e culturale dell'*homo mobilis*, di rispondere ad una delle costrizioni dell'economia di mercato, l'unica via di parteciparvi e via di "salvezza".

La terraferma assorbe il duplice pondo del turismo e della *libido aedificatoria*, nonché gli effetti *ecologici* e di disuguaglianza sociale propri del sistema capitalistico: in Viale San Marco, incombe minaccioso il progetto di una torre residenziale alta 60 m e con parcheggi e supermercato, laddove ora si trova un campo da calcio, inagibile perché la terra è stata inquinata dagli sversamenti dei fanghi di Marghera [33]; il parco San Giuliano, con il fronte laguna pensato come restituzione e compensazione per la cittadinanza di Mestre per l'inquinamento degli sversamenti delle fabbriche di Marghera (del cui intervento di bonifica il parco è l'effetto) subirà modifiche per consentire la

realizzazione di zone di interscambio logistico e altri interventi cui si è opposta l'Associazione Amici del Parco che ha lanciato una fortunata e partecipata raccolta firme per costringere la giunta comunale a un nuovo confronto:

«...il piano non convince gli oltre 6500 [7862, dato aggiornato ad oggi] firmatari che vedono nella scelta un arretramento culturale, che ci riporta indietro di 30 anni e le cui ricadute sono evidenti: la sottrazione di oltre 10 ettari di parco, l'aumento dell'inquinamento da gas e polveri sottili in un territorio fra i più inquinati d'Europa, l'aumento del moto ondoso che pregiudicherà l'utilizzo e la valorizzazione delle acque del parco per lo svago, lo sport e la cultura e l'arrivo di una moltitudine di turisti, ancora una volta a soffocare Venezia» [34].

Un territorio che non sembra poter avere pace e una politica che sopravvive in bilico in una dissonanza cognitiva che fa parere vere sia le ambizioni di regolare i flussi turistici, sia di voler salvaguardare l'ambiente, ma che poi non cessa di sfruttare, intensivamente, comunità e terre.

Il quadro si complessifica ulteriormente se consideriamo le intenzioni di ENI di aprire un inceneritore di fanghi a Fusina [35] e il ritorno, dopo quella che era parsa una vittoria definitiva della cittadinanza nel 2021, dell'incubo delle Grandi Navi in laguna, con il progetto di scavare canali profondi e ripristinare il traffico croceristico a Marghera Fusina e in Marittima [36].

In questo scenario complesso e inquieto, è stata inoltre introdotta una misura che, alla luce di questa complessiva gestione del territorio, appare quantomai irrelata. Al ponte levatoio, Piazzale Roma e in Stazione Ferroviaria, ora, si richiede un "ticket d'ingresso" di 5 euro ai turisti e, a tutte le categorie esenti, di registrare la propria presenza sull'apposito sito. Ai Veneziani residenti, si impone di registrare le persone che li vadano a trovare e che non siano esenti.

Sembra un nuovo profondo vuoto, l'ennesima frattura della comunità, l'irrisione di un legame di appartenenza alla comunità nazionale: non sbarre ma soldi, non certo per tutelare la residenzialità e nemmeno per regolare in alcun modo gli ingressi in città (che si possono regolare solo *regolando l'offerta*). A cosa serve, visto che non si prevede in alcun modo di arginare lo sfruttamento turistico e industriale del territorio?

Sembrano realizzarsi invece appieno i dogmi della *crescita* ad ogni costo e senza vincoli o confini, e il territorio è costretto a subirne (nuovamente) i danni ecologici e umani. Forse, rotolando il lento sasso di Sisifo di chi vorrebbe che la cultura, promossa, condivisa, sia la via di salvezza, sarebbe possibile sfuggire all'opposizione procustea rispetto a chi esercita il dissenso, l'opposizione a una *politica* anch'essa *entropica* proprio come il turismo.

Come già rifletteva Rist, se la *decrescita* da sola non può proporsi come soluzione, può essere la giusta ispirazione iniziale per raffrenare le spinte centripete che inducono a questo sovrasfruttamento della terra comunale e, anche, regionale: il Veneto è seconda alla Lombardia per consumo di suolo; terza, la Campania.

Perché non lasciar respirare terra, laguna e cittadinanza con un programma che preveda *zero consumo di nuovo suolo, zero consumo di acque e zero consumo di aria*: non costruire al posto di aree verdi, ripristinare misure più prudenti e rispettose per i plateatici, sancire l'opportunità che le zone residenziali rimangano tali e regolamentare in questo senso l'apertura di nuove attività commerciali e limitare le locazioni turistiche; non effettuare scavi in laguna, impedire la proliferazione del traffico acqueo sia pubblico che privato, non occupare nuovi *spazi nell'acqua*; non consumare nuova aria per realizzare edifici sempre più alti, abbattendo quelli preesistenti, non aumentare il traffico aereo.

Si è parlato di riscoprire il sacro, l'importanza dell'*estraneità*; si potrebbe, invero, ritrovarsi tutti in un ambiente più *equo*:

«infine, un turismo basato sull'*equità*: essere equi con una città e con i suoi cittadini vuol dire non abusare, cercando un vero incontro e non una momentanea sopraffazione; non sovrapponendosi alle abitudini del luogo, non forzando i ritmi di vita e le consuetudini dei veneziani. Ma i veneziani, a loro volta, dovrebbero essere intransigenti contro le tante opacità che pullulano a Venezia, velando i consistenti privilegi di alcune categorie,

tanto più propense al lamento quanto più, obiettivamente, trincerate dietro antichi privilegi. Dire basta con chiarezza, esigere dunque una miglior trasparenza.» (Goisis 2022:25).

Venezia, equa e rinata? Anche solo imperfetta: Venezia come l'abbiamo conosciuta, come l'abbiamo amata.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Goisis G. (2022), *Quale futuro per il turismo a Venezia?* in *Venezia. Tra accoglienza e sopravvivenza*, La Toletta Edizioni Venezia: 15-31, 19.

[2] Michéa J-C. (2011), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Flammarion, «Climats».

[3] Rist G. (2013), *Le développement – 4 édition: Histoire d'une croyance occidentale*.

[4] *laissez faire, laissez passer* in *Vocabolario – Treccani*

[5] Michéa, J-C (2014), *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Champs, Flammarion, trad. dell'autrice.

[6] Salerno G. M. (2022), "Non pensare all'elefante". *Appunti per una città più giusta oltre e nonostante il turismo*, in *Venezia. Tra accoglienza e sopravvivenza*, La Toletta Edizioni Venezia: 80:81. Lo sappiamo fin troppo bene, il turismo a Venezia riempie ogni vuoto. È estrattivo – come abbiamo già detto- e distruttore di diversità sociale, esattamente come un territorio coltivato estensivamente a soia è distruttore di biodiversità. Per non farci travolgere dall'ondata montante della riapertura, abbiamo urgente bisogno di trovare idee e parole nuove per affrontare la sfida che l'*overtourism* ci pone davanti, che è niente meno che la sfida della sopravvivenza di Venezia come organismo urbano. Persa la quale, ci ritroveremmo con quello che Mazzariol definiva: "un rudere imbalsamato", magari ornato di tornelli di accesso, abitato più da popolazioni di passaggio che da veri e propri cittadini, una *short-term city* o un parco a tema, di cui occorrerà decidere se sarà- come si suol dire – di qualità (tradotto: per ricchi) o di massa. Salerno G. M. (2022), "Non pensare all'elefante". *Appunti per una città più giusta oltre e nonostante il turismo*, in *Venezia. Tra accoglienza e sopravvivenza*, La Toletta Edizioni Venezia: 80:81.

[7] Lettera aperta agli amici nel tempo del Coronavirus. di Giuseppe Goisis (lavocedivenezia.it) «Invito gli amici, o almeno le persone disposte ad ascoltare, a considerare la sorte di Venezia: una situazione che ha il sapore di un simbolo, una metafora delle cose grandi, e belle, che l'umanità ha saputo costruire, e in pari tempo una città fragilissima, al cospetto della quale, tutti i giorni, ogni persona è sospinta a considerare i "limiti" della nostra azione. Venezia, una città che muore, in assenza di ciò che l'ha fatta vivere e, secondo il pensiero calcolante, prosperare: cioè, la monocultura del turismo. Venezia, una città all'ultima chiamata, prima di contrarsi e accartocciarsi su di sé, sommersa dall' "Acqua granda", poi abbandonata, per i rischi del contagio, dalle folle di turisti che la percorrevano. Quelli che minimizzano, non sembrano davvero comprendere la portata epocale di ciò che è accaduto: le due evenienze consecutive, quella dell'eccezionale marea e quella del contagio che ricorda le pestilenze del passato, hanno messo a nudo contraddizioni e grandi problemi insoluti, rivelando anche una certa mediocrità, con alcune eccezioni, del ceto amministrativo e politico egemone. Qui non è in gioco la singola personalità, magari con la sua incoercibile emotività, ma proprio il modo sistematico di concepire e praticare l'amministrazione di una città così delicata e "speciale"».

[8] <https://www.youtube.com/watch?v=9rDMfNwrvrg>; Mangia L. S., Bearzi F. (2022), *Fonè e improvvisazione musicale: per un recupero della libertà espressiva nei contesti educativi*, in *Corpo e Metafore per l'apprendimento esperienziale*, a c. di Romeo F. P., Franco Angeli Milano: 89-114.

[9] Palazzeschi A. (2004), *Il Doge*, Mondadori Milano: 56-58: «Ed iniziando la tua giornata rimanendo comodamente a letto nelle prime ore del mattino, dai Passi nella Calle riconosci le persone che passano come ti trovassi alla finestra affacciato, sai l'ora esatta senza il bisogno di guardare l'orologio, e ti accorgi da quel passo se la persona è in ritardo o in anticipo di qualche minuto. Aprendo la finestra appena alzato e sentendo che nella casa accanto o di fronte per quel giorno si mangerà lo spezzatino, ti senti l'acquolina in bocca d'un colpo e per quel giorno, non resistendo a un tale sfizio, anche tu mangerai lo spezzatino. O se tra moglie e marito, per le solite vicende quotidiane e quello scambio dei cattivi umori tanto produttivo, indispensabile nel matrimonio, si sia acceso un diverbio, ti sentirai posare addosso la toga del magistrato per giudicare chi abbia ragione fra l'uno e l'altro, o per condannarli tutte e due alle spese del processo. E non appena lungo la Calle due donne si fermano a colloquio, ivi è fermato il traffico né più né meno che in ogni altra città per l'arresto di cinquanta macchine comprese in un ingorgo; quelli che passano in luogo di chiedere permesso come si fa

con il clacson per avere libero il passaggio, si aggiungono alla conversazione perché già si conoscono o se non si conoscono tanto meglio giacché qualunque sia l'argomento interessa anche a loro. [...] E un amico poco pratico della città, che passeggiando una sera in un luogo solitario con quell'invincibile e insaziabile desiderio esplorativo che Venezia eccita in ognuno, credette di farla franca, beata ingenuità dell'inesperto, allentando un peto: *salute, paron!* Si senti rispondere nel tono perentorio delle donne veneziane».

[10] Augé M. (2009), *Nonluoghi*, Eléuthera Milano.

[11] Manganelli G. (2006), *L'isola Pianeta*, Adelphi Milano.

[12] Perucca (1987), *Genesi e sviluppo della relazione educativa*, La Scuola Brescia.

[13] Michéa J. C. (2019), *Le loup dans la bergerie. Droit, libéralisme et vie commune*, Flammarion Barcelona.

[14] Remotti F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari.

[15] https://www.youtube.com/watch?v=Uj8gUSogc_4&list=PLI_C34SIstuxsRs65OLCF7Q_dAzm3C_XD&index=7

[16] Michéa J. C. (2014), *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Flammarion.

[17] Wenger E., Lave J. (1991), *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge.

[18] Perucca A., Simone M. G. (2012), *Società-mondo e pedagogia della differenza*, Guida, Napoli.

[19] Vallega A. (2004), *Geografia umana. Teoria e prassi*, Le Monnier, Firenze.

[20] Del Gottardo E.- Nicolai E. (2021), *Breviario pakistano. Mappe interculturali e prospettive pedagogiche*, Progedit, Bari.

[21] <https://www.veneziatoday.it/cronaca/antipaccottiglia-venezia-meno-apri-chiudi.html> ; <https://live.comune.venezia.it/it/2024/02/task-force-anti-paccottiglia-della-polizia-locale-di-venezia-carnevale-si-intensificano-i>

[22] Appadurai A. (1990), *Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy*, in *Theory, Culture & Society*, 7: 295-310.

Appadurai A. (1996), *Modernity at large. Cultural dimension of Globalization*, Minnesota: Public Worlds series London – Minnesota.

[23] Del Gottardo E., Nicolai E. (2022), *Etnorami islamici. Donne e radicalizzazione jihadista*. Rief 21, 2: 47-60.

[24] Stirner M. (1979), *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi Milano.

[25] Mantovani G. (1998), *L'elefante invisibile*, Giunti Firenze.

[26] https://corrieredelveneto.corriere.it/venezia-mestre/politica/22_maggio_24/venezia-spopolamento-a-luglio-citta-storica-sotto-50-mila-abitanti-de845124-dba3-11ec-ab6f-70575fb6f6de.shtml

[27] Cfr. Basso P., Perocco F. (2003), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, FrancoAngeli, Milano; Perocco F. (2021) *Immigrazione e disuguaglianza razziale in Italia. Strutture e meccanismi generativi di un processo decennale*, in Di Sanzio D. (a c. di) *Lavori migranti. Storia, esperienze e conflitti dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*: 133-152.

[28] <https://ricerca.gelocal.it/nuovavenezia/archivio/nuovavenezia/2023/07/30/venezia-catasto-a-sant-angelo-a-rischio-chiusura-l-agenzia-delle-entrate-valuta-il-trasloco-14.html?ref=search>

[29] <https://www.a-realestate.it/venezia-iuav-e-ater-firmano-un-accordo-innovativo-per-la-valorizzazione-degli-appartamenti-sfitti-nel-centro-storico/>

[30] [Trolley vietati: ecco la norma nascosta dal Comune \(ilgazzettino.it\)](https://www.gazzettino.it/venezia/venezia-trolley-vietati-ecco-la-norma-nascosta-dal-comune)

[31] [Dubrovnik, vietati i trolley perché fanno troppo rumore – Il Giornale d'Italia \(ilgiornaleditalia.it\)](https://www.gazzettino.it/venezia/venezia-dubrovnik-vietati-i-trolley-perche-fanno-troppo-rumore)

[32] [Separazione tra Venezia e Mestre Referendum flop: ha votato il 21,73% \(ilgazzettino.it\)](https://www.gazzettino.it/venezia/venezia-separazione-tra-venezia-e-mestre-referendum-flop)

[33] [Mestre, lo scontro sulla maxi torre da 60 metri in viale San Marco: ecco quello che sappiamo – La Nuova Venezia \(gelocal.it\)](https://www.gelocal.it/venezia/venezia-mestre-lo-scontro-sulla-maxi-torre-da-60-metri-in-viale-san-marco)

[34] [Parco San Giuliano, 6 mila firme in una settimana contro il progetto del Comune \(veneziatoday.it\)](https://www.veneziatoday.it/cronaca/parco-san-giuliano-6-mila-firme-in-una-settimana-contro-il-progetto-del-comune)

[35] [C.S. 06/01/2024 – Coord. No Inc. Fusina: ENI NON INCANTA I COMITATI, IMPIANTO DA STRONCARE «Comitato Opzione Zero,](https://www.gazzettino.it/venezia/venezia-c-s-06-01-2024-coord-no-inc-fusina-eni-non-incanta-i-comitati-impianto-da-stroncicare-comitato-opzione-zero)

[36] ["No Grandi Navi": a Venezia torna la protesta contro il terminal in costruzione a Marghera – Il Fatto Quotidiano.](https://www.gazzettino.it/venezia/venezia-no-grandi-navi)

Riferimenti bibliografici

Appadurai A. (1990), *Disjunction and Difference in the Global Cultural Economy*, in *Theory, Culture & Society*, 7: 295-310.

- Appadurai A. (1996), *Modernity at large. Cultural dimension of Globalization*, Minnesota: Public Worlds series London – Minnesota.
- Augé M. (2009), *Nonluoghi*, Eléuthera Milano.
- Basso P., Perocco F. (2003), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, FrancoAngeli, Milano
- Del Gottardo E.- Nicolai E. (2021), *Breviario pakistano. Mappe interculturali e prospettive pedagogiche*, Progedit, Bari.
- Del Gottardo E., Nicolai E. (2022), *Etnorami islamici. Donne e radicalizzazione jihadista*. Rief 21, 2: 47-60.
- Goisis G. (2022), *Quale futuro per il turismo a Venezia? in Venezia. Tra accoglienza e sopravvivenza*, La Toletta Edizioni Venezia: 15-31, 19.
- Manganelli G. (2006), *L'isola Pianeta*, Adelphi Milano.
- Mangia L. S., Bearzi F. (2022), *Fonè e improvvisazione musicale: per un recupero della libertà espressiva nei contesti educativi*, in *Corpo e Metafore per l'apprendimento esperienziale*, a c. di Romeo F. P., Franco Angeli Milano: 89-114.
- Mantovani G. (1998), *L'elefante invisibile*, Giunti Firenze.
- Mantovani G. (1998), *L'elefante invisibile*, Giunti Firenze.
- Michéa J. C. (2019), *Le loup dans la bergerie. Droit, libéralisme et vie commune*, Flammarion Barcelona.
- Michéa J-C. (2011), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*. Flammarion, «Climats».
- Michéa, J-C (2014), *Le complexe d'Orphée. La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Champs, Flammarion.
- Palazzeschi A. (2004), *Il Doge*, Mondadori Milano.
- Perocco F. (2021) *Immigrazione e disuguaglianza razziale in Italia. Strutture e meccanismi generativi di un processo decennale*, in Di Sanzio D. (a c. di) *Lavori migranti. Storia, esperienze e conflitti dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*: 133-152.
- Perucca (1987), *Genesis e sviluppo della relazione educativa*, La Scuola Brescia.
- Perucca A., Simone M. G. (2012), *Società-mondo e pedagogia della differenza*, Guida, Napoli.
- Remotti F. (2010), *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari.
- Rist G. (2013), *Le développement – 4 édition: Histoire d'une croyance occidentale*.
- Salerno G. M. (2022), *“Non pensare all'elefante”. Appunti per una città più giusta oltre e nonostante il turismo*, in *Venezia. Tra accoglienza e sopravvivenza*, La Toletta Edizioni Venezia: 80:81.
- Stirner M. (1979), *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi Milano.
- Vallega A. (2004), *Geografia umana. Teoria e prassi*, Le Monnier, Firenze.
- Wenger E., Lave J. (1991), *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sitografia

- [“No Grandi Navi”: a Venezia torna la protesta contro il terminal in costruzione a Marghera – Il Fatto Quotidiano](#)
- [atlante-nazionale-del-consumo-di-suolo.pdf \(isprambiente.gov.it\)](#)
- [Beautiful View of Eiffel tower bahria town #Lahore.. #LahoretheDefenders | Beautiful views, Eiffel tower, Lahore \(pinterest.com\)](#)
- [C.S. 06/01/2024 – Coord. No Inc. Fusina: ENI NON INCANTA I COMITATI, IMPIANTO DA STRONCARE « Comitato Opzione Zero](#)
- [Dubrovnik, vietati i trolley perché fanno troppo rumore – Il Giornale d'Italia \(ilgiornaleditalia.it\)](#)
- https://corrieredelveneto.corriere.it/venezia-mestre/politica/22_maggio_24/venezia-spopolamento-a-luglio-citta-storica-sotto-50-mila-abitanti-de845124-dba3-11ec-ab6f-70575fb6f6de.shtml
- <https://ricerca.gelocal.it/nuovavenezia/archivio/nuovavenezia/2023/07/30/venezia-catasto-a-sant-angelo-a-rischio-chiusura-l-agenzia-delle-entrate-valuta-il-trasloco-14.html?ref=search>
- <https://www.a-realestate.it/venezia-iuav-e-ater-firmano-un-accordo-innovativo-per-la-valorizzazione-degli-appartamenti-sfitti-nel-centro-storico/>
- <https://www.veneziatoday.it/cronaca/antipaccottiglia-venezia-meno-apri-chiudi.html> ; <https://live.comune.venezia.it/it/2024/02/task-force-anti-paccottiglia-della-polizia-locale-di-venezia-carnevale-si-intensificano-i>
- https://www.youtube.com/watch?v=Uj8gUSogc_4&list=PLI_C34SIsTuXsRs65OLCF7Q_dAzm3C_XD&in dex=7
- https://www.youtube.com/watch?v=Uj8gUSogc_4&list=PLI_C34SIsTuXsRs65OLCF7Q_dAzm3C_XD&in dex=7
- <https://www.youtube.com/watch?v=VnUAmhvVZqY>

<https://www.youtube.com/watch?v=VnUAmhvVZqY>

https://youtu.be/jc2k_zD4ooE?feature=shared

[laissez faire, laissez passer in Vocabolario – Treccani – Treccani – Treccani](#)

[Lettera aperta agli amici nel tempo del Coronavirus. Di Giuseppe Goisis \(lavocedivenezia.it\)](#)

[Mestre, lo scontro sulla maxi torre da 60 metri in viale San Marco: ecco quello che sappiamo – La Nuova Venezia \(gelocal.it\)](#)

[Parco di San Giuliano, una mobilitazione lunga vent'anni contro la cementificazione – La Nuova Venezia \(gelocal.it\)](#)

[Parco San Giuliano, 6 mila firme in una settimana contro il progetto del Comune \(veneziatoday.it\)](#)

[Separazione tra Venezia e Mestre Referendum flop: ha votato il 21,73% \(ilgazzettino.it\)](#)

[Separazione tra Venezia e Mestre Referendum flop: ha votato il 21,73% \(ilgazzettino.it\)](#)

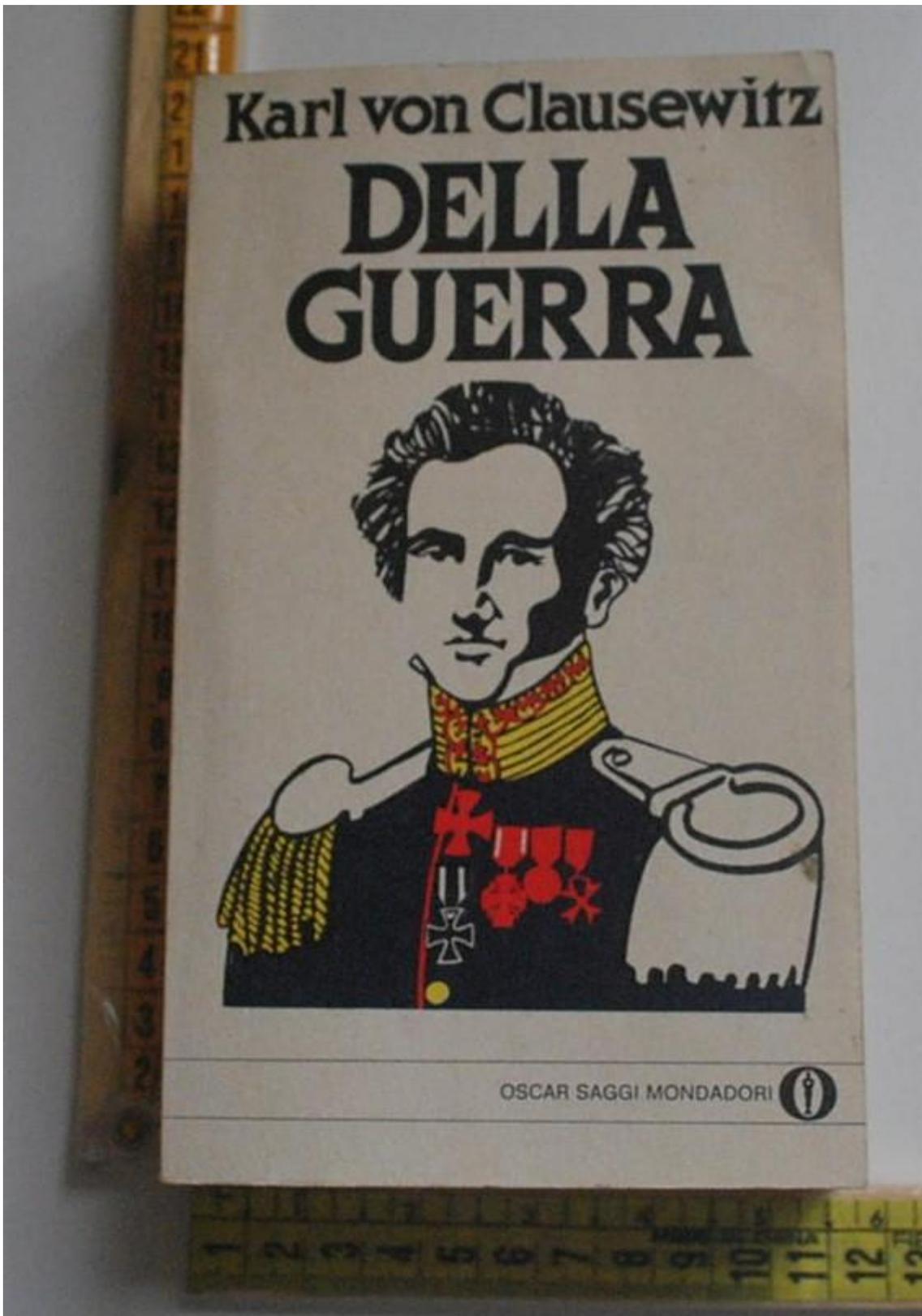
[Torre di Viale San Marco, mobilitazione contro il progetto nel Palazzo e fuori \(veneziatoday.it\)](#)

[Trolley vietati: ecco la norma nascosta dal Comune \(ilgazzettino.it\)](#)

[Venetians protest return of 'polluting' cruise ships – Taipei Times](#)

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

Ragionando tra Soft Power e Hard Power. È falso credere che la guerra sia la prosecuzione della politica con altri mezzi



di Roberto Settembre

Non molto tempo fa Papa Francesco ha detto che la guerra di aggressione contro l'Ucraina scoppiata in Europa il 24 febbraio 2022 è stata l'effetto del continuo abbaiare dell'Occidente alle porte della Federazione Russa. Sconcertino o no queste parole pronunciate da un Capo di Stato posto al vertice della Chiesa Cattolica, è opportuno analizzarne il significato, poiché tale frase contiene due concetti, l'abbaiare e il muovere guerra, e un nesso di causalità che sembra richiamare un pensiero di Karl Von Clausewitz, quando duecento anni fa coniò uno slogan azzeccatissimo: la guerra è la prosecuzione della politica con altri mezzi.

Invero due secoli fa un tale assunto comprimeva in poche parole quanto gli esseri umani avevano appreso sul campo e sui loro corpi nel corso dei millenni, tanto quanto l'aver attribuito all'ordalia il compito di risolvere una disputa giudiziaria assegnando alla divinità lo strumento risolutore dell'impasse, per cui la gente credeva che sbudellare l'avversario guidato dalla mano di Dio fosse il veicolo attraverso il quale il diritto, con altri mezzi, trionfava sul conflitto. Ma sostenere che spaccare la faccia al nostro contraddittore durante una disputa sia la prosecuzione del confronto dialettico con altri mezzi è falso. Spaccare la faccia o la testa al nostro contraddittore non significa proseguire il confronto delle idee o delle argomentazioni con altri mezzi, significa invece stroncarlo, cioè negarlo. Parimenti la guerra e la politica, poiché concettualmente la politica, guidata da Polemos, la lotta, è la lotta regolata dalla legge all'interno delle comunità di appartenenza. Che poi questa lotta venga contaminata dalla violenza, significa mutarne la natura, e quanto più la violenza ne muta la natura, tanto più la politica diventa altro da sé, poiché la politica attiene agli scopi, e in essi vi si esaurisce concettualmente, mentre la violenza ha a che fare esclusivamente coi mezzi, essendo essa stessa un mezzo (Hanna Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, 1996: 50,56).

Ma se nel corso dei secoli questo assunto è stato interiorizzato e il diritto delle comunità, come strumento necessario del "ne cives ad arma ruant" ha attraversato i secoli fino a concretizzarsi in quello Costituzionale che organizza la modifica stessa delle comunità in modo pacifico (né si venga a dire che il colpo di Stato, l'uccisione degli avversari politici, il terrorismo stragista o mirato sia un modo alternativo di fare politica, lasciandolo invece a chi confonde la politica con la conquista violenta del potere, tanto quanto una banda di criminali o di mafiosi sanguinari è lontana da ogni concezione della politica) significa respingere la negazione del concetto stesso di politica.

In definitiva, uccidere l'avversario politico non significa fare politica con altri mezzi, ma uccidere la politica. Che poi le modalità del confronto politico siano cortesi o sgarbate, o attraversino trucchi, alleanze pelose, giochi sporchi, corruzioni e intimidazioni anche sul piano della sopravvivenza economica e/o civica, rientrano pur sempre nelle manifestazioni dell'agire umano, tutt'altro che etico, più o meno tollerabili o sanzionate dall'opinione pubblica nella sua azione sulla politica o dal potere coercitivo dello Stato. Ma si tratta di un agire politico in senso ampio, che si arresta di fronte a ciò che lo distrugge.

L'incapacità di capire questo dato di fatto non è frutto di miopia intellettuale, ma di cosciente adesione a una visione della conquista del potere incardinata sulle ideologie che fanno della brutalità dell'agire il mantra del concetto di azione politica, che riteniamo viceversa sia sic et simpliciter mera antipolitica. Sempre ammesso che la percezione della realtà abbia un senso nella costruzione del pensiero, e che tale senso lo tramuti in pensiero attivo e non in un pensiero pensato dall'ideologia. Infatti

«il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza... emancipandosi così dalla realtà percepita coi cinque sensi, insiste su una realtà più vera che è nascosta dietro alle cose percettibili denominandole tutte... ordinando i fatti in un meccanismo... che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa, procedendo con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà» (Hanna Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Ed. Comunità, 1996: 645).

E si pensi, ad esempio, all'assunto per cui la percezione della Storia è la percezione del dominio dell'uomo sull'uomo, e si trasformi questo assunto nella premessa dell'indagine storiografica mossa

da un presupposto unilaterale, e cioè dall'idea che ogni narrazione discendente da una ricerca, sia elusiva della complessità e riducibile a un solo aspetto: la storiografia come prodotto manicheo della mente del vincitore.

In verità è sempre necessario distinguere la Storia dalla storiografia, poiché la conoscenza della prima attiene alla percezione, alla raccolta, all'interpretazione delle fonti. La seconda ne costituisce l'esito, ed è su questo esito che deve fermarsi l'attenzione di chi desidera, nel caso che abbiamo fatto, liberarsi del pregiudizio del vincitore. Pregiudizio che affonda la sua ragion d'essere nello slogan di Von Clausewitz.

Vogliamo dire, riprendendo il discorso, e attraverso un parallelo metaforico, che, se il fine ultimo della medicina non è eliminare le malattie ma curare gli esseri umani aggrediti dalle malattie attraverso la difesa della vita del malato, anche durante una terribile pandemia, sterminare tutti gli esseri umani contaminati e pure quelli che lo sono potenzialmente, eliminando e incenerendo ogni essere vivente possibile portatore del male, sarebbe un rimedio, pur se efficace, contro la diffusione della malattia e forse anche contro la sostanza stessa della malattia, ma estraneo al concetto stesso di medicina. Per cui credere il contrario, credere fideisticamente che lo sterminio sia la prosecuzione dell'operato della medicina con altri mezzi, è solo il frutto di una concezione della medicina basata su una premessa estranea all'Idea stessa di medicina. Così ammazzare gli oppositori politici rispetto all'idea di politica.

Tuttavia, francamente, argomentare in questi termini crediamo sia inutile, essendo superfluo con chi ne è persuaso, e sterile con chi è convinto assertore che raggiungere i propri obiettivi politici anche attraverso l'uccisione del prossimo sia un modo di far politica, perché la guerra significa perseguire la morte dell'avversario. Viceversa la politica, nelle sue diverse declinazioni, significa agire in un tessuto di relazioni, e massimamente quella estera, che si concretizza nei provvedimenti di governo tesi a indirizzare e a regolamentare le relazioni di uno Stato con gli altri soggetti del diritto internazionale (così la definisce il *Dizionario della lingua italiana* Sabatini Coletti), non certo a distruggerli.

In verità, la lettura dell'agire politico che si vuol dimostrare estraneo all'assunto di Von Clausewitz, è il frutto del pensiero umano trasformatosi in azione nel corso dei secoli, e la sua interpretazione giuridica e filosofica ha condotto la società umana a erigere edifici sempre più sofisticati, che l'onestà intellettuale degli osservatori consente di distinguere da ciò che vi è contrario.

Allora, tornando alla questione che ci occupa, possiamo dire che fino all'altro ieri, in termini di misura storiografici, nei rapporti fra gli Stati valeva lo slogan di Von Clausewitz tanto quanto valse l'assioma soprannaturale dell'ordalia per le popolazioni selvagge nel medioevo europeo.

Sul punto, e su quanto sia necessario procedere svincolati dalle premesse ideologiche, come tali non solo fasulle, ma sviatrici della comprensione e tali da renderne il soggetto permeato ulteriormente permeabile a inferenze sbagliate e pericolose (e vedremo più avanti di quali pericoli si sta parlando), è indispensabile affermare una sorta di dover essere dell'intelligenza. Vale a dire sulla necessità di «interrogarsi di nuovo e da capo sulla relazione tra vita e potere, sul rapporto tra realtà e finzione e sul problema della metamorfosi del male» (Simonetta Forti, *Spettri della totalità*, in "Micromega, Almanacco di filosofia", 5/2003: 200).

Questo perché cedere al potere del pensiero ideologico in nome del presunto primato di una filosofia analitica della verità, significa non capire che oggi la filosofia si propone come un'ontologia dell'attualità, necessaria per verificare non la violenta materialità di concetti che le ideologie edificarono per dominare le menti, ma che ancora esistono come spettri della totalità (uno dei quali riteniamo sia lo slogan di Von Clausewitz, che, interiorizzato, spinge, attraverso la sua terribile semplificazione, a equivalenze e a condotte irragionevolmente orrifiche), quali, citando ancora Simonetta Forti, «lo spettro dell'Iper-umanità» (o spettro biopolitico); lo spettro della menzogna assoluta (o spettro della crisi del reale), e spettro della normalità del male (o spettro dell'irresponsabilità organizzata) (ibidem: 200).

Allora la necessità del dover essere dell'intelligenza, riteniamo debba affrontare il dilemma di quante volte l'Umanità è stata sul crinale e ha scelto, e quante volte questa scelta ha determinato il mondo in

modo tale da far credere all'inevitabilità dell'accaduto! E quanti "se" sono stati pronunciati prima di fare quelle scelte che, a posteriori, si sono credute obbligate. Si pensi alla Sofistica che si oppose invano al Platonismo (per quanto di intrinsecamente ostile all'idea stessa di democrazia vi era connesso), all'imperatore Giuliano nella sua lotta al fanatismo integralista cristiano, alla decisione di edificare la dittatura brutale del bolscevismo, quando Lenin ordinò all'esercito di aprire il fuoco contro la folla che manifestava per chiedere l'Assemblea costituente.

Eppure è importante comprendere che ci sono voluti secoli di orrori prima di accedere a un pensiero diverso, e trasformare in diritto un'istanza di civiltà della ragione sull'idea dominante. Ne consegue quanto sia prezioso riflettere sul fatto che la ragione umana ha elaborato il Diritto Internazionale (del tutto disgiunto da quello interno) come regolatore dei conflitti. E sebbene si tratti di un evento recentissimo, relativo a come e a quanto ridurre la violenza tra i soggetti antagonisti. (Sul punto v. su "Dialoghi Mediterranei", n. 67, maggio 2024, Roberto Settembre, *Il Diritto internazionale fra Storia e nuova preistoria, ragioni per un giudizio*), pur essendo consapevoli della sua limitata portata, vogliamo evidenziare la differenza ontologica tra azioni commesse attraverso l'esercizio del c.d. soft power, e l'esercizio del c.d. hard power, che sono l'uno il contrario dell'altro, così come l'uccisione dell'avversario politico è estranea al conflitto in politica.

Questo perché il lemma pontificio dell'abbaiare reca in sé un equivoco pericoloso. Infatti, se l'abbaiare di un cane – ma riteniamo che il lemma pontificio alludesse a una muta intera – rende plausibile la reazione mortale, allora le azioni di disturbo dell'Occidente nei confronti della Federazione Russa, coerenti con l'esercizio del soft power (che esamineremo nel dettaglio più avanti), sono assimilabili all'abbaiare minaccioso di una muta di cani, e la reazione rabbiosa e mortifera ne costituisce il pendant, per cui la guerra diventa il logico corollario della politica. Ma questo significa ulteriormente assoluta incomprensione del fenomeno. Si tratta tuttavia di un assunto non facile da interiorizzare, poiché la totale differenza di senso tra i due concetti attiene alla comprensione del senso attraverso la loro ragione storica e filosofica.

Quindi, sul piano strettamente storico, è necessario prendere in esame la successione delle vicende umane attraverso l'indagine della materialità epigrafica, archeologica, economica, storiografica e delle fonti di ogni natura e, altresì, sul piano filosofico, attraverso la ricerca delle cause e delle ragioni ideali degli eventi, così come esaminate e descritte nel farsi delle idee maturate al tempo dei contemporanei e nelle epoche ulteriori sul piano giuridico, filosofico, letterario, religioso, di costume. Cioè, richiamando quanto appena detto, si tratta di un'operazione percettiva della realtà a cui è estraneo il dominio del pensiero ideologico.

Pertanto restare ancorati a uno slogan valido per un tempo in cui il senso della conoscenza storico-filosofica degli eventi umani era diverso da ora, significa dimenticare che un paio di secoli (tanti ci separano dal Von Clausewitz) nell'era moderna non sono assimilabili a due secoli nelle epoche precedenti, sempre più perduti nello spazio dei millenni e degli imperi del passato. Ma significa soprattutto smettere di interrogarsi sul percorso che la ragione umana, il logos, ha fatto attraverso il XIX e il XX secolo, quando la ragione umana ha dovuto confrontarsi con eventi di tale immane devastazione, da dover cercare soluzioni alternative a quello slogan di duecento anni fa.

E questa è la ragione per cui il Diritto Internazionale bellico non si occupa dell'esercizio del soft power, ma del suo contrario, cioè dell'hard power. Dal che discende un corollario: il soft power non è il veicolo o la causa dell'hard power, nessun esercizio del soft power è causa del suo contrario, che lo nega, così come il fatto di un energumeno bendato e incatenato a un ceppo che con un colpo d'ascia apre il cranio, ammazzandolo, a un energumeno bendato e incatenato al medesimo ceppo con un'ascia in mano non ha niente e che vedere con la contesa giudiziaria, per quanto aspra sia.

Tuttavia il soft power è concetto elaborato da un politologo neoliberista, tale professor Joseph Nye della Howard Kennedy School of Government negli anni 90 del secolo scorso, percorso del pensiero che segue lo sviluppo delle teorie liberali come ideali sociopolitici, frutto del pensiero filosofico occidentale, sorto nel Secolo dei lumi, cioè nel secolo che vede gli albori del capitalismo. Ed è pure il tempo nel quale nasce lo slogan di Von Clausewitz di cui ci stiamo occupando, come sintesi

concettuale della crisi fra politica espansiva del capitalismo e le guerre ottocentesche e poi novecentesche, dove non c'è dubbio che la guerra sia la massima espressione dell'hard power.

Allora Capitalismo, liberalismo, slogan di Von Clausewitz, guerra, diventano facilmente diverse unità di misura con egual valore, talché viene affermata una serie di equivalenze, come Capitalismo=liberalismo=slogan di Von Clausewitz=guerra, dove le proprietà simmetrica e transitiva consentono di sostituire a piacimento la posizione delle singole unità di misura l'una con l'altra.

Peccato che questa semplificazione incontri un limite nei dati di realtà. Nel secolo dei lumi il Capitalismo è ancora ben lontano dal suo trionfo, mentre l'elaborazione dei principi liberali tocca vertici impensabili in epoche precedenti (si pensi alla teoria kantiana della pace perpetua o all'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene* del 1764), ma non solo, e non è questo il luogo per parlare dei pensatori illuministi francesi, inglesi e americani, tuttavia il rapporto tra liberalismo e capitalismo non è automatico, né riteniamo che sia corretto attribuire all'uno la paternità dell'altro, e i due concetti e le loro implicazioni non hanno pari valore, come viceversa significherebbe credendo alle equivalenze di cui sopra. È quindi necessario esaminare come i due fenomeni si pongano l'uno rispetto all'altro, e da ciò possono trarsi alcune considerazioni ulteriori.

Infatti, e certamente, il liberalismo, il cd. neoliberalismo e il soft power stanno in relazione concettuale con il Capitalismo e non si elidono a vicenda (almeno nel mondo occidentale), sebbene non si equivalgano sia per valore sia per significato. E non solo, poiché il neoliberalismo, pur avendo preso a prestito una serie di concetti del liberalismo, li ha piegati alle esigenze del Capitalismo, sostituendosi al liberalismo ed entrando nell'equazione (che vedremo essere sbagliata) Capitalismo=neoliberalismo=soft power.

D'altronde non è un mistero che il liberalismo classico, la sua teoria marginalistica pura si rivelarono inefficaci a garantire il trionfo del Capitalismo, come dimostrato dalla grande depressione iniziata nel 1875 e conclusa nel 1895, e poi, quella mondiale della fine degli anni venti del '900, da cui uscì attraverso radicali modificazioni del suo funzionamento (si pensi a Maynard Keynes e a F.D. Roosevelt, ad esempio, da un lato, e al nazifascismo dall'altro, mentre il sistema sovietico adottava un Capitalismo di Stato alternativo a quello occidentale), e attraverso l'economia di guerra. Il che ha spinto molti a formulare l'ulteriore equazione di Capitalismo=neoliberalismo=hard power, e quindi a equiparare l'hard power al soft power. Ma l'hard power ne è l'esatto contrario, sebbene gli epigoni che vedono nel Capitalismo la fonte di tutti i mali, vedono tale fonte anche nel liberalismo che nasce quasi coevo al capitalismo, e quindi, mutatis mutandis, vedono questa fonte anche nel soft power.

Ne conseguono, quindi, le ulteriori equivalenze: soft power=hard power=slogan di Von Clausewitz=guerra. È un non senso, come vedremo, ma gli epigoni di quel pensiero non se ne danno conto, poiché, come ogni credente nella sua ideologia, mostrano cecità di fronte alla complessità del reale che può essere indagato in modo fruttuoso solo per mezzo del sincretismo ermeneutico. Riteniamo cioè necessario ricercare il senso di quell'equivalenza attraverso un esame comparativo dei concetti usati, quanto al loro valore e al loro riscontro come percorso intellettuale per il giudizio, e non, viceversa, partendo dall'assunto che quell'equivalenza è vera perché... è vera. Rifiutiamo quindi di ragionare così perché si appartiene a una fede, poiché la ragione e la fede appartengono a territori diversi della mente.

Ma, tornando alla questione iniziale, per cui affermare che il soft power sia equivalente all'hard power, a causa dell'equivalenza sopraddetta, rende necessario prendere in esame l'uno e l'altro per evidenziarne le differenze ontologiche, e poi, e solo poi, esaminarne le ragioni per cui i due concetti sono antitetici e nemmeno complementari, poiché l'uno nega l'altro come suo contrario.

Certo, riprendendo lo slogan di Von Clausewitz, io ben posso decidere di ammazzare il mio avversario politico (nella specie lo Stato mio vicino, tanto per citare Carl Schmitt) per ragioni politiche, ma affermare che questa uccisione sia un mezzo della politica è falso, poiché significa confondere i mezzi coi fini. Infatti, come si è detto, la politica è un mezzo per conseguire un fine, ma si tratta di un mezzo che determina il carattere del suo fine, che è politico, e attiene cioè alla relazione umana. Ma sostenere che esiste una forma di relazione umana tra un soggetto vivo e uno ammazzato è, nella migliore delle interpretazioni, una perversione ipocrita, tanto quanto sostenere che il medico

alle prese con un paziente affetto da una grave malattia infettiva, se si toglie il camice, afferra un lanciafiamme e incenerisce il malato stia continuando a fare il medico.

Con questo vogliamo dire che il Capitalismo ha certamente usato il liberalismo come mezzo per affermare la sua egemonia culturale, ma come ogni egemonia culturale, il suo percorso, per quanto non estraneo a quello dell'eventuale violenza bellica, è soprattutto seduttivo, e come ogni seduzione attiva emozioni positive, coinvolgenti, includenti, ammiccanti, lontane dalla brutalità dell'hard power.

Ebbene, se esaminiamo con attenzione in cosa consistono i punti di forza intellettuali del liberalismo, ne cogliamo una serie molto estesa, non sempre coincidente, atteso che il liberalismo non è concetto monolitico, ma ha bisogno, per essere definito, di aggettivi, come "Classico", "Sociale", "Economico", "Libertario", "Socialista" e altri, ma all'interno di questo concetto si trovano idee di equità, di giustizia, di tolleranza, di inclusività, di pluralità, di uguaglianza, di solidarietà, di intraprendenza, di libertà positiva e di libertà negativa. L'hard power ne è l'esatto opposto, recando in sé idee di violenza, di sopraffazione, di conquista, di forza, di distruzione, di morte.

Ora, senza dubbio, il Capitalismo ha spesso tradito le idee contenute nel liberalismo, accedendo a quelle dell'hard power, quando si è accorto che il liberalismo non era congruo ai suoi progetti. Ma in questo caso ha negato valore al liberalismo, togliendogli il compito di sua ancella, e in questo modo è uscito dall'equazione.

Ma il liberalismo, quando il Capitalismo ha smesso di ricorrere all'hard power, ha distillato il neoliberalismo e ha partorito l'idea del soft power, il cui progetto di persuadere, convincere, attrarre, cooptare le menti attraverso la cultura, i valori normativi e fattuali, e le istituzioni della politica attraverso un complesso meccanismo di interdipendenze (utile ai progetti di produzione, commercio e infiltrazione mercantile, di investimenti di capitale e profitti) ha sedotto gli esseri umani del pianeta, ma è l'esatto contrario del procedere alla conquista attraverso il potere duro e coercitivo delle armi.

Ne consegue che quando l'Occidente capitalista ha proseguito nella conquista dell'egemonia culturale, lo ha fatto su diversi binari paralleli: il liberalismo, il neo liberismo, il soft power e talvolta ricorrendo all'hard power quando ha creduto di esportare la democrazia con mezzi diversi, fino all'uso delle armi, sconfiggendone i nemici sul campo di battaglia, ma lo ha fatto negando gli altri binari.

Su un altro piano, che reca tuttavia molti punti di convergenza, si muove la polemica anti-illuminista di Horkheimer e Adorno, quando viene contestato il primato della ragione che non può dire più nulla dopo Auschwitz, «senza forse comprendere che la tragedia deriva dall'oblio dei suoi principi, dalle sue posteriori mitizzazioni e non dalla sua forza contraddittoria che tiene in vita la dialogicità e la criticità del pensiero» (Elio Franzini, *Elogio dell'Illuminismo*, Bruno Mondadori, 2009: 2, 90).

Ma questo significa che estendere quell'equivalenza fino a includervi il soft power per connetterlo con lo slogan di Von Clausewitz, significa approdare a una semplificazione ideologica nemica di un'analisi più approfondita e tale per cui allo stesso soft power, proprio a causa di quell'equivalenza sbagliata, viene attribuita una valenza analoga a quella dell'hard power. Il corollario allora è che all'azione del soft power possa legittimamente reagirsi con l'azione dell'hard power (Sparare ai cani che abbaiano) che quasi sempre è stato speculare a un soft power antagonista, mentre il senso logico (e la corretta interpretazione degli eventi) vuole che l'hard power sia la reazione a un hard power antagonista, talvolta camuffato da soft.

Ciò detto, va approfondito l'esame del soft power come prodotto della cultura liberale, i cui riflessi ne determinano azioni di natura poliedrica, che hanno influito nei Paesi di diversa cultura tanto da indurli a forme analoghe di soft power, che, a sua volta, si sono riverberate nel mondo liberale in modo differente da come quelle del mondo liberale hanno agito in quello.

Questo poiché è necessario partire dalla premessa circa la natura del tessuto culturale dei sistemi liberali improntati, fra gli altri, ai principi della tolleranza, delle plurisoggettività, dell'inclusività, della libertà di opinione, di aggregazione, di manifestazione e di stampa, avendo ben chiaro, però, che nessuno di questi principi è sinonimo degli altri.

Il che rileva nel nostro discorso. Infatti l'inclusività e la plurisoggettività consentono a individui e gruppi eterogenei non solo di entrare e di far parte della società liberale, ma, attraverso il rispetto e l'operatività dei principi di libertà e di tolleranza, di incidere sul suo funzionamento. Ma questo significa anche l'apertura verso modifiche sostanziali dell'opinione pubblica, che agisce sul terreno del cd "flusso di influenza", cioè influenzando la formulazione delle politiche, i cui decisori devono tener conto di una moltitudine di indicazioni, interessi e preferenze, e del cd "flusso di opinioni" che vede «l'importanza delle opinioni dei cittadini nel monitorare e vigilare la condotta della politica da parte dell'esecutivo» (S. Giusti, *La disinformazione in politica estera*, Ed. vita e pensiero, 2023: 59-60).

E come tutto ciò inneschi meccanismi pericolosi si desume dal fatto che non necessariamente questi gruppi e queste persone abbiano accolto nella loro visione politica gli stessi principi e i medesimi valori che hanno consentito loro di assumere posizioni influenti. Si pensi ad esempio al modo e alle conseguenze che il crescere dell'ideologia Woke si è imposto e si sta imponendo nel mondo occidentale con le sue sfumature nella cancel culture, nell'intolleranza verso persone e idee ritenute antagoniste, nella ricerca di dominio su molteplici palcoscenici della cultura occidentale, dallo spettacolo, alla libertà di insegnamento, al movimentismo nella prospettiva della politica estera (Francesco Erario, *Woke. La nascita di una nuova ideologia*, ed Idrovolante, 2022).

Allora si noti come questa eclatante declinazione della cultura aperta, nel suo esprimere forme paradossali di cultura chiusa, sia uno degli obiettivi verso i quali vengono lanciati gli strali attraverso l'analogo e speculare soft power dei Paesi c.d. illiberali. Ma non solo, poiché il tessuto culturale delle società liberali è vulnerabile alla disinformazione, sia sul piano interno (che non è quanto ci occupa in questa sede) sia su quello esterno, ecco che lo stesso soft power diventa permeabile alle aporie della cultura liberal democratica (Jacques Derrida, *Stati canaglia*, ed. Cortina, 2003: 67,69).

Detto questo, è opportuno esaminare in che modo il soft power (cioè l'abbaiare dell'Occidente secondo le parole del Pontefice) agisce sulle persone esterne al mondo che l'ha prodotto e lo usa per diffondere il suo progetto socio politico. Si tratta cioè di un complesso di informazioni sui criteri di organizzazione sociale che determinerebbero in primis una modifica dell'organizzazione sociale (e/o politica), in cui i destinatari del messaggio sono immersi; e, in secondo luogo, di una serie di informazioni sulle conseguenze di questa modifica.

Ora, essendo il mondo liberale il principale artefice di questa trasmissione del pensiero, ne discende che i destinatari, mentre raccolgono l'informazione, non hanno alcuna evidenza delle conseguenze del suo uso nel mondo in cui si trovano ad agire, ricavandone conoscenza dalla mera osservazione (peraltro parziale) del mondo da cui provengono tali informazioni.

A questo punto entra in gioco la condivisione delle informazioni, che si scontra con le credenze sulla base delle quali esiste il mondo di appartenenza. Ora, queste credenze discendono da due fattori: le informazioni descrittive delle ragioni e delle modalità di funzionamento del mondo di appartenenza, e le evidenze concrete, palpabili, degli effetti del funzionamento di queste credenze. Così i soggetti che condividono le informazioni provenienti dal mondo esterno, sia sul piano teorico, sia su quello fattuale, si divideranno tra chi le accoglie, mettendole a confronto con le conoscenze teoriche e fattuali del mondo in cui si trova, e operando quindi sul terreno dove le nuove credenze possono sostituire le vecchie, determinando un effetto a catena sull'azione politica finalizzata alla trasformazione del mondo di appartenenza, oppure una reazione di tipo teorico che le respinge, e che, parimenti, mira a essere condivisa.

Ma è a partire da questo momento che l'azione politica del potere minacciato da quelle informazioni diventa, da teorica, pragmatica. Per queste ragioni gli Stati hanno elaborato una scienza che analizza gli effetti delle informazioni attive, cioè capaci di produrre modifiche delle credenze, pervenendo a costruire sofisticati modelli sul funzionamento della rete comunicativa (Cailin O'Connor e James Owen Weatherall, *L'era della disinformazione*, ed. Franco Angeli, 2019: 75-85), che apre la strada a una conoscenza complessa del mondo, ma, altresì, alla propagazione delle false credenze.

È in questo tipo di propagazione che consiste l'azione pragmatica del potere che resiste alla penetrazione del soft power e che agisce, per converso, svolgendo un'analogia opera nel Paese dal

quale proviene l'attacco del soft power. Allora entrano in gioco le attività razionali della conoscenza, e quelle fideistiche, e trattandosi di letture del mondo e del suo funzionamento alternative (scambio di latrati?) il punto focale attiene alla scelta, dove molto dipende dalla configurazione di ogni tipo di rete composta da gruppi di soggetti che scelgono l'una o l'altra ipotesi sulla struttura socio politica di appartenenza, e la comunicano agli altri membri del gruppo (I sistemi liberali lo consentono in forza dei principi che ne informano la natura, gli altri li reprimono in vari modi).

Ne consegue che l'attribuzione di valore condivisibile a una credenza o a un'altra, dipende dal grado di fiducia che il singolo membro gode all'interno del gruppo, e questo quantum di fiducia dipende da due fattori: la concreta credibilità delle informazioni fattuali e la loro coerenza con gli aspetti teorici, cioè normativi di queste informazioni, da un lato, e il carisma del soggetto che le diffonde dall'altro, dove il concetto di «norma rimanda a ciò che deve o dovrebbe essere e appartiene al mondo dei valori» (M. Dorato, *Disinformazione scientifica e democrazia*, Ed. Cortina, 2029: 19).

Ma questo carisma non è verificabile facilmente sul piano razionale. Lo dimostrano, come abbiamo anticipato, le fedi. Per cui, se i soggetti del gruppo ricevono da chi gode di maggior azione un'informazione appetibile, l'effetto è di essere via via condiviso da tutti i membri del gruppo. Tuttavia succede anche qualcosa di diverso, poiché il tipo di modello che descrive la rete di appartenenza del gruppo è determinante sugli effetti della condivisione che agisce in modo esponenziale, per cui, all'aumento del numero di condivisioni, cresce il numero di persone che costruiscono attorno al messaggio la loro credenza. Ebbene, questo riguarda pure la diffusione delle Fakes, e questo accade indipendentemente dal Bias del conformismo, che è il meccanismo mentale a causa del quale le persone, ci credano o no, accettano la credenza invece di approfondirla e/o di contrastarla.

Per sommi capi, abbiamo cercato di mostrare la struttura di funzionamento del soft power, ma il discorso non è ancora concluso, essendo necessario esaminare le ragioni per le quali accade che uno Stato risponda al soft power con l'hard power, cioè rovesciando il tavolo. Questo perché è altrettanto importante evidenziare come il soft power abbia più declinazioni, tali per cui la sua natura può venir modificata ad arte per perseguire scopi di natura politica, che sono, tuttavia, gli obiettivi della prosecuzione della politica con vari mezzi, tutti coerenti con la spregiudicatezza della contesa politica sul piano internazionale, che giungono a sfiorare l'hard power e talvolta a integrarlo con le sue forme meno feroci, ma pur sempre estranee alla guerra guerreggiata. Si tratta del cd "smart power" che accosta e dosa in maniera sapiente e strategica alcune risorse dell'hard power al fine di perseguire obiettivi specifici (Giusti, cit.: 78).

Allora, esaminando la questione in modo più approfondito, si può notare come il prodotto del soft power, quando si trasforma in smart power, buchi l'informazione indipendentemente dal suo fondamento di verità, e perché la relazione tra la verità e la menzogna sia appetibile per gli agenti del soft power, da un lato, e ritenuta pericolosa da chi sorveglia i destinatari del soft power in politica estera, continuando a ricordare che obiettivo primario del soft power è produrre degli effetti nello spazio politico altrui, senza ricorrere all'uso delle armi; anzi investendo risorse in campi estranei e diversi dalla ricerca e dalla produzione stessa delle armi.

Ora, senza dilungarsi sulle conseguenze dell'apparizione della rete sulla scena mondiale, l'entusiastico accoglimento dell'iperconnessione ricevuto dalla popolazione terrestre, che ha reso fluido lo scambio di informazioni e la condivisione di notizie e contenuti, mescolando le sfere del pubblico e del privato, convincendone i fruitori di costituire una sfera pubblica con una propria opinione dove poter diffondere e condividere contenuti privati e viceversa, ha spalancato la strada all'azione di trolls e di bots, i primi in quanto «account non automatizzati gestiti da umani che possono essere creati in modo anonimo e con un'identità inventata ad hoc» per distribuire informazioni fuorvianti sui social, e i secondi come «account automatizzati che eseguono determinati comportamenti basati su una serie di istruzioni» (Giusti, cit.: 34).

Si pensi a quanto accadde tra l'ottobre 2013 e l'estate del 2016 quando apparve Anonymous Ukraine «o qualcuno che si presentava come una sua emanazione che pubblicò circa cento post su CyberGuerrilla che contenevano almeno trentasette leak, in genere frutto dell'hacking di qualche

email. Tra i leak i falsi erano almeno una dozzina, (ed) è tuttora impossibile stabilire quanti post su CyberGuerrilla fossero opera di veri attivisti e quanti di operazioni di intelligence russa per interferire con la situazione ucraina (Thomas Rid, *Storia della disinformazione*, ed Luiss, 2022: 349).

Questi strumenti, attraverso la strategia del clickbaiting, con l'uso di immagini estreme, frasi di odio e similari, incrementando in modo virale la diffusione dei contenuti informativi (Cailin O'Connor cit.: 106), ha veicolato sia l'informazione sia la disinformazione in modo tale da rendere così fruttifera l'interazione fra verità e menzogna da costituire un vero cavallo di Troia per l'inganno, ed è questo il vero pericolo che scatena la reazione di chi si sente attaccato.

Utile e divertente è una storiella raccontata dal filosofo sloveno Slavoj Zizek (*Ucraina, Palestina e altri guai*, Ponte alle Grazie, 2024: 19) dove si narra di una moglie che

«...chiede al marito di andare dal tabaccaio più vicino e di comprarle un pacchetto di sigarette. Lui va ma il tabaccaio è chiuso, e prova in un bar, dove attacca bottone con la barista giovane e sensuale, finché finiscono a letto a casa di lei. Dopo un paio d'ore di passione, lui si preoccupa della scusa da inventare con la moglie, poi gli viene un'idea e chiede alla donna del borotalco che si strofina sulle mani. Quando arriva a casa trova la moglie infuriata, che gli chiede dov'è stato e lui risponde: "Il tabaccaio era chiuso, sono andato in un bar dove ho attaccato bottone con la barista giovane e sensuale e siamo finiti a letto a casa sua". "Bugiardo!" lo interrompe la moglie, "Credi che non abbia notato la polvere sulle tue mani? Hai fatto quel che volevi da anni anche se te l'ho sempre proibito: hai passato la serata a giocare a bowling coi tuoi amici!"».

Ebbene, l'inganno consiste nel creare le condizioni perché la verità venga percepita come una menzogna, e viceversa, con l'obiettivo «di produrre il dubbio (che) è il mezzo migliore per competere con i fatti che si sono insediati nella mente» dei destinatari (O'Connor, cit.: 127).

Effetti ulteriori sono quelli di «innescare l'autoinganno, un meccanismo mentale che induce il soggetto a ritenere, con più o meno consapevolezza, che la falsità sia la verità, in quanto la falsità rappresenta ciò che il soggetto desidera soddisfacendo i suoi obiettivi politici» (Giusti cit.: 42), o, per converso, effettuare una manipolazione psicologica tale da indurre la vittima a mettere in dubbio la validità dei suoi pensieri (Giusti, cit.: 21), fenomeno definito col termine "Gaslighting", capace di alterare e di modificare il tessuto della credenza di una pluralità di soggetti all'interno di un gruppo. Poi, trovato «qualcuno che condivide con questo gruppo altre credenze e altri valori», questo fenomeno fa in modo che questa persona sostenga il punto di vista di questo gruppo in quello di appartenenza, con effetti a catena (O'Connor, cit.: 224).

Si ha a che fare, allora, col c.d. "sharp power", una sorta di rivisitazione contemporanea della tradizionale "Disinformacija", cioè la tecnica di disorientare l'antagonista, mettere in crisi le certezze, indebolirne la determinazione, diffusa dall'Unione Sovietica (Giusti, cit.: 78).

Sul punto la monumentale opera di Thoma Rid (ed Luiss, 2022) analizza ampiamente le modalità con cui operarono gli agenti della disinformazione, sia ricorrendo alla malinformazione, (cioè qualsiasi tipo di informazione, anche non manipolata, diffusa per recare danno) sia alla misinformazione (qualsiasi tipo di informazione falsa, manipolata o erronea, non intenzionalmente prodotta), nel corso di tutto il XX secolo, a partire dall'Operation Trust, del 1921, ideata da Felix Edmundovic Dzerzhinsky, fondatore della Ceka e poi del GPU e del GRU, passando al Mein Kampf giapponese, col memoriale Tanaka del 1929 sul misterioso e fasullo documento sulla politica giapponese, passando per la disinformazione USA nella DDR, per mezzo della pubblicazione e della diffusione di centinaia di migliaia di copie di riviste comuniste accuratamente contraffatte, per giungere alle sofisticatissime azioni della disinformazione negli anni '60, fino a cogliere come e quanto i meccanismi di gaslighting avessero avuto successo nell'opera di propaganda contro la Bomba al neutrone degli anni 70, fino a indurre lo stesso presidente Carter a impedirne la produzione, poi nelle azioni di sovversione sistematica del pacifismo dell'Europa Occidentale con l'operazione "Friedenkampf" (pace-guerra) tra la fine degli anni 70 e l'inizio degli anni 80, che spinse migliaia e migliaia di persone a manifestare per la pace e a lottare contro gli euro missili, senza peraltro contestare gli SS20 sovietici (come diversamente fece il movimento di Bertrand Russel negli anni 60, osteggiato dal Cremlino) fino alla famigerata operazione MARS per ottenere il congelamento

nucleare dei primi anni 80, attraverso la diffusione capillare di immagini e prospettive terrificanti dell'inverno nucleare che attendeva gli europei, per arrivare infine alle azioni di hackeraggio che giungono ai nostri giorni, senza dimenticare la disinformazione sull'AIDS (poco tempo fa sul Covid), ai leak elettorali, e alla gigantesca opera di falsificazione dei fatti che hanno scatenato la guerra di invasione dell'Ucraina.

È allora significativo notare come siano ricorrenti, in quegli anni e in questi, serie analoghe di mantra ideologici, utili ed efficaci per colonizzare le menti, sulle malefatte del complesso industriale militare che dalle tensioni internazionali e dalle guerre guadagna miliardi nella ricerca e nella produzione di armi sempre più sofisticate, sostituendosi surrettiziamente ai decisori politici, o sulla contaminazione nazifascista delle democrazie occidentali (si vedano il capitolo “Svastiche rosse”: 128-136, e “Progettare il razzismo”: 137-144” del libro di Rid. citato). E si colga quanto la propaganda antioccidentale batta la grancassa delle democrazie associate «alla licenza, alla troppa libertà, al libertinaggio, al liberalismo, addirittura alla perversione e alla delinquenza, alla colpa e alla trasgressione, alla legge del – tutto è permesso –» (Derrida, cit.: 43 e, tra i molti recenti, Marta Allevato, *La Russia moralistica*, Piemme 2024: 157 e ss.).

D'altronde non è un fenomeno nuovo quello dell'attuale polarizzazione politica e la circolazione di narrative manichee, quali la teoria cospirazionista di Qanon partita a fine 2017 con l'evento comicamente drammatico del “Pizzagate” (Giusti, cit.:38) molto ben descritto in *La Q di complotto, W Ming I*, (Ed. Alegre, 2021) che analizza la funzione sistemica delle fantasie del complotto, che muovono dalla costruzione delle prove per attingere l'amigdala del cervello umano attraverso tre pregiudizi cognitivi: quello di “intenzionalità” (se qualcosa è accaduto, dev'essere stato voluto), di “proporzionalità” (un evento su larga scala deve dipendere dalla grande volontà di qualcuno), e quello di “conformità” (la scelta delle informazioni che rafforzano la convinzione) (W Ming cit.: 153-154, 157).

Sul punto è utile un semplice esperimento mentale sulla vulgata odierna che vede nella UE la concretizzazione di un progetto imperiale bellicista, messo in atto fino dal suo albore, e cioè, come ha sostenuto un importante pensatore come Luciano Canfora, che il fondamento della UE sia la CED (Comunità Europea di Difesa), che ora mostra la sua perversa conseguenza nei progetti di riarmo contro la Russia. Sebbene la risposta dovrebbe trovarsi nel fatto storico dell'affossamento dell'idea della CED, proposta e subito smantellata dalla Francia nel 1952, questo assunto è condiviso o respinto da migliaia di persone schierate secondo opposte polarizzazioni ideologiche, in barba a ogni fact checking.

E, a questo punto, proseguendo nell'esperimento mentale, s'impone una seconda domanda: se non è stata la CED, allora cosa si nascondeva sotto la CECA? Così come quale mistificazione nascondeva il piano Marshall, giustamente (sic!) respinto dall'Unione Sovietica? E ancora, cosa significano questi fatti e quali conseguenze ebbero sulla politica estera della UE e dei suoi singoli Paesi? Qual è il significato dello sviluppo economico e sociale dell'Europa unita? E ancora, gli 80 anni successivi alla Seconda guerra mondiale, in Europa, si sono declinati o no attraverso le premesse, gli sviluppi e i cambiamenti geopolitici della guerra fredda, e, poi, del collasso dell'URSS? E come leggere la progressiva dipendenza energetica europea dalla Russia?

Lasciamo pure le risposte al lettore, non essendo questo lo spazio idoneo ad argomentarle, ma, detto questo, e tornando alla questione iniziale che vede fronteggiarsi gli avversari politici sul terreno transnazionale, resta una domanda: perché, essendoci due modi per sconfiggere l'avversario che si arma contro di noi, mentre noi ci armiamo contro di lui, invece di cercare di sconfiggerlo sul campo di battaglia, ricorrendo alle forme più estreme dell'hard power, non lo convinciamo inducendolo a smettere di armarsi e a desistere dall'iniziare l'aggressione?

E questo, dopo tutto, per quanto passi anche attraverso l'insegnamento di Sun Tzu (*L'arte della guerra*, Feltrinelli, 2023), per cui «Tutto in guerra si basa sull'inganno» che sembrerebbe assimilarla all'esercizio del soft power declinato in mala o misinformazione, ha bisogno di un'ulteriore e finale analisi delle ragioni per cui viene abbandonato il ricorso al soft power e imbracciate le armi dell'hard power.

Questo perché la distanza fra la guerra e la politica risalta emblematica nella differenza ontologica tra il potere e la violenza, dove il potere è intrinseco alla politica, appartenendo alla stessa categoria concettuale, e trovando la sua ragion d'essere nella legittimazione che appartiene al passato, remoto o prossimo che sia, ed è per questo un fine in sé.

Al contrario la violenza, e la guerra essendone la sua massima declinazione, ha bisogno di una giustificazione in rapporto con un fine altro da sé, che sta nel futuro. E quanto più il suo fine si allontana nel tempo, tanto più la violenza è ingiustificata. Lo si vede, per chi abbia l'onestà e la libertà intellettuale di riconoscerlo, nella guerra europea attuale, giustificata dalla Federazione Russa dapprima con la denazificazione dell'Ucraina, dove l'aspettativa di un'accoglienza da liberatori degli eserciti russi si è scontrata con l'essere ricevuti come brutali invasori, talché il fine si è allontanato diventando una lotta per la vita o per la morte contro il becero e guerrafondaio Occidente. Infatti il fine che giustifica il mezzo dev'essere immediato, a pena di crollare come sotto l'imposizione di una menzogna, e a causa del bisogno di questa immediatezza, si coagula la necessità di fondere potere e violenza.

Ma da ciò discende un corollario, per cui la difesa da un'invasione e da un'occupazione salda la legittimità del potere che vi si oppone con la violenza messa in campo per resistere. Allora la legittimità del potere che resiste discende dalla forza della politica, come veicolo biunivoco tra i cittadini che lo sostengono e il potere che ne invoca e guida l'azione, e la giustificazione della lotta armata il cui fine immediato è sia la resistenza, sia il progetto politico di impedire all'invasore di costruirsi una legittimità attraverso la costituzione di un potere che non potrebbe sopravvivere attraverso la mera violenza, se non a prezzo di continui massacri che finirebbero per minare il potere stesso togliendogli ogni legittimità (Analogamente Hanna Arendt in *Sulla violenza*, cit.: 47 e ss.).

Detto questo, ancora non si è esaminato il vero perché dell'uso estremo dell'hard power, atteso che sia l'assunto di Von Clausewitz, sia quello conseguente del Pontefice riteniamo siano falsi. Ma si tratta di un esame molto arduo, poiché gli studi sulle vere ragioni della guerra, che non siano dettate dall'ideologia e dalla propaganda, sono molto pochi. Tuttavia siamo propensi a credere che questa ragione stia nel cortocircuito fra le credenze, la paura, la razionalità e gli istinti, dove le credenze escludono dall'attenzione (cioè dall'uso dell'intelligenza critica) alcune conoscenze privilegiandone altre; la paura che, surrettiziamente, rende inclini all'accettazione delle credenze come verità; la razionalità che soccombe alle credenze costruendo meccanismi mentali coi quali agisce in due modi: sia ordinando in senso finalistico (scopi) le credenze trasformandole da stati della mente in strumenti per l'azione, sia edificando piani e costrutti privi di punti deboli, utili e necessari per credere nel successo dell'azione. Infine gli istinti, così forti da soverchiare i sentimenti del c.d. "paradosso della bontà", descritto dall'antropologo Richard Wrangham, secondo il quale «all'incremento della docilità dell'uomo corrisponde un suo perfezionamento nell'arte di uccidere, per di più su scala maggiore» (Miriam Macmilliam, *War, come la guerra ha plasmato gli uomini*, Rizzoli, 2020: 32).

E quanto la guerra veleggi lontano dalla politica che coincide col proprio scopo, emerge lampante dall'acuta analisi arendtiana sulla guerra del Vietnam, per cui «la dissimulazione, la falsità e il ruolo della menzogna deliberata (fossero) diventati i temi principali dei Pentagon Papers» dove «la stragrande maggioranza delle decisioni in questa disastrosa impresa sono state prese con la piena consapevolezza che, verosimilmente, essa non avrebbe potuto venir attuata: perciò gli obiettivi dovevano mutare continuamente» (Hanna Arendt, *La menzogna in politica*, ed. Marietti, 2018:26).

Detto questo, forse la diagnosi più sicura dell'evento guerra discende dall'indagine sui meccanismi della c.d. "Trappola di Tucidide", che sintetizza il cortocircuito testé descritto e che, nel bel libro di Graham Allison, *Destinati alla guerra* (Fazi editore, 2018) prende in esame 500 anni di storia, partendo dalle guerre combattute e da quelle (poche) non combattute a partire dal XV secolo sino ai giorni nostri, e dove l'ascesa di una nazione, quando apparentemente minaccia la posizione di una potenza dominante, o che si sente tale, e sembra alterare gli equilibri, induce questa a scatenare la guerra, rinunciando alla funzione della politica, così come accadde per la guerra del Peloponneso tra Sparta e Atene.

Ora, non essendo questa la sede per indagare il futuro del mondo, se, ad esempio, gli USA attaccheranno la Cina o viceversa (che è l'oggetto primario del libro di Allison) o se la guerra scatenata dalla Russia contro l'Ucraina degenererà in una guerra totale con l'Occidente, Allison fa un'affermazione capitale, e scrive: «Quando due Stati arrivano a possedere entrambi un arsenale nucleare invulnerabile, il conflitto non è più un'opzione giustificabile». Si noti l'aggettivo “giustificabile” e non “legittima”.

«Tutte e due le nazioni sono tenute a integrare questa realtà di fatto nelle loro politiche estere... significa che entrambe devono trovare il modo di giungere a compromessi che, in circostanze diverse, giudicherebbero intollerabili, e impedire a se stesse e ai propri alleati di intraprendere azioni capaci di innescare una guerra totale» (Allison, cit.: 234).

A questo punto non resta che richiamare le parole del politologo Mauro Giro in un suo recente editoriale (Domani, 8 giugno 2024) dove richiama il pensiero di Etty Hillesum, l'ebrea olandese autrice di un diario che va dal 1940 al 1942, redatto contro l'odio che toglie spazio alla ragione, interrotto dalla sua deportazione ad Auschwitz dove verrà uccisa nel 1943. Dalle parole di Etty Hillesum emerge come la paura di perdere il proprio mondo (l'identità nazionale, la casa, oggi l'Europa per noi europei, o il mondo slavo con le sue declinazioni religiose e politiche, Israele o la Palestina), che ammalia l'anima e spinge a odiare il nemico, che produce l'ira e acceca, allontani dagli scopi della politica, così come fece la Germania nel suo agghiacciante apogeo del 1945,

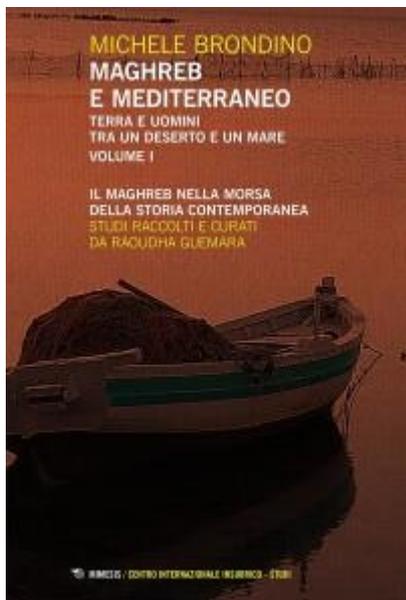
«quando la leadership nazista rifiutò di prendere misure per preservare la vita dei tedeschi, (e) quando il Comitato internazionale della Croce Rossa suggerì di allestire zone di sicurezza a Berlino dove i civili potessero radunarsi durante l'imminente battaglia, il capo di stato maggiore tedesco rifiutò con sdegno... perché -acconsentire sarebbe il primo passo verso il cedimento» (Macmillan, War, cit.:127).

Quanto simili fatti di un orrendo passato risuonino vicini all'orrore della guerra di Gaza, dove due entità nazionali si scontrano dominate dall'odio, e una, la maggior vittima attuale, a fronte della guerra spietata mossa dall'altra che vi ha scatenato la furia di centinaia di migliaia di giovani ebrei, rifiuta di proteggere i suoi cittadini per analoghi motivi, usandoli come scudi umani, talché, come allora in Germania, lì quel simulacro di Stato, da un lato, e l'altro Stato dall'altro, sono tali per cui questi non appartengono più ai loro cittadini, ma viceversa, ecco che la politica nega se stessa.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

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

Il Mediterraneo di Brondino, da “lago di pace” a “cimitero liquido”. Riflessioni storiografiche e prospettive di ricerca



di *Salvatore Speciale*

Mediterraneo: luogo privilegiato dell’uomo, della storia e della storiografia

Sebbene possa apparire lapalissiano ai più, s’intende ugualmente ribadire in questa sede come il Mediterraneo sia sempre stato, e continui ad essere tuttora, un luogo privilegiato dell’uomo, nella sua pluralità e complessità, della storia, nell’accezione più onnicomprensiva del termine, e, di conseguenza, della storiografia, nelle sue varie declinazioni metodologiche e tematiche. Tale affermazione, di per sé ricca e articolata, potrebbe invece apparire addirittura riduttiva se non si tenesse conto delle altre scienze sociali e delle cosiddette scienze esatte che in quello stesso bacino hanno sempre trovato un terreno fertile per le speculazioni teoriche e per le applicazioni sul campo, generando un continuo e proficuo scambio di conoscenze e innovazioni.

Da questa premessa deriva il fatto che, proprio in quanto luogo così privilegiato, nel corso dei secoli, quel mare e tutto ciò che gli sta attorno è stato visto e narrato come tutto e il contrario di tutto, oggetto di visioni le più disparate e di definizioni le più distanti e opposte, offerte e profuse da chi lo ha osservato da vicino e da lontano: crocevia di popoli e/o luogo di segregazione; culla di religioni e/o teatro di conflitti religiosi; spazio di dialogo e/o di incomprensione; luogo di mediazione e/o di conflitto; area di accoglienza e/o di respingimento; terreno di conoscenza reciproca e/o di disconoscimento e ignoranza; regione di tolleranza e/o del suo contrario; luogo di incontro e/o di scontro; posto di convivenza, coabitazione, coesistenza e/o di esclusione, isolamento e separazione, se non di scontro di civiltà.

Tra i tanti estremi, di cui solo alcuni sono qui sopra elencati in maniera nettamente dicotomica, volutamente non esaustiva e dichiaratamente non metodica, si collocano le riflessioni di studiosi che con maggiore competenza e penetrazione si sono occupati di Mediterraneo. I loro nomi, di per sé, rimandano direttamente a interpretazioni e restituzioni tanto articolate e complesse quanto affascinanti e stimolanti: da Fernand Braudel a Predrag Matvejević, da David Abulafia a Franco Cassano, da George Duby a Iain Chambers, da Salvatore Bono a Franco Cardini, da Andrea Riccardi a Georges Corm, giusto per citare alcuni degli autori che saranno esplicitamente o implicitamente

ripresi per varie ragioni nel prosieguo del discorso. La vastità e la profondità delle loro opere, riconosciute a livello internazionale, e le loro ponderose bibliografie di riferimento, testimoniano la complessità e la ricchezza delle tematiche trattate, e contribuiscono in maniera significativa alla comprensione delle dinamiche storiche, culturali e sociali del Mediterraneo.

Un'occasione per rileggere e ripensare il Maghreb e il Mediterraneo

All'interno di questa partecipata osservazione e di questa consistente produzione di senso nel quadro mediterraneo di varie epoche e di varia geometria trova collocazione il percorso storiografico, diplomatico e umano di Michele Brondino. I temi cardine della sua produzione possono essere prevalentemente, ma non esaurientemente, situati – seguendo le stesse parole usate dallo Studioso – tra gli estremi temporali e spaziali del “lago di pace”, fiduciosamente ipotizzato a partire dalla metà del XX secolo ma già “presente” in tempi anteriori, al “cimitero liquido”, drammaticamente osservato dai nostri occhi nella quotidiana e perenne emergenza, passando per lo “spazio di progresso e pace”, troppo ottimisticamente prognosticato dai partecipanti della Conferenza di Barcellona del 1995.

Volendo dare contezza delle ragioni di queste scansioni temporali simboliche sembra difficile non vedere nel concetto di “lago di pace” quell'ideale, condiviso da Brondino, di cooperazione e armonia che ha radici storiche profonde e alle quali si può e si deve ancora attingere. Un concetto che è stato anche al centro di visioni storiche ben documentate e articolate come quella di Fernand Braudel che, già nel suo studio magistrale *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* (Armand Colin, 1949), descrive il Mediterraneo come uno spazio unificato da interazioni commerciali e culturali che hanno favorito la nascita di una civiltà mediterranea comune nonostante le divisioni, le competizioni, le contrapposizioni e le guerre. Tuttavia, Brondino, e noi insieme a lui, non ignora di certo la realtà attuale del Mediterraneo che gli appare sempre più come un “cimitero liquido”, una metafora tanto condivisa quanto dolorosamente adeguata alla tragedia delle migrazioni contemporanee e delle numerose vite perse nel tentativo di attraversare questo stretto mare.

Questa visione è declinata e fatta propria anche da altri studiosi come Predrag Matvejević, che nel suo *Breviario mediterraneo* (GZH, 1987; Garzanti, 1991) riflette sulla dualità del Mediterraneo come luogo di vita e di morte, di accoglienza e di respingimento. Il terzo concetto chiave, intermedio nella scansione temporale di Brondino, è relativo allo “spazio di progresso e pace”, un ideale che notoriamente ha trovato espressione nella Conferenza di Barcellona del 1995. Questa conferenza, che mirava a promuovere la cooperazione e la stabilità nella regione attraverso il partenariato euro-mediterraneo ha prodotto, notoriamente, risultati spesso deludenti rispetto alle aspettative ottimistiche degli organizzatori. Franco Cassano, tra gli altri, nel suo *Il pensiero meridiano* (Laterza, 1996), discute proprio le sfide e le ambiguità legate alla realizzazione di un tale progetto in una regione storicamente complessa e politicamente instabile.

Da questa breve e incompleta rassegna di posizioni si evince come e perché la riflessione storiografica di Michele Brondino sul Maghreb e sul Mediterraneo si muova attraverso queste tre prospettive, fornendo di conseguenza un quadro ricco e sfaccettato del Mediterraneo. Attraverso la sua ricerca, egli ci invita a riflettere sia sulle potenzialità di questo mare come simbolo di cooperazione e scambio culturale, sia sulle sfide e le tragedie che lo caratterizzano nella contemporaneità. In quest'ottica, l'occasione che ai nostri occhi può rendere opportuna sia la rivisitazione dell'opera di Michele Brondino che la riapertura di una riflessione, se non un vero e proprio ripensamento, sul grande spazio mediterraneo e sul teatro maghrebino in particolare, è offerta dalla monumentale raccolta dei principali saggi scritti dall'Autore nel corso di quarant'anni. Questa pregevole silloge di oltre 80 lavori, nata nel settembre 2023, è il frutto della certotina e paziente curatela della storica tunisina Raoudha Guemara, della preziosa collaborazione di Yvonne Fracassetti-Brondino, e della casa editrice Mimesis.

Il titolo generale della raccolta e i titoli dei due volumi che la compongono paiono precisamente appropriati rispetto ai contenuti e, giocoforza, all'orizzonte intellettuale e umano dell'Autore e meritano di essere almeno succintamente vagliati. In effetti, il titolo generale *Maghreb e*

Mediterraneo. Terra e uomini tra un deserto e un mare, incornicia chiaramente l'intera raccolta, indicando con il suo triplo binomio gli ambiti geografici e gli oggetti della ricerca, nonché le coordinate spaziali entro cui lo studio storico e l'attività diplomatica dell'Autore si sono dispiegati. Il titolo del primo volume, *Il Maghreb nella morsa della storia contemporanea*, delimita il primo degli ambiti geografici, quello più ristretto e su cui maggiormente si è rivolta l'attenzione di Brondino, e la dimensione temporale più frequentata. Invece, il titolo del secondo volume, *Il Mediterraneo continente liquido, crogiuolo di civiltà e laboratorio politico*, espande la dimensione spaziale e affronta alcuni concetti chiave che stanno più a cuore dello Studioso e che rimandano a questioni dirimenti del nostro tempo: la "liquidità" del mare in riferimento alla mobilità che esso consente oltre che alla "società liquida" di Zygmunt Bauman, l'intersecazione culturale e la coesistenza di civiltà diverse espresse sempre in prospettiva critica rispetto a Samuel P. Huntington (*The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996), e, infine, la natura laboratoriale sociopolitica del Mediterraneo.

È opportuno sottolineare in prima battuta che nonostante l'ampiezza dell'opera – il primo volume conta 769 pagine e il secondo 303, per un totale di 1072 pagine – questa non contiene affatto tutta la produzione dell'Autore. A parte alcuni saggi, esclusi per ragioni indicate nella prefazione dalla curatrice, non si è potuto includere, per comprensibili motivi di spazio e di opportunità editoriale, né le otto monografie né le undici curatele menzionate nel profilo biografico di Brondino in calce all'opera. Un profilo fin troppo essenziale per comprendere appieno l'Uomo e l'Autore, ma comunque sufficiente, per chi non ne avesse contezza, per seguire il lungo viaggio di esplorazione, incontro, ricerca e scrittura che ha caratterizzato gran parte della sua vita di storico e di diplomatico nello spazio del Maghreb e del Mediterraneo, nel tempo della storia contemporanea otto-novecentesca e dell'attualità più stringente.

La prefazione della curatrice mette opportunamente in primo piano le difficili problematiche sperimentate durante la raccolta, selezione, cura e aggregazione dei numerosi scritti in italiano e in francese, lingue mantenute per rispettare la dimensione nazionale e internazionale dell'Autore. Tutte queste operazioni sono state possibili anche grazie allo sviluppo logico e coerente del percorso di studi che sembra delinarsi chiaramente davanti agli occhi di Raoudha Guemara fin dagli esordi. Come ella stessa sottolinea, ad esempio, i due orizzonti geografici, quello maghrebino e quello mediterraneo, lungi dall'essere contrapposti o separati, si rivelano negli scritti intimamente interconnessi. In modo simile, l'uomo maghrebino si manifesta al tempo stesso uomo mediterraneo non in contraddizione con il suo essere uomo africano. Nella scrittura di Michele Brondino, quindi, i due ordini di fattori geografici e umani non appaiono come elementi separati in base a rigidi schemi e definizioni, ma piuttosto come scenari di pluralità e complessità: terre e uomini da esplorare con quella curiosità e quella passione sottoposte al rigore metodologico che lo ha sempre contraddistinto. La premessa dell'Autore svela, invece, come due autorità eterogenee e geniali come Leonardo da Vinci e Albert Camus s'innalzino a fari della sua vita *tout court* a conferma di quanto accennato. Due dei loro motti, infatti, "Conoscere per amare" e "Comprendere e non giudicare", danno contezza non solo dello spessore scientifico ma anche di quello umano di Michele Brondino. Questi due aspetti, inscindibili e imprescindibili, sono fondamentali per comprendere appieno la sua fame di conoscenza, il suo desiderio d'incontro, il suo sforzo di capire l'altro e l'alterità e di renderli in tutte le loro sfaccettature al di là di posizioni preconcepite e di condizionamenti politici, al di là di semplificazioni e forzature.

Utilità dell'opera: "risemantizzare" per il passato e per il presente del Maghreb e del Mediterraneo

Ci troviamo di fronte, come si comprende facilmente, a una curatela complessa, ragionata e oculata, non a una semplice selezione e raccolta di testi scritti nell'arco di un lungo arco temporale, sparsi in riviste e opere collettanee facilmente o difficilmente rintracciabili, e semplicemente emendati tipograficamente e uniformati stilisticamente. Ci troviamo di fronte a un compendio in cui i singoli

saggi pubblicati nel corso tempo all'interno di opere di vario genere, sono stati estrapolati e ricollocati entro cornici di significato coincidenti con i percorsi di ricerca battuti e i nuclei tematici attraversati. Si può ben dire, pertanto, che questi saggi sono stati "risemantizzati", ovvero offerti al lettore con un significato e un portato certamente diverso da quello offerto al tempo della loro scrittura, con un peso e una specificità diversa.

Si prenda in considerazione, ad esempio, il primo saggio del primo volume, *Orientamenti bibliografici sul Panmaghrebismo*, un corposo saggio di oltre trenta pagine edito in prima battuta nella *Collana Studi Mediterranei* nel 1984, giusto quaranta anni fa. Se ci si chiede che valenza avesse nel dibattito storiografico e politico di quel tempo è possibile trovare delle risposte già a partire dalle pubblicazioni citate. In un excursus lucido e denso, Michele Brondino rimanda inizialmente alla letteratura del periodo coloniale e immediatamente post-coloniale, da Yves Gautier a Gabriel Camps, da Charles-André Julien a Jean Despois, per attraversare quella degli anni Settanta e approdare a quella dei primi anni Ottanta, citando, tra gli altri, autori del calibro di Abdallah Laroui, Moncer Rouissi, Jamil Abun-Nasr, Hildelbert Isnard, Abdelkader Zghal, Jacques Berque, Habib el-Malki e Mustapha Filali, e opere apparse fino al 1983, quindi poco prima di mandare in stampa quel saggio. Da questa breve analisi abbastanza oggettiva, scaturiscono almeno due deduzioni ineludibili per comprendere meglio l'opera e l'Autore che abbiamo di fronte. In primo luogo, il suo continuo aggiornamento, il suo dialogare con la letteratura più remota e con quella più recente con l'intento di esaminare le linee di continuità e di rottura della storiografia. In secondo luogo, la sua volontà di comprendere nel suo sguardo quanto venisse pubblicato nell'una e nell'altra sponda del Mediterraneo, con un'evidente attenzione alla produzione francese e alla produzione maghrebina.

In effetti, nel 1984 quel saggio rivestiva un marcato interesse perché offriva al lettore del tempo una variegata disamina del panmaghrebismo, tema di grande attualità in quel frangente, aperta alle varie correnti storiografiche e pronta a cogliere quel revisionismo storiografico che si produceva proprio in quegli anni a seguito della diffusione dei Post-colonial studies e dei Subaltern studies. Laroui nel 1982, nella sua *Histoire du Maghreb*, opportunamente citato da Brondino, afferma lapidariamente e anche sarcasticamente la necessità di osservare la storia con gli occhi del colonizzato:

«Se un Maghrebino decidesse di riscrivere la storia di Francia o d'Inghilterra dal punto di vista dei Celti, dimostrando la loro negatività e non autenticità, gli si riderebbe in faccia, eppure è ciò che fanno incessantemente e con pretesto di amicizia, molti dotti storici. Questa è "la storia colonizzata": voler dire a certi popoli ciò che avrebbero dovuto essere i loro atti del passato».

Rispetto a questa storia dei colonizzati, vista con gli occhi dei colonizzatori, Brondino si fa portavoce delle istanze innovatrici di una storiografia non eurocentrica, non occidentalocentrica, non orientalista che sarà parte integrante del suo studio monografico *Il Grande Maghreb: mito e realtà* pubblicato nel 1988 da Franco Angeli.

È lecito chiedersi, inoltre, che valenza e utilità può avere quel medesimo saggio, così come i tanti altri saggi compresi nella raccolta, a distanza di quarant'anni, da meritare di essere riproposto al lettore di oggi. Una risposta può essere data dal fatto che chiunque voglia adesso approcciarsi al tema del panmaghrebismo può trovare in quel lavoro sia una riflessione a posteriori sul dibattito espletato nel trentennio precedente, sia il quadro della situazione dei primi Anni Ottanta da cui agevolmente proseguire attraverso la bibliografia prodotta nei decenni successivi. Quel saggio di Brondino, come molti altri suoi saggi, a distanza di anni, da ottimo punto di arrivo è diventato, pertanto, un ottimo punto di partenza, uno strumento di lavoro per discendere nella profondità del passato e da lì risalire verso la superficie del presente.

Va anche detto che, volendo riprendere uno dei sentieri di ricerca percorsi al suo interno o volendo affrontare un'analisi della storiografia sul Maghreb dalla decolonizzazione ai tempi recenti, si potrebbe indirizzare l'analisi sulla questione cruciale prima posta: cercare di vedere se i presupposti e gli scontri per la decolonizzazione della storia, che si leggono in storici come Laroui e che Brondino aveva subito colto negli Anni Settanta e Ottanta, sono stati superati e vinti oppure se resta ancora

tanto per de-occidentalizzare e de-europeizzare la storia. La risposta è abbastanza palese e si evince anche da altri saggi più recenti compresi nella silloge: molti di quei blocchi e di quegli scontri denunciati ben 40 anni fa sono ancora presenti e tanta storiografia di livello divulgativo resta tuttora ancorata a nostalgie e infatuazioni coloniali.

Soprattutto in Italia, gran parte dei conti con il colonialismo restano ancora da fare e questo lo si vede nel quotidiano rapportarsi con l'altra sponda del Mediterraneo, nel modo di articolare i progetti di cooperazione *peer-to-peer* e nei toni con cui quegli stessi progetti vengono proposti e propagandati, nel linguaggio attraverso il quale il mondo della politica e quello dell'opinione pubblica parlano di Maghreb e di Mediterraneo, di Africa e di Oriente. Quindi, ciò che è stato colto da Brondino negli Anni Ottanta, sebbene abbia trovato terreno fertile nella comunità accademica, non ha trovato spazio in altri settori per motivi ideologici e politici, per scarsa sensibilità o per inerzia metodologica e, dolorosamente e pericolosamente, non filtra nell'orizzonte del lettore comune. Quel saggio, quindi, resta ancora attuale per gran parte dei temi che affronta. E questo, come possiamo ben capire, riguarda non solo questo primo testo ma l'intera raccolta.

Si aggiunga che il saggio è stato opportunamente e sapientemente inserito da Raoudha Guemara nella cornice della Prima parte: *Il Maghreb: entità territoriale, uomini e stati*, ed è seguito da saggi comparsi nei tempi successivi in italiano e in francese vertenti su *Maghreb et Méditerranée*, *Prospettive del Grande Maghreb*, *l'Unione del Maghreb arabo*, *Integrazione del Grande Maghreb*, *Maghreb et Géopolitique* e altri. Ciò sta a significare non solo l'esistenza di un ricco filone di ricerca dell'Autore ma anche il lavoro di selezione, raccolta e collocazione operato da Raoudha Guemara che avvalora e dà nuova luce e lustro a quanto scritto. L'ultimo lavoro citato dall'Autore in questa sezione è del 2018 in un suo saggio del 2019, a significare il lungo e robusto fil rouge ma anche l'intenso aggiornamento che contraddistingue l'operato del Brondino più "giovane" e del Brondino meno "giovane", a ribadire la validità delle posizioni espresse nel corso del tempo in un campo, quello della politica contemporanea, caratterizzato dalla estrema volatilità delle affermazioni.

Il Maghreb nella morsa della storia contemporanea

Il primo volume, *Il Maghreb nella morsa della storia contemporanea*, raccoglie una cinquantina di contributi e offre al lettore un panorama ricco e variegato della storia contemporanea maghrebina, dalle spinte della decolonizzazione fino ai recenti sviluppi legati alla cosiddetta "Primavera araba" passando per le indipendenze e le dipendenze post-coloniali. All'interno di queste coordinate spaziotemporali Michele Brondino affronta alcune delle più pressanti questioni di ordine politico, economico e sociale che hanno coinvolto e coinvolgono tuttora gli studiosi dell'area rispetto al pensiero e all'opera delle élites intellettuali e politiche che li hanno vissuti in prima persona. Esamina il passato coloniale e il complesso retaggio che esso ha lasciato nei Paesi del Maghreb, i rapporti tra gli Stati indipendenti e l'Europa e le relazioni interne agli Stati del Maghreb, con particolare attenzione alle istanze aggregative poi sconfessate.

Il volume è strutturato in quattro parti, ciascuna suddivisa in varie sezioni. La prima parte, *Il Maghreb. Entità territoriale, uomini e Stati*, esplora, in primo luogo, l'aspetto territoriale prendendo in considerazione gli elementi divisivi e unificanti. Da una parte, si esaminano i nazionalismi, dall'altra, i tentativi di aggregazione ispirati al panarabismo e al panmaghrebismo come il Grande Maghreb e l'Unione del Maghreb Arabo. La sezione successiva è dedicata alle figure politiche di rilievo che hanno contrassegnato il periodo che va dalla decolonizzazione ai tempi più recenti: da Habib Bourghiba a Ferhat Abbas, da Houari Boumediene ad Abdelaziz Bouteflika. La terza sezione, infine, si concentra sugli Stati, sui sistemi politici e sulle strategie di sviluppo in capo alla Libia, alla Tunisia e all'Algeria. Su quest'ultimo Paese, Brondino ha prodotto anche una monografia intitolata *L'Algeria, pese delle rivoluzioni accelerate. L'uomo e le strutture*, pubblicata a Torino per Stampatori nel 1981.

La seconda parte, dal titolo *La Cultura*, comprende una sezione dedicata alla letteratura e una alla stampa. Nella prima sezione sono raccolti saggi su autori "di confine" tra le due sponde del

Mediterraneo, ai quali Brondino ha offerto una prospettiva differente rispetto al panorama letterario e filosofico esistente: il franco-algerino Albert Camus, il siculo-tunisino Mario Scalesi, lo scrittore tunisino in visita in Italia, Ali Duagi, il filosofo pavese Giulio Preti, morto a Gerba nel 1972, e il poeta algerino Kateb Yacine. La sezione dedicata alla stampa offre invece uno spaccato della stampa italiana in terra tunisina a cui Brondino ha dedicato anche una monografia dal titolo *La stampa italiana in Tunisia: storia e società, 1838-1956*, edito da Jaca Book nel 1998. Anche qui l'aspetto di "confine" è evidente nello studio delle posizioni di destra e di sinistra che quella ricca produzione esprime tra Ottocento e Novecento, e nell'analisi della politica italiana, di quella coloniale in particolare, da una parte, e della situazione locale della diaspora migratoria, dall'altra.

Il Maghreb e l'Europa è il titolo dato alla terza parte che si divide in due versanti: quello dei rapporti e quello delle percezioni. In entrambi i versanti, il punto di vista privilegiato è quello italiano e francese da una parte, e quello maghrebino e tunisino, dall'altra. Una prospettiva di lungo termine, che dal primo quarto dell'Ottocento si estende fino agli anni Ottanta del Novecento, offre al lettore la possibilità di comprendere le dinamiche complesse che hanno regolato questioni cruciali come il confronto italo-francese per la Tunisia, l'invasione della Libia, le indipendenze e le politiche più recenti di cooperazione.

La quarta parte, infine, dal titolo *La "Primavera araba" è nata a Tunisi*, penetra nelle ragioni profonde d'ordine sociale e politico della "Primavera araba", che hanno condotto al rovesciamento del regime di Ben Ali in Tunisia nel 2011. I saggi prendono in esame i concetti di rivolta e rivoluzione, di democrazia e autoritarismo, di tradizione e modernità, nel tentativo di individuare la specificità della Tunisia odierna e della sua storia seguita fino alla presidenza di Béji Caïd Essebsi. Alcuni di quei temi e problemi, relativi al primo periodo, sono stati ripresi nella monografia *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, edito per Jaca Book nel 2011.

Il Mediterraneo continente liquido, crogiuolo di civiltà e laboratorio politico

Il secondo volume, *Il Mediterraneo continente liquido, crogiuolo di civiltà e laboratorio politico*, dilata i limiti dello sguardo all'intero «mare bianco di mezzo», visto nella sua perenne motilità, nel suo essere costantemente attraversabile, nel suo essere *trait-d'union* di genti e continenti piuttosto che spartiacque simbolico tra il Nord e il Sud, tra l'Occidente e l'Oriente. Frutti di un convinto assertore del dialogo tra i popoli delle due sponde, i saggi accuratamente selezionati in questo volume catturano e magnificano l'intima e ponderata dissonanza rispetto ad una diffusa visione radicale e oppositiva dei rapporti con l'Altro e l'Altrove. Questo, va detto, nonostante la tragicità degli eventi che contraddistinguono gli ultimi decenni e forse proprio in ragione di quella tragicità che Michele Brondino vorrebbe ridurre se non esorcizzare.

Anche questo volume è suddiviso in quattro parti contenenti una trentina di saggi. La prima parte, emblematicamente intitolata *Il Mediterraneo, i Mediterranei*, delinea la complessa e plurale visione del campo di studio dilatato spazialmente rispetto al primo volume. La prima sezione contiene un'analisi della complessità mediterranea tra storia, geopolitica, globalizzazione e dialogo interculturale. Segue una sezione dedicata all'inversione dei flussi migratori nel Mediterraneo: dalle migrazioni italiane in Africa (in Tunisia e in Egitto in particolare) di ieri alle migrazioni verso l'Italia e l'Europa di oggi. L'autore pone sempre e volutamente l'accento su quei fattori di convivialità, coabitazione e convivenza testimoniati sulla sponda africana in passato, quasi in contrasto con il panorama frammentato e contrastato dell'accoglienza e delle relazioni umane del presente.

La seconda parte, dal titolo *L'identità mediterranea*, esplora le questioni identitarie del Mediterraneo: affronta alcuni dei temi ricorrenti nella vita dell'Autore atti a promuovere il dialogo e mantiene sempre una visione critica circa le tendenze opposte. La diversità culturale e religiosa viene dunque analizzata in rapporto alla questione della cittadinanza e in contrasto con quella strumentalizzazione identitaria che è sempre più spesso alla base di separazioni e di fratture laddove prevale un'ottica di prevaricazione e intolleranza anziché un'ottica pluralista.

La cultura, crogiuolo del dialogo mediterraneo è il titolo dato alla terza parte. Al suo interno si trovano una serie di saggi che riprendono il tema della cultura e lo pongono al centro del dialogo mediterraneo. Partendo da alcuni dei maggiori intelletti che hanno avuto a cuore la modernità e il Mediterraneo (come Antonio Gramsci, Abdelwahab Meddeb, Predrag Matvejević e Franco Cassano), Michele Brondino esplora i rapporti internazionali partendo dal linguaggio che, secondo Gramsci, contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura; dall'interculturalità come chiave per comprendere e gestire la diversità; dal rapporto tra identità e dialogo interculturale, utile per comprendere e affrontare la sfida della mobilità umana e della globalizzazione.

La quarta parte, infine, *Rapporti euro mediterranei ieri e oggi*, spazia tra vari contesti e contrasti euro mediterranei: l'area del Maghreb nei suoi rapporti con l'ex colonizzatore francese; la Jugoslavia prima e dopo il conflitto e la frantumazione del mosaico etnico, religioso e nazionale; la Tunisia *felix*, ponte tra Europa, Africa e mondo islamico; l'Albania dalla chiusura ermetica alla timida apertura internazionale dei primi anni Ottanta di cui l'Autore è testimone diretto e che recentemente è stata oggetto di un lavoro più esteso insieme a Yvonne Fracassetti (*Stranieri nell'Albania rossa*, Besa Muci, 2020); la Turchia tra islam e democrazia nella peculiare declinazione neo-ottomana.

Una visione d'insieme: i "colori del Mediterraneo" nel caleidoscopio dell'opera

Intendendo sintetizzare in una visione complessiva la raccolta di saggi, questa si distingue non solo per la sua struttura articolata, ma anche per essere un vero e proprio caleidoscopio di tematiche, questioni, esplorazioni, interpretazioni, riflessioni e prospettive che dal passato storiografico risalgono, caricandosi di una attualità irrisolta, fino al presente.

A dominare il tutto non è il comodo sguardo europeo ed eurocentrico, quanto piuttosto il risultato ben più faticoso di un duplice posizionamento, sull'una e sull'altra sponda, che permette di incrociare le prospettive. Questo approccio è stato reso possibile grazie alla costante esplorazione delle produzioni scientifiche e letterarie, dei loro autori, nonché degli attori chiave della scena politica e culturale maghrebina e mediterranea. A ciò si aggiunge il supporto di una diretta presenza sul campo: in Tunisia come in Albania come altrove. Tutto ciò consente a Brondino di formulare ipotesi e sintesi capaci di resistere alla prova del tempo su questioni complesse e in continua evoluzione.

La modernizzazione e la conservazione della tradizione, la democratizzazione e le tendenze dittatoriali, la globalizzazione e le realtà locali, il panarabismo e il panislamismo, i vari modelli di sviluppo e la loro applicazione, la colonizzazione e la decolonizzazione, l'emigrazione verso l'Africa e l'emigrazione verso l'Europa, le dinamiche interne e le relazioni internazionali, la tensione tra scontro e dialogo, le convivenze interculturali, interlinguistiche e interreligiose, l'omogeneizzazione identitaria e la diversità culturale, le grandi personalità e le masse: sono solo alcuni dei mille nodi che si dipanano attraverso le pagine, i capitoli, le parti e i volumi di questa grande opera. Il lettore, zigzagando tra i testi, potrà seguire agevolmente quei nuclei tematici e potrà cogliere agevolmente il posizionamento dell'Autore, la coerenza della sua visione nel lungo arco temporale della sua produzione. Avvertirà la sua apertura al dialogo, alla convivialità, allo scambio reciproco, ai valori democratici, ai diritti di tutti, nessuno escluso. Percepirà il suo modo pulito e originale di osservare le figure politiche, anche le più controverse e distanti dai suoi modelli di riferimento (tra i quali oltre ai già citati Abbas, Ben Ali, Bourghiba e Bouteflika si ricordano Chadli Benjedid, Recep Tayyip Erdogan, Mouammar Gheddafi, Enver Hoxha...). Apprezzerà il suo saper attribuire il giusto credito e merito ai grandi pensatori e studiosi che hanno influenzato il suo percorso formativo (tra i quali oltre i già citati Braudel, Camus, Cassano, Gramsci, Meddeb e Matvejević, si rammentano Sante Bagnoli, Michel Camau, Sergio Romano, Mohamed Talbi, Alain Touraine...). Comprenderà il suo saper cogliere aspetti inediti e paradigmatici dei Paesi del Mediterraneo in cui ha vissuto più a lungo o frequentato più assiduamente, come Tunisia, Algeria, Albania, Belgio e Francia, così come dei Paesi in cui ha avuto brevi ma significative esperienze di viaggio e di soggiorno.

La lettura dei saggi di Brondino ci permette di riscoprire l'importanza di una storiografia critica, capace di superare gli schemi eurocentrici e orientalisti, offrendo una visione più equilibrata e

inclusiva della storia mediterranea. Le sue riflessioni sui concetti di “lago di pace”, “spazio di progresso e pace” e “cimitero liquido” ci spingono a interrogare le nostre percezioni e a cercare soluzioni concrete per le sfide attuali. L’opera nel suo insieme sottolinea l’urgenza di un ripensamento della storia e delle politiche mediterranee, invitando studiosi, politici e cittadini a guardare al Mediterraneo non solo come a un luogo di divisione e conflitto, ma anche come a uno spazio di opportunità per il dialogo, la cooperazione e la comprensione reciproca.

Il fitto intreccio di citazioni e l’ampio bagaglio di riferimenti a piè di pagina stanno a sottolineare, se ce ne fosse bisogno, il costante e critico dialogo dell’Autore con la produzione scientifica e letteraria nazionale e internazionale. Brondino, attinge, sempre con acume, dalle tradizioni anglosassoni, francesi e maghrebine, cogliendo prospettive metodologiche innovative e spunti di ricerca originali che rinnovano lo sguardo e l’oggetto di studio attraverso nuovi interrogativi, fonti e modelli.

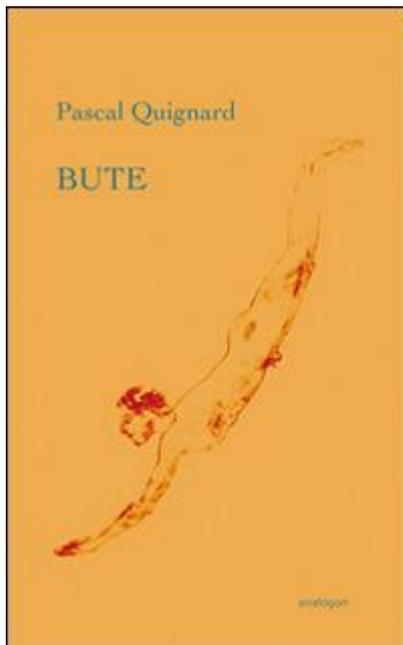
Il suo stile brillante e accattivante, che traspare sia quando scrive in italiano che in francese, gli ha permesso di trattare con disinvoltura quelle questioni complesse e delicate cui si è accennato nel momento stesso in cui queste si manifestavano ai suoi occhi nel corso dei quarant’anni di studi bibliografici e documentari e di osservazione diretta.

Per questo sguardo ampio e originale, appassionato e sincero non possiamo non essere grati all’Autore; per questo imponente lavoro di raccolta, selezione, uniformazione editoriale, ricollocazione e vera e propria risemantizzazione dei testi sparsi in decine di opere collettanee e di riviste pubblicate nello spazio di un quarantennio, non possiamo non essere grati alla Curatrice del volume. Grazie al suo impegno, il flusso di una vita di ricerche, di viaggi e di incontri scorre fluidamente tra le pagine poste davanti agli occhi del lettore di oggi, mostrando, al di là dei problemi toccati, l’amore per la conoscenza, lo sforzo per la comprensione, la profondità delle analisi, la lungimiranza delle visioni, l’attualità delle affermazioni, la fermezza delle sue posizioni lontane sia da antichi preconcetti che da moderni pregiudizi.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Salvatore Speciale, professore associato di Storia e istituzioni dell’Africa e del Vicino Oriente presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell’Università di Messina. I suoi campi di interesse sono le “migrazioni” di uomini, merci, saperi e malattie epidemiche tra le due sponde del Mediterraneo dal XVIII al XX secolo. Su questi temi ha pubblicato diverse monografie e un centinaio di saggi in riviste e opere collettanee italiane e straniere. È, inoltre, membro delle più importanti associazioni di studi del settore.

Il Mediterraneo dentro



di *Silvano Tagliagambe*

Mare di nascita e di morte

Il Mediterraneo, culla della nostra civiltà, oggi è un'enorme tomba che custodisce i corpi di decine di migliaia di naufraghi e migranti affogati. La sua tragica storia è sintetizzata, con la forza straordinaria che solo la poesia sa esprimere, da Apollonio Rodio nei pochi versi delle sue *Argonautiche* nei quali riassume la storia del fugace incontro tra Afrodite, la Nata dal mare, e Bute, il Morto nel mare. Pascal Quignard, scrittore e saggista francese, riprende questi versi e ne fa il motivo conduttore di un piccolo ma straordinario libro, dal titolo *Bute* (Quignard, 2008).

Dalla fine del periodo miceneo correva la leggenda di un'isola misteriosa sulle cui rive perivano i marinai attirati dal canto degli uccelli. Si raccontava che i naviganti, giunti all'altezza di queste coste, si facessero riempire le orecchie di cera per non essere portati fuori rotta e morire. Perfino Orfeo il musico non volle ascoltare quel canto continuo. Ulisse per primo ebbe il desiderio di ascoltarlo. Prese la precauzione di farsi legare mani e piedi all'albero maestro della nave. Solo l'argonauta Bute saltò (ivi: 14).

Lo fece per il suo ardente desiderio di ascoltare il canto proveniente dalle profondità marine, quello delle Sirene. Lascia il suo banco di rematore, sale sul ponte della nave, si butta in mare, nuota attraverso i flutti ribollenti, sta già per raggiungere l'isola che canta quando vede sopraggiungere l'istante della morte. Apollonio scrive: già gli uccelli stavano per impedirgli il ritorno, quando viene soccorso da Cipride, l'Afrodite delle onde, il cui nome è aperto da *aphrós*, che designa la schiuma, che lo strappa alle correnti. Bute si alza in volo nelle braccia di Cipride. È incollato a lei, la penetra, e dal suo sperma la dea partorirà un figlio che chiamò Erice, il quale divenne il signore del monte al quale i siciliani hanno dato il suo nome. Alla sua sommità il figlio fece edificare per la madre un tempio, il tempio di Afrodite Ericina:

«Quando Cipride ad altezza vertiginosa sull'isola di Sicilia stringendolo tra le braccia, lo getta di nuovo in mare. Ne fa il tuffatore del capo Lilibeo. Bute è il tuffatore. Occorre pensare Bute come quel tuffatore che si può vedere sul dorso di un sarcofago nel sotterraneo del piccolo museo di Paestum di fronte all'isola di Capri.

Si rimane stupefatti nell'angolo dello scantinato, dietro la scala, nell'ombra e nel fresco, tanto il piccolo corpo nudo, netto, sessuato, scuro, pare determinato mentre si slancia verso il mar Tirreno e la morte» (Ivi: 12).

Dal momento di questo suo salto e dell'abbraccio salvifico di Cipride in poi la storia del Mediterraneo sarà inesorabilmente segnata da questo connubio tra nascita e morte. Il Mediterraneo oggi è diventato sempre più un mare di morte perché la nostra cultura, che si è dimenticata delle sue origini e le ha smarrite, non vuole il mare aperto, ne ha paura, perché teme di smarrirsi, di tuffarsi, di perdere il proprio malinteso e angusto senso di identità. La nostra vita è come una terra straniera per questo mare antico, la cui onda calda, nutriente, rassicurante, per i nostri remoti progenitori, non si arrestava mai.

Mediterraneo, culla della nostra civiltà

Pavel Florenskij, teologo, filosofo, matematico, critico d'arte, esperto di tecnologie, considerato per il suo geniale eclettismo una sorta di "Leonardo da Vinci russo", nelle sue undici lezioni tenute nel 1909 presso l'Accademia teologica di Mosca (Florenskij, 1909) tradotte in italiano da Andrea Dezi e pubblicate da Mimesis in un volume da lui curato, uscito nel 2021 con il titolo *Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale*, si occupa della relazione tra il pensiero mitologico e la filosofia, enucleando quegli aspetti di continuità che caratterizzano non soltanto il nesso tra queste due espressioni della cultura, ma in generale l'intero cammino del pensiero dell'uomo, in tutte le sue manifestazioni e articolazioni, dalle sue origini a oggi. Con questa sua analisi egli sollecita l'uomo a una *auto-riflessione* condotta sul filo di una profonda esplorazione delle analogie e degli scarti tra i prodotti della sua attività creativa al fine di osservarsi nei molteplici percorsi compiuti nel corso della sua storia, per riflettersi così e riconoscersi nelle proprie risorse e possibilità.

Egli prende per questo avvio dalla mitologia e focalizza la propria attenzione sui suoi aspetti essenziali, che poi si sono ripresentati, e continuano a presentarsi, sia pure in forme diverse, nella filosofia e nella scienza, alla ricerca di quello che possiamo chiamare il *comune dell'umano*, da lui situato nelle operazioni del pensiero, nei loro confini e nelle loro relazioni reciproche. Alla base di queste ultime vi sono sempre l'affettività e le emozioni, quali lo stupore e la meraviglia, corredate dalla convinzione che la realtà non si riduca alle sue manifestazioni sensibili e dalla conseguente ricerca del significato profondo da attribuire alle cose.

Nell'acqua, nella terra, nel fuoco la coscienza mitologica, oltre a ciò che in essi è palese e si dà concretamente, coglieva anche qualcosa di completamente diverso, che la spingeva a ritenere che vi fossero compresenti il sensibile e il *sovrasensibile*, il visibile e l'invisibile, il fisico e il metafisico. Il visibile li ancorava alla terra, l'invisibile li spingeva, in maniera irresistibile, a volgere costantemente lo sguardo verso le stelle e il cielo, che doveva anch'esso essere abitato, non dall'uomo, ovviamente, ma da qualcosa d'altro e di diverso rispetto a esso. L'insopprimibile ricerca del perché di quello che si presentava ai loro occhi indusse gli uomini che concorsero alla nascita del pensiero mitologico a maturare la convinzione che a tutto ciò che accadeva sulla terra dovesse corrispondere qualcosa che si verificava lassù, nella volta celeste.

Per questo sentivano di vivere in un ambiente vasto, risultato della profonda unità di terra, cielo e mare, come dimostrava per loro il fatto che l'acqua, sotto forma di pioggia, viene dal cielo, è un dono del cielo, e si può pertanto intendere come il "cielo materializzato" che va a fecondare la terra. A chi si deve questo dono, grazie al quale si ha un continuo interscambio tra il cielo e la terra? In questa domanda, e in altre analoghe, e nelle risposte che venivano date a esse è contenuto il nucleo profondo che ci consente di capire non come siano nate le idee relative agli dèi, ma in cosa consista la realtà di questi ultimi per coloro che credono in essi e li venerano.

Ecco dunque come dovremo rappresentarci, più o meno, le antiche teofanie e la loro origine. La terra, il mare, il cielo, oltre alla loro apparenza fisica e concreta, sono l'espressione di una natura divina vivente, che viene pensata come unitaria, in quanto il mondo antico non conosceva la *personalità*

individuale. Non esisteva, di conseguenza, l'unica limitazione in grado di distinguere l'integra *unità* degli dèi, ovvero di segnare l'emergenza come *atomi* spirituali, individuali, monadi. Per l'antichità non esistevano, in sostanza, né gli dèi, né gli uomini. Esistevano piuttosto il divino e l'umano, l'uno come l'altro, a seconda della specifica rifrazione, dava luogo a un fantasma, a un'illusione d'individualità. Al mutare della rifrazione, del contesto di riferimento in cui questa natura veniva collocata e pensata, tutto si spostava, tutto poteva mescolarsi. Il mezzo, l'ambiente, diviene così simbolo vivente del dio, per cui il mare, ad esempio, non si risolve nello sciabordio delle onde, nei delfini, nella tempesta e in tutto ciò che in esso è contenuto, ma è una figura divina vivente, la cui incarnazione trae generalmente i suoi aspetti dal mezzo che le è attribuito, dal mare in questo caso, dal cielo o dalla terra negli altri.

Nella mitologia, frutto dell'apporto di tutti i popoli del bacino del Mediterraneo, tra i quali vi erano continui scambi economici, commerciali e culturali, nasce e si sviluppa quel nucleo originario a partire dal quale germoglierà la civiltà di cui siamo eredi. Gli elementi di fondo che lo caratterizzavano sono poi confluiti a Mileto, culla della filosofia greca nel VI secolo, e da lì sono giunti fino a noi.

In queste sue lezioni Florenskij si vale di quanto ha rivelato l'archeologia nell'arco dei tre decenni che vanno dalle prime scoperte di Schliemann a Troia, che risalgono agli anni settanta-ottanta del XIX secolo ai lavori di scavo a Delo, intrapresi da Homolle e Holleaux nel terzo anno del XX secolo, passando per le ricerche di Evans a Creta, iniziate nel primo anno del XX secolo. I risultati di questi scavi hanno ampliato gli orizzonti storici della scienza di ben tre millenni. L'archeologia ha infatti rivelato l'esistenza di più di venticinque secoli di cultura antica prima dell'inizio della filosofia a Mileto, dunque prima del VI sec. a. C. e questa rivelazione, sottolinea Florenskij, si è compiuta in maniera così vertiginosamente rapida che ancora non sappiamo come comportarci con la storia della filosofia. Ciò che si può comunque affermare con certezza è che quello che era considerato il *terminus a quo* della storia stessa si è rivelato il *terminus ad quem* di un percorso di quasi tremila anni.

A essere dilatato non è però soltanto il tempo:

«La civiltà cretese, misteriosa, plurivoca, densa di significati – «terra di antichi sacrifici umani e danze estatiche», dell'ascia doppia e delle liturgie di sangue, culla della cultura greca e di molteplici culti greci –, appare, stranamente, congruente per una moltitudine di piccoli tratti, non solo con l'Egitto, l'Elam, gli Assiro-babilonesi, ma anche, per quanto sorprendente, con le civiltà americane, dei Messicani e dei Maya» (Ivi: 58).

Florenskij concentra in particolare la sua attenzione sul mito della Madre-Terra, che è

«la Morte; e insieme la Vita. Genitrice e Distruttrice. Dal suo ampio grembo partorisce tutto ciò che è vivente; e tutto riaccoglie in esso. Produce i germogli della vita e insieme nasconde i suoi semi: questa divinità cosmica è la Natura-Afrodite, "l'ape con il suo miele e il suo pungiglione". Nelle steppe scitiche, così come nella torrida India o nell'Ellade tragica, il culto delle divinità ctonie – non importa come venissero chiamate – sintetizza sempre "l'idea della nascita, beata, dalla Madre-Terra e quella della morte terribile, avente luogo, anch'essa, nelle profondità della Terra» (Ivi: 89).

Questa madre generatrice, nutrice e di nuovo distruttrice in un'unica persona, poteva assumere, se personificata, una sola forma: quella della donna. Nella fede degli antichi mancava del tutto l'idea di questo sdoppiamento della Terra, da un lato Morte e Distruttrice, dall'altro Amore e Genitrice. Essa era l'una e l'altra cosa, immediatamente. Sorridendo misteriosamente e dolcemente, con un eterno sorriso, la Terra era entrambe le cose: in una parola, essa era il Destino, la Necessità cosmica, il Tempo.

È interessante sottolineare che con il rilievo da lui dato al mito di una deità femminile, generatrice di nascita e di morte, promotrice del processo di rigenerazione, Florenskij ha anticipato di ben otto decenni i risultati delle ricerche dell'archeologa lituana Marija Gimbutas, la quale, attraverso un approccio interdisciplinare da lei denominato mitoarcheologia, ha rivoluzionato gli studi relativi alle

origini della cultura europea, individuando una civiltà che dominò l'Europa per tutto il paleolitico ed il neolitico, e l'Europa mediterranea fino a gran parte dell'età del bronzo. Una cultura per millenni pacifica, con una struttura sociale egualitaria e matrilineare, legata ai cicli vitali della terra, un simbolismo religioso strettamente connesso al femminile, a cui poi è succeduta una cultura diversa, patriarcale, bellicosa, di matrice indoeuropea, sviluppatasi fino ai nostri giorni così come noi la conosciamo (Gimbutas, 1989).

Questa idea, anche per Florenskij, era alla base della visione religiosa e filosofica dei popoli portatori della cultura egea. Dai loro cimiteri sono emerse numerose statuette che raffigurano ciò che gli studiosi indicano come *dea nuda*. Le statuette esprimono l'idea specifica della *donna in quanto genitrice*: spesso esse risultano semplicemente abbozzate e ridotte all'essenziale e il limite estremo della semplificazione, a conferma dell'orientamento della rappresentazione simbolica all'azione, è dato da oggetti che riproducono soltanto i seni, dunque il puro atto della nascita e dell'allattamento, senza più alcuna allusione all'attività del pensiero.

I simboli sono spesso caratterizzati dal *raddoppiamento*: ne è un esempio significativo un vaso dalla forma particolare – rinvenuto non di rado nei cimiteri del cosiddetto “gruppo culturale ucraino” – cultura di Trypillia, regione del Nipro – convenzionalmente chiamato *vaso doppio* o *vaso a forma di binocolo*. È costituito da due calici separati, aventi la forma di iperboloidi di rotazione, si pensi, grossomodo, a due rocchetti messi in verticale l'uno accanto all'altro. Nella parte superiore, i bordi dei calici sono uniti da un archetto. Più in basso, tale elemento di connessione è costituito da un piccolo cilindro oppure da una piastrina variamente perforata (i fori, evidentemente, sono pensati per l'inserimento delle dita e dovevano quindi consentire di reggere il calice con una mano).

La proprietà che più colpisce in questi vasi è l'assenza del fondo: l'integrità dei bordi dimostra peraltro che questi oggetti fossero originariamente senza fondo. Il *raddoppiamento*, nei simboli religiosi, è segno di una speciale sacralità e si riferisce, in generale, alla pienezza della potenza creatrice, alla molteplicità del generato contenuta nella forza generatrice o, più semplicemente, all'insieme di una moltitudine. In questo senso, simboli affini al “vaso doppio” sono l'ascia doppia, il simbolo di Creta, il doppio maglio, il doppio fulmine, il doppio strato di grasso nella vittima sacrificale. Nella simbolica, il raddoppiamento significa in generale la pienezza della potenza creatrice, la molteplicità del generato contenuta nella forza generatrice o, più semplicemente, l'insieme di una moltitudine.

Nei misteri orfici due coppe (*kratères*) e uno specchio sono simboli della caduta e della rinascita dell'anima. Bere dalla coppa dell'oblio è segno della perdizione: rivolgendo lo sguardo al mondo sensibile, riflesso nella conoscenza come in uno specchio, l'anima perde il ricordo del cielo: rapita, sedotta dalle forme del mondo, essa decade nei vincoli del corpo. Bevendo invece dall'altra coppa, l'anima si ristabilisce: le appare la promessa di una rinascita nella perduta beatitudine.

Il mito della Madre Terra, che rappresentava la forza produttiva della natura, è strettamente connesso a quello dell'Afrodite-Fato, legata essenzialmente al mare, concepito anch'esso come un grembo che genera la vita, nel quale viene accolta la forza fecondante del Padre Cielo. Afrodite, colei che nasce dalla spuma del mare, è in qualche modo l'anima del mare partoriente. In questi miti e in un gran numero di religioni pagane, Terra e Mare non possono venire disgiunte dalla rappresentazione del Cielo. Esso è lo sposo che si distende sopra la sua Terra-donna e la stringe nel suo abbraccio, così come l'acqua viene rappresentata come sole celeste che discende dal Cielo e feconda la Terra.

A Creta nasce in embrione e si sviluppa l'indissolubile tetradica tematica della religione greca che può essere determinata nel seguente modo: *Creta, Zeus, il toro, il mare*. Questa è la più antica concezione del principio originario di ogni essere e costituisce il livello più basso delle stratificazioni sulle quali, in seguito, germoglierà la filosofia greca. Creta è da sempre considerata il luogo di nascita di Zeus, il Padre-Zeus, il quale rappresentava la forza fecondante del cielo, in particolare del sole e della pioggia. Per quanto riguarda la Terra, non si può qui non ricordare come il nome *Demetra* (Demeter) alludesse già in qualche modo a Creta. La seconda parte del nome corrisponde chiaramente a Meter (= madre). La parte iniziale, tuttavia, non è De = Ge con la trasformazione di D in G, come è stato proposto in passato. Secondo Florenskii:

«essa deriva piuttosto dalla denominazione *cretese* dei “grani d’orzo”, ossia *δηαί* [dēaí] (cfr. l’ordinaria parola greca *ζειά* [zeiá] = “grano o spelta non raffinata”; in Omero, un campo fecondo viene detto *ζειδωρος* [zeídōros], ossia “campo che dona spelta”). *Demetra* significa dunque “Madre granifera”. Secondo antiche testimonianze, i misteri di Demetra provenivano da Creta, dove si celebravano apertamente» (Ivi: 122).

Per quanto riguarda il rapporto tra Cielo e Mare l’ipotesi più accreditata dai filologi è che l’antico proto-Zeus e l’antico proto-Podeidone siano la *stessa* divinità. A questo riguardo Florenskij rammenta che il filologo tedesco Hermann Karl Usener, nel suo lavoro capitale sui nomi degli dèi (Usener, 1896) ha dimostrato che tali nomi sono *nomi comuni*, generali; essi *non* indicano in alcun modo delle divinità particolari, determinabili secondo funzioni rigorosamente definite.

È in questa natura del divino che troviamo il germe della successiva dottrina dell’*elemento*, dottrina che a sua volta darà origine al concetto di *sostanza*. Qui viene posto il problema – lasciato certo insoluto, tuttavia mai trascurato dalla filosofia antica – della relazione tra le cose singole e la sostanza generale. È così che veniva compreso nella religione antica il problema dell’*ἐν καὶ πᾶν* [hèn kai pân]: le “personalità” potevano scomporsi nelle loro parti costitutive, oppure fondersi in nuove combinazioni della chimica divina e umana. Il divino senza volto e senza personalità si mostrava in volti diversi, ora nell’uno, ora nell’altro. Ciò che in un caso è l’epiteto di un dio, in un altro diventa una divinità autonoma. Ciò che ora è un dio può divenire non più che una proprietà, una funzione, una qualità – un *epiteto* di un altro dio. Gli epiteti si ipostatizzano; le ipostasi ridiscendono al livello della mera aggettivazione.

Come detto, questi elementi che caratterizzavano la religione e il culto dell’antica Creta sono poi confluiti a Mileto, culla della filosofia greca nel VI secolo, e ne hanno costituito il nucleo fondante. Le testimonianze su un possibile legame tra Mileto e Creta sembrano convergere in maniera piuttosto coerente. Secondo antiche leggende, che hanno poi trovato conferma anche nei dati dell’archeologia delle religioni, la creazione di colonie cretesi risalirebbe addirittura al tempo del potente retalassocrate Minosse.

Per comprendere la vita culturale di Mileto è importante tener presente anche i rapporti di amicizia con i Fenici. A un’antichissima città fenicia, Biblo, veniva addirittura riconosciuta un’affinità genetica con Mileto. Appare qui evidente il legame con le tradizioni che vedono nell’“iniziatore della filosofia”, in Talete, il discendente milesio di una stirpe fenicia ellenizzata. Gli stessi Fenici, peraltro, in virtù di interessi propri, rivolti a Creta, erano divenuti strumenti di diffusione della cultura cretese. Non stupisce che la città di Mileto, radicata nella cultura minoica, nutrita dall’*humus* fenicio, arricchita dal notevole afflusso di valori materiali e ideali (cultura materiale e spirituale) provenienti dal lontano Oriente e dal misterioso Egitto; una città oltretutto animata da una popolazione vivace, energica, capace di affrontare con coraggio e intraprendenza il mare, sia rapidamente fiorita arrivando presto a imporsi come fulcro del nascente pensiero filosofico.

Terminate le furiose lotte intestine tra i Greci (VIII-VII secolo), a metà del VI secolo), questa città appare come il più antico centro di convergenza delle popolazioni del luogo e il primissimo snodo marittimo. L’orlo ellenico – secondo l’espressione di Cicerone – tessuto intorno alle terre barbariche ha proprio in Mileto uno dei suoi principali nodi. Da Mileto si produssero almeno ottanta nuove colonie; non senza ragione, uno studioso fa riferimento a Mileto parlando di una “sfarzosa perla”, ove «batte pienamente, nella maniera più autentica, il polso dell’ellenismo». Qui ferve la vita; qui nascono, numerosi, i grandi uomini, i più eminenti artefici della cultura greca: poeti come Omero, Mimnermo, Anacreonte; i pittori Apelle e Parrasio; i logografi: Cadmo, Dionigi, Ellanico; gli storici: Ecateo, Erodoto, Dionigi; i filosofi Talete, Anassimandro, Anassimene, Senofane, Eraclito, Pitagora, Anassagora. Tutti erano di origine ionica.

La fonte dalla quale attingeva il proprio nutrimento l’anima dei milesi era il culto di Poseidone, vera e propria causa organizzatrice (*modus formativus*) della Ionia. Proprio per questa sua centralità non si può omettere di esaminarne la natura, partendo dal significato del nome. Lo si può incontrare in

numerose varianti: Ποσειδάων, Ποσιδάων, Ποσιδήιον ἄλσος, Ποσειδῶν, Ποσειδέων, Ποσιδέων, Ποσιδήης, Ποσειδής [Poseidāōn, Posidāōn, Posidēion álsos, Poseidōn, Poseidēōn, Posidēōn, Posídēs, Poseídēs], e infine l'eolico Ποσειδαν [Poseídan], da Ποσειδάφων [Poseidáwōn]. Dobbiamo qui ricordare un fatto importante: la possibilità di variazione del nome di un dio dimostra, come si è già visto, che quel nome possiede ancora il carattere dell'epiteto, vale a dire che non è ancora un "nome proprio" *stricto sensu*.

Per la maggior parte dei mitologi, la prima parte del nome, Ποτει-, Ποτι- [Potei-, Poti-], non presenta alcuna difficoltà. Tutti concordano nel riconoscervi la stessa radice delle parole πότος [pótos] (ossia il *bere*, il *simposio*), ποτίζω [potízō] (*far bere*), ποταμός [potamós] (*fiume*): il legame con l'elemento umido della natura, con l'*acqua*, appare perfettamente evidente.

Cosa significa la seconda parte del nome? Secondo un'espressione di Eschilo, Poseidone non è altro che uno Ζεὺς ἐνάλιος [Zeūs enálios] ossia uno *Zeus marino*, per cui questa seconda parte andrebbe ricondotta a Δάν, Δάς [Dán, Dás], ossia a *Zeus*. Poseidone si determina dunque come lo "Zeus dell'acqua dolce", ovvero come uno "Zeus di ciò che si può bere".

Questo dio del mare ha pertanto una natura duplice: quella celeste, atmosferica, zeusiana, accanto a quella acquatica e marina. Aspetti non difficili da accostare e integrare, dal momento che l'acqua, sotto forma di pioggia, viene dal cielo, è un dono del cielo, e si può pertanto intendere come il "cielo materializzato" che va a fecondare la Terra. E che cosa la porta laggiù? il Temporale.

Ed ecco spiegato anche il significato dei simboli doppi di Creta, l'ascia doppia (o il doppio maglio) e le folgori. È più che ragionevole supporre che se queste ultime indicavano il potere sul lampo, la doppia ascia alludesse al potere sul tuono. «Il lampo illumina. Ma il tuono percuote». Gli antichi pensavano che il tuono colpisse, percuotesse: e il colpo del tuono, sia per il suono, sia per l'azione, rivela una particolare somiglianza con il colpo dell'ascia e del maglio. In un modo o nell'altro, l'ascia doppia è un attributo del dio dei fenomeni atmosferici, del Padre-Cielo, del Tonante, di Zeus.

Il tuono è strettamente legato all'acqua. Nell'ascia doppia, simbolo del tuono, possiamo allora scorgere, attraverso un'associazione per contiguità, il simbolo della pioggia che viene dal cielo – e quindi, semplicemente, il simbolo dell'acqua. Dunque, nei luoghi in cui l'acqua non era un elemento di primaria importanza, Zeus, il dio temporalesco e atmosferico, non separava da sé la propria funzione acquatica: ad Atene, sotto lo Zeus di Fidia compariva persino l'iscrizione "ἕει" [hýei] ("fa piovere"). Laddove invece l'acqua era *tutto*, la natura acquorea dell'antico dio aero-acquatico affiorava in primo piano: sorgeva allora, in maniera esplicita, un dio acquatico, tendente alla concentrazione nel mare e nelle sorgenti d'acqua.

Ciò che, in particolare, Florenskij mira a evidenziare è come, dal sottosuolo della *Naturphilosophie* ionica, emergano i tratti vaghi di uno dei più importanti concetti della filosofia: il concetto di *sostanza*, e più specificamente, di *materia*. Dalle stesse idee religiose affiora, a suo modo di vedere, un secondo concetto fondamentale della filosofia: il concetto di *essenza*, di *legge*. Il filo di Arianna che orienta e guida la sua ricostruzione può essere così sintetizzato: l'idea della divinità genera il concetto di sostanza; l'idea della preghiera, a sua volta riconducibile all'idea del nome (giacché la preghiera non è altro che il nome dispiegato), genera il concetto della legge, dell'essenza e via dicendo. *Il dio e il suo nome*: ecco in effetti il germe, ab origine dualistico, dal quale si svilupperà in seguito la filosofia. Questo dualismo, secondo lui, persiste, ancora esiste e tende a restare tale, basta pensare, per esempio al *contenuto* e alla *forma* dell'esperienza in Kant, essendo superabile solo nell'esperienza mistica, ossia in un ritorno al vissuto religioso dal quale è scaturito.

Poseidone, similmente agli altri dèi, viene rappresentato a volte come sostanza, strettamente legato all'acqua, a volte come ipostasi, non come *personalità* che, come si è visto, gli antichi non conoscevano, bensì come persona, che vive nel mare ma non può essere identificato con esso, in quanto ci sono momenti nei quali egli è parte del mare ed altri in cui è invece il mare a essere sua parte. Lo si comprende bene se si tiene conto del fatto che egli, come tutti gli altri dèi, era parte di un'esperienza vissuta collettiva e profondamente sentita e condivisa, e costituiva a tutti gli effetti una realtà basata sulla specifica esperienza che ha luogo nel momento in cui questa realtà si manifesta alla coscienza.

Quando un greco guardava il mare, per un verso quello che vedeva non era nient'altro che un'imponente massa d'acqua; per l'altro però c'erano delle circostanze particolari nelle quali sentiva una presenza divina, diversa dal mare e da tutto ciò che era contenuto in esso, momenti di *teofania*, di apparizione della divinità, in cui effettivamente avvertiva l'apparizione della divinità. La questione della teofania non può non essere posta quando si parla di filosofia della religione, in quanto, al di fuori di essa, non si potrebbe neppure parlare di religione e della sua filosofia. Si può pertanto dire che nel modo in cui viene posta e affrontata tale questione sia contenuto il nucleo più profondo di questa filosofia, il cui compito specifico sta prima di tutto nel chiarire non come siano nate le idee relative agli dèi, ma in cosa consista la realtà di questi ultimi per coloro che credono in essi e li venerano, per cui un pensiero orientato in questa direzione si deve porre, come compito prioritario e fondamentale, quello di spiegare *in che senso gli dei sono reali*.

La contemporaneità del passato remoto della mitologia e della filosofia

Nella lettera dal gulag a sua figlia Ol'ga del 22 novembre 1936, poco più di un anno prima che venisse ucciso con un colpo di pistola alla nuca in un bosco nei pressi di Leningrado, Pavel Florenskij scrive: «Il passato non è passato, ma si conserva eternamente da qualche parte, in qualche modo, e continua a essere reale e ad agire» (Florenskij 2024: 545). Ne consegue che non si può ridurre la memoria a un archivio di ricordi, a qualcosa di compiuto, chiuso e risolto nella dimensione di ciò che è stato e non è più, ma bisogna saperla guardare in profondità, come il tralucere e l'incarnarsi del "qui" e "ora" in un processo di lunga durata che si rivela come infinitamente più significativo della sua mera empiricità, nel quale il passato vive dentro di noi, è ciò che viviamo, respiriamo, di cui ci nutriamo senza accorgercene, perché da esso siamo costantemente abbracciati e sostenuti.

Questa incidenza inavvertita del passato, anche remoto, nel nostro presente era stata in qualche modo già intuita da Aristotele, come emerge da un passo straordinario della sua *Fisica*: «La *steresis*, la privazione, è come una forma» (*eidōs tī, Phys. 193b, 19-20*). Si tratta dell'essenza della potenza, di quel campo di forze teso fra potenza e impotenza che attende il battesimo della propria realizzazione e che, una volta prodottosi, getterà una sorta di luce retrospettiva sul proprio passato, creando l'illusione di essere sempre stato presente "da qualche parte", appunto, sotto forma di possibile. In questo passo è contenuta in nuce l'idea della comparsa di *potenziali inespressi* che, pur in presenza dei vincoli che ne condizionano sia la struttura interna, sia la relazione con l'ambiente, rendono la persona un sistema costantemente sul punto di sfasarsi e di aprirsi alle opportunità compatibili con la presenza dei vincoli suddetti.

Questa idea di Florenskij è oggi solidamente corroborata dalle neuroscienze. Uno degli aspetti di maggiore interesse che scaturisce dai risultati delle più recenti ricerche in questo campo è il carattere di metastabilità della persona, per definire il quale è necessario far ricorso a nozioni quali quella di energia potenziale di un sistema, di ordine e aumento dell'entropia, e che va considerata l'esito del fatto che «al di sotto del continuo e del discontinuo, sussiste il quantico e il complementare metastabile (il più-che-unità) che consiste nel vero e proprio preindividuale» (Simondon, 2005: 37). Per capire in che cosa consista concretamente questo preindividuale occorre far riferimento a un recente saggio di Giorgio Vallortigara, *Il pulcino di Kant* (Vallortigara, 2023), che affronta questioni cruciali per la biologia, l'epistemologia e la psicologia. Il problema di fondo è cercare di capire come si formi e si sviluppi la capacità degli organismi di "far presa" sul mondo, fisico e sociale, in cui vivono, costruendo un processo conoscitivo che consenta loro di orientarsi e di muoversi e agire in conformità alla sua struttura. Attraverso una serie di esperimenti, rigorosamente condotti per esplorare i contenuti della mente allo stato nascente di piccoli vertebrati, soprattutto dei pulcini, approfittando del fenomeno dell'imprinting, l'autore si chiede se le risposte dell'empirismo possano essere considerate sufficienti per dare adeguatamente conto dell'origine dell'informazione, della sapienza che gli esseri viventi posseggono come equipaggiamento di base. In particolare, ciò che si propone di stabilire è se la disponibilità di quest'ultimo possa essere spiegata facendo riferimento ai soli dati sensoriali via via acquisiti e alle reazioni affettive, basate sul carattere edonico degli stimoli

che giungono sulla superficie dell'organismo, sui suoi confini, che sono piacevoli o spiacevoli, e determinano le appropriate risposte comportamentali automatiche con le quali l'organismo reagisce a essi. La risposta è negativa:

«alla fin fine il problema con l'empirismo è che, molto semplicemente, ci sono a disposizione fin troppe associazioni possibili nel mondo, e senza un qualche genere di meccanismo istruttivo un organismo si ritroverebbe del tutto smarrito nell'infinita rete di potenziali nessi causali» (Ivi: 132).

I meccanismi da chiamare in causa per affrontare debitamente la questione delle «guide innate per l'apprendimento» sono quelli che si possono far risalire a una memoria profonda, che ha i tempi lunghi della storia naturale e non quelli brevi dello sviluppo individuale, che sono quindi a priori per l'individuo e a posteriori per la specie di appartenenza, che sono pertanto i risultati di un'esperienza acquisita lungo la scala temporale della storia filogenetica: e gli esperimenti operati e illustrati con esemplare chiarezza ci dicono di che natura siano. Si tratta della predisposizione fin dalla nascita a percepire gli oggetti come entità coese e continue, che si estendono nello spazio e permangono nel tempo; della capacità di distinguere oggetti possibili e impossibili; del principio per cui gli oggetti sensibili occupano lo spazio in modo esclusivo; dell'assunzione che la riflettanza di un oggetto non cambia con l'illuminazione, guida efficace all'apprendimento delle proprietà delle superfici visibili; dell'attitudine generale a cogliere le relazioni di uguaglianza o di differenza quali che siano gli oggetti; della sensibilità alle probabilità, in virtù della quale gli animali riescono nella poderosa impresa di cogliere in maniera spontanea la struttura probabilistica di una sequenza; di un senso innato della geometria, che precede e guida le nostre esperienze di navigazione nell'ambiente, idea che sarebbe piaciuta a Immanuel Kant e che spiega il titolo del saggio.

Dalla rigorosa analisi di Vallortigara consegue che il passato non si può separare dal presente e neppure dal futuro, perché è proprio

«sulla base delle precedenti esperienze, deve stimare il grado di novità dello stimolo e, per farlo, deve richiamare alla memoria i ricordi immagazzinati e poi elaborarli per un uso futuro, In secondo luogo deve utilizzare alcune proprietà dello stimolo, nonostante le variazioni in molte altre proprietà, per cercare di assegnarlo a una categoria, e quindi decidere quale tipo di risposta rapida, se del caso, debba essere fornita» (Ivi: 39).

Bisogna pertanto riuscire a coniugare due aspetti solo apparentemente inconciliabili: saper far bene il lavoro di routine, consolidando le tendenze ereditate dal patrimonio della storia dell'umanità e quelle in atto, e generando adattamenti a queste tendenze; e sapersi altresì nutrire della consapevolezza che queste tendenze si avvicinano sempre più al punto di rottura e che presto emergeranno altri equilibri, caratterizzati da logiche e da regole assai differenti, in ogni caso non riducibili a quelle del momento presente.

Si deve allora concludere che, per i sistemi viventi s'impone la necessità di essere *articolati in una triplice dimensione temporale*, con un saldo radicamento nel passato, un piede nel presente e un altro nel futuro e che la persona umana è un sistema complesso metastabile, caratterizzata da un perenne andare e venire tra le diverse dimensioni del tempo che la caratterizzano, che la rendono flessibile, capace di molte identificazioni e dunque di una continua metamorfosi. Questo rapporto tra vincoli e opportunità può essere esposto ipotizzando che ciascuno di noi possa muoversi seguendo una direzione e potendo in modo agente modificare il percorso. Egli si trova però all'interno di una tela di interazioni esterne che non può essere flessa o stirata oltre un certo limite, per cui lo scorrimento nella sua espressione statistica complessiva ha un andamento, il che non contrasta con il fatto che il singolo per mantenere coerenza abbia dei gradi di libertà, nell'ambito del vincolo direzionale globale. A questo primo aspetto ne va aggiunto un secondo, che ha una portata epistemologica di enorme rilievo, quello che fa riferimento a ciò che chiamiamo "esperienza" che, secondo le neuroscienze, si forma e si struttura quando lo stimolo percepito dall'esterno non è più presente, quando entra in gioco

l'impronta dell'universo interiore, talmente decisiva da far sì che il cervello parli soprattutto con sé stesso, come confermano le nuove tecniche grazie alle quali lo si può vedere mentre si attiva, in particolare una variante della Imaging a risonanza magnetica (MRI) – la MRI funzionale (fMRI) – che consente di realizzare esperimenti ben più completi della camera a positroni, di seguire l'attività del cervello secondo per secondo per ore:

«Nel bilancio energetico cerebrale, le risposte alle richieste del mondo esterno, le celebri catene stimolo-risposte care a Pavlov e ai comportamentisti, rappresentano appena il 2% del consumo della corteccia. Il resto corrisponde al mantenimento del nostro mondo interiore: i neuroni e le sinapsi che conservano i nostri ricordi e i nostri pensieri reconditi. È sufficiente contare le sinapsi in entrata e in uscita: persino nella corteccia visiva primaria, le fibre in ingresso provenienti dalla retina rappresentano meno del 10% delle sinapsi totali: il resto forma circuiti *top-down, verso il basso o centrifughi*, che rimandano verso le aree visive delle predizioni e se ne servono come se fosse uno schermo delle nostre immagini mentali» (Dehaene, 2022: 107).

Come scrive in proposito Deutsch:

«Consideriamo per esempio gli impulsi nervosi che giungono al cervello dagli organi di senso. Lungi dal fornire un accesso diretto e puro alla realtà, nemmeno loro sono esperiti per ciò che sono davvero, cioè scariche elettriche. Né, in genere, li sentiamo accadere nel luogo dove avvengono, cioè il cervello: li collochiamo invece nella realtà esterna. Non vediamo semplicemente il colore blu, ma un cielo blu, lontano, lassù. Non proviamo genericamente dolore, ma abbiamo mal di testa o mal di pancia. Il cervello assegna interpretazioni come “testa”, “pancia” e “lassù” a eventi che in realtà avvengono dentro il cervello stesso. I nostri organi di senso, e tutte le interpretazioni che, in modo più o meno conscio, diamo dei dati che ci forniscono, sono notoriamente fallibili, come attestano la teoria della sfera e tutti i giochi di prestigio e le illusioni ottiche. Non percepiamo *un bel niente* come è in realtà. Tutto è interpretazione teorica: congettura» (Deutsch, 2011: 12).

Viene così ribadito che non è l'immagine dell'ambiente osservato a viaggiare dagli occhi verso il cervello, ma solo l'informazione relativa a eventuali discrepanze, a scarti, rispetto a quanto il cervello si attende. A essere rilevante, per la capacità di vedere, è dunque proprio lo scarto, strumento, al contempo, di *esplorazione* e di *controllo*, di raccordo tra il senso della realtà e il senso della possibilità, che fa emergere un altro possibile, operante, in continua tensione con l'esperienza e il vissuto, che segna una distanza in virtù della quale si resta sempre aperti all'altro e all'altrove.

Lo sguardo che scopre, lo sguardo che cura non è lo sguardo diretto, che pretende di andare dritto verso le cose, ma lo “sguardo attraverso”, che si caratterizza per quel “dia” che in greco esprime al tempo stesso lo scarto e l'attraversamento. Il perché ce lo spiega ancora una volta Pavel Florenskij nelle sue riflessioni sul rapporto tra i due mondi che, a suo giudizio, costituiscono lo spazio complessivo in cui, per la sua natura anfibia, si svolge la vita dell'uomo, cioè quello visibile e quello invisibile, nelle quali egli prende avvio da una reinterpretazione del mito della caverna di Platone. Florenskij non condivide il significato usuale che gli viene attribuito, una metafora che si riferisce allo sforzo, da parte del prigioniero, di uscire dal luogo del buio chiuso in sé stesso in cui le cose smarriscono i contorni, alla chiara luce del sole e della Verità trascendente, in conformità a una visione per cui all'ascesa violenta verso la luce si contrappone il rischio di precipitare nell'abisso dell'ignoto. Per questo ne propone una lettura alternativa, basata sull'idea che all'invisibile e alla salvezza si possa accedere soltanto collocandosi in uno *spazio intermedio* tra l'oscurità e l'opacità della caverna e la piena luce che acceca, uno spazio in cui buio e luce convergono generando quella penombra primordiale in cui il vero si rivela in misura corrispondente alle capacità umane del momento. Se si è adeguatamente iniziati e attrezzati, la caverna così intesa è innanzitutto il luogo del passaggio dal *fuori* al *dentro*, dalla realtà esterna all'universo interiore, lo spazio che rappresenta la realtà del simbolo e dell'umano abitare e conoscere, la soglia che comprende, collega e unisce i due mondi in cui si svolge la nostra vita.

Il mito della caverna, secondo Florenskij, costituisce dunque il racconto del processo attraverso cui l'uomo tenta di collegare questi due mondi in cui vive attraverso una capacità transitiva che si realizza

nello spazio di confine tra di essi, che per essere percepito adeguatamente richiede un'articolazione tra il visibile e l'invisibile che egli esprime con il termine *skvoznoj*, un concetto di luminosità interiore che Malcovati rende correttamente con "translucidità", ovvero quel grado di trasparenza di un corpo che consente di distinguere approssimativamente la forma, ma non i contorni, di un oggetto posto dietro di esso, è la condizione tipica delle realtà di confine, vale a dire di tutto ciò che, pur essendo estraneo alla coscienza, è tuttavia capace di entrare in un qualche tipo di relazione con essa, dimostrata dal fatto che è comunque in grado di far risuonare e produrre significati al suo interno, anche se, ovviamente, non in modo immediato, in virtù di una trasparenza sempre disponibile, ma attraverso un prolungato lavoro di scavo e di approfondimento. Per accedere all'invisibile, occorre fare affidamento sul simbolo e sul suo residuo di opacità irriducibile, e non pensare di affidarsi alla trasparenza del segno: ecco perché la translucidità implica un "vedere attraverso" un mezzo, e non in modo diretto e privo di barriere e di scarti.

I propositi di rivitalizzazione del Mediterraneo

Nel nome di Giorgio La Pira, il cui invito a operare per la pace e l'unità dei popoli è stato richiamato a Bari da Papa Francesco, alla fine di febbraio del 2022 a Firenze si sono riuniti congiuntamente i Vescovi del Mediterraneo, invitati dalla CEI, e i Sindaci delle città che si affacciano su questo mare, invitati dal Sindaco di Firenze Dario Nardella, anch'essi ispirandosi alle iniziative del Sindaco La Pira per studiare e lavorare per la pace, la giustizia e la convivenza fraterna nelle loro città. Al termine dell'incontro, sabato 23 febbraio, è stata firmata dagli uni e dagli altri a Palazzo Vecchio la "Carta di Firenze", «un raggio di luce nell'ora più buia», come l'ha definita il cardinale Bassetti nel suo discorso conclusivo.

Dopo aver ricordato che «il Mediterraneo è stato storicamente il crocevia delle culture europee e dell'Asia occidentale, dell'emisfero settentrionale e meridionale» e che «può ricoprire un ruolo cruciale per la pace e lo sviluppo delle nazioni attraverso la cooperazione tra le sue città e le sue comunità religiose», e che per questo esso «non può e non vuole essere luogo di conflitto fra forze esterne», i firmatari della Carta riconoscono, tra l'altro,

- «la necessità di sviluppare maggiori opportunità di dialogo e di incontro costruttivo tra le diverse tradizioni culturali e religiose presenti nelle nostre comunità, al fine di rafforzare i legami di fraternità che esistono nella nostra regione»;
- «la forte connessione esistente tra flussi migratori e cambiamento climatico, che colpisce in maniera accentuata il Mar Mediterraneo: fenomeni come la desertificazione, la deforestazione, il degrado del suolo stanno potenzialmente esponendo miliardi di persone a spostamenti di massa e migrazioni»;
- «l'importanza del rafforzamento delle relazioni interculturali e interreligiose, al fine di raggiungere un livello più elevato di comprensione reciproca tra individui di diversa origine, lingua, cultura e credo religioso; mentre si impegnano a promuovere progetti concreti di inclusione culturale, religiosa, sociale ed economica».

Sulla base di queste premesse invocano:

- «che i governi di tutti i Paesi mediterranei stabiliscano una consultazione regolare con i Sindaci, con tutti i competenti rappresentanti delle comunità religiose, degli enti locali, delle istituzioni culturali, delle università e della società civile sulle questioni discusse in questa Conferenza. Le città rivendicano il loro diritto a partecipare alle decisioni che influiscono sul loro futuro»;
- Governi, Sindaci e Rappresentanti delle comunità religiose a promuovere programmi educativi a tutti i livelli – un cammino che integra gli approcci antropologici,

comunicativi, culturali, economici, politici, generazionali, interreligiosi, pedagogici e sociali per realizzare una nuova solidarietà universale e una società più accogliente;

- Governi, Sindaci e Rappresentanti delle comunità religiose a promuovere iniziative condivise per il rafforzamento della fraternità e della libertà religiosa nelle città, per la difesa della dignità umana dei migranti e per il progresso della pace in tutti i paesi del Mediterraneo;
- Sindaci e Rappresentanti delle comunità religiose, a dialogare e mobilitare risorse per uno sviluppo sociale ed economico sostenibile a favore della cooperazione internazionale, del dialogo interculturale e interreligioso, del rispetto di ogni individuo attraverso una più equa condivisione delle risorse economiche e naturali;
- Sindaci a discutere ed esplorare ciò che idealmente tiene insieme oggi una società civile e come i contesti contemporanei integrano tradizioni religiose ed espressioni culturali;
- Rappresentanti delle comunità religiose, a esplorare come possano interagire tra loro e con i rappresentanti dei governi municipali e dei leader civici al fine di comprendere le cause e le ragioni della violenza e, quindi, lavorare insieme per eliminarla;
- che i governi adottino regole certe e condivise per proteggere l'ecosistema mediterraneo al fine di promuovere una cultura circolare del Mediterraneo in armonia con la natura e con la nostra storia».

A dimostrazione del fatto che iniziative come questa non sono solo un sogno ci sono i progetti di straordinaria importanza scientifica che riguardano l'intera area del Mediterraneo e la Sardegna: il progetto internazionale Einstein Telescope, nell'area dell'ex miniera di Sos Enattos, nel comune di Lula, che aprirà una finestra del tutto inedita sull'universo, arrivando a rilevare i segnali della sua stessa origine, con importanti benefici per il territorio sardo, oltre che per l'intero tessuto economico dell'Italia; e un secondo "occhio tecnologico" che si sta preparando in Sicilia, Km3Net, il telescopio per neutrini, le particelle più elusive dell'Universo, in fase di realizzazione a 3500 metri di profondità al largo delle coste di Capo Passero per scrutare alcuni degli eventi più portentosi del Cosmo.

Pensiero conclusivo

Le riflessioni che sono state proposte qui vogliono essere una sollecitazione a risvegliare e a far rivivere e valorizzare la "coscienza mediterranea" di cui siamo eredi, che è tuttora presente nel nostro universo interiore, ma rischia sempre più di venire smarrita.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Dehaene, S. (2021), *Face à face avec son cerveau*, Odile Jacob, Paris, tr. it. *Vedere la mente. Il cervello in 100 immagini*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

Deutsch, D. (2011), *The beginning of infinity: explanations that transform the world*. Allen Lane. London, tr. it. *L'inizio dell'Infinito, spiegazioni che trasformano il mondo*, Einaudi, Torino 2013.

Florenskij, P.A. (1909) *Pervye šagi filosofii. Lekcii 1-11*, in ID., *Iz istorii antičnoj filosofii. čast' II*, pod obšč. red. igum. Andronika (Trubačeva), podg. teksta O.T. Ermišina, Akademičeskij Proekt, Moskva 2015: 173-346, tr. it. e a cura di A. Dezi, *Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale*, Mimesis, Milano-Udine 2021. L'edizione italiana raccoglie il manoscritto delle undici lezioni presentate agli studenti nel 1909 e un volumetto, organica elaborazione delle prime lezioni del corso, pubblicato con il titolo *Pervye šagi filosofii* nel 1917.

Florenskij, P.A. (2024), *Vi penso sempre... Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Mondadori, Milano.

Gimbutas, M. (1989), *The language of the Goddess, Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, Harper & Row San Francisco, tr. it. *Il linguaggio della Dea, Mito e culto della dea madre nell'Europa*

neolitica, Neri Pozza, Vicenza. Sull'importanza delle sue ricerche si veda *Marija Gimbutas: Vent'anni di studi sulla Dea*, a cura di Luciana Percovich, Atti del convegno in onore di Marija Gimbutas a venti anni dalla sua morte, Roma, maggio 2014, Progetto Editoriale Laima.

Malcovati, (1983) F., *Vjačeslav Ivanov: Estetica e Filosofia*, La Nuova Italia, Firenze.

Quignard, P., *Boutès*, éditions Galilée, Paris 2008, tr. it. a cura di A. Peduto, *Bute*, Analogon, Asti 2014.

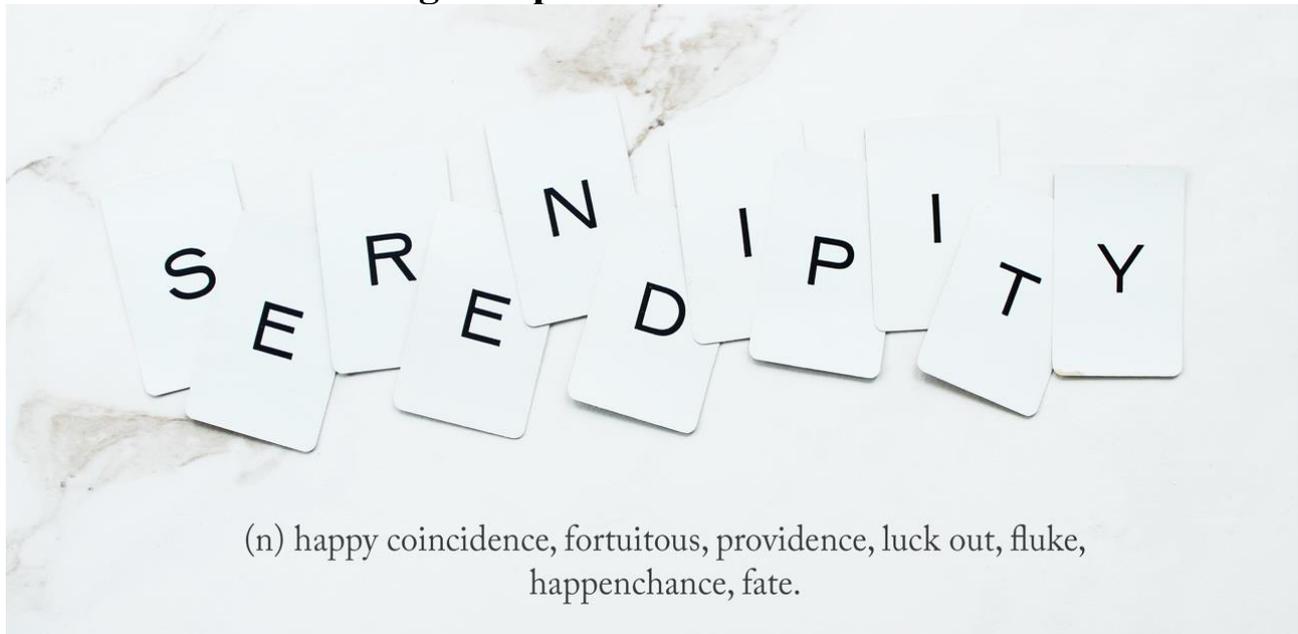
G. Simondon, G. (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, tr. it. a cura di G. Carrozzini, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*. Prefazione di J. Garelli, Mimesis, Milano-Udine, 2011.

Usener, H.K. (1896), *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn; una sintesi dettagliata di questo lavoro la troviamo in S.N. Trubeckoj, *Novaja teorija obrazovanija religioznych ponjatij [Nuova teoria della formazione dei concetti religiosi]*, in *Sobranie sočinenij*, Tipografija G. Lissnera i D. Sobko, Moskva T. II 1906: 439-574.

Vallortigara, G., (2023), *Il pulcino di Kant*, Adelphi, Milano.

Silvano Tagliagambe, professore emerito di Filosofia della scienza dell'Università di Sassari, si è laureato in filosofia con Ludovico Geymonat e si è perfezionato in fisica all'università Lomonosov di Mosca. È stato professore di Filosofia della Scienza presso le Università di Cagliari, Pisa, Roma "La Sapienza" e Sassari. È direttore della collana "Eredità di Pavel Florenskij. Opere e studi" dell'editore Mimesis. Il 6 febbraio 2021 gli è stata conferita, di iniziativa del Presidente della Repubblica Sergio Mattarella, l'onorificenza di Grande Ufficiale dell'Ordine al merito della Repubblica italiana.

Serendipità: troppa o troppo poca? Note sul sapere dell'antropologia tra baldanza metodologica e pusillanimità teoretica



di *Pietro Vereni*

1. La serendipità del campo e i suoi nemici da tavolino

Nel 2016 l'editore Hasgate pubblicò una raccolta di saggi che proponeva addirittura una "nomadic turn" (Hazan e Hertzog 2011). Non so bene cosa sia successo a quell'ennesima svolta dell'antropologia culturale in lingua inglese ma quel che conta, almeno per gli intenti di questo mio testo, è che l'antropologia, con quella raccolta, accettava di ingaggiare una riflessione sistematica attorno all'idea di serendipità [1]. Si tratta di un concetto filosofico elaborato altrove e importato nella disciplina, in questo caso per testarne la tenuta come filtro analitico per comprendere le società nomadiche. A prima vista il termine indica una fortuita scoperta, il ritrovamento di qualcosa mentre si stava cercando qualcos'altro, ma possiamo impiegare una definizione più rigorosa:

«Rather than being tantamount to chance events, serendipity results from the ability to identify 'matching pairs' of events, or events that are *meaningfully*, even if not necessarily causally, related. In contrast with serendipity's popular usage, this characterization is true to its etymological origins and, importantly, renders serendipity a capability and not, as is routinely assumed, a happening» (de Rond 2014: 342).

Si tratta di una concezione assai diversa di serendipità rispetto a quella che si è imposta nel senso comune ed è proprio da qui che vorrei partire nelle mie riflessioni sulla tenuta metodologica ed epistemologica del concetto. L'identificazione di "coppie di eventi corrispondenti" consentirebbe, credo, un utilizzo strategico, e non solo tattico, di questo termine, dato che è proprio in quanto "capability", vale a dire disposizione o atteggiamento, che la serendipità nell'antropologia può aiutarci a entrare più a fondo nel campo (serendipità -emic) ma anche aiutarci a uscirne con quegli enunciati generalizzanti che solitamente concludono il lavoro di comparazione, che per gli scopi di queste pagine si può considerare come un'azione volta a produrre serendipità di tipo -etic.

Se prendiamo infatti per buona questa definizione di serendipità (capacità di connettere coppie di eventi in modo *significativo*), come antropologi ci troviamo di fronte al problema del tenentario di quella significatività: di quale senso parliamo, di quello -etic dell'osservatore o di quello -emic del soggetto indagato? Una corrispondenza si può comunque considerare serendipica se io ci inciampo

inaspettatamente nel mio lavoro di ricerca, mentre i miei interlocutori sul campo la considerano un'interconnessione tutt'altro che casuale e piuttosto determinata da quella specifica cosmologia locale? Se, come capita nei contesti locali, il ricercatore è gravato da una consistente dose di ignoranza, visto che sono tantissime le cose che non può dare per scontate e che quindi “non sa”, le connessioni che “scopre” sono davvero accidentali? E che dire poi della serendipità che il ricercatore sicuramente persegue quando lavora comparando contesti diversi? In questo caso qualunque ritrovamento (un descrittore teorico o un modello) non può che essere il frutto della sua attività di connessione, ed è quindi una serendipità tutta -etic. In questo senso si potrebbero leggere i volumi della serie Mito-logica di Lévi-Strauss come un enorme esercizio di identificazione significativa di coppie di eventi, vale a dire un atto di serendipità generalizzata applicata come metodo comparativo. I collegamenti tra eventi a prima vista (a “nostra vista”, meglio) irrelati sono legioni nei resoconti etnografici: a me questo tipo di connessione imprevista è successa in Macedonia (cercavo matrimoni misti in contesti multietnici e ne sono tornato con una riflessione del rapporto tra scrittura autobiografica e nazionalismo (Vereni 2000)); in Irlanda (studiando i meccanismi di emarginazione sociale nell'isola pensavo di lavorare prevalentemente con/sui Cattolici del Nord, e mi sono trovato tra le mani i Protestanti della Repubblica, cui non avevo mai pensato (Vereni 2001)), e perfino in carcere (cercavo tipi sociali della devianza, e mi sono trovato con storie di vita idiosincratiche (Vereni 2017)). Nelle chiacchierate durante le pause dei convegni è tutto un dirsi che questo è proprio il nostro modo di lavorare, lo stile che caratterizza una propensione alla scoperta dell'imprevedibile più che alla raccolta di dati sistematici. Nella prima parte di questo testo mi soffermerò proprio sul vantaggio tattico di poter disporre di una metodologia della ricerca etnografica flessibile, che consenta di recuperare connessioni che non avevamo incluso nel nostro piano di ricerca originario.

Nella seconda parte, invece, vorrei sollevare un problema non trascurabile (e secondo me, invece, sistematicamente trascurato), che chiamerei il problema della pusillanimità teoretica, una sorta di converso concettuale della serendipità perseguita nel campo. Con tale espressione vorrei delimitare una postura sciatta che l'antropologia sembra dispiegare quando si tratta di alzare lo sguardo teorico, apparentemente come cautela in conseguenza della necessaria metodologia flessibile di cui si investe nel *fieldwork*. Con ciò intendo che molte volte gli antropologi e le antropologhe hanno intrapreso la loro indagini non solo non avendo del tutto chiare le “domande di ricerca” (e ben venga, questa vaga anarchia antimetodica); ma spesso assumendo in anticipo un atteggiamento di estrema cautela rispetto ai risultati teorici che saranno in grado di acquisire dalla loro ricerca empirica, quasi che non ambiscano volutamente a un quadro teorico sofisticato o sufficientemente ambizioso. Sembra trovare legittimità implicita la convinzione subliminale che “qualcosa si capirà” e che i pezzi raccolti nel *fieldwork* alla fine formeranno qualche tipo di immagine sensata *senza bisogno di trovare connessioni altrove*, senza dunque il coraggio di collegare quel che ci dice il campo con quel che si è depositato nell'archivio della disciplina. Questo atteggiamento è quindi intenzionalmente anti-serendipico, e ricorda quello dell'ubriaco sorpreso da un amico a bofonchiare nei pressi di un lampione (la scena si svolge a tarda notte a Venezia, prima dell'*overtourism*):

- Ciao Bepi cosa fai? Sembra che tu stia cercando qualcosa.
- Sì Toni, non trovo più le chiavi di casa e sto diventando matto a cercarle. Devono essermi cadute quando sono uscito dal bar...
- Ma il bar non è dall'altra parte del ponte? Perché le cerchi qui, se pensi di averle perdute di là?
- Ma ti pare, Toni? Giù dal ponte è troppo buio, non le troverei mai. Qui almeno c'è la luce del lampione.

La spiegazione semplificatoria e univoca (“monomaniacale”, dice Haidt (2021)) di contesti complessi con chiavi riduttive nella loro linearità (il simbolico, la politica, il potere, il neoliberismo, il patriarcato...) è una strategia che deresponsabilizza il ricercatore gettando il peso ermeneutico sulle spalle del *fieldwork*, da cui ci si aspetta ad ogni costo un guizzo di senso. Questo atteggiamento, timoroso di accostare indebitamente fenomeni culturali in comparazioni azzardate, non è più in grado di cogliere la distinzione tra il ragionevole coraggio e la sconsiderata temerarietà e, per paura di non

trovare le chiavi in spazi poco illuminati, limita il suo raggio di azione teorica. Proverò a dimostrare che questa carenza di “audacia epistemologica” (Vereni 2021a) non solo cancella la necessaria distinzione tra comparazione e generalizzazione (Leach 1961), ma legittima inoltre l’etnocentrismo sistematico e la sistematica sottovalutazione della diversità.

2. La necessaria serendipità del dato etnografico

Per quanto la sensazione sia smentita dai numerosi casi di “scoperta casuale” (Roberts 1989; Pepys 2007) l’accoppiamento tra serendipità e ricerca scientifica sembra costituire una contraddizione per le scienze “dure”, che hanno come loro fondamento epistemologico la nettezza delle domande di ricerca (cosa sto cercando?) e la precisione del metodo impiegato (con quali strumenti intraprendo questa ricerca?). Per le scienze sociali, e per l’antropologia culturale in modo ancora più chiaro, questo accoppiamento sembra invece una necessità imprescindibile, un po’ perché spesso gli obiettivi rimangono alquanto “vaghi” per gran parte della ricerca empirica, e un po’ perché il metodo principe dell’etnografia (osservazione partecipante più impregnazione) poco si presta a rigidità categoriali che escludano a priori alcuni rilievi dal novero dei “dati”. In generale, questa opposizione diltheyana si fa pressante quando lo studio scientifico incrocia la questione etica e per quanto, sempre più, tutto lo spazio della ricerca scientifica sia investito di responsabilità etiche (si pensi per esempio alla crisi ambientale), il tema rimane centrale anche oggi soprattutto per chi si occupa prevalentemente dell’Essere Umano.

2.1 Solidarietà nel campo

Il patto etnografico implica, per come concepiamo l’antropologia almeno da qualche decennio, un rapporto di solidarietà tra i diversi attori sul terreno, almeno entro certi limiti formali. Questa solidarietà è però messa a repentaglio dalla complessità delle relazioni umane: di fatto l’etnografo rischia di trovarsi in situazioni in cui viene a conoscere episodi scabrosi, pericolosi o illegali e può capitare che il dovere di privacy entri in una relazione di double bind con il rispetto di una morale più estesa. Come comportarsi, ad esempio, di fronte a casi di violenza domestica? Mentre per alcuni casi (come l’abigeato raccontato più volte da Michael Herzfeld (cfr. 1985)) è evidente che le persone condividono un codice morale che consente un’interpretazione socialmente accettabile dell’azione violenta, in altri casi questa convenzione sociale è tutt’altro che assodata ed è assai difficile che l’etnografo abbia gli strumenti per stabilire *a priori* come agire in modo adeguato, cioè conforme al rispetto della privacy e alla protezione delle persone fragili.

La consapevolezza dei rischi etici della ricerca ha dunque comportato lo sviluppo di strategie oggettivanti, con commissioni, comitati, codici e regolamenti che sono concepiti proprio per garantire che il patto non venga infranto per assecondare qualche tipo di sfruttamento da parte di chi gestisce la quota preponderante di potere nella relazione. Come sappiamo, la questione dell’etica della ricerca investe gli antropologi sul campo (e nella stesura dei loro testi) da molto prima che divenissero comuni le commissioni etiche delle università e in generale nelle istituzioni, ma va chiarito in che modo la premessa di un “universal ethical standard” (Herzfeld 2023, 3) interferisce seriamente con l’epistemologia della ricerca etnografica, oltre che con la sua metodologia. Nei molti esempi riportati da Herzfeld e nelle fonti che lui cita nel suo testo, alquanto pugnace con i comitati etici dell’accademia, emerge chiaramente un divergente valore morale attribuito alla circolazione dell’informazione in strumenti regolativi come i regolamenti dei comitati etici (o, nel caso europeo, il GDPR – General Data Protection Regulation), rispetto alla visione che, di quel medesimo “pacchetto informativo”, sembrano avere sia gli etnologi sul campo, sia i loro interlocutori. È mia convinzione che si possa comprendere questa divergenza tenendo proprio conto della necessaria serendipità tattica implicata dal fieldwork.

2.2 Epistemologia della scoperta ed estrazione dei dati

I regolamenti etici partono infatti da una concezione che potremmo definire estrattiva dell'informazione, per cui il lavoro dello scienziato sociale è equiparato a un'azione di *data mining* rispetto a risorse che sarebbero nel possesso integrale e interamente nella disponibilità del "fornitore di dati". Da questo punto di vista, il datore è proprietario di un bene che può cambiare fruitore solo previo esplicito consenso del datore, e con il parimenti esplicito riconoscimento del ricevente che quel trasferimento non viene fatto a discapito del datore e sarà piuttosto nel rispetto integrale dell'informazione transata. Si può quasi dire che il datore "presta" i dati forniti, di cui continua a mantenere l'integrale proprietà. Si nota subito il pregiudizio dell'individualismo metodologico che questo approccio comporta, ma qui vorrei far notare un altro tipo di pregiudizio, che potrei definire di oggettivismo del dato transato, che ci porterà proprio al valore benefico della serendipità. Quando, come antropologi, sosteniamo che il dato etnografico è coprodotto nell'interazione tra i diversi attori coinvolti, non stiamo formulando in forma elegante un auspicio benevolo, né ci limitiamo ad accettare l'agentività soggettiva dei nostri interlocutori, ma stiamo piuttosto riconoscendo che quella agency istituisce a sua volta una "agency del dato etnografico". Proprio la specifica epistemologia della scoperta (*discovery epistemology*) che caratterizza l'antropologia rispetto ad altre scienze orientate all'epistemologia della progettazione (*design epistemology*) (Lederman 2018) costituisce uno spazio del tutto peculiare per il concetto di "ricerca" (Lederman 2007), per cui lo stesso "dato" non è solo coprodotto, ma anche riconosciuto come tale a prescindere spesso dalle intenzioni "estrattive" del ricercatore. Il fatto che il fieldwork sia spesso caratterizzato da soggiorni lunghi nei contesti tradizionali e oggi in misura crescente si presenti come "at home" rende ancora più complicata questa gestione di un presupposto confine tra ricerca e non-ricerca, con la conseguenza inevitabile che la serendipità non è una scelta, in tali situazioni, ma piuttosto una necessità.

Per non andare troppo lontano, posso dire ad esempio che la mia ricerca con gli squatters romani è iniziata come relatore della tesi magistrale di una studentessa di giornalismo che viveva in un'occupazione e ne era anzi una delle attiviste più dinamiche. Per diversi anni è stato impossibile per me dire se stessi facendo ricerca o didattica, perché con i miei studenti dell'Università di Roma Tor Vergata ho visitato tra il 2009 e il 2016 diverse occupazioni, e addirittura in un caso abbiamo documentato il primo ingresso illegale in una scuola abbandonata della periferia romana, restando con gli occupanti fino all'arrivo delle forze dell'ordine che, dopo una breve trattativa, hanno provveduto a sgomberare lo stabile occupato.

A questa confusione tra ricerca e didattica si è poi sommata la sovrapposizione frequente per alcuni anni tra i miei interessi di antropologo professionista e la mia partecipazione come cittadino comune a eventi pubblici come seminari, tavole rotonde, proiezioni cinematografiche o feste, organizzate da comitati politici per il "diritto all'abitare". In questi incontri il mio interesse personale per quel libro o quel documentario, o la mia passione per il cibo "esotico" preparato dalle donne straniere e italiane delle occupazioni, si incrociavano facilmente con nuovi incontri personali, che avrei approfondito in momenti successivi "di ricerca", o con storie e racconti che facilmente annotavo sul taccuino che porto con me. Dove iniziavano e dove finivano lo spazio e il tempo della mia ricerca? Per quali contesti la mia etica di cittadino e quella di ricercatore potevano essere tenute separate? Che spazio ci può essere di "consenso informato" se ti hanno presentato un attivista di un comitato di squatters che ha scritto un libro (Armati 2015) e tu sei andato all'evento per poi fermarti a chiacchierare con lui? Il fatto che tu gli abbia chiarito di essere un antropologo e che stai "lavorando con le occupazioni" è sufficiente per stabilire in modo univoco le vostre reciproche posizioni di potere?

Non si tratta certo di sottovalutare il ruolo che la dimensione etica gioca nella nostra professione, ma piuttosto di riconoscere il valore etico inscritto in una postura che non trova molto spazio nei ricettari istituzionali di etica della ricerca, vale a dire la postura di chi è disposto ad anticipare solo il suo stupore per essersi imbattuto in un'evenienza del fieldwork che non si aspettava. Questa disposizione coincide con quel che Simone Weil ha chiamato "attenzione", o assenza di aspettative preconcrete:

«L'attenzione consiste nel sospendere il pensiero, nel lasciarlo disponibile, vuoto e permeabile all'oggetto [...] E soprattutto il pensiero deve essere vuoto, senza cercare nulla, ma pronto a ricevere nella sua nuda verità l'oggetto che lo penetrerà» (Weil 2024: 455).

Se non si amano questi riferimenti al limite del teologico, possiamo insistere nella nostra tradizione disciplinare e ricordare che questa attesa si definisce nel campo come disposizione fondamentale dell'ascolto, che l'antropologia ha assunto consapevolmente ed esplicitamente come sua propria almeno da quando si è ridefinita come disciplina dialogica (Rabinow 1977; 1985). Il vantaggio e financo la necessità di una postura aperta alla serendipità nel campo si conferma tenendo conto di una peculiarità credo unica del modo in cui viviamo il fieldwork. L'antropologia è una scienza sociale che tratta l'intimità culturale sia come un oggetto di indagine (Herzfeld 1997) sia come strumento di ricerca (Amit-Talai 1999), perché crede sul serio (o almeno così dichiara la nostra epistemologia) che uno dei suoi compiti fondamentali sia dare spazio alla voce dell'Altro, certo coprodotta nell'interazione con l'etnografo – non oggettivata ma intersoggettivamente costruita – ma che può essere davvero veicolata, vale a dire resa pubblica, a condizione che l'etnografo si assuma la responsabilità della sua circolazione con gli strumenti di cui dispone e che spesso sono inaccessibili, o accessibili in quote di potere infinitesimale, ai nostri interlocutori durante la ricerca.

In un'infosfera sovraffollata, la postura etnografica dell'ascolto diventa intrinsecamente morale, perché nel sistema attuale di politica del riconoscimento (per cui esisti anche soggettivamente nella misura in cui la tua identità è pubblicamente riconosciuta) avere uno spazio dove “farsi sentire” e “farsi vedere” è la ricchezza identitaria fondamentale e la battaglia politica spesso altro non è che la battaglia per trovare un adeguato speech corner per la propria postura. Diversamente da quel che sembra implicare molta della manualistica e della regolamentazione etica, noi antropologi sul campo facciamo dunque più o meno l'opposto del data mining, così che il “dato etnografico”, spesse volte, non è calcolabile in anticipo, o estratto a forza o addirittura rubato, ma offerto come un regalo inaspettato (ecco la serendipità) dalle persone con cui interagiamo, che non di rado vi aggiungono quasi un moto di sorpresa per l'attenzione prestata loro. Mi rendo conto che tutto questo possa suonare paternalistico, ma è proprio l'onestà intellettuale della nostra professione che ci consente di riconoscere agency anche lì dove altri vedrebbero null'altro che subalternità morale.

2.3 Gorilla invisibili a Rebibbia

Un esempio dalla mia ricerca riguarda le persone detenute nel carcere romano di Rebibbia, il più grande d'Italia. L'università per cui lavoro dal 2008, Università di Roma Tor Vergata, ha attivato da quasi due decenni un percorso di studi universitari per gli studenti detenuti. Nato come “teledidattica”, con qualche fatica e grazie all'impegno di alcuni preziosissimi colleghi che hanno iniziato a frequentare il carcere di persona, il progetto si è evoluto in un quasi “dipartimento di studi” dentro il carcere, con docenti che fanno lezione o comunque supervisione dello studio e alcun tutor di sostegno, studenti o ex studenti dell'Ateneo. A Rebibbia ho tenuto lezioni e fatto esami sia con i detenuti “comuni” sia con i detenuti del reparto di Alta Sicurezza, persone detenute per reati associativi (criminalità organizzata, mafie di varia denominazione) o legati allo spaccio internazionale di sostanze stupefacenti. Non è facile condensare quel che “succede” quando si attraversano i cancelli di un carcere per andare a “insegnare ai carcerati”, ma non credo sia difficile immaginare le conseguenze sul piano biografico-personale (Vereni 2017) e su quello teorico (Vereni 2021c) di un simile rapporto prolungato e ravvicinato con una popolazione così specifica: si fa lezione nelle aule studio concesse ai detenuti dei diversi reparti sorseggiando il caffè fatto al momento e a volte condividendo, quando succede, qualche cibo preparato dagli stessi. Vista la natura del contesto etnografico, è inevitabile che “la lezione” non sia che una parte (spesso minima, spesso addirittura assente) delle interazioni che vi avvengono e, in questo caso, il patto etnografico è quello della visibilità o, meglio, della esemplarità, in cui i due (o più) attori si pongono in disposizione di attesa,

in ascolto, prestando la massima attenzione a quel che succederà e restando disponibili ad accogliere quel che quasi mai era previsto.

Il sistema giudiziario italiano esclude la possibilità formale di una condanna al “carcere a vita”, ma di fatto alcune persone accusate di reati legati alla mafia possono trovarsi in un regime di “ergastolo ostativo”, vale a dire in un regime in cui la loro pena non cesserà se non con il loro decesso, dato che per il sistema giudiziario italiano una condanna è “ostativa” quando deve essere scontata per intero, senza la possibilità di alcun beneficio (indulti, amnistie, sconti per buona condotta). In particolare, questi detenuti “ostativi” vedono nelle persone che entrano dall’esterno un canale di comunicazione con un sistema vitale che a loro risulta totalmente inaccessibile. Partecipano allora a corsi di teatro, scuole di scrittura, seminari filosofici, laboratori di pittura e corsi universitari con la stessa urgenza di “visibilità” e di contatto con l’esterno.

Davvero, non so dire quando una lezione sulla parentela scivola nella discussione dei rapporti di solidarietà tra membri della stessa “famiglia” o quando il concetto di reciprocità dell’antropologia economica diventa il fulcro per una discussione infuocata sul “pentitismo” o sul concetto di “tradimento”. Quel che posso dire è che io cerco di non scordare che il mio lavoro di servizio deve adattarsi alle specifiche esigenze comunicative, emotive e morali dei miei interlocutori/studenti detenuti. La legittimità del patto, la sua stessa natura morale, è garantita proprio dalla sperequazione di potere: io libero, loro carcerati; io con diritto di parola, loro azzittiti nella loro condizione di reclusi; io in grado di “portare la voce”, loro disponibili ad offrirmela come dono ambivalente. Questo patto preesiste qualunque liberatoria sull’uso dei dati, e sono semmai le istituzioni carcerarie a pretendere un controllo rigoroso sul nostro operato, per cui per l’ultimo progetto di ricerca sul “senso della giustizia tra le persone detenute” che ho realizzato nell’estate 2023 non ho avuto modo di utilizzare un registratore per gli incontri svolti, ma mi è stato imposto di sottoporre preventivamente alla Direttrice del carcere il materiale eventualmente destinato alla pubblicazione.

Per il tipo di interazioni che spesso viviamo sul campo, perché possano portare da qualche parte, cognitivamente e moralmente, sembra inconcepibile uno spazio formale di valutazioni preesistenti, una griglia delle possibili variazioni. Perché, davvero, non c’è modo di pre-vedere cosa mai avranno da dirsi un professore di antropologia e un mafioso condannato all’ergastolo quando discutono del fatto di cronaca appena successo o dei massimi sistemi filosofici; quando si informano sullo stato delle rispettive famiglie, si raccontano di nascite e matrimoni, di dolori o piccole soddisfazioni. Questo processo, di reciproca presa in carico come esseri umani, si chiama “vita” e non ce la farà mai ad essere contenuto nelle raccomandazioni o nei prontuari di opzioni etiche.

Un atteggiamento disponibile alla serendipità diventa allora un promemoria, un piccolo allarme costantemente acceso, visto che la nostra ricerca rischia spesso di imbattersi inavvertitamente nel “gorilla invisibile” (Chabris e Simons 2012), cioè nel convitato di pietra che però il ricercatore sul campo semplicemente non vede, perché è troppo indaffarato a cercare altro. Come nel racconto di Edgar Allan Poe, il campo è pieno di “lettere rubate”, che il ladro nasconde proprio mettendole in bella vista, confidando che la nostra miopia non ci faccia guardare lì dove si mimetizza l’oggetto del furto, tutti intenti come siamo a cercare inesistenti nascondigli segreti.

Pare che Eraclito abbia detto che “vale più un accordo tacito che manifesto”. Tutti, cercando di prestare attenzione a questo enunciato, capiamo che parla di Fiducia vs Legge, di Pratica vs Grammatica, di Sostanza vs Forma, di Contenuto vs Esposizione. Soprattutto, capiamo tutti che in quel detto non è contenuta alcuna svalutazione del livello formale, ma solo la messa in luce della necessità dell’informale se si vuole ottenere qualche risultato in quel sistema misterioso e intricato che chiamiamo “rapporti umani”.

Come studiosi o scienziati sociali abbiamo sicuramente il dovere di rispettare la privacy delle persone con cui di relazioniamo sul terreno ed essere scrupolosi nel sottoscrivere ogni documento necessario a questo fine, ma come antropologi sul campo abbiamo la necessità di instaurare un “accordo tacito”, una connessione vale a dire basata sulla fiducia tra noi e gli interlocutori nel terreno di ricerca. Senza quel che il silenzio implica (è un “tacito” che non deve essere rivelato, perché rivelarlo sarebbe manifestarlo, renderlo dunque oggettivato, formalizzato, vale a dire l’opposto di quel che deve

essere), ogni regolamento, ogni codice etico, ogni consenso concesso o richiesto non sarebbe che il vuoto contenitore del nulla. Per questo la serendipità è necessaria durante il fieldwork, perché consente a chi conduce la ricerca di riconoscere pubblicamente l'umiltà della propria condizione: ci sono tante cose che non sappiamo, le persone sul terreno non sono solo miniere in cui individuare i filoni che interessano a noi. Sono anche nostre guide, ci fanno notare, se a loro davvero ci affidiamo, i gorilla invisibili, e spesso è proprio nella conversazione che instauriamo che il gorilla diventa visibile anche a loro. Ecco, potremmo chiudere questa prima sezione dicendo che la serendipità di cui stiamo parlando è una disposizione circonfusa di umiltà, una prospettiva che deriva proprio dalla consapevolezza dei propri limiti come ricercatori.

Quello da cui invece dovremmo tenerci alla larga è la paura di tentare connessioni che colleghino il nostro fieldwork ad altri contesti di ricerca, perché questo atteggiamento pavido e anti-serendipico limita le capacità immaginative della nostra disciplina e l'impegno a formulare enunciati generali sulle ragioni e il senso del variegato comportamento degli esseri umani.

3. Epistemologia e serendipità

3.1 Dal punto di vista delle perle

Ho introdotto questo testo sostenendo che è importante distinguere la serendipità metodologica o etnografica dalla questione epistemologica o teoretica (quel che possiamo conoscere in principio come ricercatori di antropologia), questione invero assai più intricata. Se non abbiamo chiaro il quadro epistemico, quel che possiamo o non possiamo conoscere, i limiti entro cui ci muoviamo come ricercatori e l'orizzonte storico, cognitivo e cosmologico dentro cui si muovono "loro", chiunque siano, diventa altissimo il rischio di andare a zonzo senza avere la minima cognizione di cosa stiamo rinvenendo, con l'effetto finale che dragheremo un fondale sconosciuto, per cui non solo non abbiamo idea di cosa dovremmo cercare, ma non abbiamo gli strumenti per comprendere quel che potremmo avere raccolto inavvertitamente. Si configura in questo modo un quadro anti-serendipico per eccellenza: "the ability to identify matching pairs" può infatti realizzarsi solo a patto che vi sia un retroterra, uno sfondo su cui collocare quel processo associativo e comparativo che solo può portare alla generalizzazione scientifica. In assenza di questo sfondo, le connessioni non si realizzano e viene meno il valore esplicativo del nostro lavoro.

La carenza di una prospettiva teorica, intendo, mortifica la serendipità, ne restringe intenzionalmente gli spazi, pretende di trovare risposte confortanti e solo negli usati angoli teoretici. Con l'effetto generale che potremmo definire il trionfo delle perle ai porci: non solo i porci non le cercano, ma quand'anche le trovassero non saprebbero che farci. Questo è il rischio della pavidità epistemologica: imbattersi in qualcosa della cui rilevanza non abbiamo la minima idea perché non osiamo collegarla ad altri contesti/concetti fuori dal campo. Si rischia così di maneggiare con leggerezza e faciloneria cose che invece meriterebbero tutt'altra attenzione e cura. Nelle nostre critiche culturali, cioè, a volte vediamo le cose solo dal punto di vista dei porci: le perle sono roba inutile e niente affatto appetibile. Basta però ribaltare il punto vista e diventa più chiaro perché la mancanza di coraggio e la sciattezza epistemologica che ne consegue siano pericolose: dal punto di vista delle perle, i porci sono la peggiore delle iatture, perché non solo non comprendono, ma fanno danni come pochi.

Molto brevemente, in quel che segue sostengo l'idea (senza poterla qui argomentare se non in estrema sintesi) che questo atteggiamento di pavidità e faciloneria epistemologica sia stato legittimato dalla progressiva svalutazione che la generalizzazione antropologica ha subito sotto il maglio critico di quei quadri epistemologici via via più sfilacciati che finivano per contrastare prima di tutto le teorie come "grandi narrazioni" o "discorsi", comparabili per il loro relativo potere ma non per il loro valore di verità. Non vengono ricercate risposte interpretative al di fuori della cerchia delle ipotesi predisposte, come se l'indagine antropologica fosse un "sistema chiuso" alla maniera di quelli descritti da Robin Horton per cui, anche di fronte a contesti complessi, si cede troppo facilmente alle lusinghe di una chiave esplicativa monomaniacale (Haidt 2021), che consente anche di non prestare eccessiva attenzione ai dettagli e alle specificità del campo. Per la nostra argomentazione sulla

legittimazione della serendipità epistemologica, il punto di contrasto è l'uscita materialistica e disincantata da qualunque ideologia, concepita inesorabilmente come un "grande quadro":

«The answer that a rising generation of intellectuals like Michel Foucault and Jean-François Lyotard came up with over the course of the following decades went far beyond a distrust of orthodox Marxism; it rejected the hold that all "grand narratives" have over the human imagination» (Mounk 2023: 782).

Foucault in particolare ha incarnato un modello cripto-messianico di fronte alla crisi sistemica del pensiero marxista perché, come ricorda Mounk, è riuscito a tenere assieme un profondo impegno per ideali progressisti della sinistra (giustizia, equità, libertà) con un radicale sospetto nei confronti del potere in tutte le sue forme. Questa combinazione foucaultiana si è realizzata solo nominalmente nell'autore, ma si è travasata in modo complesso alle generazioni figlie del foucaultismo, travaso che ha prodotto le contraddizioni che oggi sono evidenti in quelli che Jonathan Haidt e Greg Lukianoff (2019) hanno definito *illiberal liberals*. Si è aperta una falla progressivamente più ampia nell'impegno a tener fede al dato reale, e ha trovato più spazio la facile convinzione che ogni metodo valga un altro, e ogni storia possa essere sostituita da un'altra storia, a patto che contribuisca a "svelare" qualche arcano potere che si muove nell'ombra o che resta sconosciuto ai non iniziati.

Il paradosso è che in questa metamorfosi dalla ricerca della verità al disvelamento del dispositivo occulto di oppressione si è smarrito non solo il senso, ma l'obiettivo originario del nostro lavoro di antropologi, vale a dire la capacità di formulare enunciati generali sulle forme del comportamento appreso della nostra specie. Clifford Geertz ha incarnato nel modo più puro la versione "che ci possiamo fare?" dell'antropologia come scienza idiosincratca che non può più sperare, un giorno, di giungere a qualche ragionevole enunciato generale sulla natura della nostra specie. La nostra natura, secondo Geertz, è tutta coincidente con la nostra cultura; i condizionamenti biologici, proprio perché sono universali, sono irrilevanti per spiegare la varietà delle pratiche e delle credenze, e quindi dobbiamo accettare il fatto che possiamo spiegare il senso (dal punto di vista dei nativi) ma non possiamo più spiegare l'origine (perduta chissà dove) né il quadro generalmente umano, perché quel quadro, se anche è mai esistito come scaturigine primigenia di quel modo di agire, non serve alla ricostruzione ermeneutica della "local knowledge", che è l'unica ambizione che ci possiamo permettere.

Geertz, fortuna sua, era abbastanza intelligente e abbastanza colto da prendere le sue stesse affermazioni con la saggezza di chi sa che sta in parte provocando per far reagire i sonnolenti, e in parte esagerando per sondare il terreno in avanscoperta, ma è evidente che la crisi post-strutturalista e la trasformazione degli antropologi in attivisti politici a tempo pieno hanno sovvertito le intenzioni originarie di chi propugnava la svolta linguistica come un passo necessario per far diventare l'antropologia "più scientifica", non certo anti-scientifica come è successo a tratti da lì in poi.

Intendiamoci, la svolta linguistica in antropologia è stata essenziale per svecchiare un'epistemologia ottocentesca e di fatto ingenuamente positivista, che aveva al suo centro metodologico "l'osservazione" (per quanto partecipante) intesa come una pratica più o meno spontanea. Gli antropologi avevano bisogno, come ricercatori, di comprendere meglio la natura complessa della relazione tra linguaggio e realtà, tra parole e cose, e sicuramente pensatori come Edmund Leach e Marilyn Strathern nel Regno Unito o Clifford Geertz e George W. Stocking negli Stati Uniti sono stati fondamentali per recuperare qualche credibilità accademica alle stranezze riportate dal fieldwork. I professionisti del lavoro etnografico hanno allora cominciato a leggere – tra molte cautele – qualcosa di filosofia del linguaggio e di epistemologia e a sgrezzare le spesso imbarazzanti formulazioni "teoriche" che avevano proposto fino ad allora.

In realtà, sto parlando soprattutto del sistema anglosassone o generalmente anglofono delle pubblicazioni, un mondo che considerava l'antropologia (primariamente quella sociale, ma anche l'antropologia culturale americana) una branca delle scienze naturali più affine alla geologia o alla botanica che non alla filosofia o alla critica letteraria.

In Italia si stava, fin dentro il secondo dopoguerra, più o meno nella posizione inversa, con una tradizione vagamente umanistica imbevuta di letteratura popolare da un lato e di idealismo crociano dall'altro, che avrebbe trovato uno sbocco pseudo-scientifico nel marxismo variamente inteso, ma destinato a diventare l'unico sistema di pensiero praticabile nelle scienze sociali e in particolare nell'emergente antropologia culturale. L'affacciarsi deciso di una sinistra politica imbevuta di secolarismo anticlericale (facilmente tradotto in antireligioso) e di internazionalismo antistatale (facilmente traducibile in antisistema) e molto cosciente di sé produsse un rapido distacco dalla prospettiva canonica degli studiosi di tradizioni popolari, proprio per via della connotazione di classe che ormai dava alla nozione di popolo, fino ad allora ritenuto più coincidente con una sorta di "anima etnica" della nazione.

3.2 Spettri del potere, spettri del sapere

Il marxismo, con la sua ideologia involontariamente "simbolica" della storia come lotta perenne tra classi egemoni e classi subalterne, divenne – forse in Italia prima che altrove, subito dopo la precocissima Francia – la porta di accesso tramite cui la concezione pansemiotica della cultura poté dilagare e imporsi come la teoria normale, fino al giorno d'oggi. Sembra piuttosto paradossale che il costruttivismo radicale (la realtà – non solo quella sociale – è costituita da "discorsi", cioè è un prodotto tutto interno al linguaggio umano, non gli preesiste in alcun modo) abbia potuto imporsi così rapidamente nelle placide acque praticate fino ad allora dai collezionisti di stramberie esotiche o rurali, ma per spiegare questa rapida presa non dobbiamo dimenticare che il superamento dell'empirismo ingenuo veniva propugnato in nome di una battaglia che era etica (orientata al bene) più che epistemica (orientata al vero).

Non ci possiamo soffermare ulteriormente su questa storia dell'epistemologia delle scienze sociali, e mi limito a enuclearne l'asse centrale per l'argomentazione che voglio presentare in queste note, vale a dire che piuttosto rapidamente l'antropologia smette di essere una scienza che cerca di elaborare enunciati generali oppure qualche spiegazione causale della diversità culturale, e diventa una prospettiva di lotta e di disvelamento, che quindi non ha più bisogno di reggersi sulla solida roccia del "dato di fatto", per acquisire invece lo stile linguistico e la postura morale di un Pubblico Ministero che combatte l'ingiustizia come si presenta discorsivamente nella sempiterna lotta tra sfruttatori e sfruttati, tra oppressi e oppressori. La faciloneria epistemologica che ne deriva, e quindi l'illusione che, sul campo, "tutto va bene, Madama la Marchesa", uccidono qualunque velleità serendipica. Visto che la ricerca sul campo guarda le cose solo attraverso il filtro del "potere", tutte le correlazioni teoriche tra oggetti e concetti sul terreno sono solo maschere simboliche, simulacri baudrillardiani che non occultano nulla se non il vuoto che li costituisce.

Questo miscuglio esplosivo di costruttivismo linguistico radicale (tutto è discorso) e di determinismo politico parimenti radicale (le relazioni umane sono solo relazioni di potere tra oppressori e oppressi) impone una sua metodologia di ricerca (l'ossessione per il significato) che corrisponde a una sua epistemologia (lo spazio umano è una rete di segni che dobbiamo decrittare e svelare quando occultati) che diventa anche un'ontologia o almeno una cosmologia sociale universale. Non solo il consesso degli umani, ma tutto il mondo, viste queste premesse, non può che essere un sistema linguistico in cui si dipana un'eterna lotta per il potere tra raggruppamenti in competizione tanto per le risorse quanto per i significati culturali che, di fatto, le riconoscono come risorse.

Chi si suppone o pre-suppone abbia "più potere" deve essere combattuto; chi ha "meno potere" deve invece essere sostenuto: questo è il motto insieme politico e scientifico della ricerca etnografica, della riflessione antropologica e della prospettiva teorica. Le conseguenze per la ricerca sociale di questa cosmologia sono devastanti, e talmente pervasive che ancora faticiamo a coglierne la portata, soprattutto perché il determinismo soggiacente è tutto di impianto materialista, e il materialismo, notoriamente, non ha grandi mezzi intellettuali per trattare quel che Weber dichiarava essere "il problema del Significato". Dal punto di vista della serendipità, questo atteggiamento rende impossibile il gioco dell'azzardo teorico su base comparativa ("il dato x del campo X e il dato y del

campo Y potrebbero essere occorrenze di una regola R che si applica a entrambi i campi”), perché qualunque connessione altro non è che un ulteriore velo discorsivo (il dato è un costrutto del linguaggio, non è un fatto reale preesistente, dato che non c’è alcuna realtà preesistente alla sua messa in forma discorsiva), per di più passibile dell’accusa di essere un’ulteriore grande narrazione (l’individuazione di una regola R che comprende più campi è un’illusione retorica, tipicamente messa in atto da due tipi di soggetti: le anime belle, cioè gli ingenui che non hanno capito come funziona il rapporto tra sapere e potere, e i cinici calcolatori, che l’hanno capito perfettamente e tirano l’acqua al loro mulino politico).

La prima vittima di questo quadro epistemologico è il sistema simbolico nella sua forma “autonoma”, quel che le scienze sociali hanno definito variamente come “cosmologia”, “visione del mondo”, “religione”, che non possono proprio più esistere in quanto sistemi autonomi dato che, per definizione, altro non sarebbero che strutture discorsive che promanano da soggiacenti sistemi di potere.

Naturalmente non tengo conto, in questa spericolata sintesi che prova a raccontare la crisi della serendipità nella teoria sociale, delle tante voci che in vario modo si sono opposte a questa deriva pansemiotica (Cirese 1984) e cratofobica (Vereni 2021b) del reale sociale, e mi limiterò, per introdurre un piccolo squarcio quasi-etnografico, ad accennare al pensiero dell’ultimo Marshall Sahlins (2023) che fa i conti con le conseguenze per la scienza antropologica di una svolta ontologica presa sul serio anche dal punto di vista delle perle, per così dire. In queste sue ultime parole Sahlins affronta una questione essenziale, eppure rimossa (o affrontata molto male[2]), vale a dire la questione ontologica generale: in che tipo di “realtà” viviamo? Qual è, alla radice, la sua natura? Fino a che punto possiamo accettare che il principio costruttivista sia esportabile? Se noi occidentali, davvero, viviamo in un impero dei segni caratterizzato dalla lotta per il potere tra oppressi e oppressori, è possibile che altri umani, non occidentali, vivano naturalizzando altre ontologie?

Sahlins arriva alla sconcertante conclusione che l’antropologia culturale non solo non è stata capace di rappresentare in modo adeguato le altrui visioni del mondo, ma ha sostanzialmente imposto a queste culture altre la sua cosmologia e il suo specifico realismo, travisando quindi le cosmologie e le ontologie indigene, rappresentate troppo spesso come versioni “errate” o “false” o “simboliche” della sua ontologia, data sempre e solo per vera, reale e sperimentabile.

Il problema di Sahlins, se così posso dire, è che il suo modello prevede una contrapposizione netta tra concezioni immanentiste (la quasi totalità dell’umanità) e quelle trascendentiste (le “nostre”, in pratica) e non tiene conto del ruolo assolutamente peculiare che il cristianesimo ha avuto in questa contrapposizione. Almeno in Italia è ancora dominante nel senso comune la convinzione che pensiero razionale e fede religiosa siano in intima contraddizione, e che questa contraddizione sia tanto più evidente quanto più la fede è praticata secondo modalità “tradizionali”, vale a dire nella forma cattolica. Vorrei provare a toccare questa questione dal punto di vista cioè di un paese che per ragioni storiche auto-evidenti ha un rapporto complicato con il cattolicesimo, fatto coincidere con l’istituzione religiosa.

3.3 Sine labe concepta

La “credenza”, quale che sia, in questo contesto epistemologico non può essere altro che una proiezione del potere e del sistema di dominio. La conseguenza principale di questo atteggiamento, nel caso specifico del cattolicesimo italiano, è una curiosa variante dell’effetto Dunning-Kruger, dietro cui si affaccia la negazione sistematica di qualunque serendipità strategica o teorica: il dato x nel campo X va letto *esclusivamente* come funzione di qualche fattore esterno, spesso sintetizzato in un vaghissimo “potere”: $x = f(p)$. Questa grammatica non lascia alcuno spazio per letture trasversali, per azzardi teorici, per connessioni serendipiche, insomma, dato che la formula logica della serendipità dice proprio che l’atto di cercare x nel campo X produce l’*inaspettata* scoperta di una sua relazione significativa con y nel campo Y .

Nel caso specifico, questa negazione della serendipità si manifesta in modo tale per cui quanto meno una persona è dotta nel culto cattolico e nel suo sistema di credenze, tanto più manifesterà con veemenza le sue critiche al sistema oppressivo dell'autorità religiosa. Si tratta, come spero sia chiaro sto cercando di argomentare, di un caso di epistemologia cialtrona, per cui ci si sente autorizzati a parlare in modo assolutamente rigido (x è funzione di P) di una cosa di cui spesso si sa pochino, in nome della propria postura polemica contro l'oggetto di cui si discetta, trattato non tanto come un ente di cui non si conoscono storia e funzioni, ma come un puro segnaposto del potere. L'obiettivo non è allora quello di conoscere x o di fornire di x una rappresentazione adeguata, ma piuttosto di dimostrare la "giusta postura" dell'enunciante, con una procedura di distinzione secondo quanto ci ha insegnato Pierre Bourdieu. Dopo il 7 ottobre 2023 abbiamo visto questo dispositivo variamente applicato per "interpretare" il conflitto arabo-israeliano, ma visto che quel tipo di dinamica richiede una trattazione specifica (pare che il lemma "Palestina" stimoli una sorta di coazione a firmare petizioni tra gli antropologi italiani) limiterò le mie considerazioni a un caso assai più piccolo e maneggevole.

Tutto ha avuto inizio con due post pubblicati l'8 dicembre di qualche anno fa da due utenti di Facebook. Il primo era molto dettagliato e ne riporto solo i punti che mi interessano:

Premettendo che

- sono convintamente atea praticamente da sempre [...]

- che ho studiato antropologia, per cui so quanto riti e feste, in tutte le culture, contribuiscano a dare senso all'esistenza umana e sono strumenti di cui le comunità si servono per confermare e legittimare periodicamente valori e regole

non capisco perché tanta gente [...] non si esprima in merito alla celebrazione di una cosa come "l'immacolata concezione", addirittura festa nazionale con scuole e luoghi di lavoro chiusi.

Continuiamo senza troppe domande a celebrare un'immagine di donna asservita, peraltro giovanissima, cui viene imposta una gravidanza senza chiederle neanche un parere in merito (violenza divina?), celebrando la verginità come un valore (quella femminile ovviamente, perché Gesù era invece circondato di donne), e condannando il piacere femminile come se fosse un peccato, [...]

Il secondo invece era più stringato, ma conteneva *in nuce* lo stesso errore concettuale:

Preghiere che recito ogni anno

"Oh Maria che concepisci senza peccato, fammi peccare senza concepire!"

Post scriptum: [oggi è] 8 dicembre

Siamo di fronte a un caso di pura e semplice ignoranza, dato che le persone che hanno postato confondono la maternità verginale di Maria con il suo essere stata concepita senza portare nell'anima la macchia del peccato originale. Entrambi i post hanno ricevuto molti segnali di consenso, con diversi like e commenti positivi che ricordavano molto un esercizio di pragmatismo rortyano del tipo raccontato da Geertz nel suo *Gli usi della diversità*: diamoci di gomito e tiriamo un sospiro di sollievo per essere nati senza anello al naso.

Ho risposto a questi post facendo notare, con discrezione, l'errore concettuale (essere generati senza peccato originale è cosa ben diversa dal generare senza atto sessuale) ma la reazione al mio fraterno paternalismo è stata forse ancor più interessante dell'ignoranza iniziale. Nessuna delle due persone ha infatti riconosciuto l'errore (sembrava un dibattito preelettorale di qualche anno fa: "questa è la sua opinione!") e in entrambi i casi la difesa retorica è passata per l'attribuzione a sé stesse dello status di vittima: dei maschi in quanto donna, in un caso, dell'ipocrisia clericale in quanto (donna) meridionale, nell'altro. Non mi sogno certo di dire che le donne non abbiano avuto (e non abbiano tuttora) più di una gatta da pelare nel far quadrare la loro eventuale fede cristiana con il sistema della gerarchia cattolica, né che l'oppressione del patriarcato in Italia non sia passata (intersezionalmente, ci mancherebbe) attraverso gerarchie geografiche molto connotate lungo l'asse Nord-Sud, ma la

seguente domanda non perde certo la sua validità: che cosa hanno a che fare questi giudizi “politici” sulla condizione femminile e meridionale in relazione alla Chiesa Cattolica con il fatto che è un errore concettuale confondere l’Immacolata Concezione con la maternità verginale di Maria? Come è possibile che un’ingiustizia subita venga portata come argomento a giustificazione della propria ignoranza? Che cosa significa dire: sono ignorante ma questo non conta, conta di più che sono una vittima e parlo a nome delle vittime?

La discussione su Facebook ha preso insomma una direzione gustosa, con il sottoscritto che faceva il professorino e le due autrici dei post (immagino lettrici accorte di Michela Murgia) che insistevano che comunque il modello di femminilità prospettato per Maria (“Maria nell’insieme”, direi, o “Maria tutto sommato”) fosse privo di qualunque connotazione positiva, e anzi confermasse il basso prestigio attribuito alla donna in generale dal cristianesimo cattolico. Vista la reazione, tutta orientata alla trasvalutazione del caso specifico (cioè alla riconfigurazione del significato in un contesto più ampio, assieme generale e generico (cfr. Tambiah 1996)) ho desistito presto dal continuare la discussione (un poco irritato anche dall’intervento di un’amica e collega, che aveva scritto un commento in cui prendeva le parti di una delle due persone, in nome del fatto che “non ho senso dell’umorismo”) ma non sarebbe stato difficile replicare che, con un minimo di approccio -emic, la dottrina cattolica diventa tutt’altro che spregevole come oggetto di analisi antropologica, al punto che, per chi ha studiato qualcosa della Summa di san Tommaso, sia detto senza offesa, l’Ogotemmêli di Griaule sembra un po’ un ingenuotto di provincia, e in fondo si capisce perché Umberto Eco se la tirava così tanto quando vantava le sue competenze di filosofia scolastica.

La cosa più triste di queste conversazioni senza un accordo (morale, più che epistemico) sul valore dell’oggetto in discussione (in questo caso: l’anima senza macchia di Maria) è che si tratta di un dialogo tra sordi, e l’antropologia come spazio di comprensione del pensiero altrui risulta una pratica alquanto deludente. Non c’è modo di comunicare la prospettiva -emic della teologia cattolica (e del culto cattolico popolare per molti secoli) e cioè che l’Immacolata Concezione si può leggere come una sorta di prerequisito logico perché la trascendenza divina possa farsi umana immanenza, superando così in una sintesi davvero vichiana la contrapposizione che Sahlins ha posto troppo rigidamente tra il “loro immanentismo” e il “nostro transcendentismo”.

Massimo Cacciari ha scritto anni fa “L’angelo necessario” (Cacciari 1992), che è necessario perché conduce “dalla cosa all’invisibile”, oltre i limiti del senso immediato. Dice Cacciari: «L’Angelo testimonia il mistero in quanto mistero, trasmette l’invisibile in quanto invisibile, non lo ‘tradisce’ per i sensi». Maria che viene visitata dall’Angelo deve costituire il contesto possibile perché quel messaggio dell’angelo si faccia carne sul serio, perché la sua assoluta alterità non-umana (il divino, appunto) possa diventare umanità corporea. L’Immacolata Concezione diventa così una sorta di pre-condizione per la discesa nell’immanenza dell’assoluto trascendente tramite il corpo divino di Gesù. Dobbiamo almeno riconoscere che grazie a questo esercizio retorico (assumiamo il punto di vista del nativo e cioè: fingiamo che gli Ogotemmêli cristiani provassero a dire qualcosa di sensato elaborando le loro astruità sul concepimento immacolato di Maria da parte dei suoi genitori) la figura del corpo femminile raggiunge un livello di perfettibilità inaudita. Nell’era assiale, Maria è l’unico portale di accesso della trascendenza che nella versione della teologia ebraica può transitare nella fisicità dell’umano, e l’Immacolata Concezione, almeno in questa chiave, configura un’immagine non certo automaticamente spregevole della donna e del suo corpo.

Conclusioni: la serendipità come coraggio per la teoria

L’esempio para-etnografico che ho presentato è sicuramente di modeste dimensioni, ma sembra indicativo di una certa tendenza più generale a soffocare la pulsione serendipica in nome di spiegazioni prosaiche, politicamente impegnate, certo, ma che suonano spesso come piagnistei di cui non è chiarissima la giustificazione (Hughes 2003).

L’antropologia culturale sembra oggi vivere una condizione di sdoppiamento nella considerazione della serendipità. Sul piano metodologico, nel momento in cui si tratta *solo* di raccogliere dati di

campo, sembra esserci una generale accettazione del fatto che quadri epistemici anti-serendipici – come quelli prospettati dai comitati etici e dai regolamenti su privacy e consenso informato – rischiano di rendere il campo uno spazio opaco. L’antropologia legittima parte della sua inquietudine antimetodica proprio come necessaria ad aprire raccordi inaspettati tra elementi non facilmente associabili, spazi, vale a dire, in cui la serendipità è non solo ben accolta, ma attivamente perseguita. Quando però ci si sposta sul piano teorico delle spiegazioni e delle interpretazioni più ampie del livello locale, sembra prevalere una tendenza a ridurre gli spazi esplicativi e le connessioni possibili, creando quindi un ambiente ostile alla serendipità. Per timore di non essere abbastanza concreti e realistici, o per paura di essere accusati di qualche connivenza con qualunque forma di potere, è facile dare corpo a teorie esplicative unilineari, essenziali e quindi poco disposte a connettere in modo spericolato (o anche solo ambizioso) concetti e oggetti che appartengono a campi lontani.

Sembra in effetti esserci una contrapposizione di tipo logico tra lo spazio della serendipità nel fieldwork e il rigore tendenzialmente monomaniacale e decisamente anti-serendipico della teoria, in modo particolare quando quella teoria si definisce “critica”.

La serendipità è particolarmente complessa da catturare in un linguaggio formale, proprio a causa della sua natura imprevedibile. Tuttavia, possiamo cercare di esprimerne alcuni aspetti utilizzando una formula che potrebbe considerare:

L’esistenza di due campi distinti X e Y .

L’atto di cercare un elemento $x \in X$.

La scoperta imprevedibile di un rapporto significativo tra l’elemento $y \in Y$ e l’elemento $x \in X$ durante la ricerca di x .

Possiamo esprimere questo concetto in modo formale come segue:

$$\exists x \in X \exists y \in Y (Cercare(x) \wedge Scoprire(y) \wedge \neg \text{Previsto}(\text{Relazione}(x,y)) \wedge V(\text{Relazione}(x,y)) > 0)$$

Dove

$Cercare(x)$ indica l’azione di cercare un elemento x nel campo X .

$Scoprire(y)$ indica la scoperta di un elemento y nel campo Y .

$\neg \text{Previsto}(\text{Relazione}(x,y))$ indica che la relazione tra x e y non era prevista durante la ricerca di x .

$V(\text{Relazione}(x,y))$ indica che la relazione tra x e y ha un Valore positivo.

Questa formulazione suggerisce che durante la ricerca di un elemento x nel campo X , può essere scoperta fortuitamente una relazione tra l’elemento x e un elemento y di un campo Y il cui valore è positivo, nonostante tale relazione non fosse prevista. Si tratta di una formulazione radicalmente diversa da quella che rappresenta invece molto “pensiero critico”, che si concentra sulla relazione *presupposta* tra due campi che non può non riflettersi nella relazione dimostrata tra i loro rispettivi elementi.

L’espressione logica che vogliamo formalizzare in questo caso è: “l’elemento x del campo X è funzione di P ”, che si può scrivere nel modo seguente:

$$x \in X \rightarrow \exists f: P \rightarrow X \text{ tale che } x = f(p)$$

Dove

$x \in X$ indica che x è un elemento del campo X .

$\exists f: P \rightarrow X$ indica che esiste una funzione f che mappa P in X .

$x = f(p)$ indica che x è il risultato della funzione f applicata a qualche elemento $p \in P$.

Questa formula esprime l’idea che il dato x nel campo X è determinato come risultato di una funzione f che prende in input un elemento del dominio P .

Ho indicato il dominio con la lettera P , per Potere, ma avremmo potuto usare la S per Sessualità, oppure la M per Massimizzazione, o ancora la G per Genetica, a indicare in ogni caso la presupposizione di una correlazione funzionale, per cui quel che sto cercando di comprendere è comunque una variabile dipendente. La differenza tra la formula della serendipità e quella della formulazione teorica che ho provocatoriamente denominato formula del “pensiero critico” è proprio la natura dei campi coinvolti e la loro relazione. Nella serendipità i due campi sono del tutto irrelati

ed è semmai l'*imprevisto* legame tra un elemento di un campo e un elemento di un altro campo a istituire la possibilità di una relazione *tra* campi. Questo tipo di relazione è serendipica per definizione, visto che l'analista la coglie empiricamente (per induzione) o concettualmente (per abduzione), ma non era *attesa* e non è mai dedotta sistemicamente.

La deduzione invece si applica come unica strategia della scoperta nel caso del pensiero critico, che diventa quindi un caso particolare della classe dei "sistemi chiusi" (Horton 1967): si sa già che c'è una correlazione tra il campo della religione e il campo del potere, e quindi un elemento del primo campo (l'Immacolata Concezione) non può che essere letto come funzione del secondo campo (oppressione patriarcale). Non c'è alcuno spazio non solo per la serendipità, ma anche per qualunque tipo di scoperta, dato che si tratta solo di calcolare la misura di una relazione che, per definizione, deve essere di tipo funzionale ed è già data. L'elemento (Immacolata Concezione) del primo campo (Religione), in questo caso, è determinato da come viene mappato il secondo campo (Potere) nel primo campo. Il punto *p* in cui il campo Potere mappa il campo Religione nell'elemento Immacolata Concezione è pre-determinato dalla questione di genere, per cui diventa necessario leggere l'Immacolata Concezione come espressione dell'oppressione patriarcale tipica della Chiesa cattolica. Il cristianesimo è un oggetto di indagine piuttosto spinoso per l'antropologia, e per quanto ci sia da decenni una documentazione etnografica notevole soprattutto in contesti postcoloniali, sono poco più di vent'anni che si cerca di sviluppare un quadro teorico sostanziale su questo tema (Robbins 2007). Ancora più complessa la questione nel caso del cattolicesimo, data la storica caratterizzazione "occidentale" e ancor più europea che lo connota. Le cose, per fortuna, si stanno muovendo grazie al lavoro e all'attenzione di una nuova generazione di ricercatori e soprattutto ricercatrici insoddisfatte della chiusura dei sistemi esplicativi "critici" (Norget, Napolitano, e Mayblin 2017) e desiderose di aprire la teoria antropologica a nuove sfide, in cui ci sia ancora spazio per la serendipità come strumento dell'audacia epistemologica, l'unica strada che ancora può condurre a qualche forma di teoria rilevante.

Non posso che augurarmi e augurare all'antropologia che questo atteggiamento critico verso i determinismi materialisti sia un sintomo di un più ampio cambiamento in atto, grazie a cui potremo finalmente studiare le culture umane *iuxta propria principia*, smettendo una buona volta di considerarle null'altro che espressioni determinate di funzioni già note. Dobbiamo aprirci a un nuovo incantamento per le scienze sociali, pena la sterilizzazione definitiva di qualunque loro capacità di fornire quadri esplicativi che siano anche quadri sensati. Dobbiamo, per arrivare a questo, prendere la serendipità – di cui facciamo ampio uso nel nostro bighellonare nel fieldwork – e trasportarla nei nostri pensatoi e nelle nostre biblioteche, per riconoscere il valore cognitivo e morale del "pensiero selvaggio" lévi-straussiano, vale a dire un pensiero che non ha paura di associare gli elementi lungo linee inconsuete e, ancor più, inaspettate.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Nella raccolta era incluso anche un saggio di Ugo Fabietti (2012) in cui il concetto di serendipità era soprattutto una porta d'accesso per parlare della logica della scoperta in antropologia, un tema centrale per le pagine che seguono. Dopo la sua scomparsa nel 2017, il testo era stato ripreso come paradigmatico del modello di ricerca prospettato da Fabietti (Malighetti e Van Aken 2017).

[2] Non c'è modo di affrontare qui la questione della "svolta ontologica" in antropologia e basterà dire che Sahlins imposta la cosa tenendosi a debita distanza dall'ecologismo radicale di Viveiros de Castro, più preoccupato delle implicazioni politiche ed epistemologiche della secolarizzazione e del costruttivismo radicale, che hanno fatto fallire il progetto fondativo dell'antropologia e reso la cultura (proprio in quanto rete di segni) un'ancella un po' tonta del determinismo economico: «...a partire dal XVI secolo la religione è migrata dall'infrastruttura alla sovrastruttura, aprendo la strada alla 'determinazione su base economica', che sarebbe diventata la scienza normale di studiosi di vario approccio, dai materialisti storici tradizionali agli economisti neoliberali – per non parlare di noi antropologi» (Sahlins 2023: 6).

Riferimenti bibliografici

- Amit-Talai, Vered. 1999. «Introduction. Constructing the Field». In *Constructing Field: Ethnographic Fieldwork in Contemporary World*, di Vered Amit-Talai. Florence, KY: Routledge.
- Armati, Cristiano. 2015. *La scintilla. Dalla Valle alla metropoli, una storia antagonista della lotta per la casa*. Roma: Fandango.
- Cacciari, Massimo. 1992. *L'Angelo necessario*. Nuova ed. riveduta e Ampliata, 3. ed. Saggi, nuova ser., 6. Milano: Adelphi.
- Chabris, Christopher, e Daniel Simons. 2012. *The Invisible Gorilla: how our intuitions deceive us*. New York: MJF Books.
- Cirese, Alberto M. 1984. *Segnicità fabrilità procreazione: appunti etnoantropologici*. Roma: Cisu.
- De Rond, Mark. 2014. «The structure of serendipity». *Culture and Organization* 20 (5): 342–58. <https://doi.org/10.1080/14759551.2014.967451>.
- Fabietti, Ugo. 2012. «Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of “Discovery” in Anthropological Research». In *Serendipity in anthropological research: The nomadic turn*, di Haim Hazan e Hesther Hertzog, 15–30. Farnham: Ashgate.
- Haidt, Jonathan. 2021. «Monomania Is Illiberal and Stupefying». *Persuasion.Community*. 8 febbraio 2021. <https://www.persuasion.community/p/haidt-monomania-is-illiberal-and>.
- Hazan, Haim, e Esther Hertzog, a c. di. 2011. *Serendipity in anthropological research: the nomadic turn*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate.
- Herzfeld, Michael. 1985. *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. <https://lcn.loc.gov/84026530>.
- Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York-London: Routledge.
- Herzfeld, Michael. 2023. «Ethnographic responsibility. Can the bureaucratization of research ethics be ethical?» *Anthropology Today* 39 (3): 3–6.
- Horton, Robin. 1967. «African Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to Science». *Africa: Journal of the International African Institute* 37 (1): 50–71. <https://doi.org/10.2307/1157195>.
- Hughes, Robert. 2003. *La cultura del piagnisteo: la saga del politicamente corretto*. Milano: Adelphi.
- Leach, Edmund Ronald. 1961. *Rethinking anthropology*. London: University of London, Athlone Press.
- Lederman, Rena. 2007. «Comparative “Research”: A Modest Proposal concerning the Object of Ethics Regulation». *Political and Legal Anthropology Review* 30 (2): 305–27.
- Lederman, Rena. 2018. «Doing Anthropology Ethically Takes Practice: A US Perspective on Formalisation». *Social Anthropology* 26 (3): 408.
- Lukianoff, Greg, e Jonathan Haidt. 2019. *The coddling of the American mind: how good intentions and bad ideas are setting up a generation for failure*. New York City: Penguin Books.
- Malighetti, Roberto, e Mauro Van Aken. 2017. «L’antropologia errante. Note sull’eredità etnografica di Ugo Fabietti (1950-2017)». *L’Uomo Società Tradizione Sviluppo* 42 (2): 127–35.
- Mounk, Yascha. 2023. *The identity trap: a story of ideas and power in our time*. New York: Penguin Press.
- Norget, Kristin, Valentina Napolitano, e Maya Mayblin, a c. di. 2017. *The Anthropology of Catholicism. A Reader*. Oakland: University of California Press. <https://doi.org/10.1515/9780520963368-022>.
- Pepys, Mark B. 2007. «Science and serendipity». *Clinical Medicine* 7 (6): 562.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul. 1985. «Discourse and Power: On the Limits of Ethnographic Texts». *Dialectical Anthropology* 10 (1/2): 1–13.
- Roberts, Royston M. 1989. *Serendipity: accidental discoveries in science*. Wiley science editions. New York: Wiley.
- Sahlins, Marshall. 2023. *La nuova scienza dell’universo incantato. Un’antropologia dell’umanità*. Tradotto da Gesualdo Busacca. Raffaello Cortina Editore.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1996. *Leveling crowds: ethnonationalist conflicts and collective violence in South Asia*. Comparative studies in religion and society 10. Berkeley: University of California Press.
- Vereni, Pietro. 2000. «Os Ellin Makedonas. Autobiography, Memory and National Identity in Western Greek Macedonia». In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, a cura di Jane K. Cowan, 47–67. London: Pluto Press.
- Vereni, Pietro. 2001. «“Wir Sind einfach Griechen – wir sind keine Griechen – wir wissen nicht, wer wir sind. Die Neuformulierung von Identitäten unter Makedoniern im westlichen griechisch Makedonien nach 1990”».

In *Macedonia. The Politics of Identity and Difference*, a cura di Ulf Brunnbauer, 31–61. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Vereni, Pietro. 2017. «Insegnare “ ai carcerati”, non “in carcere”». *STUDIUM*, fasc. 113, 29–47.

Vereni, Pietro. 2021a. «Anche Boas è Stato a Helgoland: Le Scienze Sociali e l’audacia Epistemologica». *Anche Boas è Stato a Helgoland: Le Scienze Sociali e l’audacia Epistemologica*, 57–75. <https://doi.org/10.23744/3987>.

Vereni, Pietro. 2021b. «Arcana imperii e le semplificazioni radicali del reale. Una introduzione». *Rivista di antropologia contemporanea*, fasc. 1, 9–34. <https://doi.org/10.48272/102898>.

Vereni, Pietro. 2021c. «Sul piacere di punire, e sulle sue motivazioni». *Dialoghi mediterranei* 50. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sul-piacere-di-punire-e-sulle-sue-motivazioni>.

Weil, Simone. 2024. *Attenzione e preghiera*. A cura di Marco Dotti. Kindle edition. Sesto San Giovanni: Meltemi.

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

Sul genocidio dei Palestinesi



Banner sul Ponte Palatino a Roma, opera della street artist Laika

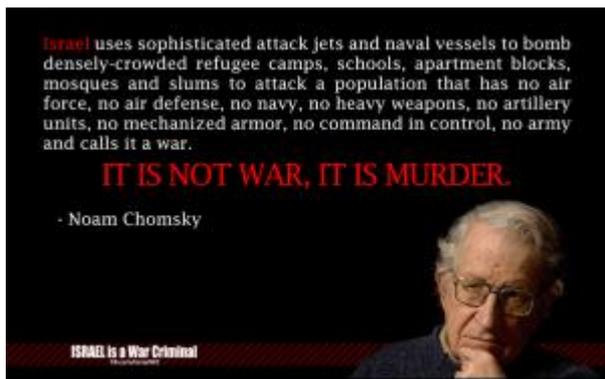
di *Alberto Giovanni Biuso*

Premessa. Un evento coloniale

A quale altro popolo, nazione, esercito sarebbe stato consentito di praticare ciò che lo Stato di Israele mette in atto dal 7 ottobre 2023 e, con modalità e gradazioni diverse, dal 1948? Credo che questa sia la domanda essenziale da porre anche solo per avviare un discorso onesto e realistico sul genocidio in atto in Palestina.

Quello di Israele nel Vicino Oriente è infatti un caso esemplare di elaborazione e di inveramento dell'ideologia e delle pratiche colonialiste, delle quali l'Occidente è esperto attuatore a partire almeno dal XVIII secolo e che ebbe un momento fondativo, anche in chiave formale e geopolitica, con la Conferenza di Berlino del 1884. Hanno dunque ragione gli antropologi che in un loro documento dedicato alla tragedia palestinese affermano che «l'occupazione della Palestina da parte dello Stato di Israele è un progetto coloniale» [1].

Chiaro segnale di tale continuità, che dal genocidio dei nativi americani conduce a quello dei palestinesi, è quanto dichiarato dalle stesse autorità dello Stato di Israele: «Il Primo ministro e il Presidente israeliano hanno affermato che Israele stava combattendo a nome di “tutti gli Stati civili e... i popoli”, “una barbarie che non trova posto nel mondo moderno”, che “sradicheranno il male e sarà un bene per l'intera regione e per il mondo”. Questa retorica razzista fa eco a quella di altre potenze coloniali e cerca di interpretare la violenza genocida di Israele come legittima alla luce del presunto carattere “barbaro” e “premoderno”» [2]. Nel 2014, in occasione di un'altra fase del genocidio palestinese, una deputata dell'estrema destra israeliana aveva affermato con grande chiarezza che «tutti i palestinesi meritano di morire» [3].



«It is not a war, it is murder»

Il primo passo ermeneutico per comprendere quanto da decenni – e non dal 7.10.2023 – accade in Palestina consiste dunque nel non utilizzare per questo conflitto la parola *guerra*, poiché una guerra è possibile soltanto quando lo scontro avviene tra forze simmetriche, non quando una delle parti in conflitto può minacciare l'altra di sterminio e mettere in atto tali minacce senza subire per questo alcuna reazione da parte della comunità internazionale. Non si tratta dunque di una guerra ma di altro, come Noam Chomsky, ebreo e uno dei maggiori filosofi viventi, aveva rilevato già nel 2012, durante un'altra fase del genocidio:

«The incursion and bombardment of Gaza is not about destroying Hamas. It is not about stopping rocket fire into Israel, it is not about achieving peace. The Israeli decision to rain death and destruction on Gaza, to use lethal weapons of the modern battlefield on a largely defenseless civilian population, is the final phase in a decades-long campaign to ethnically-cleanse Palestinians.

Israel uses sophisticated attack jets and naval vessels to bomb densely-crowded refugee camps, schools, apartment blocks, mosques, and slums to attack a population that has no air force, no air defense, no navy, no heavy weapons, no artillery units, no mechanized armor, no command in control, no army... and calls it a war. It is not a war, it is murder.

When Israelis in the occupied territories now claim that they have to defend themselves, they are defending themselves in the sense that any military occupier has to defend itself against the population they are crushing. You can't defend yourself when you're militarily occupying someone else's land. That's not defense. Call it what you like, it's not defense» [4].

‘It is not a war, it is murder’, non si tratta di guerra ma di omicidio. Che cosa significhino davvero queste parole sarà chiaro dai riferimenti che farò più avanti al documento, al quale ho già accennato, redatto dall'ONU tramite la sua «Relatrice Speciale sulla situazione dei diritti umani nei Territori Palestinesi Occupati dal 1967».

Non è una guerra anche perché i palestinesi vivono da decenni in un regime di vera e propria segregazione (*apartheid*) che nella cosiddetta ‘Striscia di Gaza’ diventa miseria, frequente mancanza di acqua, di elettricità, di cibo, incertezza sulla vita e sulla morte, pervasiva e quotidiana umiliazione rispetto ai padroni israeliani. Tra le tante ragioni dell'attacco dell'organizzazione Hamas contro Israele credo ci sia anche la disperazione di chi cerca di morire non come un topo in trappola ma almeno combattendo contro chi lo sta portando alla fine.



Schizofrenie imperialiste

Che Israele abbia intenzione di accelerare il genocidio del popolo palestinese dovrebbe risultare evidente a chiunque guardi con un minimo di oggettività quello che da più di settanta anni accade in Palestina. La deportazione di milioni di persone dalle loro case; il trasferimento forzato di migliaia di malati; il radere al suolo intere città della Striscia di Gaza; il massacro di vecchi, donne, bambini attraverso bombardamenti indiscriminati, costituiscono delle prove schiaccianti di una volontà genocida che non ha intenzione di fermarsi prima di raggiungere i suoi obiettivi.

Si tratta anche dell'ennesima schizofrenia della quale è vittima la soggettività che definisce se stessa «progressista» e reclama l'accoglienza più o meno universale di «migranti» che sono per la più parte di religione e identità islamica e tuttavia sostiene poi il sionismo dello Stato di Israele che vede nell'Islam sia arabo (per la più parte sunnita) sia iraniano (sciita) un pericolo mortale. Israele è l'ennesimo strumento dell'imperialismo anglosassone; chi conosce un poco la storia sa che il movimento sionista fu ai suoi albori sostenuto appunto dallo Stato britannico come ulteriore strumento di controllo del Vicino Oriente.

L'incoerenza logica e politica costituisce una tendenza inevitabile dei «progressisti», che nel loro paradigma universalista, globalista e dunque imperialista si trovano sempre davanti a contraddizioni che o cercano di ignorare o non comprendono proprio o verso le quali nutrono sovrana indifferenza, essendo loro i «buoni e giusti» per definizione.

Sostenere il più implacabile colonialismo e suprematismo anche culturale, basato sui «valori» dell'Occidente, contro tutti gli altri popoli e civiltà del pianeta (ritenuti autoritari, gerarchici, antidemocratici, maschilisti, patriarcali, superstiziosi, arretrati e così via) e insieme credersi «accoglienti» mi sembra essere appunto il frutto di una schizofrenia politica.

Di tale contraddizione non è invece vittima chi è contrario all'immigrazione islamica in Europa per i gravi problemi di ogni genere che essa comporta e per l'impoverimento culturale ed economico delle terre di provenienza. E anche per questo è del tutto favorevole all'autonomia, all'indipendenza, al diritto di esistere dell'Islam e dei suoi popoli – a partire dai Palestinesi e poi dai Tunisini, Marocchini, Afghani, Iraniani... – nelle loro terre. Terre che per secoli sono state vittime del colonialismo e dell'imperialismo europei (in particolare anglosassone e francese ma anche belga; basti leggere il magnifico e terribile *Cuore di tenebra* di Conrad) e che continuano a essere vittime di tale imperialismo anche tramite la creazione dello Stato sionista in Palestina, propaggine della Gran Bretagna e soprattutto degli Stati Uniti d'America.

Di tale natura coloniale dello Stato di Israele è segno anche la modalità con la quale il sionismo afferma questo:

«a) il Presidente Isaac Herzog ha dichiarato che “un'intera nazione là fuori... è responsabile” dell'attacco del 7 ottobre e che Israele “spezzerà loro la spina dorsale”;

b) il Primo ministro Benjamin Netanyahu si riferiva ai palestinesi come “Amalek” e “mostri”. Il riferimento ad Amalek è a un passaggio biblico in cui Dio comanda a Saulo: “Ora va' e colpisci Amalek e distruggi completamente tutto ciò che hanno, e non risparmiarli; ma uccidi uomo e donna, bambino e lattante, bue e pecora, cammello e asino”;

- c) il ministro della Difesa Yoav Gallant ha definito i palestinesi “animali umani”, e ha annunciato la “piena offensiva” su Gaza, avendo “sciolti tutti i vincoli”, e che “Gaza non tornerà mai più a quello che era”;
- d) il portavoce dell’IDF Daniel Hagari ha affermato che l’attenzione dovrebbe concentrarsi sul causare “il massimo danno”, dimostrando una strategia di violenza sproporzionata e indiscriminata;
- e) il ministro dell’Agricoltura Avi Dichter ha definito l’azione di Israele “la Nakba di Gaza”;
- f) il ministro del Patrimonio Amihai Eliyahu ha chiesto di colpire Gaza con le “bombe nucleari”;
- g) il deputato del Likud Revital Gottlieb ha scritto sui suoi social media: “Abbattere gli edifici!! Bombardare senza distinzione!!...Appiattare Gaza. Senza pietà! Questa volta non c’è spazio per la misericordia!» [5].

Durante i mesi che vanno dall’ottobre 2023 a oggi i numerosi ‘inviti’ dell’esercito israeliano (IDF) a milioni di persone (compresi migliaia di malati ricoverati negli ospedali) di spostarsi di decine di chilometri tutti insieme nell’arco di poche ore dalle aree di Gaza verso sud hanno avuto un tono tra il burocratico e l’intimidatorio che ricorda da vicino analoghe tragedie del Novecento [6].



Poniamo dunque un’altra domanda: i palestinesi e un loro Stato hanno diritto a esistere oppure devono essere spazzati via dalla faccia della Terra? Da parte israeliana la risposta è chiara: il problema palestinese sarà risolto quando neppure uno di loro abiterà più la Palestina, diventata definitivamente ‘il grande Israele’. Tali opzioni politiche e storiche sono la conseguenza di ciò che il filosofo Eugenio Mazzarella ha definito come la «postura fanatica del fondamentalismo ebraico votato a prendere o a restituire ad Israele tutta la terra “promessa”» [7].

A confermare tale ‘postura’ è un documento secretato, ma che alcuni media sono riusciti a divulgare, con il quale il Ministero dell’Intelligence israeliano lo scorso 13 ottobre 2023 delinea tre possibili soluzioni della questione palestinese nei seguenti termini:

- «a) Opzione A: la popolazione rimane a Gaza e viene insediato il governo dell’Autorità Palestinese (AP).
- b) Opzione B: la popolazione rimane a Gaza ed emerge un’ autorità araba locale.
- c) Opzione C: evacuazione della popolazione civile da Gaza al Sinai. [...]

L’opzione C è quella che produrrà risultati strategici positivi a lungo termine per Israele ed è un’opzione realizzabile. Richiede determinazione da parte dei vertici politici di fronte alle pressioni internazionali, con particolare attenzione a sfruttare il sostegno all’impresa da parte degli Stati Uniti e di altri Paesi filo-israeliani» [8].

La preferenza per la terza opzione, vale a dire per la *deportazione* dell’intero popolo palestinese fuori dalla Palestina, è inoltre motivata con il fatto che «la divisione tra la popolazione palestinese in

Giudea, Samaria e Gaza è oggi uno dei principali ostacoli che impediscono la creazione di uno Stato palestinese. È inconcepibile che l'esito di questo attacco sia una vittoria senza precedenti per il movimento nazionale palestinese e un percorso verso la creazione di uno Stato palestinese» [9]. Tra le numerose indicazioni operative per ottenere questo risultato si insiste sulla determinazione militare che non deve guardare alle eventuali numerose morti dei civili e sull'opportunità di «campagne dedicate agli stessi residenti di Gaza per motivarli ad accettare questo piano: i messaggi dovrebbero ruotare attorno alla perdita di terra, chiarendo che non c'è speranza di tornare nei territori che Israele occuperà presto, che ciò sia vero o meno. L'immagine deve essere: “Allah ha fatto in modo che perdeste questa terra a causa della leadership di Hamas, non c'è altra scelta se non quella di trasferirvi in un altro posto con l'assistenza dei vostri fratelli musulmani”» [10].

Il genocidio che in questi mesi arriva al suo culmine è dunque in corso da molto tempo, è attuato da Israele ed è sostenuto in tutti i modi dagli Stati Uniti d'America, un Paese che mostra ormai senza infingimenti la propria natura guerrafondaia e terroristica, un Paese che è diventato il più pericoloso per la pace su questo martoriato pianeta. Di fronte a tali dinamiche, realtà e fatti, vanno poste alcune domande 'ingenuè' (al modo del bambino della favola di Andersen) ma essenziali:

Che cosa autorizza un Paese come gli Stati Uniti d'America a intromettersi nelle decisioni, nella vita, nelle libertà di altri Paesi?

In nome di che cosa gli USA sono giudici dei destini di ciò che avviene nel continente asiatico, in America Latina, nel Vicino Oriente, in Europa, ovunque?

Da dove proviene questo privilegio assoluto di stabilire per tutti che cosa sia il bene e che cosa il male?

Su che cosa si fonda la pretesa che gli altri popoli, Stati, nazioni debbano obbedire ai giudizi, alle decisioni, alle azioni e alle armi degli Stati Uniti d'America?

Credo che la sola risposta plausibile a tali interrogativi sia la seguente: 'Perché gli Stati Uniti d'America sono attualmente il Paese più forte e militarizzato del mondo e i più forti fanno ciò che vogliono dei più deboli'.



Alcuni appelli

E tuttavia non tutto è spento e morto in Occidente. Delle minoranze intellettuali e civili si stanno in questi mesi muovendo con l'unico strumento che di fatto possiedono: la parola. Trascrivo pochi brani di alcuni 'appelli', invitando a leggere integralmente questi testi (peraltro sintetici) e le note che li corredano.

=====

Richiesta di un'urgente azione per un cessate il fuoco immediato e il rispetto del diritto umanitario internazionale [11]

Come membri della comunità accademica italiana, da molti anni assistiamo con dolore e denunciato ciò che accade in Palestina e Israele, dove vige, secondo Amnesty International, un illegale regime di oppressione militare e Apartheid. Ancora una volta, ci sentiamo atterriti e angosciati dal genocidio che sta accadendo a Gaza, definito a ragione dalla scrittrice Dominique Eddé come 'un abominio che bene esemplifica la sconfitta senza nome della nostra storia moderna'.

Interi quartieri abitati, ospedali, scuole, moschee, chiese e intere università (Islamic e Al-Azhar University tra le più grandi e rinomate) sono state completamente rase al suolo. Il governo israeliano ha intimato ad oltre un milione di abitanti nella striscia di lasciare le loro case in vista di un attacco da terra, sapendo che non vi sono via di fuga e via di uscita dalla Striscia di Gaza. Molti di questi sfollati sono stati poi bombardati nelle "zone sicure" del sud della Striscia di Gaza, rivelando un chiaro intento di pulizia etnica da parte del governo israeliano.

Secondo l'UNICEF 'Gaza è diventata un cimitero per migliaia di bambini. Inoltre, l'escalation di violenza si è estesa anche in Cisgiordania, con violenze e aggressioni quotidiane, numerose vittime ed espulsioni di intere famiglie dalle loro case e terre.

Come affermato dall'organizzazione pacifista Jewish Voice for Peace, l'escalation a cui assistiamo rappresenta l'ennesimo esempio di come gli attacchi coloniali e illegali perpetrati da Israele contro la popolazione palestinese costituiscano un rischio per la vita di tutti coloro che vivono nella regione, siano essi israeliani o palestinesi.

Fermiamo il genocidio. L'appello degli intellettuali [12]

Chi pagherà per quei bambini e quegli anziani ammazzati perché appartenenti a un popolo "inferiore", esseri umani per sembianza fisica ma in fondo "animali" (così si è espresso un ministro israeliano), e perciò considerati indegni di vivere? Nessuno pagherà quei morti, come nessuno ha pagato quelli che ci sono stati in Iraq e in molti altri Paesi, colpevoli soprattutto di non essersi conformati al modello unico del capitalismo statunitense e occidentale della Nato e della UE (ma l'Occidente è tutt'altra cosa, le sue radici e i suoi valori sono ben altri! E l'Europa è stata nei secoli un'altra realtà del tutto diversa da quella che vediamo oggi, e il progetto europeo aveva altri contenuti e obiettivi!), perché la coscienza non esiste più come forza critica e vitale, espressione nobile e universale di libertà-e-giustizia. Anzi molti autori di quei crimini anche recenti si sono arricchiti e hanno ricevuto premi in più passando alla storia come uomini di pace ed esempi di saggezza!

In questi giorni molte maschere stanno cadendo, di governi, organizzazioni nazionali e mondiali e singoli individui (in primis di politici, giornalisti e intellettuali) e la loro totale ipocrisia e il loro becero cinismo traspaiono pienamente. È terribile constatare come ci sia una maggioranza di uomini (nell'Occidente in decadenza) che si mostrano indifferenti o approvano e addirittura appoggiano il genocidio in corso, questo massacro di un popolo inerte e indifeso (ripetiamo, soprattutto bambini, anziani e malati). È una cosa orrenda, rivoltante, inaccettabile, culturalmente, politicamente, moralmente, semplicemente umanamente.

Antropologi per la Palestina [13]

Nel momento in cui, da oltre sette mesi, si susseguono senza sosta violenze atroci ad opera dell'esercito israeliano in un lembo di terra massacrato da decenni; nella consapevolezza che la sofferenza della popolazione civile nella Striscia di Gaza si accompagna a soprusi, arresti sommersi, torture, distruzioni, accaparramento di terre e abitazioni anche in altre aree dei Territori occupati della

Palestina; al cospetto dell'ennesimo trasferimento forzato di centinaia di migliaia di persone da Rafah, fino a qualche settimana fa ancora considerata "zona sicura", verso luoghi senza sbocco e strade ingombre di macerie, assistiamo impotenti alla confusione di un intero popolo, preso da smarrimento e disperazione di fronte al proprio genocidio.



«Né Dio né l'Idf hanno pietà dei bambini»

Il titolo di questo breve paragrafo è tratto da un dolente e lucido articolo che Gideon Levy, giornalista israeliano, ebreo, ha dedicato all'olocausto palestinese [14]. Le sue tesi e soprattutto la sua *Stimmung*, la stessa tonalità emotiva che guida le riflessioni di altri analisti, sono vicine a quelle di Eugenio Mazzarella, studioso anche di politica oltre che filosofo, apprezzato per l'equilibrio e la pacatezza delle sue analisi. In alcuni suoi interventi, Mazzarella ha rilevato come un ostacolo pressoché insormontabile a qualunque pacificazione, e dunque a qualunque sopravvivenza del popolo palestinese, sia costituito dal fatto che Israele ritenga tale popolo «come irrimediabile humus di cultura del terrorismo e come tale da sradicare dalla Palestina – non Hamas ma i palestinesi in quanto palestinesi. Che è peraltro il senso dell'insultante proposta di qualche giorno fa di esponenti israeliani di un'isola artificiale di fronte a Gaza dove deportarli» [15].

Prendendo atto dei fatti e dei loro significati, il filosofo scrive che

«dal momento che su 25mila morti a Gaza due terzi sono donne e bambini, e quindi almeno questi 17mila morti sono già 17mila singoli atti genocidari, ammesso l'inverosimile statistico che gli 8mila maschi adulti ammazzati siano tutti miliziani e nessun civile incolpevole per caso, se il governo di Netanyahu si assume questo rischio di immagine e di ulteriore isolamento internazionale, la ragione sensata può essere una sola: formalizzare l'annessione della Cisgiordania, e ridurre Gaza (se non si riesce ad espellere i due milioni e mezzo di palestinesi) ad una sorta di micro Libano, pseudo staterello fantoccio, bombardabile in ogni momento se non sta buono. Può accettare la comunità internazionale una prospettiva di questo tipo? Uno scenario da incubo».

In un successivo articolo Mazzarella osserva, e ha perfettamente ragione, che «questa storia di Gaza è la nostra storia. Non restarvi con la mente e con il cuore prendendo la parola è disertare dalla nostra coscienza morale. Ce lo ha ricordato un aviare, dandosi fuoco, nel senso dell'onore impotente del suo gesto. Nella vita talvolta siamo messi in condizione [...] che l'unica cosa che possiamo fare è limitare il disonore di questo mondo, del nostro stare al mondo» [16].



Anatomia di un genocidio

Il documento politicamente e storicamente più significativo che vorrei presentare in questo mio breve resoconto è il rapporto ufficiale (citato già più sopra) diffuso il 25 marzo 2024 dall'ONU e stilato dal «Relatore speciale sulla situazione dei diritti umani nei territori palestinesi occupati dal 1967», incarico attualmente ricoperto dall'italiana Francesca Albanese.

La traduzione integrale in italiano di questo documento fondamentale – *A/HRC/55/73, Anatomia di un genocidio* – è stata predisposta dalla rivista *Paginauno*, la quale presenta così il testo: «Un documento preciso e rigoroso che dettagliando i singoli eventi da ottobre 2023, legandoli fra loro e contestualizzandoli, mostra come Israele abbia strategicamente invocato la struttura del Diritto Internazionale Umanitario come “mimetizzazione umanitaria” per legittimare la sua violenza a Gaza» [17].

Credo sia sufficiente riportare alcuni brani da tale analisi, brani assai chiari e che non necessitano di commenti. I numeri di pagina tra parentesi si riferiscono alla rivista che ha pubblicato il testo. La versione completa del documento è allegata a questo articolo [18].

=====

Dopo cinque mesi di operazioni militari, Israele ha distrutto Gaza. Sono stati uccisi oltre 30.000 palestinesi, tra cui più di 13.000 bambini. Si presume che vi siano oltre 12.000 morti e 71.000 feriti, molti dei quali con mutilazioni che cambiano la vita. Il 70% delle aree residenziali sono state distrutte. L'80% dell'intera popolazione è stata sfollata con la forza. Migliaia di famiglie hanno perso i propri cari o sono state sterminate. Molti non hanno potuto seppellire e piangere i propri parenti, costretti invece a lasciare i propri corpi in decomposizione nelle case, per strada o sotto le macerie. Migliaia di persone sono state detenute e sistematicamente sottoposte a trattamenti inumani e degradanti. L'incalcolabile trauma collettivo sarà vissuto per le generazioni a venire (36).

Da quando ha imposto l'assedio a Gaza nel 2007, rafforzando la chiusura imposta dal 1993, Israele, la potenza occupante, ha effettuato cinque grandi attacchi prima di quello attuale (37).

Le azioni di Israele sono state guidate da una logica genocida che è parte integrante del suo progetto coloniale di insediamento in Palestina, segnalando una tragedia annunciata (38).

Il genocidio è un processo, non un atto. Gli intenti e le pratiche genocidarie sono parte integrante dell'ideologia e dei processi del colonialismo di insediamento, come illustra l'esperienza dei Nativi Americani negli Stati Uniti, delle Prime Nazioni in Australia o degli Herero in Namibia (38).

I modelli storici di genocidio dimostrano che la persecuzione, la discriminazione e altre fasi preliminari preparano il terreno per la fase di annientamento. In Palestina, lo sfollamento e la cancellazione della presenza araba indigena è stata una parte inevitabile della formazione di Israele come 'Stato ebraico'. Nel 1940, Joseph Weitz, capo del Dipartimento di Colonizzazione Ebraica, dichiarò: “Non c’è spazio per entrambi i popoli insieme in questo Paese. L’unica soluzione è la Palestina senza arabi. E non c’è altra via che trasferirli tutti: non deve rimanere nemmeno un villaggio, nessuna tribù” (38).

Il genocidio non può essere giustificato in nessuna circostanza, inclusa la presunta legittima difesa. La complicità è espressamente vietata, dando luogo ad obblighi per Stati terzi (39).

Durante i primi mesi della campagna, l’esercito israeliano ha impiegato oltre 25.000 tonnellate di esplosivo (equivalenti a due bombe nucleari) su innumerevoli edifici, molti dei quali sono stati identificati come obiettivi dall’intelligenza artificiale. [...] Migliaia di persone sono state uccise dai bombardamenti, dal fuoco dei cecchini o da esecuzioni sommarie; altre migliaia sono state uccise mentre fuggivano lungo rotte e in aree dichiarate “sicure” da Israele. Tra le vittime figuravano 125 giornalisti e 340 medici, infermieri e altri operatori sanitari (il 4% del personale sanitario di Gaza), studenti, accademici, scienziati e i loro familiari. Il 70% dei decessi registrati sono sempre stati donne e bambini. Israele non è riuscito a dimostrare che il restante 30%, ovvero i maschi adulti, fossero combattenti attivi di Hamas – una condizione necessaria affinché possano essere presi di mira legalmente (41).

I sopravvissuti porteranno un trauma indelebile, essendo stati testimoni di tanta morte e aver sperimentato distruzione, mancanza di casa, perdita emotiva e materiale, umiliazione e paura senza fine (42).

L’assedio totale e i bombardamenti a tappeto quasi costanti, insieme agli ordini draconiani di evacuazione e alle “zone sicure” in continuo cambiamento, hanno creato una catastrofe umanitaria senza precedenti. Oltre 1,7 milioni di palestinesi sono stati sfollati e costretti in rifugi sovraffollati dell’UNRWA e in quartieri angusti nel sud di Gaza, sistematicamente presi di mira dall’esercito israeliano, e successivamente in rifugi di fortuna. L’assalto di Israele ha decimato il già fragile sistema sanitario di Gaza (43).

Gaza è stata completamente saccheggiata. L’incessante attacco da parte di Israele a tutti i mezzi di sopravvivenza di base ha compromesso la capacità dei palestinesi della Striscia di vivere su quella terra. Questo collasso architettato delle infrastrutture di sostentamento corrisponde alle intenzioni dichiarate di rendere Gaza “permanentemente impossibile da vivere” dove “nessun essere umano può esistere (44).

Rivelando una condotta delle ostilità eliminazionista (46) [...] Israele ha così di fatto abolito la distinzione tra obiettivi civili e obiettivi militari (48).

Israele sembra presentare se stesso come portatore di un ‘genocidio proporzionato’ (50).

Le “aree sicure” sono state deliberatamente trasformate in aree di uccisioni di massa (51).

Proprio mentre venivano implementate le evacuazioni e le zone sicure, funzionari israeliani di alto rango invocavano la sostituzione con le colonie. Il Primo ministro israeliano ha caldeggiato il trasferimento etnico; il ministro delle Finanze israeliano ha espresso sostegno all’espulsione di due milioni di palestinesi da Gaza; il ministro della Sicurezza Nazionale israeliano ha dichiarato che la guerra è un’opportunità per “concentrarsi sull’incoraggiare la migrazione dei residenti di Gaza”, mentre altri ministri del gabinetto hanno proposto di “reinsediare” i palestinesi nel Sinai, nei Paesi occidentali e altrove (51).

La natura travolgente, e la portata dell’assalto israeliano a Gaza, e le condizioni di vita distruttive che ha inflitto, rivelano l’intento di distruggere fisicamente i palestinesi come gruppo. Questo rapporto rileva che ci sono ragionevoli motivi per ritenere che sia stata raggiunta la soglia che indica la commissione dei seguenti atti di genocidio contro i palestinesi a Gaza: uccidere membri del gruppo; causare gravi danni fisici o mentali ai membri dei gruppi; e infliggere deliberatamente al gruppo condizioni di vita intese a provocarne la distruzione fisica, totale o parziale. Gli atti di genocidio sono

stati approvati e resi effettivi a seguito di dichiarazioni di intenti genocidari rilasciate da alti funzionari militari e governativi (53).

Il genocidio israeliano dei palestinesi di Gaza è una fase progressiva di un lungo processo coloniale di cancellazione (53).



Conclusioni

Le generazioni future si vergogneranno di un'epoca "democratica e progressista" che ha permesso il genocidio giustificando in tutti i modi i carnefici. Si chiederanno come sia potuto accadere. Troveranno le risposte nel fanatismo della storia; nel razzismo degli eletti da Dio; nella situazione geopolitica; negli interessi finanziari del capitalismo trionfante; nella menzogna sistematica dei media; nell'indifferenza diffusa tra le persone.

Quanto sta accadendo in Palestina tra il 2023 e il 2024 ci permette pertanto di rispondere alla domanda, attiva da decenni, su 'come sia stato possibile' nelle civili Europa e Germania degli anni Trenta e Quaranta del Novecento lo sterminio di milioni di persone. Adesso abbiamo la risposta: è così che è stato possibile, è così che è possibile. Con la capacità distruttiva che è frutto di un rapporto di forze del tutto sproporzionato; con una volontà genocida consapevole di se stessa; con una serie di atrocità commesse in nome di un Valore Supremo; con la complicità – attiva o silenziosa – del resto del mondo. Con la nostra complicità, oggi.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] *Antropologi per la Palestina*, in «il manifesto», 18.5.2024: <https://ilmanifesto.it/antropologi-per-la-palestina-appello-pubblico-alle-istituzioni-e-alle-universita>.

[2] Relatore speciale sulla situazione dei diritti umani nei territori palestinesi occupati dal 1967, *A/HRC/55/73*, *Anatomia di un genocidio*, in «Paginauno», numero 86 – aprile / maggio 2024: 45. Il testo originale della relazione, corredato da 309 note che documentano le affermazioni ivi sostenute si trova qui: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ahrc5573-report-special-rapporteur-situation-human-rights-palestinian>.

[3] Fonte: *Televideo RAI*, 20.7.2014, ore 00:05.

[4] Fonte: <https://mahmag.org/blog/2012/11/18/it-is-not-a-war-it-is-murder-prof-noam-chomsky/>.

[5] *A/HRC/55/73*, *Anatomia di un genocidio*, cit.: 44-45.

[6] «‘Abitanti di Gaza, negli ultimi giorni vi abbiamo esortato a lasciare Gaza City e il nord della Striscia e a spostarvi a sud del Wadi Gaza per la vostra sicurezza. Oggi vi informiamo che fra le ore 10 e le 13 Israele non colpirà l'itinerario indicato dalla nostra cartina per raggiungere quella zona’. Così il portavoce militare israeliano. ‘Sfruttate questo breve lasso di tempo per andare a sud. State certi che i dirigenti di Hamas hanno già pensato alla loro sicurezza’» (Fonte: *Televideo RAI*, 15.10.2023, ore 09:00).

[7] E. Mazarella, in *La voce di New York*, 3.11.2023: <https://lavocedinewyork.com/lettere/2023/11/03/in-palestina-e-lora-del-coraggio-occidentale/>.

[8] Ministero dell'Intelligence dello Stato di Israele – Dipartimento tematico, *Documento politico: opzioni per una politica riguardante la popolazione civile di Gaza*, tradotto e pubblicato in «Paginauno», numero 86 – aprile / maggio 2024: 58.

[9] Ivi: 60.

[10] Ivi: 67.

[11] Fonte: <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSft18atRcR4SkUW-7m-afrlizNim7y9YdWPC02cJg5-DJHOaA/viewform?fbzx=8743994497894049468>.

[12] Fonte: <https://comedonchisciotte.org/palestina-lappello-degli-intellettuali/>.

[13] *Antropologi per la Palestina*, cit.

[14] Uscito sul quotidiano *Haaretz* e tradotto su *Il Sole 24ore* del 18.12.2023.

[15] *Il Fatto Quotidiano*, 29.1.2024; <https://www.ilfattoquotidiano.it/2024/01/29/dallaja-una-spinta-a-israele-a-ragionare-ma-lintento-di-netanyahu-e-ben-diverso/7425740/>.

[16] *Avvenire*, 4.3.2024; <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/quel-gesto-estremo-per-limitare-il-disonore-del-nostro-stare-al-mondo>.

[17] «Paginauno», numero 86 – aprile / maggio 2024: 4.



ONU_Anatomia_di_
un_genocidio_Pagir

[18]

Alberto Giovanni Biuso, professore ordinario di Filosofia teoretica nel Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università di Catania, dove insegna Filosofia teoretica, Filosofia delle menti artificiali e Epistemologia. È collaboratore, redattore e membro del Comitato scientifico di numerose riviste italiane ed europee. È direttore scientifico della rivista *Vita pensata*. Tema privilegiato della sua ricerca è il tempo, in particolare la relazione tra temporalità e metafisica. Si occupa inoltre della mente come dispositivo semantico; della vitalità delle filosofie e delle religioni pagane; delle strutture ontologiche e dei fondamenti politici di Internet; della questione animale come luogo di superamento del paradigma umanistico. Il suo libro più recente è *Ždanov. Sul politicamente corretto* (Algra Editore, 2024).

Narrative del conflitto e conflitto di narrative intorno al pogrom di Hamas e al massacro di Gaza



Università de L'Aquila (ph. Antonello Ciccozzi)

di Antonello Ciccozzi

Antefatto

Seguendo gli stessi *pattern* che si sono diffusi in Occidente a partire dalle proteste nei *campus* americani, da un paio di settimane anche a L'Aquila, nel parchetto antistante al dipartimento universitario dove lavoro come professore associato di Antropologia culturale, c'è un'accampata di giovani pro-Palestina. C'è anche qualche mio studente, perlopiù si tratta di ragazze e ragazzi della sinistra radicale-arcobaleno, variamente idealista e rivoluzionaria, che orbitano intorno al centro sociale "Casematte" (che frequento da una quindicina di anni, ovvero dalla fondazione, e con cui ho collaborato a diverse iniziative, anche se solitamente non da una postura estremista). Insieme a loro, soprattutto i primi giorni, sono comparsi alcuni giovani arabi a sostegno dell'iniziativa. I presidianti hanno piazzato una decina di tende, qualche bandiera palestinese e degli striscioni. Uno chiede la liberazione della Palestina tutta, insieme a quella di un ragazzo palestinese arrestato in città con l'accusa di collaborare con le Brigate dei martiri di Al-Aqsa per pianificare attentati suicidi [1]; e lo fa a chiosa della sentenza che «la resistenza non è un crimine [ma] il genocidio sì» (in riferimento implicito ma inequivocabile al pogrom del 7 ottobre 2023 messo in atto da Hamas contro Israele da un lato, e al massacro della popolazione civile palestinese conseguente

alla reazione israeliana dall'altro). Un altro striscione accusa l'ateneo aquilano di finanziare il genocidio dei palestinesi (a partire dai rapporti con l'azienda produttrice di armi "Leonardo", presente in città con uno stabilimento).

I manifestanti hanno inviato una severa lettera al Rettore e al Direttore Generale, per «riportare all'interno dell'Università un dibattito serio e profondo sull'orizzonte valoriale che fa da base ad un luogo di cultura come questo», chiedendo che l'Ateneo prenda posizione «contro la guerra e il genocidio in atto ai danni del popolo palestinese», che «recida immediatamente tutti gli accordi universitari con atenei e aziende ubicate in Israele e il boicottaggio totale del sistema accademico israeliano» e che «interrompa i rapporti con la Leonardo, una tra le maggiori aziende di produzione e ricerca in campo bellico, che produce le stesse armi usate dall'IDF nel genocidio palestinese». Il Rettore ha risposto che è falso che l'Università non avrebbe preso posizione, che la posizione è quella della CRUI (Conferenza dei Rettori delle Università italiane), ovvero di richiesta di «un'immediata cessazione delle ostilità e del rilascio degli ostaggi sequestrati nel corso del disumano attacco del 7 ottobre» [2], che non intende interrompere i rapporti con le università israeliane «perché sono all'insegna del rispetto della ricerca scientifica che garantisce progresso e avanzamenti in vari campi del sapere umano», né quelli di collaborazione con Leonardo S.p.a. in quanto non riguardano «progetti di ricerca che abbiano applicazioni o finalità militari» [3].

Personalmente non ho firmato l'appello proposto dai contestatori, anche se comprendo alcune loro ragioni e le condivido in parte. Nello specifico, pur ritenendo spaventosa la mattanza della popolazione di Gaza, penso che sia parziale e scorretto parlare di "genocidio palestinese". Infatti, credo che in questa vicenda ci siano due genocidi variamente in potenza, ovvero che si sia di fronte a due diverse pulsioni genocidarie. Questa diversità rimanda prima di tutto a un dislivello facilmente misurabile, di tipo tecnologico, quello inerente alla netta superiorità militare israeliana. Meno facilmente misurabile è il dislivello culturale che, a partire da opposte e complementari concezioni etnico-religiose di diritto al possesso esclusivo del territorio, eleva a valore supremo la cacciata o l'eliminazione del nemico, disponendo quindi alla pulizia etnica o anche al genocidio. Seppure in diverse misure, tale ideale è diffuso sia nel sionismo israeliano che nell'islamismo palestinese e si fonda in entrambi i casi su una concezione religiosa dell'appartenenza, che rimanda a un piano culturale di etnocentrismo e a un piano politico di fascismo, e che è diffusa e in crescita in entrambi i lati degli schieramenti.

Poi mi pare che quello che al momento è inequivocabilmente un massacro della popolazione di Gaza implichi delle responsabilità non solo dell'esercito israeliano ma anche di Hamas. Questo nella misura in cui l'esercito israeliano non si fa scrupoli nel colpire la popolazione civile pur di arrivare ad Hamas, tanto quanto Hamas non si fa scrupoli di farsi scudo della popolazione civile pur di avversare Israele e macchiarlo di efferatezza di fronte all'opinione mondiale [4]. In merito ho ritenuto non condivisibile il fatto che questo appello non abbia menzionato il pogrom del 7 ottobre; e anzi ritengo inaccettabile che – come sta diffusamente avvenendo nel mondo occidentale in simili consessi – gli slogan della protesta lo riducano ed elevino sostanzialmente ad atto di legittima resistenza. D'altra parte, questa chiave di lettura non fa altro che riprodurre pedissequamente quella espressa in ambito *woke* statunitense (il campo contro culturale attualmente egemonico in Occidente), a partire da leader intellettuali progressisti radicali come Judith Butler [5].

In tal senso sono dell'opinione che un pacifismo che si focalizzi solo sulla richiesta a Israele del "cessate il fuoco", rifiutando al contempo di chiedere ai palestinesi di allontanarsi da Hamas, finisca con il fare indirettamente il gioco di Hamas. Questo a partire dall'elementare considerazione generale per cui, se in un contenzioso si critica solo una parte, ci si dispone come corollario in una relazione di alleanza esclusiva – tanto indiretta, implicita quanto effettiva, funzionale – con la controparte. Per questo direi che i manifestanti prima di chiedersi se l'Università è alleata con il sionismo israeliano, dovrebbero chiedersi se la loro postura non li rende involontari alleati dell'islamismo di Hamas.

Più in generale, in termini di posizionamento, la mia opinione personale riguardo a una possibilità di risoluzione del conflitto è che l'unica via, per quanto difficile e sempre più remota, sia quella iniziale e mai realizzata del "due popoli e due Stati" (ciò a partire dalla mesta constatazione del fatto che i

presupposti per cui i due popoli possano convivere democraticamente e nel riconoscimento reciproco in uno Stato laico appaiono ormai ancora più minati della pur impervia soluzione della separazione). Fuori da questa prospettiva – che ora più che mai richiederebbe uno schieramento di forze di pace internazionali e un’opera diplomatica globale concretamente capace di fermare tutti e due i nemici e chi gli briga intorno – vi è solo lo scenario dell’annientamento di una delle due parti in conflitto, o di una guerra eterna che le logorerà entrambi in una relazione sempre più compromessa da reciproci semi dell’odio.

Il tutto all’ombra di un rischio di un contagio bellico, di un’escalation verso una guerra dell’Occidente contro i Paesi dominati dall’Islam politico, che potrebbe diventare anche nucleare. Il tutto nell’orizzonte di rischio globale di un presente finito improvvisamente su un piano inclinato apocalittico, segnato da un dilagare diffuso di invasamento bellico in cui è tornata ad emergere con prepotenza l’idea che la morte per la Patria, per la Terra, per i Confini, per Dio, sia un valore supremo, una condizione sempre e comunque necessaria per una “buona vita”; ciò in un tempo tarato da una nevrosi di massa dove il contagio del furore bellico si diffonde come corsa alla militarizzazione della politica, dell’economia e della società, come emergere di un’estetica e di una cultura della guerra (Ciccozzi 2022).

Comunque, tornando allo specifico dell’accampata, per spiegare la mia posizione ho raccolto un invito a parlare al presidio, e ho tenuto una lezione con dibattito finale sotto gli alberi dell’accampamento il 19 giugno 2024. Riporto qui in seguito la prima parte, variamente rielaborata, dei punti principali di questo mio intervento.

Rappresentazioni “buone da pensare”

Prima di tutto voglio dire che di fronte alle guerre, come di fronte a qualsiasi altra dinamica conflittuale, si dovrebbe prestare particolare attenzione ai modi cui le rappresentazioni sociali delle ostilità si trasformano in cultura antropologica e finiscono coll’alimentare divisioni meta-tribali del senso comune, col definire e riprodurre i confini valoriali di differenti ambiti culturali separati da diversità di interpretazioni e di obiettivi. Soprattutto ritengo in merito che sia necessario riflettere sulla presenza di due piani narrativi particolarmente problematici. Da un lato si dovrebbe evitare la tentazione dell’apriorismo manicheo dato dal separare sempre e comunque in modo netto e aprioristico buoni e cattivi, oppressi e oppressori, vittime e carnefici. Dall’altro andrebbe evitata l’opposta tentazione a un indeterminismo relativizzante dogmatico, che risolve tutto nell’idea che ci siano ragioni e torti da entrambi i lati, che traduce questa compresenza di crediti e debiti in un’equipollenza totale, per consolarsi nel disimpegno di un “pari e patta”, di un “tutti colpevoli, nessuno colpevole”.

Riprendo in merito a questo una metafora che mi è cara: Cirese (1984: 31) ci diceva che i dislivelli di cultura non stanno «come l’olio sull’acqua». Direi che ciò vale anche per i dislivelli morali: raramente buoni e cattivi sono separati da confini netti, ovvero raramente le rappresentazioni manichee – quelle che separano totalmente il bene dal male – corrispondono alla realtà. Come pure però, all’opposto, raramente il positivo e il negativo sono equamente distribuiti tra le parti, in una emulsione pura e totalmente indifferenziata. I modelli binari dualistico-manichei però funzionano bene, funzionano in quanto sono degli ottimi riduttori di complessità, sono dispositivi che rispondono a un bisogno primordiale di semplificare l’esistenza. Sono «buoni da pensare», per ricordare una fortunata formula che Claude Lévi-Strauss (1964:26) usò nello specifico in opposto al «buono da mangiare». Dicendo “buono da pensare” nel senso più ampio possibile, si può sottolineare che le scelte umane si fanno anche in funzione della capacità degli elementi che si scelgono di rispondere a un bisogno simbolico di ordinamento concettuale della realtà, di confermare strutture di valori, visioni del mondo. Ciò che ci connette a una struttura di senso, a un ambito di valore con cui vogliamo essere connessi è “buono da pensare”; e ciò che è buono da pensare è buono in quanto è buono per non pensare troppo, perché è già stato pensato. In questo senso il “buono da pensare” è un po’ come del cibo mentale confezionato, che ci evita la fatica di cucinare, che volendo è già pronto all’uso,

senza elaborazioni necessarie. Diciamo che sono buone da pensare le strutture di senso elementari e le forme già consolidate in una tradizione di pensiero. Pensandole facciamo meno fatica a pensare e, circolarmente, le riproduciamo.

A ben vedere, le narrazioni basate su una struttura assiologica manichea che divide il bene e il male con un confine netto – che preserva la purezza dell’opposizione, che impedisce ambiguità e ambivalenze – evocano certe trame disneyane a cui ci hanno abituati da piccoli, dove la fata è sempre e solo buona e la strega è sempre e solo cattiva, dove tutto ciò che è morale è ordinato, dove sfumature e contraddizioni sono bandite. Questo non avviene a caso ma semplicemente perché quelle trame rimandano alla struttura profonda e antica delle fiabe, in cui, come ci ha spiegato un secolo fa il folklorista russo Vladimir Propp, i ruoli di buoni, cattivi, vittime ed eroi che le salvano dai carnefici sono nitidamente distinti (Propp 2000). Qui c’è da anticipare che, se i bambini vanno cognitivamente svezzati con semplificazioni morali, gli adulti dovrebbero essere in grado di riconoscere la complessità del reale, che a volte è fatta di contraddizioni, di ambivalenze, di ambiguità, di retroazioni.

Questo spesso non avviene, e di quelle semplificazioni abbiamo bisogno: in un certo senso in qualche misura abbiamo sempre bisogno di “credere alle favole” perché abbiamo bisogno della loro struttura. In un certo senso è un bisogno nostalgico: sentiamo la mancanza della tendenza ancestrale a dividere il mondo in sistemi di metà, a sederci sul comfort rappresentazionale di cosmologie aborigene che spaccano la realtà in due essenze puramente separate; e, comunque avendo risorse segniche limitate, non possiamo comprendere tutta la complessità del reale, quindi arriva sempre il punto in cui lo tagliamo in due per bisogno di semplificazione.

In aggiunta a ciò, mi viene in mente che, per ricordarci che la percezione e il linguaggio non sono oggettivi, Korzybski (1933) diceva che «una mappa non è il territorio che rappresenta». In tal senso va inteso che la complessità del reale eccede sempre in varia misura quella dei modelli con cui la rappresentiamo per cercare di comprenderla, di *prenderla-a-noi*, di catturarla per mezzo di semplificazioni spesso orientate più dai nostri sistemi di valori che dalle proprietà che emergono dai fenomeni stessi. O comunque va inteso che le nostre rappresentazioni, quelle che creiamo e adottiamo, sono sempre in tensione, in lotta tra come vorremmo che la realtà fosse e come la realtà è. Il punto è che spesso il mondo è meno nettamente diviso in due e quasi sempre inesorabilmente più complesso di come lo rappresentiamo.

Certo, c’è da dire che a volte nella storia la realtà sociale tende davvero ad avvicinarsi molto a questi modelli di semplificazione binaria. Forse è stato il nazismo e la *Shoah* il momento della Storia in cui la realtà e la morale si sono avvicinate di più ai modelli dualistici e manichei con cui cerchiamo di semplificarle: in quella circostanza Hitler ha incarnato inequivocabilmente il male puro ed era puro bene salvare gli ebrei e il mondo da lui; tutto in un momento terribile dove vittime e carnefici, oppressi e oppressori sono emersi in forma nitida. Non a caso Hitler è diventato un conio del male, e la *reductio ad hitlerum* appare come la sua eredità più beffarda: affermare che il nemico “è come Hitler” è un modo per demonizzarlo, per ridurlo a male assoluto, e giustificare quindi la violenza contro di lui come atto di difesa necessario. È un’etichetta che può funzionare ma che, dato che sanzionare qualcuno come il male assoluto è il modo migliore per eliminarlo, rischia di funzionare alla rovescia nella misura in cui non coincide con l’essenza di chi viene etichettato. Non a caso, il dispositivo retorico della *reductio ad hitlerum* è stato ampiamente usato come strategia politico-propagandistica occidentale contro i capi di Stato del Medio Oriente, e negli ultimi anni se ne sta abusando per i conflitti tra Russia e Ucraina e tra Israele e Palestina. In generale da tre quarti di secolo capita che sempre più spesso in qualsiasi conflitto le parti in causa si accusino a vicenda di essere come Hitler; e lo fanno per giustificare reciproche reazioni violente verso la rispettiva controparte. Insomma, la *reductio ad hitlerum* è diventata la metafora più efficace per istituire un piano morale manicheo, che separa nettamente il bene e il male, «come l’olio sull’acqua».

Quello che voglio evidenziare con questo discorso è che spesso nessuno è il male assoluto, e non è quindi il bene assoluto ciò che ad esso si oppone. Sicché, nel caso di Palestina e Israele – oggi attraversato da reciproche accuse di volontà genocidarie, prima che da una lunga sequenza di

vicendevoli ostilità – la semplificazione tra oppressi e oppressori pensata come linea di confine pura finisce con il nascondere molte, troppe contraddizioni e ambivalenze; finisce con il ridurre a un processo lineare del tipo ‘causa>effetto’ una dinamica prevalentemente circolare di disconoscimenti e violenze reciproche. In questa vicenda forse torti e ragioni sono variamente distribuiti tra le parti in causa; non abbastanza da poter dire che si equivalgono, ma abbastanza da poter prendere le distanze dai modelli dualistici, binari, manichei con cui vengono rappresentate. E questo processo rappresentazionale avanza fino a configurare una situazione in cui due diverse narrazioni del conflitto opposte e complementari determinano un conflitto di narrazioni, una guerra di simboli che si sovrappone alla guerra delle armi e ne condiziona gli esiti.

Forme dell’impegno intellettuale

In tutto questo mi pare che oggi il campo intellettuale sia sempre più tentato verso un *engagement* accomodato su un *cliché* foucaultiano che sottende una trappola manichea. Mi riferisco con ciò alla nota massima attribuita a Michel Foucault che recita che «il sapere non è fatto per comprendere ma è fatto per prendere posizione», e al conseguente riflesso condizionato che vuole che i saperi “buoni” siano quelli messi a disposizione dell’emancipazione dei popoli oppressi, come se la linea tra sfruttamento ed emancipazione, oppressi e oppressori fosse sempre e comunque una proprietà oggettiva della realtà, un fatto del tutto autoevidente; come se “l’oppresso” non sia mai in qualche misura una costruzione concettuale ma sempre e comunque un’essenza oggettivabile, separabile nettamente dall’oppressore.

Così, una volta essenzializzati oppressi e oppressori, e appurato che saperi e poteri sono correlati e che non esistono saperi neutrali, il tutto finisce anche in questo caso in una griglia binaria dove esiste solo il sapere buono (schierato in modo polare a favore degli oppressi) e il sapere cattivo (che per fare il gioco degli oppressori non si schiera, o che addirittura si schiera palesemente con gli oppressori). Non è ammesso che possa esistere un *continuum* di diverse gradazioni di politicizzazione dei saperi, e soprattutto non è ammesso che ci possa essere un impegno intellettuale, un posizionamento che sia contingente e critico-problematizzante rispetto alle polarizzazioni; che vada a discuterle e non a riprodurle. Non a caso questa massima foucaultiana è stata apertamente ripresa e rimessa in gioco come slogan politico proprio nel campo delle proteste studentesche pro-Palestina [6]. Il *pattern* di fondo è il seguente: esiste un oppresso e un oppressore; l’oppresso è la Palestina e l’oppressore è Israele; il solo schieramento buono e giusto è quello per la Palestina e contro Israele.

Invece penso che questa sia una falsa conclusione derivata da una falsa premessa, e ritengo che se il disimpegno consiste nell’indifferenza rispetto a un problema, l’impegno si giochi in un posizionamento tra due forme, una delle quali rimane spesso nascosta: non c’è solo l’impegno nello schieramento di parte (con una parte contro l’altra, per il suo predominio, per *vincere la guerra*) ma ci può essere anche l’impegno nel posizionamento orientato all’interpretazione del gioco tra le parti (contro l’opposizione stessa, per il suo superamento, per *fermare la guerra*). Vale a dire che l’impegno non è solo schieramento militante ma può essere anche postura critico-problematizzante. Ci può essere un posizionamento intellettuale fuori dall’obbligo a irreggimentarsi con chi ritiene di poter mettere i punti esclamativi alla storia, segnando subito e senza dubbi dove sono i buoni e i cattivi. Ci può essere un diverso posizionamento che su quella linea mette invece dei punti interrogativi, che non assume come premessa assiomatica che esista una separazione totale tra oppressi e oppressori come dato di fatto, ma discute proprio questo assunto. Ci può essere anche un impegno scettico e antidogmatico, che si interroga sulle rispettive ragioni e torti di ciascuna delle parti in causa, senza selezionare degli apriori di comodo per mettere tutto il bene da una parte e il male dall’altra, “come l’olio sull’acqua”; e senza tantomeno risolvere tutto in un relativismo morale di ripiego.

In fondo l’idea che il sapere non è fatto per comprendere ma per prendere posizione è probabilmente la stessa che portò Foucault a simpatizzare per l’islamismo iraniano dell’ayatollah Khomeyni, rimuovendo tutti i suoi aspetti perturbanti per elevarlo a forma di resistenza contro l’imperialismo

dell'Occidente (Afary, Anderson 2005). Ciò anticipava un'algebra intersezionale grottesca per cui, dato che “il nemico del nemico è amico”, chi si oppone all'imperialismo capitalista, al fascismo dell'Occidente egemonico, viene elevato ad alleato; questo in un processo associativo automatico, come riflesso ideologicamente condizionato, senza chiedersi se il suo sia solo un antimperialismo, un antifascismo o se invece nasconda anche un altro imperialismo e un altro fascismo, un fascismo esotico che non vuole tanto liberare l'umanità quanto sostituire delle catene con altre catene. Tutto questo torna oggi negli schieramenti queer e LGBTQ+ pro-Palestina, che accusano Israele di «pink washing» [7], ovvero di essere tollerante verso di loro solo per fini strumentali, e marciano per la Palestina ignorando che quella realtà è impregnata di un islamismo radicalmente intollerante verso il loro mondo, che li vorrebbe morti, che li uccide [8] (e non a caso sui social vari utenti commentano con amara ironia che “queers for Palestine” è un po' come “jews for Hitler” o “chickens for KFC”) [9].

È che nel mondo antisistemico e contro culturale della sinistra radicale occidentale la Palestina è da decenni un simbolo dominante di resistenza antimperialista e anticoloniale, sicché, dato che l'*engagement* filo-palestinese e anti-israeliano è “buono da pensare” in quanto profondamente sedimentato nella tradizione contro culturale e antisistemica occidentale, e dato che la nostalgia per la passata Palestina laica di Arafat copre con un'aura romantica la presente Palestina islamista di Hamas, si finisce in quest'algebra di apparentamenti tribali dove, appunto, “il nemico del nemico diventa amico”. È in fondo la sindrome beduina delle alleanze posizionali nei sistemi segmentari, rette dall'algoritmo ben espresso dal seguente proverbio: “io contro mio fratello; io e mio fratello contro nostro cugino; io, mio fratello e nostro cugino contro il resto della tribù; la nostra tribù contro le altre tribù; tutte le nostre tribù contro tutti quelli che non sono beduini”.

Per tutto questo, rispetto al tema qui discusso, non mi interessa ridurre a slogan *tranchant* il Foucault (1998) che ci ricorda che il linguaggio non è tanto legato alla conoscenza delle cose ma alla libertà degli uomini in quanto – e questo è basilare – esso è uno strumento di potere che determina ciò che è pensabile e dicibile. Penso che sia meglio risalire al Foucault (1972) che ci aiuta a capire che la produzione sociale dei discorsi riguarda procedure di selezione, organizzazione e distribuzione finalizzate alla gestione del potere. In tal senso le regole del gioco discorsivo rimandano a regimi di verità che escludono i discorsi pericolosi a partire da tabù di interdizione, che li riducono a follia da rigettare, che pretendono di dividere nettamente il vero dal falso (quando vero e falso rispetto alla storia sono contingenti e sostenuti da istituzioni che costruiscono la verità accettabile, anche con varie forme di costrizione).

Penso che ciò non valga solo per la parte egemonica della società ma che rimandi anche a sotto-ambiti contro culturali variamente subalterni o a diverse orbite sociali egemoniche in contrapposizione. Ogni ambito ideologico ha i suoi regimi di verità; e, se non è corretto mettere sullo stesso piano gruppi separati da dislivelli di potere, non è corretto nemmeno pensare che il potere si divida solo tra chi lo ha tutto e chi non ne ha per niente: che ci siano regimi di verità egemonici non implica che non ci siano regimi di verità subalterni, che sono meno potenti ma che possono essere altrettanto coercitivi. Questi conflitti tra regimi di verità si giocano in un'ecologia delle narrazioni dove il senso della Storia non è mai definitivamente dato ma è in continuo movimento, presidiato dai vincitori e arretrato dai vinti, in una incessante negoziazione di significati, di interpretazioni in conflitto.

Quindi, soprattutto quando la storia è in fieri, essere convinti di stare “dalla parte giusta della Storia” si configura già come un atto di potere, come una prepotenza segnica, che consiste proprio nella pretesa di tagliare in due il presente tra buoni e cattivi, tra bene e male. E, non a caso, la Lega Araba ha ringraziato gli Stati che riconoscono la Palestina, sentenziando che sarebbero «dalla parte giusta della Storia» [10]; questo quando Salman Rushdie – lo scrittore su cui pende una condanna a morte degli islamisti – ha osservato che riconoscere in questo momento uno Stato palestinese senza chiedere in cambio alla Palestina di allontanarsi da Hamas significherebbe di fatto riconoscere uno Stato talebano, islamista, alleato dell'Iran contro l'Occidente, in una postura jihadista di guerra santa [11]. Ho anticipato tutto questo per affermare che l'ordine del discorso che contesto nello specifico come costruito ideologico parziale è quello del regime di verità sostenuto dalle proteste occidentali pro-

Palestina in sostanziale continuità con gli islamisti di Hamas, che ritiene che vi sia una linea netta di confine tra i palestinesi oppressi e gli ebrei oppressori, che sostiene che il pogrom di Hamas sia solo un atto di resistenza e liberazione, che stabilisce che chi sta «dalla parte giusta della storia» appoggia la Palestina e osteggia Israele. Questo non significa che appoggio l'ordine del discorso che si oppone a questa rappresentazione, elevando il massacro di Gaza a inevitabile battaglia di civiltà contro la barbarie. Ritengo queste due narrazioni siano essenzialmente parziali, nella misura in cui omettono gli elementi pericolosi per i rispettivi ordini del discorso che propagandano; e nella misura in cui contengono entrambe sia degli elementi di verità che di falsità, per quanto in forme differenziate e non equipollenti.

Il punto è che la guerra tra Israele e Palestina è profondamente condizionata dalle narrative del conflitto e connessa al conflitto tra queste narrative, in una dimensione simbolica sempre più colonizzata da una tendenza alla polarizzazione. Tutto ciò implica una disposizione al monismo narrativo, alla convinzione che vi sia una sola storia vera e giusta, allo squalificare totalmente la narrazione della controparte a menzogna per elevare la propria a verità totale. In tal senso direi che per recuperare la possibilità di un pluralismo narrativo sia necessario prima di tutto comprendere che certe dinamiche conflittuali non sono puramente lineari (l'aggressore contro l'agredito) ma rimandano a processi in cui c'è una presenza significativa di dinamiche circolari (di aggressioni reciproche).

La guerra (dei Roses): conflitti e schismogenesi

La guerra dei Roses (Adler 1990) è un romanzo americano, diventato poi un film di successo, che racconta di come due coniugi finiscono involuppati in una *escalation* di aggressività reciproca, in un circuito di doni e contro-doni di violenza che, nel puntuale fallimento di vari tentativi di riappacificamento, si conclude con la morte di entrambi. L'avvocato che racconta questa storia dirà che «quando una coppia comincia a segnare i punti non ci sono vincitori, ci sono solo livelli di sconfitta». Le ragioni dei due coniugi di certo non si equivalgono, ma dall'esterno è impossibile distinguere tra chi è vittima e chi è carnefice, è tanto impossibile quanto ciascun coniuge in fondo ritiene di stare da solo dalla parte della ragione. Se il titolo *La guerra dei Roses* ammicca alla “guerra delle due rose” – il sanguinoso scontro dinastico avvenuto nell’Inghilterra del XV sec. tra i Lancaster e gli York – va notato che il nucleo di questa tragicommedia è un buon esempio di un concetto che può aiutare molto a comprendere questa guerra e le guerre in generale: si tratta del concetto di «schismogenesi», teorizzato dall’antropologo Gregory Bateson (1977).

Con “schismogenesi” Bateson indica i processi conflittuali di fissione, di rottura, di separazione di qualsiasi unità culturale, sociale, psicologica, mentale, in due parti, ritendendo che essi siano innescati dal fatto che le parti in causa finiscono intrappolate in cornici di senso paradossali che chiama di «doppio vincolo» (o «doppio legame»), in cui sono presenti dei piani di contraddizioni logiche. Qui va osservato che una situazione di doppio vincolo è senz'altro quella in cui uno spazio fisico è occupato da due popolazioni che ritengono di avere prima di tutto da Dio – un dio che sarebbe lo stesso ma testimoniato da diversi profeti – un diritto esclusivo all’occupazione di quello spazio. Per Bateson ci sono due tipi di processi schismogenetici, quelli «complementari» e quelli «simmetrici»; e l’antropologo ci dice che, se non vengono disinnescati, questi processi sono entrambi (auto)distruttivi.

La “schismogenesi complementare” riguarda dei comportamenti di segno diverso, in continua contrapposizione, del tipo aggressivo-remissivo, autorità-sottomissione. In questa dinamica l’arrendevolezza di una parte stimola l’animosità dell’altra e, circolarmente, quell’animosità aumenta l’arrendevolezza della controparte. La “schismogenesi simmetrica” invece riguarda comportamenti di segno analogo, in continua sovrapposizione, del tipo aggressivo-aggressivo, autorità-autorità. In questa dinamica l’ostilità di una parte stimola l’ostilità dell’altra, circolarmente. Entrambi questi processi ineriscono alla perdita di uno stato di equilibrio; a un passaggio da un assetto omeostatico a uno morfogenetico, da una condizione di stabilità a una di catastrofe. Ciò avviene in quanto essi si

amplificano progressivamente alimentandosi a vicenda in una polarizzazione esplosiva, in una reciprocità di risposte incrociate fino alla distruzione della parte remissiva o di quella più debole, o di entrambe.

Se il rapporto tra i nazisti e gli ebrei era di tipo marcatamente complementare, il rapporto tra gli ebrei e i palestinesi somiglia di più a un rapporto di tipo simmetrico, in cui le vittime non sono del tutto distinguibili dai carnefici e dove si assiste a una escalation di reciproche violenze. In simili casi, seppure non necessariamente in parti uguali, spesso i ruoli risultano invertiti: le vittime diventano carnefici e viceversa. Mentre i conflitti basati su processi di schismogenesi complementare sono abbastanza facilmente inquadrabili in termini morali, questo non avviene con i processi di schismogenesi simmetrica, in cui può capitare che ciascun attore tenda a rappresentare il conflitto in modo complementare, mettendosi i panni esclusivi della vittima; o, per dirla meglio, entrambi gli attori possono essere tentati a praticare la strategia mimetica del vittimismo, ovvero a mascherarsi da pure vittime e a rimuovere i momenti in cui si comportano da carnefici. Ciò sottolineando che la distinzione tra complementarità e simmetricità può inerire a varie forme di mescolamento, ovvero che raramente esiste una complementarità o una simmetricità in forma assoluta (se non altro in quanto i processi simmetrici sono dati dall'oscillazione, dall'alternanza, di sottoperiodi complementari più o meno estesi). Poi, può avvenire anche che i panni della vittima siano indossati dal polo aggressivo di una relazione di schismogenesi complementare al fine di mascherare la sua indole esclusivamente violenta, ma è in questo caso è più difficile essere credibili (anche i nazisti si ritenevano vittime di un complotto degli ebrei, ma questo appariva assai poco verosimile).

Questo nel conflitto tra Israele e Palestina avviene in modo sistematico dal 1948: ciascuna parte si rappresenta come vittima della controparte e motiva il suo agire come violenza necessaria alla libertà, alla sopravvivenza, alla vita. Tutto questo amplifica una spirale di ostilità in cui ciascuno si ritiene senza colpa e quindi in diritto di scagliare pietre (razzi o missili) sulla controparte, colpevole di aver aggredito. Sistematicamente ogni aggressione viene motivata come risposta di un'aggressione della controparte. Considerando che siamo nei luoghi dove si praticava l'"occhio per occhio, dente per dente", si può azzardare timidamente l'ipotesi che il tutto avvenga in un contesto culturale in cui si è sedimentata storicamente una certa inclinazione alla vendetta. Lasciando da parte la suggestione della "Legge del Taglione", va detto che probabilmente il conflitto tra palestinesi e israeliani non è puramente simmetrico: le ostilità reciproche non si riducono ad un gioco a somma zero, soprattutto, come vedremo, per la superiorità tecnologica di Israele, ma questo non significa che si tratti di una conflittualità che rimanda a un processo schismogenetico puramente complementare, dove, appunto, gli oppressori stanno agli oppressi "come l'olio sull'acqua".

Sulla scorta della riflessione di Bateson sappiamo poi che, se si sta di fronte a due litiganti e ci si pone lo scopo di far finire il litigio in una qualche riconciliazione, è abbastanza inutile se non proprio controproducente stabilire chi ha iniziato, non solo perché il problema non è tanto chi ha iniziato ma quanto che si litiga, ma anche perché ciascuna delle due parti scaverebbe per trovare un episodio più remoto come vera ragione iniziale; come pure è ugualmente inutile mettersi a sentenziare chi è il buono e chi è il cattivo, separando nettamente torti e ragioni. Chi fa così durante un litigio in fondo non vuole mediare ma schierarsi: vuole l'affermazione di una parte contro l'altra. Così come chi vuole giungere a una possibilità di riconciliazione pensa prima di tutto ad allontanare, a disarmare entrambi i litiganti. Questo perché in molti litigi, più che il "buono" contro il "cattivo" sono tutti un po' "buoni e cattivi", e tutti finiscono variamente incattiviti dal circolo vizioso di ostilità con cui procede l'atto del litigare: come dicevo spesso torti e ragioni non sono totalmente separati, come pure altrettanto raramente si equivalgono. Come pure spesso i litigi degenerano non tanto perché le persone non sanno andare d'accordo ma perché non sanno litigare: litigare ogni tanto è inevitabile in una relazione, e saper gestire i litigi significa essere in grado di portarli a termine attraverso il raggiungimento di compromessi.

Tutto questo per dire che, quanto più l'opposizione tra oppressi e oppressori, tra invasori e invasori, tra aggrediti e aggressori non è data da una linea netta, tantopiù le guerre andrebbero fermate più che vinte. In tal senso il posizionamento terzo, quello di chi non è coinvolto direttamente nel conflitto,

dovrebbe puntare più a decostruire le contrapposte ragioni della contrapposizione che a sostenere una parte contro l'altra, più a mediare che a schierarsi, più a patteggiare che a prendere parte. Gli ebrei non avrebbero potuto arrendersi di fronte a Hitler per evitare lo sterminio per la sola colpa di essere nati. Per questo, se di fronte ad Hitler non vi era nessuna possibilità di mediazione, in quasi tutti gli altri casi si dovrebbe in qualche misura mediare; nella consapevolezza che comunque mediare non significa dividere necessariamente torti e ragioni a metà, ma evitare che, all'opposto, il posizionamento esterno si risolva nell'assegnare in blocco tutte le ragioni a una parte e tutti i torti all'altra. In tutto ciò c'è qualcosa di elementare e banale ma è inquietante che, di fronte a questa guerra, ci sia una predominante tentazione allo schieramento, contro la scelta della mediazione. Non a caso è stato osservato che il conflitto tra arabi e sionisti – che va avanti da oltre un secolo come ultimo episodio di quello tra musulmani ed ebrei – «quasi dal primo momento, è stato trattato con manifesta partigianeria da commentatori e storici di entrambi gli schieramenti, oltre che dagli osservatori stranieri» (Morris 2016).

È proprio in merito a ciò che mi pare che sia il caso di non accontentarsi di un monismo narrativo fatto di spiegazioni unidirezionali pensate in modo esclusivo, ovvero di riconoscere che siamo di fronte a un fenomeno complesso in cui si intrecciano e si scontrano decodifiche molteplici che dovrebbero essere tutte prese in considerazione e valutate, in luogo di escludere a priori i discorsi pericolosi per il regime di verità a cui si partecipa in una postura di schieramento polarizzante. Andrebbe riconosciuto in tal senso che siamo di fronte a un pluralismo narrativo che esiste solo in potenza in quanto è tanto sostanzialmente presente quanto formalmente interdetto ad esternarsi come corallità; in una situazione in cui ciascuna storia lotta in una pretesa monistica, per escludere le altre dal primato della verità, per annullare qualsiasi posizionalità, qualsiasi diversità di vedute, e imporre uno sguardo unico. Andrebbe problematizzato criticamente questo punto, riconoscendo che è un piano del conflitto.

Orientalismo alla rovescia e *redwashing*

Nel mondo progressista contro-culturale occidentale vi è da decenni un predominio ermeneutico del paradigma della critica postcoloniale (Ciccozzi 2023b). In questa cornice di senso l'idea della lotta palestinese come liberazione coloniale diventa la chiave di lettura esclusiva che adombra la caratterizzazione etnico-religiosa di questo conflitto (in più il vizio al monismo interpretativo per cui si tende ad accogliere una spiegazione sola, contribuisce ad escludere tendenzialmente del tutto questi fattori dall'orizzonte causale con cui si spiega il conflitto). Quando dico che la questione palestinese è “buona da pensare”, intendo che da decenni la Palestina vista dall'Occidente contro-culturale è un luogo mitico, un *topos* antisistemico fondamentale che, a partire dalla *kefiah*, simboleggia in modo monumentale il Sud del mondo contro il Nord del mondo (di cui Israele è inteso come avamposto, soprattutto dal mondo arabo), l'Oriente contro l'Occidente, la subalternità contro l'egemonia, la rivoluzione contro il capitalismo.

In tal modo la decodifica politico-ideologica “verticale” oppressi/oppressori satura tutti i piani rappresentazionali, escludendo quella etnico-religiosa “orizzontale” dei monoteismi in conflitto, che al più viene derubricata a dettaglio sullo sfondo, a epifenomeno di scarso rilievo. Così tutto viene ridotto e mitizzato nella forma di una giusta guerra di resistenza contro lo strapotere coloniale del neoliberismo occidentale; e questa chiave di lettura attualmente si rinnova privilegiando il piano interpretativo infrastrutturale della conflittualità inerente al potere del capitalismo fossile, alla questione della transizione energetica globale, alla crisi di accumulazione del geo-capitalismo (Grasso, Padovan 2024). Non dico che queste ragioni siano prive di senso ma sostengo che è eccessivo pensarle come cause uniche, e omettere così il peso dei condizionamenti sovrastrutturali, ideologici, di tipo etnico-religioso che alimentano questa spirale di conflittualità.

In tal senso la spiegazione della guerra per le risorse, la riduzione del conflitto alla monocausalità dell'energia a mio parere sottende un *bias* interpretativo essenzialmente etnocentrico, una miopia da disincanto del mondo, da laicità progressista che non ci fa comprendere che le nostre categorie

secolarizzate non sono le categorie di altre parti del mondo. Semplicemente, per noi la religione non conta più nulla nelle questioni politiche, e attribuiamo anche a popoli diversi da noi la nostra scala di valori, non capendo che in Oriente e Terrasanta la religione conta molto di più di quanto conta nell'Occidente contemporaneo. Forse non conta tanto da diventare causa unica di conflitto, ma conta abbastanza per essere una causa fondamentale del sangue che oggi, ancora una volta, vediamo copiosamente versato in quelle terre. Per non dire che, mentre rileggo queste pagine, apprendo che a Mecca durante l'*Hajj*, l'annuale pellegrinaggio islamico, sono morte 1300 persone per il caldo [12]: in molti luoghi fuori dall'Occidente la religione conta più che mai abbastanza da segnare il confine tra la vita e la morte.

Voglio intendere che la spiegazione della liberazione coloniale, della resistenza partigiana palestinese contro l'invasore israeliano nel suo essere "buona da pensare" produce una transcodifica etnocentrica di questa conflittualità che sottende una sorta di orientalismo paradossale. Se per Said (1991) l'orientalismo è in sostanza un *bias* negativo, etnocentrico, una distorsione posizionale occidentale consistente nell'essenzializzare l'Oriente in costrutti inferiorizzanti finalizzati al suo dominio, in ambito contro culturale occidentale si assiste a un orientalismo paradossale, alla rovescia, per cui il mondo musulmano viene essenzializzato in *bias* positivi, esotisti, tradotto in categorie ammirabili, pienamente compatibili con gli orizzonti della cultura antisistemica. Vi è in fondo a tutto ciò una sindrome esotista da "mito del buon selvaggio", un'inversione rousseauiana per cui lo stereotipo dell'altro-inferiore viene rovesciato in un contro-stereotipo positivo che diventa una forma di venerazione, sicché il *mujahidin* arabo viene tradotto dall'orientalismo progressista come partigiano liberatore; in una decodifica contrapposta a quella dell'orientalismo conservatore che vi vede solo un terrorista sanguinario. Se l'orientalismo consiste in ultima istanza in una aprioristica tendenza – xenofoba ed etnocentrica – alla *barbarizzazione dell'umanità altrui*, questo orientalismo paradossale implica una tendenza altrettanto aprioristica – ma di segno xenofilo ed esotista – all'*umanizzazione della barbarie altrui*. In questo modo il jihadismo, la guerra santa in una prospettiva etnico-religiosa, viene fraintesa come solo e soltanto liberazione coloniale, si esaurisce in resistenza politica contro l'imperialismo e nulla più: così il militante di Hamas da combattente religioso che uccide gli infedeli e si immola come martire per la gloria del suo Dio finisce con il trasformarsi in un eroe liberatore, non solo della sua terra ma del mondo intero redimendolo dalla morsa coloniale dell'Occidente.

Non a caso un manifestante quarantenne dell'accampata pro-Palestina che ha assistito alla mia lezione durante il dibattito finale ha controbattuto che non vi sarebbe nessuna connotazione religiosa del conflitto, che il 7 ottobre per lui è «come via Rasella» (paragonando una strage generalizzata di civili a un attacco mirato contro dei militari), e che comunque il giudizio su quello che è successo quel giorno «non spetta a noi ma ai palestinesi» (questo dettaglio è davvero allucinante: seguendo questa logica si potrebbe dire che il giudizio sul massacro di Gaza spetterebbe solo agli Israeliani). Per completezza devo comunque aggiungere che, tranne questo caso, la maggior parte del dibattito successivo alla mia esposizione è stata caratterizzata da osservazioni e obiezioni sensate, nel rispetto reciproco della diversità di opinioni.

Più in generale in questo senso mi pare che tutta la questione palestinese sottenda una forma di *taqiyya* (che nell'orizzonte religioso musulmano significa "dissimulazione di fronte al nemico"), di doppiezza, di inganno nella compresenza di un progetto di jihad globale che viene velato nel monismo narrativo della liberazione coloniale locale, nascosto in una edulcorazione contro culturale in cui le rappresentazioni della difesa, della resistenza, occultano pratiche e progetti orientati all'attacco dell'Occidente. Si tratta di una volontà di imposizione di una sottomissione religiosa globale che rimanda a un progetto che la cultura antisistemica del progressismo radicale occidentale non vede, perché traduce solo come partigiani politici quelli che sono prima di tutto dei martiri religiosi. Quello che voglio dire è che il pogrom del 7 ottobre non è solo una reazione difensiva contro l'apartheid di Gaza che diventa eccesso efferato; il 7 ottobre è anche un attacco contro l'Occidente, a partire dal fatto che dal punto di vista musulmano gli israeliani sono occidentali. I ragazzi massacrati nel rave del Nova Festival somigliano in tutto e per tutto ai ragazzi che gli islamisti hanno massacrato nel Bataclan; e i ragazzi di questa accampata pro-Palestina mi pare che somiglino più ai loro coetanei

del Nova Festival che agli assassini che li hanno massacrati (dei quali, con il loro pacifismo selettivo, stanno sostanzialmente facendo il gioco).

Comunque, gli islamisti hanno capito bene questo vizio della cultura progressista, questa incomprendimento del “loro” punto di vista, questo costante tradurlo inconsapevolmente con le “nostre” categorie laiche occidentali, questo confondere una nostra rappresentazione dell’altro con l’altro. Non a caso lo statuto di Hamas, mentre delinea in dettaglio una divisa radicalmente religiosa, si appunta un *badge* laico e inclusivo come specchietto per le allodole. Lo fa – in un contrasto grottesco con il resto del testo – dichiarando che «il Movimento di Resistenza Islamico è un movimento umanistico, si occupa dei diritti umani, e si impegna a mantenere la tolleranza islamica nei confronti dei seguaci di altre religioni» [13]. Come pure non a caso, proprio nei giorni in cui scrivo queste righe, ascolto su *YouTube* la versione palestinese di “Bella ciao” [14] registrata all’indomani del pogrom del 7 ottobre, per scoprire che sotto queste vesti ostentatamente partigiane e antifasciste c’è nel testo l’esaltazione tutta islamista a «diventare un martire».

Insomma: il tema della “resistenza degli oppressi”, dal momento in cui diventa chiave di lettura unica finisce con il fare da cavallo di Troia che nasconde il fine della “sottomissione degli infedeli”. Questo trucco ha successo dal momento in cui siamo abituati alle spiegazioni monocausali, alle logiche esclusive dell’“o-o”, siamo interdetti alle spiegazioni policausali, alle logiche inclusive “e-e”, a pensare che non si tratta di scegliere tra spiegare quello che succede solo come “resistenza degli oppressi” o come “sottomissione degli infedeli”, ma che si tratta di accogliere l’eventualità che si può essere di fronte a una “resistenza degli oppressi e sottomissione degli infedeli”.

In tal senso mi pare che questa strategia del tradurre tutti i piani di conflittualità tra Palestina e Israele nell’opposizione oppressi/oppressori, per ridurre l’agire bellico palestinese a mera resistenza partigiana di liberazione contro l’occupante coloniale, configuri una forma di *redwashing* islamista, con cui il verde del fondamentalismo islamista si traveste di rosso progressista, nel mascheramento di un agire orientato prevalentemente da logiche religiose aggressive jihadiste attraverso vesti fittizie date da termini laici e progressisti di una difesa che si presenta come antifascista mentre veicola un fascismo altro. Questa non è comunque la sola forma di *redwashing* in gioco: dal lato opposto si assiste a un *redwashing* sionista consistente nella transcodifica progressista e laica data dal presentare unicamente come guerra di civiltà contro la barbarie l’attuale feroce reazione contro Gaza, data dal sorvolare su una serie di responsabilità coloniali (che non possono essere ignorate semplicemente ricordando che comunque nel 1948 furono gli arabi a rifiutare la soluzione “due popoli, due Stati” e ad attaccare Israele), data dal nascondere un invasamento sionista che di suo canto rifiuta radicalmente qualsiasi possibilità di convivenza democratica con i palestinesi a partire da una concezione etnico-religiosa di proprietà esclusiva del territorio.

Non voglio dire che questa strategia di mascheramento viene praticata dalle due parti in conflitto nella stessa misura, ma voglio sottolineare da entrambi i lati vi sono segni che ci indicano la sua presenza. D’altro canto, abbiamo detto che ciascuna delle due fazioni in lotta usa la retorica della *reductio ad hitlerum* per presentare l’avversario come incarnazione assoluta del male e porsi in termini di combattente antifascista; e l’essenza del *redwashing* di cui parlo è proprio questa. Se non fosse che in questa vicenda da questo punto di vista non c’è tanto uno scontro tra fascismo e antifascismo in cui ognuno dice che il fascista è l’altro, ma una faida tra il fascismo sionista e quello islamista.

Monoteismi, etnocentrismi, fascismi

Se gli israeliani rivendicano il possesso originario di una terra da cui furono cacciati, e che è stata poi occupata dagli arabi che hanno a loro volta cacciati quando vi sono tornati, entrambi i popoli sono radicalmente separati da un suggello religioso che hanno posto a tutela di una diversità etnica che, in larga parte, coltivano da sempre. E se gli ebrei ebbero l’idea di elevare al cielo un Dio unico, che escludeva altre divinità e che li avrebbe eletti a unico popolo, i musulmani rivendicarono l’ultima versione profetica di quella divinità impossessandosene altrettanto esclusivamente. Questo quando l’Islam si politicizza in islamismo, in una prospettiva di conquista militare del mondo intero che a

quella divinità – e quindi a loro – si sarebbe dovuto sottomettere. E, se l’etnocentrismo (Sumner 1962) è la primordiale e universale attitudine umana a considerare il proprio gruppo superiore agli altri – a considerare la propria umanità la sola umanità, a usare il proprio metro di misura per misurare gli altri – il monoteismo, l’idea del dio unico, è la trasfigurazione su un piano trascendente di questo pernicioso sentimento culturale; è il modo più efficace per suggellare quella pretesa di superiorità mettendola su un piano sovraumano. Attraverso l’equazione “il nostro Dio è l’unico Dio vero; quindi, noi siamo l’unico popolo degno” si sacralizza il proprio gruppo contro gli altri, si segna solennemente un confine di primazia. In merito Francesco Remotti (2001) ha notato come «coloro stessi che si armano a difesa dell’unicità del proprio dio, e quindi del principio della propria identità, finiscano per produrre un’“alterità” intollerabile: da reinglobare o da sterminare».

Va detto chiaramente che oggi queste visioni radicali della religione non riguardano certo tutti gli ebrei e tutti i musulmani, ma esse permangono nelle loro rispettive parti estremiste, quella sionista e quella islamista. In merito Enzo Pace (2024) ha chiarito come nella crisi tra Israele e Palestina la questione etnico-religiosa si pone come fattore conflittuale primario, responsabile della radicalizzazione di entrambe le posizioni. Da un lato lo Stato di Israele nasce in una divisione interna: gli ebrei moderati lo vorrebbero laico, pluralista, inclusivo, mentre all’opposto «il sionismo religioso si configura come un movimento etno-nazionalista che considera i territori della Palestina parte integrante e inalienabile di *Eretz Israel*, la biblica Terra promessa. Non c’è spazio, allora, per uno Stato palestinese». Nel 1974 la nascita del *Gush Emunim* (il “Blocco dei Fedeli” alla Terra Promessa) delinea formalmente una pretesa di possesso esclusivo del territorio di Israele come aspettativa messianica non negoziabile. Dal lato palestinese nel 1987 nasceva Hamas, il movimento della resistenza islamica che considera la Palestina come «terra donata da Dio al suo popolo, dunque, sacra, inviolabile e indivisibile. Nessuno poteva arrogarsi il diritto di negoziarne la cessione di una sola zolla pur di ottenere la pace con l’odiato nemico sionista. Lo Stato d’Israele, perciò, andava distrutto, facendo appello al dovere religioso della jihad che gravava su ogni credente, incitando a formare milizie di combattenti pronti al sacrificio della propria vita. Il corpo del martire diventava così un’arma, non impropria, per colpire indiscriminatamente la popolazione civile. Non potendo competere militarmente con un esercito più potente, l’ideologia militarista di Hamas ha così adottato sin dalla sua nascita il metodo terroristico di fare la guerra».

Il problema è che oggi è conclamato un processo di polarizzazione in cui il radicalismo religioso ha contagiato gran parte delle due fazioni in lotta. L’islamismo dilaga tra i palestinesi come pure nel campo israeliano gli ideali sionisti trovano sempre più consenso. E, nella sua natura etnocentrica, l’estremismo monoteista, quale sia il Dio a cui tributa reverenza, è essenzialmente una forma di fascismo; questo nella misura in cui esso delinea un confine netto rispetto allo straniero, come linea di superiorità, di primazia, di diritto di predominio. Il processo di schismogenesi simmetrica, la spirale crescente di disconoscimento e ostilità reciproca in cui quelle terre sono involtate dal 1948 non ha fatto altro che far lievitare la parte fascista di ciascuno di questi due popoli. Non a caso secondo gli ultimi sondaggi l’80% dei palestinesi ha approvato il pogrom di Hamas [15], come pure l’80% degli ebrei ha approvato la reazione militare di Israele [16]. Sono cifre inquietanti.

E qui, rispetto al tema dell’islamismo, va chiarito che se è islamofobia fomentare paure irrazionali contro il mondo musulmano tutto, è miopia non comprendere la portata epocale della distinzione fondamentale tra Islam e islamismo (Ciccozzi 2023a): se l’Islam è la religione di tutti i musulmani, l’islamismo è l’uso sociale e politico che di questa religione fa una parte (minoritaria ma consistente e in crescita) dei musulmani, un uso orientato all’affermazione della *sharia* – la legge di Dio – sul diritto positivo; ciò in un ideale sostanzialmente militare di conquista religiosa globale in cui ogni credente è chiamato come soldato all’obbligo di realizzazione di questo obiettivo. Se il fascismo è una sostanza culturale e politica che assume forme sociali molteplici, dipendenti dal contesto storico-geografico in cui si manifesta, se tutti i gruppi umani sono a rischio del contagio del fascismo, allora va compreso che l’islamismo è la destra delle società musulmane, che l’islamismo è il fascismo dell’Islam. Non intendere che il passaggio della liberazione della Palestina in mani islamiste inerisce a un quadro politico più ampio e più fosco, che rimanda anche a un’aggressività religiosa

fondamentalista rivolta contro l'Occidente, significa vivere in una dimensione illusoria di *wishful thinking*, di pensiero desiderante, che sogna una realtà inventata o al più nostalgica e ormai inesistente. In questo senso dico che la Palestina di oggi è la Palestina di Hamas e non va confusa con quella di Arafat.

Oggi in Palestina non si gioca solo una partita di liberazione coloniale: quel campo è anche un luogo di affermazione islamista. E, comunque, anche rispetto alla chiave di lettura postcoloniale penso che sia necessario chiederci se all'oppresso è concesso tutto. Ci si dovrebbe domandare se, in nome della liberazione, si possono massacrare in massa intere famiglie inermi, violentare e sevizare ragazze portandole in parata sulle jeep come se fossero della selvaggina, tra la folla esultante. Se non altro dovremmo capire che il 7 ottobre non è stato solo messo in atto un pogrom contro gli ebrei ma è andato in scena un modello di vendetta postcoloniale che ha suscitato diffusa ammirazione, che rimanda a un piano di desiderio collettivo: nel Sud del mondo c'è tanta gente che vorrebbe tanti 7 ottobre contro il Nord del mondo degli occidentali, i "bianchi". In questa dimensione l'islamismo cerca consensi, e qui il 7 ottobre ha funzionato come uno spot elettorale planetario. Quel giorno non solo una parte consistente dei palestinesi ha esultato, ha esultato anche una parte consistente del sud del mondo, felice dello sterminio di tanti ebrei-occidentali. Inutile dire che questi sentimenti diffusi di odio crescente non li vediamo, illudendoci di poterne decretare in questo modo l'inesistenza. Non li vediamo, li copriamo con gli scongiuri apotropaici della rimozione cognitiva perché abbiamo paura di riconoscere che il fascismo può assumere anche forme esotiche rivolte contro uno straniero che siamo noi, gli occidentali (Ciccozzi 2023c).

È per tutto questo che mi pare che un pacifismo che chiede solo il "cessate il fuoco" di Israele pecchi di miopia e ingenuità se non di masochismo o di sadiche intenzioni; mi pare che nello specifico faccia il gioco di Hamas, per non dire che questa postura di sostegno è evidente, certificata di fronte ai ringraziamenti venuti dalla leadership di Hamas stessa verso gli studenti occidentali delle manifestazioni pro-Palestina [17]. Qui penso invece che per giungere alla pace bisognerebbe salvare i corpi dei palestinesi dai sionisti di Israele e le menti dei palestinesi dagli islamisti di Hamas; o meglio, si dovrebbero liberare i corpi dei palestinesi dai missili di Israele ma anche le menti dei palestinesi dall'odio islamista, tanto quanto si dovrebbero liberare i corpi degli israeliani dai razzi di Hamas e le menti degli israeliani dall'odio sionista. Prima ancora che decolonizzare la Palestina penso che si dovrebbe decolonizzare quella terra dal fascismo che ha attecchito, in forma di identitarismo etnico-religioso, nel cuore di tante persone di entrambe le fazioni in lotta.

Questo è particolarmente rilevante dal momento in cui il "cessate il fuoco" necessario per fermare il massacro della popolazione di Gaza non dipende solo dall'insistenza dell'Israele di Netanyahu a portare avanti un'operazione militare che sta radendo al suolo la Striscia e procurando migliaia di vittime. A ben vedere quel "cessate il fuoco" dipende anche dal fanatismo della Palestina di Sinwar, che ritiene che le vittime civili palestinesi siano un sacrificio necessario per gettare discredito su Israele, fargli perdere l'appoggio dell'Occidente e fomentare una reazione del mondo arabo per annientare Israele, cacciare gli ebrei, sterminarli. A ben vedere non c'è una sola responsabilità ma un intreccio di responsabilità che si alimentano in un circolo vizioso.

Capacità di sterminio e volontà di sterminio

È per tutto questo che mi pare che dietro all'attuale scenario desolante del perdurante massacro della popolazione palestinese e della distruzione di Gaza, come reazione al pogrom contro la popolazione israeliana del 7 ottobre, covino due pulsioni genocidarie, condivise da entrambi i lati seppure in forme diverse. Qui, infatti, penso che si debba distinguere tra "capacità di sterminio" e "volontà di sterminio", e ritengo che se Israele abbia un'elevata capacità tecnologica di sterminio frenata da una ridotta volontà ideologica di sterminio, nella Palestina egemonizzata da Hamas sia presente un'elevata volontà ideologica di sterminio frenata da una ridotta capacità tecnologica di sterminio. Per spiegare meglio questa differenza faccio un breve esempio. Recentemente è stata pubblicata una statistica [18] con un grafico che titola – molto sensazionalisticamente – che ad oggi su Gaza

sarebbero state sganciate addirittura «più bombe della Seconda guerra mondiale», per poi aggiustare il tiro nel sottotitolo e precisare che «l'ammontare dei dispositivi sganciati sull'enclave palestinese supera quelli dei bombardamenti di Dresda, Londra e Amburgo». Quindi le bombe su Gaza sarebbero più del doppio della somma di quelle sulle tre città menzionate.

Se questa rappresentazione statistica ha avuto una certa diffusione social tra utenti pro-Palestina, che l'hanno mostrata come prova oggettiva della brutalità e della volontà genocidaria di Israele, a ben vedere i dati in questione suggeriscono una realtà molto diversa: stando a quei numeri – e considerando approssimativamente i 150mila morti a Dresda, i 50mila a Londra e i 100mila ad Amburgo rispetto agli attuali 40mila a Gaza – abbiamo una mortalità palestinese che è circa un ventesimo di quella usata come pietra di paragone (senza considerare peraltro che i massacri di Londra, Amburgo e Dresda non avevano intenzioni genocidarie, che quelle erano riservate agli ebrei). E in questo va pure tenuta presente la capacità tecnologica israeliana di colpire con precisione i bersagli nemici, tanto elevata quanto lontana da quella dell'epoca bellica presa come paragone. Il punto è che questo esempio conferma un aspetto lapalissiano della questione: Israele avrebbe la capacità tecnologica di sterminare in massa l'intera popolazione palestinese, ma, non si sa se per scrupolo morale o per timore della reazione internazionale, non lo sta facendo. Di certo non si sta ponendo minimamente problemi, scrupoli morali o limiti nel massacrare i palestinesi che fanno, volenti o nolenti, da scudo umano ad Hamas; e, dalle brutalità diffuse dei militari israeliani che emergono sul web, è chiaro che l'esercito è pervaso da una crudeltà che ha una connotazione genocidaria, ma che emerge per lo più come sfogo rabbioso estemporaneo; per cui al massimo si può parlare di tattiche vendicative dal basso, difficilmente collegabili a una strategia genocidaria ufficiale. Al momento la strategia israeliana appare più orientata allo sterminio di chi li vorrebbe sterminare, ossia dei vertici e dei militanti di Hamas, che allo sterminio programmato e sistematico della popolazione tutta. Questo oltre che alla cacciata dei palestinesi da Gaza, alla pulizia etnica, forse anche per punire il loro appoggio ad Hamas. Intendiamoci: siamo comunque di fronte a un comportamento estremamente brutale e altrettanto orrendo, ispirato da un radicalismo sionista che estremizza le esigenze di difesa, che rivendica la proprietà esclusiva della terra, che rifiuta gli arabi in quanto tali, ma non è un genocidio. È complessivamente una soluzione prevalentemente disperata, dissennata e illusoria, che molto probabilmente non farà altro che aumentare la spirale della violenza, che non farà altro che peggiorare la situazione di Israele, circondato dall'odio crescente di milioni e milioni di islamisti e dalla disapprovazione del mondo: in questo momento l'assedio di Gaza è un eccesso, una follia ma non è un genocidio.

Viceversa, il pogrom di Hamas del 7 ottobre ha palesato in modo inequivocabile una strategia radicalmente eliminazionista, orientata a massimizzare il numero delle vittime, ad ammazzare tutti, in una plateale e insaziabile fame di morte che si è concretizzata in un'orgia autocompiaciuta di crudeltà assoluta, in una marea di sangue che si è fermata solo nel momento in cui è stata tamponata dalla reazione, per quanto tardiva, dell'esercito israeliano. D'altra parte, il 7 ottobre si stava ponendo in atto un proposito genocidario formalizzato dal 1988 nel primo statuto di Hamas [19], dove, nell'articolo 7, dichiarando di voler «corrispondere alle promesse di Allah», viene affermato che «l'Ultimo Giorno non verrà finché tutti i musulmani non combatteranno contro gli ebrei, e i musulmani non li uccideranno» (e sottolineando nell'articolo 12 che tale lotta è «un obbligo individuale per ogni uomo e donna musulmani»). Per far fronte alle accuse di antisemitismo che stavano screditando il Movimento di fronte all'opinione pubblica mondiale, la nuova versione dello statuto del 2017 ricodificherà in modo criptico l'articolo 7, limitandolo a un «continueranno la loro missione finché non sarà rispettata la Promessa di Allah», ovvero rimuovendo l'esplicitazione di tale promessa presente nella prima stesura (e evidentemente vigente nell'animo di chi ha ordito e attuato il 7 ottobre).

Questo suggerisce che al momento gli ebrei non vengono sterminati dal primo all'ultimo solo in quanto gli islamisti di Hamas non hanno (o non hanno ancora) la capacità tecnologica per farlo, non sono materialmente in grado di trasformare l'episodio del 7 ottobre in una procedura genocidaria generalizzata. Non dispongono della forza e della tecnologia necessarie per realizzare il progetto di liberare la Palestina "dal fiume al mare", uccidendo gli ebrei tutti per punirli della loro boria coloniale, per fermarli dal loro presunto malefico progetto di conquista sionista del mondo (va sottolineato che l'articolo 32 del primo statuto di Hamas riesumava anche il "Protocollo degli Anziani di Sion"). Insomma: visto quello che sono riusciti a fare con i limitatissimi mezzi materiali a disposizione il 7 ottobre, è ragionevole ipotizzare che, se gli islamisti avessero avuto la disponibilità bellica di Israele, gli ebrei sarebbero stati sterminati dal primo all'ultimo.

Per tutto questo in generale penso che quando ci poniamo in termini di impegno, di partecipazione, di coinvolgimento intellettuale come spettatori di questo conflitto dovremmo farci carico di accogliere un pluralismo prospettico che sia capace di non accomodarsi su narrazioni monocausali, che siano quelle filoisraeliane della lotta della civiltà contro la barbarie o quelle filopalestinesi della lotta di liberazione coloniale.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- [1] <https://ilmanifesto.it/yaesh-indagato-allaquila-pianificava-attentati-suicidi>
- [2] <https://www.crui.it/archivio-notizie/cessate-il-fuoco.html>
- [3] <https://www.laquilablog.it/palestina-protesta-studentesca-il-rettore-alesse-falso-affermare-che-luniversita-non-abbia-presoposizione/>
- [4] <https://www.globalist.it/world/2024/06/11/sinwar-definisce-le-vittime-civili-di-gaza-sacrifici-necessari/>
- [5] https://www.lemonde.fr/en/opinion/article/2024/03/15/judith-butler-by-calling-hamas-attacks-an-act-of-armed-resistance-rekindles-controversy-on-the-left_6621775_23.html
- [6] <https://www.invictapalestina.org/archives/6410>
- [7] <https://prismreports.org/2024/02/05/queer-people-organizing-solidarity-palestine/>
- [8] <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-63174835>
- [9] <https://www.youtube.com/watch?v=O8OCvT4ysLI>
- [10] <https://www.unita.it/2024/05/22/spagna-irlanda-e-norvegia-riconoscono-la-palestina-netanyahu-non-ha-un-progetto-di-pace-e-israele-ritira-gli-ambasciatori/>
- [11] <https://agenpress.it/2024/05/19/salman-rushdie-se-esistesse-uno-stato-palestinese-sarebbe-talebano-governato-da-hamas-e-stato-satellite-delliran/>
- [12] <https://www.rainews.it/articoli/ultimora/Arabia-Saudita-1301-le-vittime-del-caldo-morte-durante-il-pellegrinaggio-alla-Mecca-055e69ed-fcda-4fa4-b4c2-7514e591a088.html#:~:text=L'Arabia%20Saudita%20ha%20reso,sottolineato%20le%20autorità%20di%20Riad.>
- [13] https://www.cesnur.org/2004/statuto_hamas.htm
- [14] <https://www.youtube.com/watch?v=0VAjt4MUjzA>
- [15] <https://www.pcpsr.org/en/node/980>
- [16] <https://www.pewresearch.org/global/2024/05/30/israeli-views-of-the-israel-hamas-war/>
- [17] <https://www.memri.org/reports/hamas-leader-abroad-khaled-mashal-we-thank-great-student-flood-american-universities-we-want>
- [18] https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/gaza-lo-scaricabarile-sulla-pace-177445?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMtAAAR15ergPnGfpXj5XaR7oV2YcCtCJRiYFl-qk_MtnUmtJeKov07u0ax0-8yvU_aem_UKzG5s4X8iDB168voporLg
- [19] https://www.cesnur.org/2004/statuto_hamas.htm

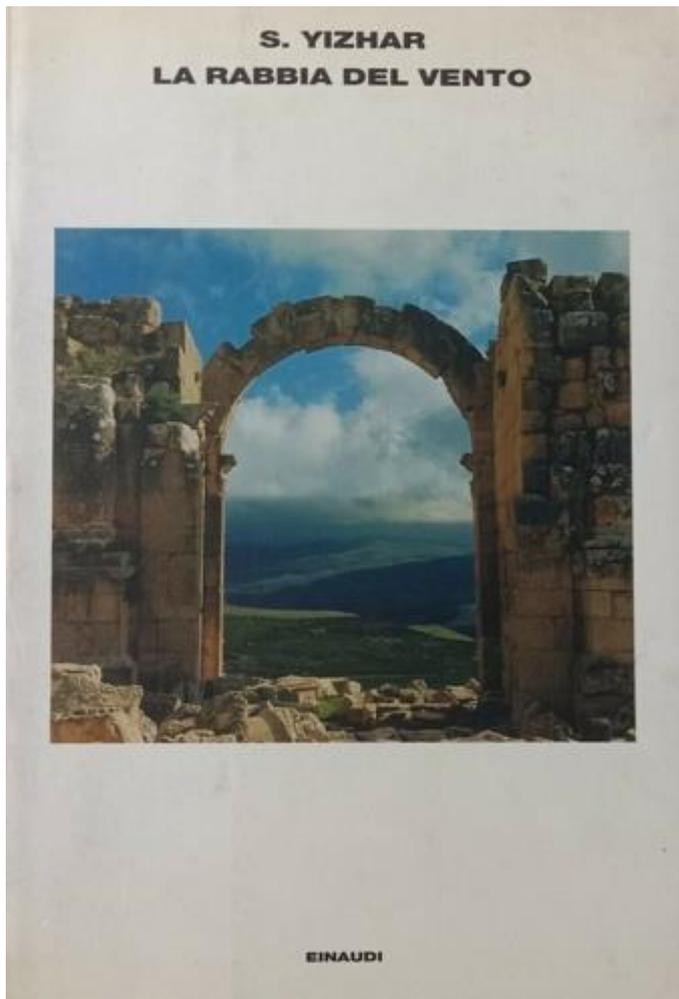
Riferimenti bibliografici

- Adler, W., 1990, *La guerra dei Roses*, Sperling & Kupfer Editori, Milano.
- Afary, J., Anderson, K. B., 2005, *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Bateson, G., 1977, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

- Ciccozzi, A., 2022, “Invasi, invasori, invasati: sulle rappresentazioni della guerra in Ucraina”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 56, luglio, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/invasi-invasori-invasati-sulle-rappresentazioni-della-guerra-in-ucraina/?fbclid=IwAR1HCXwc0g2OIJdr0NhtC5kk6F3Py0FypB0lSsJNEpcUVZlhnREP12wats>
- Ciccozzi, A., 2023a, “I due lati del velo: sull’opportunità di distinguere l’Islam dall’islamismo”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 59, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/60289/>
- Ciccozzi, A., 2023b, *Muri e ponti. Migrazioni e polarizzazione*, Edizioni di Pagina, Bari.
- Ciccozzi, A., 2023c, “Alterità e rischio: se il fascismo viene dal Sud del mondo”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 64, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/alterita-e-rischio-se-il-fascismo-viene-dal-sud-del-mondo/>
- Cirese, A. M., 1984, *Segnicità fabrilità procreazione*, CISU, Roma.
- Foucault, M., 1972, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino.
- Foucault, M., 1998, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- Grasso, D., Padovan, D., 2024, “Capitalismo fossile, militarismo e guerra. Conflitti della deep transition”, in *Energia e mutamento sociale*, FrancoAngeli, Milano.
- Korzybski, A., 1933, *Science and sanity. An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, Lakeville (Connecticut).
- Lévi-Strauss, C., 1964, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano.
- Morris, B., 2016, *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano.
- Pace, E., 2024, “Due popoli, due Stati: Dio non lo vuole”, *Dialoghi Mediterranei*, n. 65, gennaio, Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/due-popoli-due-stati-dio-non-lo-vuole/>
- Propp, V., 2000, *Morfologia della fiaba*, Einaudi Torino.
- Remotti, F., 2001, *Contro l’identità*, Laterza, Roma-Bari.
- Said E.W., 1991, *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sumner W. G., 1962, *Costumi di gruppo*, Edizioni di Comunità, Milano.
-

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

Rileggere Yizhar



di *Sabina Leoncini*

Maggio 1949. Khirbet Khizeh è un immaginario villaggio palestinese. Ad un gruppo di soldati del neonato Stato di Israele (14 maggio 1948) viene dato l'ordine di liberare il villaggio dagli abitanti arabi/palestinesi. A narrare l'esecuzione dell'ordine operativo è S. Yizhar, pseudonimo di Yizhar Smilansky. Insieme a lui prendono piano piano forma gli altri personaggi della storia, Shmulik, Gabi, Moyshe, Ariè, Shaul, Yehuda e il radiotelegrafista (unico personaggio al quale non ci si riferisce mai per nome) con i quali Yizhar inizialmente ride e scherza, condivide pasti e pensieri ma poi si troverà a discutere non appena assumerà coscienza di ciò che sta realmente succedendo.

La storia inizia con un flashback del narratore che confessa al lettore che nonostante sia passato molto tempo il ricordo degli eventi di quel periodo è ancora nitido. «Ho cercato di smorzarlo nel fluire delle cose; sono riuscito talvolta, con una lucida alzata di spalle, a concludere che quella faccenda non era stata, in fin dei conti, così tremenda, compiacendomi della mia indulgenza che, come si sa, è il vero sale della saggezza»[1].

A distanza di sessant'anni anche Ari Folman fa iniziare il suo pluripremiato film "Valzer con Bashir" [2] con un flashback che parte da un incubo ricorrente che sveglia in piena notte Boaz Rein-Buskila, un suo ex-commilitone. Nel sogno 26 cani lo vogliono uccidere [3], ciò lo porta a cercare tra altri ex soldati i ricordi che gli permettono di ripercorrere la narrazione della guerra in Libano del 1982 in cui era stato arruolato nella fanteria dell'IDF (Israeli Defence Forces) ed era stato testimone

oculare del massacro di Sabra e Chatila. Khirbet Khizeh viene descritto come un villaggio di poche abitazioni dove vivono donne, bambini, anziani, alcuni dei quali con disabilità. Nell'ordine ricevuto dal plotone di cui fa parte Yizhar viene precisato dall'autore che «si dovevano radunare gli abitanti a partire dal tale punto fino al punto tal altro, caricarli sui camion e trasferirli oltre le nostre linee, far esplodere le case di pietra e bruciare le capanne di argilla, arrestare i giovani e i sospetti, ripulire il territorio da forze ostili»; inoltre che «si dovesse eseguire l'incarico con fermezza e precisione» e che «non dovevano essere tollerati disordini o comportamenti brutali» [4].

Attraverso le parole del narratore si riesce ad immaginare la bellezza di un terreno descritto come verde e rigoglioso, che era stato ben tenuto dai fellahin [5] locali, ricco di orti con verdure da raccogliere e animali da allevamento; da ciò emerge la passione di Yizhar per la geologia e la geomorfologia. La narrazione prosegue con la descrizione delle operazioni tecniche dell'evacuazione civile, dello scoppio di piccoli ordigni e degli spari delle mitragliatrici per intimare la popolazione ad allontanarsi. Questo stesso terreno descritto inizialmente come un insieme di campi verdeggianti, di frutteti fitti di ombre, di siepi che ritagliavano il terreno in sagome tranquille e distanti, di colline multiformi che nascondevano e rivelavano orizzonti lontani, azzurrini [6], diventano sul finale un'oasi di pace violata, sul finire di un conflitto dilaniante, in cui tutti gli sforzi dei contadini sarebbero andati perduti.

La tristezza di Yizhar è quella di colui che osserva aridità, rovi e un «urlo di steppa». Come se fosse la terra stessa a reclamare l'abbandono di chi se ne prendeva cura fino a quel momento, in balia di un nuovo padrone, in cui i campi saranno di nuovo arati e mietuti e saranno «compiute grandi opere». Nessuno penserà mai che prima c'era una Khirbet Khizeh la cui popolazione era stata cacciata e di cui «noi ci eravamo impadroniti?» [7]

In un saggio di appena ottanta pagine emergono temi fortissimi ancora oggi molto attuali [8], come quello dell'esilio che l'autore arriva a definire tale solo verso il finale del libro. «Come in un lampo mi fu chiaro. Tutto improvvisamente mi sembrò diverso, più preciso. L'esilio, ecco, questo è l'esilio. È così che accade. Non potevo restare fermo. La terra mi bruciava sotto i piedi» [9].

Yizhar, scomparso nel 2006, poco conosciuto nel nostro Paese è stato molto popolare, benché discusso, in Israele come uno dei protagonisti della letteratura ebraica moderna. Nonostante il suo piccolo capolavoro *La rabbia del vento* fosse incluso nei programmi didattici nazionali sin dal 1964, la sua popolarità è stata offuscata dalla fama dei nuovi storici (Benny Morris, Ilan Pappé e molti altri) che si sono dichiarati come i primi storici che hanno rivelato le verità sulla prima guerra arabo-israeliana [10].

Accademico all'HUJI (Hebrew University of Jerusalem); membro della Knesset (il parlamento israeliano) in vari momenti dal 1949 al 1969; autore di molti romanzi, purtroppo non tradotti in italiano tranne *Convoglio di mezzanotte* del 2013, Yizhar è nato da immigrati russi nel 1916 a Rehovot, in quella che all'epoca era la Palestina ottomana. Lo zio, oltre al padre, scrittore anche lui, Moshe Smilansky, era un pioniere dell'agricoltura. Yizhar era quindi parte della nuova generazione, non contaminata dall'esilio, che portava sulle spalle l'attesa della nuova nazione che era in procinto di nascere. È un peso che Yizhar spesso rifiuta e fatica a sopportare, tanto da sentirsi un estraneo e letteralmente fuori posto. Ma chi di noi non si sente così anche nel proprio Paese quando i politici al governo prendono decisioni che non condividiamo?

Intanto la propaganda nazionalista e sionista dell'epoca, prima del 1948, affermava la convinzione che gli ebrei di tutta Europa stessero migrando verso Israele convinti che quella fosse la loro vera e autentica «casa.» [11]. Scrive infatti Yizhar:

«Non sono mai stato in esilio, non l'ho mai conosciuto....però me ne hanno parlato, mi hanno raccontato, l'ho studiato a scuola, me l'hanno ripetuto a ogni angolo, nei libri e nei giornali, ovunque: l'esilio. [...] Era dentro di me probabilmente, l'avevo succhiato col latte di mia madre. E cosa stavamo facendo qui noi oggi?» [12].

Se da un lato la narrazione scorre lenta, dedicando descrizioni precise ed esaustive dei volti, dei movimenti e dei luoghi abitati dagli uomini, dalle donne, dai bambini e dagli anziani di Khirbet

Khizeh, il pensiero riflessivo del protagonista si muove in un crescendo in cui il dubbio sulla legittimità etica di ciò che stanno facendo si insinua e toglie pian piano spazio alla banale quotidianità della vita dei soldati che eseguono un ordine di evacuazione a fine guerra. Agli arabi ci si riferisce come ad animali: «Sono come bestie!» [13], «Fermo lì, cane!» dice Gabi, e ancora «Questo qui mi dà l'idea di essere una carogna! Premette il grilletto ed esplose un colpo singolo che passò crudelmente a un filo dalla testa dell'uomo» [14]. In questa parte del racconto un uomo anziano, che non aveva capito di dover scappare di fronte all'arrivo dei soldati, viene preso dal panico degli spari del soldato Gabi, che, sospettandolo di terrorismo o infiltrazione, per impaurirlo mira a qualche centimetro dalla testa. L'anziano viene poi gettato dentro una jeep dell'esercito, ma l'uomo, per lo spavento vomita. «L'arabo era raggomitolato su se stesso, cercava di nascondere il dolore dei crampi con un pallido sorriso di scuse, inutile, e si ripuliva con la manica del vestito, gemendo, continuando a sorridere, soffocando singhiozzi violenti e conati» [15]. A questo punto interviene Arié: «Non hanno proprio sangue nelle vene questi arabi, abbandonare un villaggio come questo! Che roba! Se io fossi stato al loro posto mi avreste trovato con un fucile in mano. Eccome! Ve lo assicuro...» [16]. Infine riferendosi a loro non solo come ad animali ma anche come a oggetti uno dei soldati chiede: «Quanti pezzi avete raccolto? Chiese uno di loro, dicendo la parola pezzi in modo spocchioso, compiacendosi del suo atteggiamento da brigante spietato» [17]. Se Edward Said [18] avesse assistito a questa scena probabilmente avrebbe detto che conosciamo l'altro attraverso uno sguardo fortemente condizionato da pregiudizi, ideologie, ipotesi spesso errate. Dovremmo decostruire tale sguardo per liberarci da ciò che invece Bourdieu [19] definirebbe *habitus* o da quella che gli antropologi definiscono cultura. Di fatto il confronto con l'alterità rende l'essere umano disarmato, nudo di fronte alle proprie debolezze, in nome delle quali cerca di sopraffare, colonizzare, sottomettere i più deboli. Così è successo a Khirbet Khizeh e al suo arabo anziano che rimasto da solo nel suo villaggio evacuato in preda al panico inizia a vomitare di fronte agli spari dei soldati. Ancor più straziante è il racconto che segue:

«Poi si avvicinò un'altra donna con in braccio una bambina macilenta, ciondolante come un oggetto privo di vita. Una neonata dal colorito cinereo, magra, malaticcia, sottopeso. La madre la agitò in aria con i suoi panni, ce la dondolò di fronte e disse, con un tono che non era né di scherno, né di odio, né di pianto isterico, bensì forse, tutto questo insieme: la volete? Prendetela, prendetela! Quando il nostro viso si contrasse per l'orrore, lei a quanto pare, lo considerò una vittoria, e continuando a dondolare il povero corpicino avvolto nei panni luridi, si batté una mano sul cuore: Ecco prendetela!» [20].

In alcuni passaggi, viene descritta un'arrendevolezza e una tale passività simile proprio a quella degli ebrei che lasciavano le loro case dirette, non essendone a conoscenza, verso i campi di sterminio tedeschi, con poche cose in mano, pensando di poter far ritorno nelle proprie case e nei propri villaggi e terreni dopo la fine della guerra.

«Non so se mentre stavano uscendo dal villaggio qualcuno avesse spiegato ai prigionieri che cosa li aspettava, o dove sarebbero stati condotti. In ogni caso, il loro aspetto e il loro modo di camminare erano quelli di un gregge spaventato, silenzioso e sospirante, incapace di fare domande. Eppure, qua e là, c'era chi sembrava attendersi il peggio e forse trasmetteva agli altri, senza parlare, il sospetto che aveva nel cuore, il timore profondo che sentiva: che quella non era altro che una condanna a morte. [...] La cosa incredibile era che nessuno di loro protestava o si opponeva. [...] Come mai non si portano dietro qualcosa? Della roba, delle coperte, che ne so... Chiese l'autista. Non hanno roba, non hanno niente, portali via di qui e che se ne vadano al diavolo! Gli rispose qualcuno. E di nuovo ci fu la sensazione di qualcosa di sbagliato e di ingiusto, ma nessuno si intromise» [21].

Senza cadere in considerazioni banali e superficiali vorrei concludere questa breve riflessione soffermandomi sul momento in cui Yizhar riferisce a Yehuda le sue perplessità sull'intera operazione ma Yehuda si limita a dirgli che questi sono gli ordini: «Ma è proprio necessario mandarli via? Che male possono fare? I giovani sono scappati...che bisogno c'è?» e Yehuda risponde: «È scritto negli ordini di questa operazione» [22]. Nel 1961 quando Eichmann fu processato a Gerusalemme e Hannah

Arendt seguì il processo come inviata del *The New Yorker*, egli ribadì più e più volte di «aver fatto il suo dovere, di avere obbedito non soltanto agli ordini, ma anche alla legge» [23].

Nessun criminale nazista ha mai avuto il dubbio che obbedire a degli ordini che avrebbero avuto come conseguenza la morte di centinaia di migliaia di persone, fosse sbagliato. Ma questo, anche se i processi iniziarono alcuni anni dopo la scrittura di *La rabbia del vento*, Yizhar lo sapeva bene. Sapeva anche che la storiografia israeliana per anni avrebbe cercato di “insabbiare” la questione dei profughi, sostenendo che «Già durante la prima fase della guerra gli abitanti arabi iniziarono ad abbandonare i loro villaggi in Israele» [24] e mostrando ambiguità nei confronti di eventi come il massacro di Deir Yassin, il villaggio vicino a Gerusalemme in cui furono assassinati 250 civili arabi da parte di alcune fazioni dell’esercito. La Arendt tra l’altro il 4 dicembre 1948, insieme a molti altri intellettuali ebrei statunitensi prese le distanze da questo tipo di efferata brutalità, scrivendo una lettera pubblica al New York Times. Tra i firmatari anche Albert Einstein al quale venne proposto di divenire primo Presidente della Repubblica israeliana da David Ben Gurion; ovviamente Einstein condannando tali episodi rifiutò [25].

Le scienze umane, insieme alla storia, da sempre indagano il tema della memoria. I suoi meccanismi appaiono ai nostri occhi così affascinanti e intriganti, tra inconscio e oblio, tra dimenticanze, traumi, lapsus, veri e propri errori e manipolazioni. A titolo esemplificativo: la guerra di indipendenza per una fazione è la Nakba per l’altra. L’abbandono volontario dei profughi è la loro cacciata. Il racconto di Yizhar rende ancora più attuale un conflitto che non avrà, a mio parere, fine. Almeno non dopo l’ennesima guerra nella guerra tra Hamas e Israele scoppiata il 7 ottobre 2023 che porta ad oggi a 120 ostaggi israeliani ancora a Gaza, 1200 civili israeliani morti [26], 33 mila morti e 75 mila feriti palestinesi secondo l’UNRWA [27]. Negli anni in cui ho vissuto in Israele e in Palestina ho imparato a pensare, riflettere, combattere una guerra dentro me stessa, oserei definirla una vera jihad, provando rabbia e tristezza per questi due popoli dilaniati da un conflitto irreversibile. Per non essere giudicata, per non rischiare la vita, per scelta, ho sempre ripudiato una pubblica presa di posizione politica vista la complessità della questione e l’impossibilità di una soluzione geo-politicamente attuabile (la cosiddetta soluzione “due popoli due Stati”) a fronte di una frammentazione territoriale evidente e il mio coinvolgimento familiare. Da questo punto di vista mi sono immedesimata, credo come molti altri lettori, nelle parole e nella sofferenza latente e frustrante di Yizhar. Quello stesso vento rabbioso che gridava e soffiava nel 1949, dopo 75 anni ancora «si lanciò sul cielo tranquillo, oscurando il giorno e promettendo nuove piogge per l’indomani, o per il giorno seguente» [28].

«Dopotutto è una guerra! È una guerra oppure no? E se siamo in guerra tutto è lecito (seconda voce: Guerra? Contro chi, questi qua?) Sicuramente tra di loro non ci sono degli stinchi di santo (E tra chi ci sono?) E anche se le nostre intenzioni sono buone e oneste e sincere, quando si entra in acqua non si può evitare di bagnarsi. [...] Una cosa è capire e accettare quello che va fatto, un’altra è mostrarsi duri e fare determinate cose. [...] Forse i villaggi che abbiamo preso durante la guerra erano diversi? O la gente che scappava da sola terrorizzata dalle ombre? C’è ancora qualcosa di poco chiaro. Una brutta sensazione. Come se ti avessero messo a forza in un incubo e non ti permettessero di svegliarti prima della fine. Forse dovresti alzarti in piedi e protestare? Oppure, al contrario, mettersi a guardare e star male fino a sanguinare, in modo che...[...] Sei un debole. Resta a guardare e sentiti scoppiare dentro» [29].

Quel vento di rabbia oggi attraversa la Georgetown University, il MIT, Harvard, la Columbia University, l’Università di Princeton, l’Università del Minnesota, Università europee come Oxford, Berlino, Vienna, Ghent, Amsterdam, l’Università La Sapienza di Roma, Padova, Bologna, le piazze di Parigi e altre città europee. Attraversa anche le proteste nei confronti delle decisioni politiche di Benjamin Netanyahu, ricordo che ci sono traduttori come Dalia Padoa che si sono rifiutate di tradurre i suoi discorsi durante la visita in Italia, il boicottaggio nei confronti di aziende e Università israeliane, la solidarietà nei confronti di vittime innocenti come l’accademico Sufian Tayeh o come la piccola Hind Rajab. Questo vento però non può riempirci gli occhi di odio, senza farci ricordare anche le vittime del 7 ottobre 2023 e tutte le vittime di tutte le guerre di tutto il mondo, perché non ci sono

guerre giuste. Anche io sostengo, ammesso che ciò sia minimamente rilevante, ciò che sosteneva il grande Mahatma Gandhi «Mi auguro tuttavia con tutto il cuore che in un modo o nell'altro la persecuzione degli ebrei in Germania finisca e che la questione palestinese possa essere risolta con piena soddisfazione di tutte le parti interessate».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- [1] Yizhar, S., 2005, *La rabbia del vento*, Torino: Einaudi. Edizione originale Khirbet Khiza, 1949: 3.
- [2] *Valzer con Bashir*, regia di Ari Folman, Israele, Germania, Francia, 2008.
- [3] Nel film in un momento successivo chi racconta si rende conto che i cani che lo inseguono durante il sogno sono stati uccisi da lui stesso durante le incursioni nei campi profughi in Libano.
- [4] *Ibidem*: 4.
- [5] Cfr. Kamel, L., *Palestinesi, arabi ed ebrei*, *Dialoghi Mediterranei*, 2024, n. 66, marzo 2025. reperibile online: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/palestinesi-arabi-ed-ebrei/>
- [6] Yizhar, cit.: 66.
- [7] *Ibidem*: 81.
- [8] Cfr. Di Francesco, T., *The long gaze of the exiled children*, Il Manifesto Global, 2023 reperibile online: <https://global.ilmanifesto.it/the-long-gaze-of-the-exiled-children/>.
- [9] Yizhar, S., cit.: 78.
- [10] Shapira, A., Hirbet Hizah, Between Remembering and Forgetting, *Jewish Social Studies History Culture and Society* 7(1):1-62, 2000.
- [11] Rose, J. *Rereading: Khirbet Khizeh by S Yizhar*, The Guardian, 2011 reperibile online: <https://www.theguardian.com/books/2011/mar/12/rereading-jacqueline-rose-khirbet-khizeh>.
- [12] Yizhar, S., cit: 79.
- [13] *Ibidem*: 74.
- [14] *Ibidem*: 41.
- [15] *Ibidem*: 44.
- [16] *Ibidem*.
- [17] *Ibidem*: 47.
- [18] Said, E., 1994, *Orientalism*, New York: Vintage books. Edizione originale *Orientalism*, 1978.
- [19] Bourdieu, P., 1999, *Il dominio maschile*, Milano: Feltrinelli. Edizione originale, *La domination masculine*, 1998.
- [20] Yizhar, cit.: 74.
- [21] *Ibidem*: 72.
- [22] *Ibidem*: 62.
- [23] Arendt, H., 2020, *La banalità del male*, Milano: Feltrinelli. Edizione originale *Eichmann in Jerusalem*, 1963.
- [24] PRIME, 2003, *La storia dell'altro*, Forlì: Una città.
- [25] Cfr. <https://paw.princeton.edu/inbox/why-did-einstein-refuse-presidency-israel>.
- [26] Cfr. Haaretz.com.
- [27] <https://www.unrwa.org/resources/reports/unrwa-situation-report-99-situation-gaza-strip-and-west-bank-including-east-Jerusalem>.
- [28] Yizhar, cit.: 83.
- [29] *Ibidem*

Sabina Leoncini, antropologa, è Dottore di Ricerca in Scienze della Formazione. I suoi principali ambiti di interesse sono la rieducazione in carcere, la parità di genere e l'inclusione sociale. Si è occupata dell'educazione mista in Israele/Palestina e del significato socio-culturale del muro che separa Israele e Cisgiordania. 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. Attualmente insegna Filosofia e Scienze umane nei Licei e si occupa di progetti europei, in particolare all'interno del programma Erasmus Plus e Horizon. Dal 2023 è socia dell'Associazione Pantagruel per i diritti dei detenuti.

Una pagina nera del giornalismo italiano: il caso emblematico di Gaza



di *Alessandro Prato*

Premessa

In un interessante libro uscito nell'ormai lontano 2005 – *Cattive notizie. La retorica senza lumi dei mass media italiani* - Michele Loporcaro tracciava un bilancio negativo del sistema informativo italiano, evidenziando in modo chiaro e circostanziato molteplici e importanti suoi difetti: mancanza di obiettività, esasperazione del dato emotivo a dispetto della razionalità, manipolazione dei fatti secondo l'ideologia dominante, semplificazione populista che si impone sull'analisi, elaborazione di messaggi ad effetto con scarso o nullo valore informativo che hanno il solo scopo di intrattenere il pubblico e persuaderlo di una tesi che non viene mai sottoposta al vaglio del pensiero critico. Questi elementi critici hanno reso il giornalismo mainstream «incompatibile con la notizia come informazione, con la gestione dell'informazione come funzionale alla dialettica democratica» (Loporcaro 2005: 23), mentre lo stesso risulta affine alla società dello spettacolo prefigurata negli anni sessanta da Guy Debord, dove è impossibile una presa di coscienza perché «lo spettacolo che cancella i limiti dell'io e del mondo (...) cancella parimenti i limiti del vero e del falso» (Debord 1967: 182).

A distanza di quasi vent'anni dall'uscita del libro di Loporcaro è interessante chiedersi se quel bilancio così negativo del sistema informativo italiano sia ancora attuale o meno e quale sia oggi il grado della sua attendibilità. Per rispondere a questo quesito prendiamo come esempio il caso emblematico di Gaza, analizzando come è stato descritto e raccontato nella grande stampa il massacro a Gaza da parte dell'esercito israeliano, iniziato subito dopo il 7 ottobre, prima con la massiccia campagna di bombardamenti e poi con l'invasione della Striscia.

La manomissione delle notizie operata dalla propaganda

Iniziamo la nostra disamina da un articolo uscito sul *New York Times* dell'8 giugno 2024 dedicato al massacro israeliano nel campo profughi di Nuseirat a Gaza che ha registrato un bilancio di 274 morti e 698 feriti. L'articolo è contrassegnato da questo titolo: "Israele salva quattro ostaggi in un'operazione militare; i funzionari di Gaza affermano che decine di persone sono state uccise". Da notare la divisione in due parti del titolo: da un lato abbiamo la certezza di un fatto (il salvataggio degli ostaggi), dall'altro solo un'affermazione dei funzionari di Gaza (quindi non un fatto) che oltretutto riguarda "decine" di vittime (proprio per ridurre la percezione della gravità dell'evento) che "sono state uccise", ma non è dato sapere chi è il responsabile di questa uccisione: una disgrazia? Un evento naturale? La cosa interessante è che non c'è in questo titolo nulla che tecnicamente costituisca una bugia, tuttavia la scelta delle parole e l'uso della figura retorica della reticenza sono modellati in modo tale da distogliere l'attenzione del lettore dal fatto che Israele ha massacrato centinaia di esseri umani.

Per lo stesso titolo i redattori del *New York Times* avrebbero potuto scrivere: "Israele uccide centinaia di palestinesi nell'attacco a Gaza: quattro gli ostaggi salvati", ma in questo modo l'attenzione dei lettori sarebbe stata orientata in una direzione – la responsabilità di Israele – che è accuratamente evitata da tutto il giornalismo mainstream. Analogamente le azioni criminali di Israele (come, ad esempio, la tortura dei prigionieri palestinesi, il bombardamento degli ospedali, dei luoghi di culto e delle ambulanze, l'uccisione dei giornalisti e dei funzionari dell'ONU) vengono spesso de-enfatizzate, minimizzando la loro gravità attraverso gli eufemismi, sia evitando che siano presenti nei titoli per inserirle solo nei testi degli articoli (collocati però nelle pagine interne del giornale), sia riportandole solo una volta prima di lasciarle svanire nel flusso continuo delle notizie; le storie convenienti alla narrazione dominante invece vengono non a caso riprese più e più volte per far sì che rimangano nella memoria dei lettori. Analogamente le notizie sgradite, pur provenienti da testate come il *New York Times* o la *CNN*, non vengono riprese come nel caso che riguarda l'utilizzo di bombe mk-84 da parte dell'esercito israeliano che hanno un elevato potenziale di distruzione (Di Battista 2022: 84).

Se poi andiamo a vedere come il massacro di Nuseirat è stato raccontato dai media italiani possiamo constatare che la cifra della propaganda non cambia e che le strategie utilizzate per la manipolazione ingannevole dell'opinione pubblica sono molto simili. L'enfasi della notizia è centrata solo sui quattro ostaggi rapiti il 7 ottobre e in particolare su Noa Argamani: *La Stampa* pubblica la bella immagine dell'abbraccio della ragazza ricongiunta ai suoi, nel titolo e nell'occhiello non c'è traccia del massacro dei palestinesi che compare sì ma in un articolo interno a p. 14, e solo nel catenaccio. La stessa scelta è seguita da *Repubblica*, in questo caso nell'occhiello si dice che sono stati "uccisi oltre 100 ostaggi" (in realtà sono molti di più). Per il *Corriere della sera* si parla nel titolo in modo molto generico e sfumato di "Fuoco e morti nel centro di Gaza". Per *Libero*, *La Verità*, *Il Giornale* il massacro è del tutto cancellato. Addirittura su *La 7 a Edicola Fratello* la conduttrice, Flavia Fratello, riportando l'esempio del *Fatto Quotidiano* che non segue le regole della propaganda (il suo titolo infatti recita: "Israele uccide 210 persone per liberare 4 ostaggi") si domanda basita: "Allora non vale la pena perché hai ucciso 210 persone?", come se questo dato agghiacciante fosse del tutto irrilevante.

Del resto se poi ricostruiamo come la stampa in Italia nella maggior parte dei casi ha raccontato in questi mesi la storia degli ostaggi di Hamas emerge evidente il doppio standard che la contraddistingue: degli ostaggi israeliani conosciamo giustamente tanti elementi: i loro volti, i nomi, le loro storie, i loro affetti familiari, mentre dei palestinesi uccisi dall'esercito israeliano (in massima parte bambini e donne) non sappiamo nulla, non hanno un'identità, una famiglia, una storia, sono ombre indistinte che si stagliano nel fondo e che mai emergono nella loro individualità davanti ai nostri occhi. Per sapere qualcosa di loro e della terribile situazione in cui si trovano dobbiamo cercare in rete o sui social come Instagram (con la pagina "Eye on Palestine") o Telegram. Sulla stampa e sulle reti televisive italiane la reticenza è evidente, le loro tragiche storie non trovano alcun spazio perché se queste fossero di pubblico dominio la protesta dell'opinione pubblica contro Israele e il suo governo, già estesa e ramificata, sarebbe molto più diffusa.

Il doppio standard è confermato dall'uso delle parole e non solo per quanto riguarda l'Italia: in Gran Bretagna una ricerca di "Opendemocracy.it" rivela che la parola "assassinio" è stata usata dai media 52 volte per le vittime israeliane e mai per quelle palestinesi, per il termine "massacro" la proporzione è 35 a 1. In America la rivista *The Intercept* rivela che testate come *The Washington Post*, *Los Angeles Times* e *New York Times* hanno usato il termine "carneficina" 60 volte per le vittime israeliane e solo una per quelle palestinesi, analogamente "massacro" è presente 125 volte per le prime e solo 2 per le seconde (Oriani 2024: 21-22). Nei servizi giornalistici normalmente si dice che gli israeliani vengono uccisi e i palestinesi muoiono (come se fossero morti per cause naturali o di altro tipo). Un editoriale di Barbara Stefanelli sul *Corriere della sera* del 16 febbraio 2024 viene introdotto dal seguente sommario: "Dopo la strage del Supernova Musical Festival e il dramma della popolazione di Gaza, non resta che sperare che le metastasi di quanto è avvenuto e sta accadendo possano essere fermate"; da una parte in Israele si è compiuta "una strage" che ha una chiara intenzionalità criminale, dall'altra un "dramma" che non prevede intenzioni o responsabili precisi. Il comunicato dell'agenzia Agi del 7 marzo 2024 in cui si dice che il 7 ottobre oltre 1100 persone sono state "trucidate", mentre la reazione di Israele ha provocato almeno 30.000 "morti". Nonostante l'agghiacciante sproporzione tra i due crimini con l'uso di questi eufemismi la stampa dipinge in modo nettamente diverso le colpe e le sofferenze degli israeliani e dei palestinesi, la sua credibilità e oggettività già molto discutibile risulta ora falsa del tutto. Se le cronache della guerra in Ucraina erano caratterizzate da giudizi radicali e perentori, oltre che dal richiamo alle emozioni forti con l'uso dell'iperbole e dell'amplificazione, ora in Medio Oriente la strategia retorica utilizzata è del tutto opposta e volta appunto ad attenuare, sbiadire la valenza del racconto, a "troncare" e "sopire" come nel celebre passo di manzoniana memoria. Tutte queste stragi di civili sono insomma avvenute senza che i grandi giornali e le più importanti reti televisive abbiano mai pronunciato parole di condanne sui suoi responsabili; essi hanno sposato pienamente il punto di vista dell'esercito e del governo israeliano, ne sono diventati i portavoce.

Gli esempi si potrebbero moltiplicare: basti citare ancora l'edizione online del *Corriere della sera* del 23 gennaio 2024 che recita nel titolo "Giornata di sangue nella Striscia: Hamas uccide 24 soldati israeliani": quel giorno sono state uccise dai soldati israeliani 210 persone, come sempre nella massima parte civili, ma per il *Corriere* la giornata è stata particolarmente sanguinosa solo per le morti israeliane, gli altri non esistono. Il 27 dicembre 2023 sempre il *Corriere della sera* fa la cronaca della strage di Natale in cui vengono trucidati 200 palestinesi nel campo profughi di al-Maghazi. Ancora una volta alla cronaca del massacro non segue alcuna analisi o commento, mentre in un articolo dello scrittore israeliano Eshkol Nevo viene analizzato il trauma che la società israeliana sta vivendo dal 7 ottobre:

«sono andato a insegnare scrittura creativa. Che scelta avevo. Gli studenti mi aspettavano in classe e tutte le classi in cui sono entrato negli ultimi due mesi sono classi terapeutiche. Tutti sono al limite. Tutti sono traumatizzati in un modo o nell'altro e si aspettano qualcosa da me. La responsabilità dell'energia nella stanza è mia. La responsabilità dell'energia nella maggior parte delle stanze in cui entro, è mia. Perciò ogni mattina vado a correre e bevo un espresso e dopo un altro e dopo un terzo e penso alle crisi che ho vissuto in passato e poi superato e penso alla prossima primavera in Italia e all'appartamento in piazza Emanuele Filiberto, poi entro nella stanza e aiuto le altre persone a esprimere i loro sentimenti, o a dimenticarli, e aiutare gli altri è il modo migliore per aiutare se stessi, ce lo insegna il buddhismo, e gli studenti sono grati, dell'opportunità di scrivere, dell'opportunità di stare insieme, anche se durante l'incontro siamo corsi due volte nel rifugio perché sono partite le sirene d'allarme » (Nevo 2023).

Il *Corriere* dunque dedica molta attenzione ai traumi di chi ha subito violenza tre mesi prima, mentre il trauma e il dolore di chi la subisce (in proporzioni enormemente amplificate) ormai da tre mesi può essere del tutto trascurato, la stampa mainstream semplicemente non lo vede. Il doppio standard si colora così del razzismo così bene espresso da esponenti autorevoli del governo israeliano (sui quali avremo modo di tornare in seguito) e che ricorda il modo con cui venivano raccontate le guerre coloniali dello scorso secolo. Particolarmente cinica risulta la dichiarazione dell'analista israeliano

Nadav Eyal nell'intervista al *Corriere della sera* dell'8 febbraio 2024: "Come si può evitare che nel futuro Hamas non ricresca di nuovo? Su questo aspetto nessuno può dare una risposta certa, nonostante il grande lavoro di Tsahal", e l'intervistatore Paolo Salom non ha nulla da obiettare di fronte a questa espressione, "il grande lavoro", per contrassegnare un massacro che ha portato solo fino a quel momento a oltre 12.000 bambini uccisi.

Anche gli esempi che riguardano l'abuso delle parole messo in atto dalla propaganda sono molteplici, il più eclatante riguarda il significato del termine "antisemitismo" utilizzato come accusa infamante verso chiunque osi parlare in modo critico di Israele prima e dopo il 7 ottobre 2023. In questo caso i media confondono ad arte l'antigiudaismo che riguarda la religione mosaica, l'antisionismo che riguarda la politica israeliana e l'antisemitismo che riguarda il popolo ebraico (Odifreddi 2024: 119-21). L'accusa di per sé non ha alcun fondamento ed è del tutto strumentale, se consideriamo che gli stessi arabi sono semiti (per cui anche gli israeliani nella loro persecuzione contro i palestinesi possono essere legittimamente accusati di antisemitismo) ma ha una sua efficacia perché consiste in una fallacia *ad baculum* che mira a criminalizzare il dissenso. L'artificio retorico non è nuovo perché fin dal 1973 con la dottrina Eban (dal nome di Abba Eban, uno dei fondatori dello Stato ebraico), i governi israeliani hanno sempre usato questa tecnica per respingere le critiche rivolte alle loro politiche.

Sempre per difendere Israele dai suoi critici i giornalisti spesso dicono che Israele è l'unica democrazia del Medio Oriente: l'argomento in primo luogo non è rilevante e costituisce una *ignoratio elenchi* perché una cosa è il tipo di regime politico assunto da uno Stato, un'altra sono le azioni militari e non svolte da questo Stato; il primo non ha alcuna influenza sulle seconde come dimostrano gli atti criminali e le guerre distruttive compiute – anche in anni recenti – dalle democrazie occidentali. In secondo luogo lo stesso argomento è capzioso perché un assetto politico democratico non può certo giustificare la violazione delle risoluzioni dell'ONU o la lesione dei diritti umani. Inoltre definire democratico lo Stato di Israele è discutibile poiché i cittadini e residenti non ebrei non hanno gli stessi diritti degli altri come sancisce la legge sulla patria ebraica del 2018 che prevede lo status di cittadini di serie B per i cittadini non ebrei. Si ha democrazia quando il popolo può esercitare una qualche forma di controllo sul potere a cui è soggetto, ma i palestinesi dei territori occupati sono soggetti a un potere che li opprime senza avere alcuna forma di controllo su di esso. «Dunque Israele è una democrazia per alcuni ma non per altri, una democrazia dello stesso tipo di quella statunitense al tempo della schiavitù, una *Herrenvolk democracy*, una democrazia per il popolo dei signori» (Badiola e Bontempelli 2009: 221). Anche all'interno della cultura israeliana ci sono autori (come il politologo Menachem Kleim dell'Università Bar-Ilan) che sono consapevoli di questo fatto:

«lo Stato unico per israeliani e palestinesi non è un'opzione futura ma la realtà attuale. Ma non si tratta di un regime democratico fondato sul principio una testa un voto. Lo Stato unico creato da Israele fra il Mediterraneo e il Giordano è un regime basato sull'etnia e sulla sicurezza, nel cui ambito Israele concede diritti civili e vantaggi alla popolazione ebraica e limita – talvolta nega – i diritti civili ai palestinesi» (Klein 2009: 44-45).

Inoltre è possibile definire democratico uno Stato in cui i soldati possono uccidere i palestinesi senza subire alcun processo? La protezione da parte dello Stato li induce a sparare con disinvoltura, come nel caso di Mohammed Haitham al-Tamini, un bambino di tre anni ucciso dai soldati israeliani il 5 giugno 2023 (Orsini 2024: 104). Dal 1° gennaio al 5 giugno 2023 i soldati israeliani hanno ucciso 27 bambini palestinesi [1].

La stessa storia politica di Israele è contrassegnata da ombre inquietanti che mal si accordano con la democrazia: già nel 1948 autorevoli esponenti della comunità ebraica internazionale come Albert Einstein e Hannah Arendt denunciarono in un articolo sul *The New York Times* del 4 dicembre 1948 (Odifreddi 2024: 74-75) i metodi autoritari del partito Herut (fondato da Menachem Begin nel 1948 dalle ceneri del gruppo terroristico Irgun responsabile del massacro di Deir Yassin), osservando come questo fosse simile per organizzazione, metodi e filosofia politica ai partiti nazisti e fascisti. Nel 1973

Herut diventò, sempre per opera di Begin, il Likud e Begin nel 1977 divenne primo ministro; nel 1982 invase il Libano e giustificò i massacri di Sabra e Shatila dei quali era responsabile il ministro della difesa di allora, Ariel Sharon, anch'egli membro del Likud e che divenne poi primo ministro dal 2001 al 2006.

E sempre al Likud appartiene l'attuale primo ministro Netanyahu (già in carica dal 1996 al 1999 e dal 2009 al 2021) e in tutti questi anni l'ideologia politico-religiosa con venature messianiche (Tomaselli 2024: 2) di questo partito non è cambiata: l'obiettivo primario della sua politica è sempre quello di realizzare l'idea di *Eretz Israel* (la Grande Israele), tipico esempio di colonialismo d'insediamento (Albanese 2023: 82-89), cioè uno Stato solo per gli ebrei che si estenda sui territori che, in base ai testi biblici, sarebbero appartenuti alle tribù ebraiche migliaia di anni fa.

Anche l'uso del termine "guerra" che ricorre continuamente in tutti i media è da rifiutare: come è possibile definire così un contesto in cui non ci sono due eserciti che si fronteggiano, ma un solo esercito e delle forze irregolari limitate (non c'è un'aviazione o una contraerea efficace)? In più questo esercito è tra i più potenti del mondo, è armato e protetto dagli Stati Uniti, e bombarda indiscriminatamente i civili che non possono fuggire da quel territorio.

La stessa definizione del territorio di Gaza come "non occupato" è menzognera: Paolo Mieli nella sua rubrica "Le guerre di Israele in 100 secondi" sul *Corriere TV* del 19 ottobre 2023 afferma che Gaza dal 2005 è libera, mentre è vero sì che nel 2005 Sharon eliminò lo status di Gaza come colonia di Israele, ma al contempo la Striscia è rimasta sempre sotto il totale controllo di Israele, un controllo che riguarda i confini, il mare, le comunicazioni, l'energia, perfino gli approvvigionamenti alimentari e i dati anagrafici dei suoi residenti. Nessun abitante di Gaza può lasciare la Striscia senza il permesso israeliano. Per non parlare del fatto che sempre a Gaza, anche prima del 2005, i suoi residenti subivano violenze e atti criminali di ogni tipo. Il rapporto di Amnesty International del febbraio 2022 fin dal titolo *L'apartheid di Israele contro la popolazione palestinese: un crudele sistema di dominazione e un crimine contro l'umanità* stigmatizza le enormi responsabilità di Israele sulla terribile condizione degli abitanti di Gaza ben prima del 7 ottobre. Agnès Callanard, segretaria generale di Amnesty International ha dichiarato che

«il nostro rapporto rivela la reale dimensione del regime di apartheid di Israele. Che vivano a Gaza, a Gerusalemme Est, a Hebron o in Israele, i palestinesi sono trattati come un gruppo razziale inferiore e sono sistematicamente privati dei loro diritti. Abbiamo riscontrato che le crudeli politiche delle autorità israeliane di segregazione, spossessamento ed esclusione in tutti i territori sotto il loro controllo costituiscono chiaramente apartheid. La comunità internazionale ha l'obbligo di agire. Non è possibile giustificare in alcun modo un sistema edificato sull'oppressione razzista, istituzionalizzata e prolungata, di milioni di persone. L'apartheid non ha posto nel nostro mondo e gli stati che scelgono di essere indulgenti verso Israele si troveranno a loro volta dal lato sbagliato della storia. I governi che continuano a fornire armi a Israele e lo proteggono dai meccanismi di accertamento delle responsabilità delle Nazioni Unite stanno sostenendo un sistema di apartheid, compromettendo l'ordine giuridico internazionale ed esacerbando la sofferenza della popolazione palestinese» [2].

Anche in questo caso il doppio standard della stampa occidentale si conferma in tutta la sua grande ipocrisia: quando Amnesty International condanna le violazioni di diritti e le detenzioni illegali in Russia e in Iran tutti i giornali e le reti televisive riprendono con enfasi la notizia, nel caso invece di questo rapporto su Israele la reticenza è stata sovrana, la maggior parte dei media ne ha parlato poco e in modo generico senza entrare nel merito dell'argomento.

La menzogna della "non occupazione" richiama quella per cui si dice che con queste azioni militari Israele "si sta difendendo", per valutare questa affermazione dovremmo chiederci quale tra le due parti avversarie occupa, bombarda, discrimina sistematicamente un intero popolo e quale delle due registra il bilancio più pesante di vittime. Ma non a caso queste due domande non sono mai presenti nella narrazione dominante che capovolge la realtà per cui l'occupante e l'oppressore viene descritto come la vittima che subisce un torto. Questa manipolazione ingannevole è favorita dall'uso da parte dei media della sineddoche ingannevole (già ampiamente utilizzata per la guerra in Ucraina), una

strategia retorica che consente, nell'ambito della *narratio*, ovvero nella ricostruzione di un processo storico, di isolare arbitrariamente un singolo avvenimento, in questo caso l'attentato di Hamas del 7 ottobre, come se questo attentato rappresentasse un evento unico, indipendente dal contesto storico che lo racchiude, per far credere all'opinione pubblica che prima di quella data la questione palestinese fosse sostanzialmente risolta, mentre solo nel periodo compreso tra il 1° gennaio e il 7 ottobre 2023 (prima quindi dell'attacco di Hamas) le vittime palestinesi sono state 247 (Albanese 2023: 37).

Il giornalista televisivo inglese Piers Morgan è diventato celebre per la sua abitudine di incalzare ogni suo ospite favorevole ai palestinesi con la domanda "Do you condemn Hamas?" [3], mai però che abbia chiesto ai sostenitori di Israele se condannavano la strage dei bambini di Gaza, o la nakba del 1948 (l'esodo forzato di circa 700.000 palestinesi che furono costretti ad abbandonare le città e i villaggi in cui vivevano e che si videro rifiutare ogni loro diritto al ritorno nelle proprie terre), o il massacro di Sabra e Shatila del 18 settembre 1982 compiuto dalle Falangi libanesi e dall'esercito del Libano del sud con la complicità di Israele. Oppure se condannavano i tanti altri tragici episodi della storia palestinese anche più recente, come le quattro operazioni militari compiute da Israele a Gaza negli ultimi quindici anni denominate eufemisticamente: "Piombo fuso" (2008-2009), "Colonna di nuvola" (novembre 2012), "Margine di protezione" (2014) e quella in corso (Spade di ferro). Anche il segretario generale dell'ONU Antonio Guterres ha condannato l'attacco del 7 ottobre ma ha anche riconosciuto che questo non è nato dal nulla (come vuole la propaganda) [4], ma si inquadra in un duro e perpetuo regime di soffocante occupazione che dura da 56 anni e che però per la narrazione mediatica sembra non essere mai esistito.

Il dibattito sul conflitto israelo-palestinese è ridotto a una logica binaria rappresentata dalla fallacia della "falsa dicotomia" (D'Agostini 2010: 135-38) – anche in questo caso molto diffusa nel dibattito sulla guerra in Ucraina – che prevede solo due possibilità: bianco e nero, pro o contro; o sei con Hamas o sei favorevole a Israele, per cui se esprimi delle critiche sulle politiche e le decisioni militari del governo israeliano sei automaticamente etichettato come favorevole al terrorismo di Hamas. Non sono previste altre possibilità. È chiaro che si tratta di un *frame* semplificante del tutto arbitrario perché è possibile essere critici verso Hamas e condannare gli atti terroristici, ma allo stesso tempo criticare la discriminazione del governo israeliano nei confronti dei palestinesi e condannare la sua indifferenza verso le risoluzioni dell'ONU. Questo *frame* però è funzionale alla propaganda perché svuota il pensiero critico e annulla l'esigenza di capire e comprendere il contesto in cui avvengono i fatti, le cause e le loro possibili conseguenze.

Se questo è un genocidio

La reazione dello Stato ebraico all'attentato di Hamas del 7 ottobre ha scatenato una spirale di bombardamenti e azioni militari che si sono sviluppate su un territorio limitato (più o meno come la provincia di Prato), dove si concentravano due milioni e duecentomila persone e ha causato la morte di circa 40.000 persone in massima parte civili e quasi il doppio di feriti. In realtà il bilancio delle vite potrebbe essere ancora più grave: uno studio della Johns Hopkins University e della London School of Hygiene and Tropical Medicine (Arigotti 2024: 1) prevede che in seguito alle operazioni militari, alle disastrose condizioni sia sanitarie che igieniche e alla mancanza di cibo il numero dei morti potrebbe arrivare fino a 85.000. Anche i dati sui feriti sono impressionanti e aggravano ancora di più la situazione dato che il sistema sanitario è stato distrutto da Israele. E a tutto questo si aggiunge la scarsità dei beni alimentari di prima necessità provocata dai coloni che impediscono l'entrata a Gaza degli aiuti umanitari con la complicità dell'esercito israeliano che usa l'arma della fame per rendere ancora più difficile la vita dei civili.

L'eccidio dei palestinesi è reso possibile e giustificato dalla loro disumanizzazione (Albanese 2023: 36-55) sostenuta da membri autorevoli del governo israeliano, come il ministro degli esteri Israel Katz che durante un consiglio esteri della Ue tenutosi nel gennaio 2024 ha proposto di relegare tutti i palestinesi in un'isola artificiale da creare al largo di Gaza, oppure dal ministro della difesa Aluf

Yoav Gallant che ha definito i palestinesi “animali” (ivi: 3), naturalmente nella sua accezione negativa (persone inumane e spregevoli), ricalcando un antropocentrismo consumato che vede gli animali come inferiori a noi e per questo sfruttabili come merce. Questa dichiarazione del ministro contrasta con la propaganda israeliana che presenta e celebra l’IDF come l’esercito più etico del mondo, perché fornisce ai soldati che si dichiarano vegani pasti e abbigliamento vegani. Come poi il concetto di “etica” e di “veganismo” possano sposarsi con il concetto di oppressione e con le azioni violente perpetrate da quegli stessi soldati vegani nei confronti dei palestinesi è un interrogativo che rimane senza risposta.

Le azioni militari compiute da Israele rientrano nella cosiddetta dottrina “Dahiya” (dal nome del quartiere di Beirut dove venne applicata per la prima volta nel 2016), cioè una risposta sproporzionata e di guerra asimmetrica che viola il diritto internazionale e che si basa sulla logica della responsabilità collettiva tipica dei regimi criminali per la quale qualsiasi violenza compiuta da un palestinese può ricadere su tutta la sua famiglia e, per estensione, sull’intero popolo palestinese. Una logica che lo stesso Netanyahu ha rivendicato in un articolo uscito sul *Wall Street Journal* il 25 dicembre 2023 e che si ritrova nelle parole del ministro Amichai Eliyahu che definiscono gli abitanti di Gaza complici di Hamas e auspicano l’uso della bomba atomica (ivi: 3). Se è vero che le durissime condizioni imposte ai palestinesi possono favorire la formazione di organizzazioni estremiste (come già Pertini o Berlinguer avevano riconosciuto), identificare un’intera popolazione con il terrorismo è un’assurda generalizzazione indebita che la stampa però si guarda bene dal rifiutare. Sarebbe come se l’Inghilterra per difendersi e rispondere agli attentati dell’IRA avesse raso al suolo Belfast massacrando i suoi abitanti.

Del resto anche in Cisgiordania (dove Hamas è assente) si stanno consumando nello stesso periodo crimini compiuti dall’IDF e dai coloni (che sono poi i sostenitori del governo di Netanyahu, il quale infatti li protegge e li arma) a Hebron, Ramallah, Nablus: pestaggi, rastrellamenti, arresti, esecuzioni sono all’ordine del giorno. Questo conferma quanto “la lotta al terrorismo” che quasi tutti i giornali indicano come l’obiettivo dell’esercito israeliano sia solo uno slogan dettato dalla propaganda, uno slogan nemmeno originale in quanto già ampiamente usato per giustificare le guerre scatenate dal blocco occidentale in Iraq e in Afghanistan per far accettare all’opinione pubblica questi crimini di guerra. Il vero obiettivo dei ministri e generali israeliani è di rendere la vita dei palestinesi a Gaza impossibile, espellerli da Gaza nel numero maggiore possibile verso il Sinai egiziano, in modo da ridurre la popolazione araba in Israele, espandere gli insediamenti coloniali e deprimere lo spirito di ribellione dei palestinesi. A distanza di otto mesi dall’inizio di questo massacro sembra che questo obiettivo risulti però sostanzialmente mancato.

La risposta di Israele ha riguardato anche i giornalisti che sono stati uccisi numerosi a Gaza, solo a gennaio 2024 erano più di 100 (Cruciati 2024), il “Committee to Protect Journalists” riferisce che più di tre quarti di giornalisti uccisi nel 2023 sono morti a Gaza [5]. Ai media stranieri è stato quasi del tutto impedito di entrare a Gaza, se non come inviati delle forze israeliane, i giornalisti palestinesi quindi hanno agito come occhi e orecchie del mondo negli ultimi sette mesi, testimoniando l’impatto della crisi sulla vita della gente comune e rivelando prove di potenziali crimini di guerra. Tuttavia, oltre a subire il pericolo quotidiano degli attacchi aerei, i giornalisti sono stati deliberatamente presi di mira, in quello che sembra essere un tentativo di metterli a tacere. Allo stesso tempo sono state colpite le sedi di Afp, Reuters, dei canali arabi. Anche in Cisgiordania, dal 7 ottobre, secondo le Nazioni Unite, i giornalisti hanno subito sempre più molestie e intimidazioni. 66 sono stati arrestati, ha dichiarato la Palestinian Prisoner’s Society. Questo attacco colpisce il giornalismo in sé, il diritto dei giornalisti a produrre storie e la libertà di espressione. Si bombardano non solo le persone, ma l’intera professione perché dal lavoro di questi reporter possiamo sapere cosa accade sul campo. Le pettorine che i giornalisti indossano, invece di essere un simbolo universale di protezione, sono diventate il target dei mirini israeliani. Anche prima documentare quello che accadeva a Gaza era pericoloso (basti pensare all’uccisione avvenuta nel maggio 2022 della giornalista di Al Jazeera Shireen Abu Ahleh [6]), ma ora la situazione è davvero insostenibile.

Anche su questo tema l'atteggiamento della stampa italiana è stato del tutto esecrabile: nessuno tra i commentatori e gli editorialisti dei grandi giornali ha preso una posizione chiara, l'interesse per la condizione dei giornalisti a Gaza e per i pericoli che corrono ogni giorno è scarsissimo. Quando il corrispondente palestinese Sami al Ajrami su *Repubblica* del 18 marzo 2024 denuncia l'arresto da parte israeliana di una troupe di Al Jazeera e scrive che Israele vuole mettere a tacere la stampa in modo che nessuno conosca cosa si nasconde dietro le loro operazioni, il giornale titola l'articolo "La solitudine dei giornalisti: uccisi, isolati, con tutto il peso delle nostre parole". Da una parte, nelle dichiarazioni di al Ajrami, c'è una denuncia chiara ed esplicita della condotta dell'esercito israeliano, dall'altra, nel titolo della redazione, nessun giudizio ma solo una definizione generica (la solitudine), un offuscamento della responsabilità (manca non a caso il complemento d'agente: da chi sono stati uccisi e isolati?) di quello stesso esercito che arresta e massacra i giornalisti contro le convenzioni che stabiliscono di evitare di colpirli in tempo di guerra.

Con la distruzione delle scuole, degli ospedali, delle università, delle biblioteche, delle case dove vivevano due milioni di persone (circa il 70% se non di più sono state ridotte in macerie), con l'uccisione dei medici e del personale dell'UNRWA Israele sta distruggendo l'intera società civile palestinese. E tuttavia questa strategia di sterminio non trova spazio nelle pagine dei giornali, la sua rimozione passa attraverso due strategie: la prima concerne la sua insopportabile sottovalutazione come quando Paolo Mieli il 24 ottobre 2023 sul *Corriere della sera* scrive: «Fa una certa impressione assistere allo spettacolo di persone che non versarono una sola lacrima per l'uccisione di innocenti a Mariupol, e adesso si strappano le vesti per qualcosa che – fino ad ora – non è neanche lontanamente paragonabile a quel che si è visto in Ucraina». Quando Mieli scrive queste righe la mattanza a Gaza è iniziata da poco e già vede 5000 vittime palestinesi ma per lui questo risultato non è poi così grave, può essere accettato, e quando mesi dopo davvero le vittime palestinesi non saranno – per eccesso però e non per difetto – paragonabili a quelle ucraine, si guarderà bene da rettificare quella dichiarazione e tornare sull'argomento, preferendo invece commentare la "criminalizzazione di Israele" o la diffusione delle "pulsioni islamite" senza mai condannare il massacro compiuto.

La seconda riguarda la sua giustificazione ben rappresentata da questa fase ripetuta fino alla nausea in tutti i talk show: "Cos'altro avrebbe potuto fare Israele?". Questa domanda alla luce delle decine di migliaia di vittime civili rivela ancora una volta un cinismo insopportabile che smentisce tutti i valori che l'Occidente dice di rappresentare e che invece sta da tempo abbandonando (Badiale e Bontempelli 2009: 222-25); non solo viola ogni forma di diritto internazionale, ma è incompatibile con ogni senso di umanità: «Con leggerezza incredibile siamo usciti da un perimetro di civiltà per entrare in una zona oscura in cui ogni valore è ridotto a copia grottesca di se stesso» (Oriani 2024: 38). Ancora Paolo Mieli arriva a sostenere che tutte le vittime di Gaza sono imputabili a Hamas, l'esercito israeliano che sgancia le bombe e spara dunque non ha colpe. Piero Fassino in un'intervista del 13 marzo 2024 dice «L'alto numero delle vittime è dato dal fatto che Hamas ha trasformato tutto il popolo palestinese in un gigantesco scudo umano». Un'intera popolazione può essere considerata un'infrastruttura terroristica, una variabile del tutto trascurabile – come denuncia il settimanale israeliano *+972 Magazine* (ivi: 53) – e questo per i nostri politici e opinionisti è accettabile.

Per l'invasione russa e la guerra che ne è seguita i grandi giornali italiani hanno espresso una condanna unanime con una forte impronta etica, per il massacro dei bambini a Gaza (che solo nei primi cento giorni ha superato di quaranta volte quella avvenuta in Ucraina), invece, la stampa è silente: la cronaca, la ricostruzione delle storie, i giudizi sono quasi del tutto assenti e sostituiti da discussioni terminologiche (ad esempio sull'uso del termine "genocidio") e dalla ideazione di scenari fantasiosi come quello della fondazione dei due Stati che risulta in palese contraddizione con il principio di realtà, visto il proliferare contro le risoluzioni delle Nazioni Unite di insediamenti ebraici in Cisgiordania, la cui presenza è così capillare da rendere ormai impossibile una eventuale restituzione (Canfora 2024: 138).

Sulla discussione terminologica è utile soffermarci un momento: i massacri sono messi tra parentesi ma alle discettazioni linguistiche si dà grande risalto: su *Repubblica* Luigi Manconi, Francesco Merlo, Piero Fassino, la presidente delle comunità ebraiche Noemi Di Segni intervengono a più

riprese per dire che non possiamo usare questo termine (genocidio) per i massacri a Gaza (Oriani 2024: 75). Anche Liliana Segre esorta a non usare questa parola e afferma che definire ciò che Israele sta commettendo un genocidio è una bestemmia [7]. Ci piacerebbe sapere se il massacro di 40.000 persone in massima parte civili non sia di per sé una bestemmia, e soprattutto vorremmo che i protagonisti di questo surreale dibattito si pronunciasse su quale termine bisogna utilizzare per definire questa atrocità. Qualche risposta è comunque arrivata: per Goffredo Bonaccini quella di Israele sarebbe “una dura risposta” [8], per Piero Fassino “un’aspra guerra” [9]. Con questi ennesimi eufemismi viene confermata l’intenzione di minimizzare e giustificare i crimini commessi da Israele al punto da non vederli più nella loro terribile realtà.

La falsa credibilità

Anche in merito alle discussioni terminologiche il doppio standard regna sovrano, a conferma ancora una volta di quanto l’ipocrisia sia alla base di gran parte del giornalismo contemporaneo: nel caso del conflitto in Ucraina l’uso del termine genocidio è assodato e generalizzato, così ad esempio Alexander Stille scrive su *Repubblica* del 13 aprile 2022 che l’uso del termine genocidio da parte di Biden rientra nella definizione di genocidio stabilita dalla Convenzione sul genocidio delle Nazioni Unite del 1948. Lo stesso dicasi per il riferimento all’autodeterminazione dei popoli giustamente richiamato contro l’invasione russa dell’Ucraina. Per il massacro a Gaza invece questo non avviene, non si può parlare come abbiamo visto di genocidio e il principio dell’autodeterminazione è scomparso dalle pagine dei giornali: la premessa è identica nelle due situazioni ma dà luogo a due conclusioni opposte (Odifreddi 2024: 207). È un tipico esempio di quello che Orwell definiva “bis-pensiero”, cioè «condividere contemporaneamente due opinioni che si annullano a vicenda, sapere che esse sono contraddittorie e credere in entrambe, usare la logica contro la logica» (Orwell 1984: 58).

Dall’inizio della guerra in Ucraina sui giornali, nei notiziari televisivi e nei talk show non si è fatto altro che ripetere che è inaccettabile e aberrante l’invasione di uno Stato sovrano e l’uccisione indiscriminata dei civili e naturalmente non si può non essere d’accordo. Tuttavia l’Occidente non è credibile in questa sua denuncia proprio per questa contraddizione palese tra i principi o i valori enunciati e i comportamenti assunti. Ad esempio, l’invasione e l’occupazione del 2001 dell’Afghanistan non hanno visto levarsi alcuna voce contraria dai governi dei Paesi occidentali – compresa l’Italia – che del resto erano tra gli occupanti. La retorica sui bambini ucraini usata – insieme a tanti altri commentatori – da Veltroni in un articolo uscito il 26 Febbraio 2022 sul *Corriere della sera* non è credibile perché durante la prima guerra del Golfo (1990-91) si calcola che gli americani con i bombardamenti di Baghdad e Bassora che durarono tre mesi uccisero più di 160.000 civili (tra cui circa 30.000 bambini) e sui media occidentali questa orribile statistica passò del tutto inosservata. In questo caso (come anche per i bambini uccisi a Gaza) non è scattato il meccanismo dell’identificazione, l’emozione immediata non c’è stata. L’incapacità di identificazione e di empatia con l’altro costituisce del resto la premessa della violenza razzista (Badiale e Bontempelli 2009: 224).

Nella seconda guerra del Golfo (2003-2011) l’Iraq fu invaso sulla base di una menzogna: che possedesse armi di distruzione di massa. Queste armi in effetti Saddam le aveva avute da Francia e Stati Uniti perché le usasse contro i curdi e contro l’Iran, ma nel 2003 le aveva esaurite: ad esempio ad Halabja, cittadina curdo-irachena nel 1998, sterminò con armi chimiche circa 5000 persone, ma in Occidente nessuno ebbe nulla da eccepire perché all’epoca Saddam era un nostro alleato, e quando è stato giustiziato non ci fu alcun riferimento a questo massacro in cui gli occidentali erano compromessi.

Lo stesso si può dire riguardo l’aggressione del 2011 alla Libia, un’aggressione condotta non senza l’avallo dell’ONU, ma contro l’ONU, e senza alcun valido motivo. Il dittatore Gheddafi fino a quel momento commerciava tranquillamente con Francia e Italia, anzi con quest’ultima aveva ottimi rapporti tanto che Berlusconi lo ospitò in pompa magna a Roma. Gheddafi è stato poi catturato, linciato, torturato e ucciso con una efferatezza analoga a quella dell’Isis. Il risultato di questa

operazione – comunque illegittima – è sotto gli occhi di tutti: oggi la Libia è un campo di battaglia dove si scontrano le tribù e dove si inserisce facilmente l'Isis.

Lo stesso principio della lotta al terrorismo (che in astratto è condivisibile) è stato però applicato in modo incoerente dalle democrazie occidentali. Basti citare il caso dell'Afghanistan in cui gli Stati Uniti e le altre nazioni occidentali sostennero i mujaheddin in funzione antisovietica, oppure quello dell'Iraq dove il regime di Saddam Hussein è stato a lungo sostenuto dall'Occidente anche militarmente per mettere in difficoltà l'Iran.

Epilogo

Al termine di questa disamina possiamo dire che il bilancio già così negativo del sistema informativo tracciato da Loporcario circa venti anni fa si è, se possibile, tinto di toni ancora più oscuri. Le strategie retoriche ingannevoli che i media così largamente utilizzano, le menzogne, le fallacie argomentative, i doppi standard, l'infrazione delle regole basilari del giornalismo (verificare i fatti e riportare fonti diverse) costituiscono nel caso di Gaza una pagina nera di giornalismo costruita dai media per un unico obiettivo: orientare la mente del pubblico nella direzione funzionale agli interessi dei propagandisti (in questo caso distogliere l'attenzione del pubblico dalla criminalità di Israele e dalla responsabilità dell'Occidente che lo appoggia), plasmare la percezione del mondo da parte delle persone senza che esse se ne rendano conto in modo da ridurre il più possibile il dissenso. Ed è un obiettivo che purtroppo in molti casi viene anche conseguito.

Dialoghi Mediterranei, n.68, luglio 2024

Note

[1] <https://www.aljazeera.com/news/2023/6/6/palestinians-mourn-two-year-old-toddler-killed-by-israeli-forces#:~:text=Nabi%20Saleh%2C%20Ramallah%2C%20the%20occupied,by%20Israeli%20forces%20last%20week>.

[2] <https://www.amnesty.it/apartheid-israeliano-contro-i-palestinesi-un-crudele-sistema-di-dominazione-e-un-crimine-contro-lumanita/>

[3] <https://www.middleeastmonitor.com/20231116-do-you-condemn-hamas/>

[4] <https://www.ilfattoquotidiano.it/2023/10/24/onu-guterres-lattacco-di-hamas-non-viene-dal-nulla-e-frutto-delloccupazione-furia-di-israele-il-ministro-degli-esteri-non-lo-vedro/7333184/>

[5] <https://www.actionaid.it/informati/press-area/gaza-luogo-pericoloso-giornalisti#:~:text=Secondo%20le%20Nazioni%20Unite%2C%20negli,2023%20sono%20morti%20a%20Gaza>.

[6] <https://www.ilpost.it/2023/05/11/shireen-abu-akleh-uccisione/>

[7] https://www.corriere.it/esteri/24_maggio_22/liliana-segre-bestemmia-dire-che-israele-commette-genocidio-884e7dde-821b-4603-af69-8ba18a597x1k.shtml

[8] https://www.corriere.it/esteri/24_marzo_09/antisemitismo-italia-dopo-attacco-gaza-f97aadf4-de4c-11ee-afe7-12591f671d2b.shtml

[9] <https://x.com/pierofassino/status/1758019087219761289>

Riferimenti bibliografici

Albanese F. (2023), *J'accuse*, con Christian Elia, Milano, RCS.

Arigotti, P. (2024) "Gaza (e Cisgiordania) tra massacri e doppi standard", in *L'Antidiplomatico*, 22 maggio 2024: 1-7.

Badiale, M. e Bontempelli, M. (2009) *Civiltà occidentale. Un'apologia contro la barbarie che viene*, Genova, Il Canneto Editore.

Canfora, L. (2024) *Dizionario politico minimo*, a cura di A. Di Siena, Roma, Fazi Editore.

Chomsky, N. e Pappé I. (2015) *Palestina e Israele: che fare?*, Roma, Fazi Editore.

Cruciati, C. (2024) "Giornalisticidio: un reporter ucciso ogni giorno", in *Il Manifesto*, 9 gennaio 2024.

- D'Agostini, F. (2010) *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Debord, G. (1967) *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997.
- Di Battista, A. (2024) *Scomode verità. Dalla guerra in Ucraina al massacro di Gaza*, Roma, PaperFIRST.
- Giacché, V. (2016) *La fabbrica del falso*, Reggio Emilia, Imprimatur.
- Klein, M. (2009) “Lo stato unico esiste già e promette nuove guerre”, in *Limes*, 1, 2009.
- Loporcaro, M. (2005) *Cattive notizie. La retorica senza lumi dei mass media italiani*, Milano, Feltrinelli.
- Nevo, E. (2023) “Eshkol Nevo, il diario di guerra: la finta normalità e le lacrime all'improvviso”, in *Corriere della sera*, 27 dicembre 2023.
- Odifreddi, P. (2024) *C'è del marcio in occidente*, Milano, Raffaello Cortina.
- Oriani, R. (2024) *La scorta mediatica*, Busto Arsizio, People.
- Orsini, A. (2024) *Ucraina Palestina. Il terrorismo di stato nelle relazioni internazionali*, Roma, PaperFIRST.
- Orwell, G. (1948) *1984*, Milano, Mondadori, 1973.
- Id. (2021) *Il potere e la parola. Scritti su propaganda, politica e censura*, Prato, Piano B.
- Prato, A. (2021) *Retorica e comunicazione persuasiva. Le forme della manipolazione*, Pisa, Edizioni ETS.
- Rushdie, S. (2006) “La violenza del mondo nascosta dalle parole”, in *La Repubblica* 9 gennaio 2006.
- Said, E. (2003) *Il vicolo cieco di Israele*, Roma, Datanews.
- Thermes, D. (2021) “Orwell e la potenza della parola”, in *Orwell 2021*: 5-62.
- Tomaselli, E. (2024) “War fog sulla Palestina”, in *Giubbe Rosse News*, 26.5.2024: 1-10.
-

Alessandro Prato, professore associato di Filosofia e teoria dei linguaggi all'Università di Siena dove insegna Retorica e linguaggi persuasivi e Teorie semiotiche e linguistiche. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Retorica e comunicazione persuasiva. Le forme della manipolazione* (Edizioni ETS, 2021) e *Comunicazione e potere. Le strategie retoriche e mediatiche per il controllo del consenso* (Aracne, 2018).

La democrazia alla prova della guerra



di *Giuseppe Savagnone*

Per la democrazia

Le guerre che si sono scatenate il 24 febbraio 2022 e il 7 ottobre 2023, rispettivamente in Ucraina e nel Medio Oriente, hanno chiamato in causa la democrazia. In entrambi i casi è stato in suo nome che i governi occidentali si sono schierati prima a favore del governo di Kiev, poi di quello di Tel Aviv. E in questo senso si sono pronunciati quasi unanimemente anche i maggiori opinionisti italiani. Emblematico un articolo di Sergio Fabrini, sul «Sole24ore» del 15 ottobre 2023, in cui – anticipando quasi alla lettera quanto avrebbe detto, qualche giorno dopo, il presidente americano Biden nel suo messaggio alla nazione – metteva in rapporto l’aggressione all’Ucraina da parte di Putin e quella ad Israele da parte di Yahya Sinwar (il leader operativo di Hamas a Gaza). Secondo lui, il vero obiettivo di entrambi era l’eliminazione di due democrazie che li sfidano proprio ai loro confini.

«Putin e Siwar», nota Fabrini, «condividono il disprezzo per le società aperte, dove gli individui sono protetti da diritti inalienabili rispetto a chi detiene il potere (secolare e religioso) [...]. Ucraina e Israele sono democrazie, seppure imperfette, che sono l’opposto dei regimi autocratici (sia secolari che religiosi) che quei leader rappresentano». Da qui la conclusione: «Se la democrazia è la posta in gioco delle due aggressioni militari, allora è evidente che le altre democrazie non possono che sostenere Kiev e Tel Aviv».

Non c’è dubbio che in questa analisi ci sono molti elementi di verità. Putin è un dittatore senza scrupoli, noncurante dei diritti umani, fino al punto di eliminare anche fisicamente i suoi avversari politici. Si inserisce in questa logica la sua aggressione all’Ucraina, che, tra gli altri moventi, ha

sicuramente il progetto di ristabilire i confini dell'ex Unione sovietica, negando l'identità e l'autonomia del popolo ucraino.

Quanto ad Hamas, il gruppo armato che dal 2006 ha il controllo della Striscia di Gaza, pur avendo conseguito questo risultato con libere elezioni (però mai più ripetute) già nella gestione del suo territorio ha mostrato di condividere lo stile tipico del fondamentalismo islamico nei confronti degli oppositori interni e delle donne, costrette a subire (come in Iran e in Afghanistan) una soffocante discriminazione che le mette al margine della società. E solo un cieco, feroce fanatismo può spiegare le modalità disumane dell'attacco a Israele del 7 ottobre.

Si giustifica, dunque, da questo punto di vista, la denuncia di Fabrini (e soprattutto di Biden).

Guardare i fatti

Il limite di questa posizione – anche recentemente ribadita con grande decisione dagli Stati aderenti al G7, almeno per quanto riguarda l'Ucraina (ma anche nei confronti di Israele il loro appoggio, pur con delle condizioni, non è mai venuto meno) – è che essa assume il concetto di democrazia nella sua valenza puramente giuridica, senza tenere conto dei comportamenti effettivi dei governi “democratici” in gioco. Forse bisognerebbe anche guardare, oltre alle formule costituzionali, i fatti.

Per farlo, però, bisogna uscire dallo schema, quasi universalmente impostosi quando si è parlato di queste guerre, che esse siano nate con l'invasione russa dell'Ucraina il 24 febbraio 2022 e con l'attacco di Hamas a Israele il 7 ottobre 2023. Uno schema in base a cui è stato chiaro a tutti chi era l'agredito e chi l'aggressore, legittimando automaticamente i comportamenti e la reazione del primo nei confronti del secondo.

La realtà, però, è molto più complessa. Nel caso dell'Ucraina, fin dal 2014 infuriava una guerra, del tutto “dimenticata” dall'Occidente, fra i separatisti filo-russi (sostenuti più o meno occultamente dal Cremlino) e le truppe del governo centrale di Kiev. Difficile dire quanto pesassero delle reali esigenze di autonomia linguistica e amministrativa delle regioni secessioniste e quanto le mire espansionistiche di Mosca. Quel che è certo è che da entrambe le parti si sono commesse atrocità – attribuite particolarmente, dal lato ucraino, al famigerato “battaglione Azov”, accusato di neonazismo –, con un bilancio complessivo di 14.000 morti.

Nel 2015, finalmente, gli accordi di Minsk stabilirono la fine dei combattimenti e il ritorno all'Ucraina delle regioni ribelli – che intanto si erano costituite in repubbliche indipendenti –, in cambio di maggiore autonomia. A questo scopo gli accordi prevedevano, da parte di Kiev, entro la fine del 2015, una riforma costituzionale sul decentramento territoriale. Quest'ultimo obbligo era indicato dall'art. 9 come presupposto necessario affinché la Russia cedesse al governo ucraino il pieno controllo sulla frontiera nelle zone del conflitto. In realtà gli accordi non sono stati mai rispettati. Neppure quello relativo alla riforma costituzionale, che avrebbe dovuto garantire i diritti delle minoranze russofone del Donbass.

Siamo davanti a un quadro che non consente di tracciare una netta linea di demarcazione fra le ragioni e i torti dei contendenti, ma che certamente esclude la visione semplicista, resa comune dai mass media e dai governi occidentali, secondo cui l'aggressione di Putin sarebbe saltata fuori dal nulla. In particolare, se ha un fondamento (come sembrerebbero attestare gli stessi accordi di Minsk) l'accusa, rivolta da una parte degli abitanti delle regioni del Donbass, di una soffocante negazione della loro identità culturale, è chiaro che – quali che siano i torti di Putin – esiste il problema di come una vera democrazia debba gestire la diversità delle minoranze, per evitare di trasformarsi in una dittatura della maggioranza.

Di ciò, nel corso di questa guerra, il governo di Kiev non ha mai parlato, né lo hanno fatto i suoi alleati democratici. E sta di fatto che tra i «dieci punti per la pace» enunciati da Zelensky nel vertice tenutosi in Svizzera il 16 e 17 giugno, su questo tema non si trova neppure un cenno. Né gli Stati che hanno sottoscritto il documento hanno sollevato la questione, chiedendo una qualche garanzia in proposito. Così, il rischio è che aiutare Kiev a vincere questa guerra – a costo degli immensi sforzi

che ciò sta comportando – significhi alla fine autorizzarlo a continuare a violare i diritti umani di una parte consistente dei suoi cittadini. Ma è questa la causa della democrazia?

Il nome della pace è veramente “vittoria”?

Una democrazia non può non praticare, con tutti i mezzi, la ricerca della pace. Con tutti i mezzi non vuol dire a tutti i costi – come un discutibile pacifismo vorrebbe –, ma certo implica l’attitudine a un confronto che permetta di recepire quanto di legittimo vi possa essere nelle esigenze dell’altra parte. Di un simile sforzo dialogico non c’è stata la minima traccia né nel comportamento del governo ucraino né in quello degli Stati che, sotto l’insegna della Nato – un’alleanza militare creata alla fine della Seconda guerra mondiale in funzione antisovietica – si sono schierati al suo fianco.

Ferma restando la indiscutibile tendenza imperialista di Putin, è inquietante apprendere che, come il segretario generale della Nato, Jens Stoltenberg, ha riconosciuto, nel dicembre 2021 da Mosca era venuta una proposta per evitare la guerra, proponendo un trattato di sicurezza che stabilisse la neutralità di Kiev e lo stop all’ampliamento a est della Nato.

In effetti, dopo la caduta del muro di Berlino, era stata data assicurazione verbale al presidente russo Gorbaciov che la Nato non avrebbe approfittato delle difficoltà della Russia per ulteriori espansioni. Lo testimonia Jack Matlock, ambasciatore americano a Mosca dal 1987 al 1991 in un’intervista rilasciata al «Corriere della Sera» del 15 luglio 2007: «Quando ebbe luogo la riunificazione tedesca noi promettemmo al leader sovietico Gorbačëv – io ero presente – che se la nuova Germania fosse entrata nella Nato non avremmo allargato l’Alleanza agli ex Stati satelliti dell’Urss nell’Europa dell’Est. Non mantenevmo la parola».

Infatti, nel 1999 Polonia, Ungheria e Repubblica Ceca entrarono a far parte della Nato. Nel 2004 fu la volta di quattro Paesi ex membri del Patto di Varsavia: Romania, Bulgaria, Slovacchia e Slovenia, nonché di tre ex repubbliche sovietiche, Lettonia, Estonia e Lituania. Nel 2009 aderirono Croazia e Albania. Nel 2017 il Montenegro. Nel 2020 la Macedonia del Nord.

Basta guardare la carta dell’Europa orientale per rendersi conto che quello che si stava verificando era un accerchiamento della Russia da parte di un’alleanza militare a trazione americana nata in funzione anti-russa. Si possono capire le resistenze del Cremlino all’ingresso nella Nato di un’altra ex repubblica sovietica, appunto l’Ucraina, che avrebbe completato questo accerchiamento.

Si potrà dire che l’Ucraina è un Paese sovrano ed è libero di fare le sue scelte. Ma nella Nato si entra solo se si è accettati. Dipendeva dagli Stati Uniti e dai suoi alleati evitare lo scontro frontale. C’è un chiaro precedente. Nell’ottobre del 1962 il presidente americano Kennedy pose un ultimatum alla Russia per impedire che fossero impiantate a Cuba, a ridosso dei confini degli Stati Uniti, basi con missili russi. Il premier russo Kruscev capì e rinunziò.

Lo stesso Stoltenberg, ricordando la richiesta di trattative, da parte di Mosca, per una situazione analoga, ha ammesso senza mezzi termini che essa fu respinta. E si sapeva bene che ciò portava alla guerra, tanto che fin dal 2014, istruttori americani preparavano ad essa l’esercito ucraino. Infine, nei giorni immediatamente precedenti l’attacco russo, i servizi segreti americani sono stati gli unici ad esserne perfettamente informati in anticipo. Può darsi che non sarebbe bastato, ma il presidente Biden non ha detto una sola parola che potesse rassicurare il suo omologo del Cremlino sulla neutralità ucraina ed evitare l’intervento armato russo.

Un analista non certo sospetto di “antiamericanismo” come Domenico Quirico poteva affermare, nei primi mesi della guerra, che il sostegno dato all’Ucraina dagli Stati Uniti aveva come scopo «spazzare via la potenza russa come pericolo permanente» e che la guerra costituiva per gli americani «una imperdibile occasione di riaffermare una “iperpotenza” a cui sono giustamente affezionatissimi» («La Stampa», 11 maggio 2012).

Così non stupisce che l’obiettivo dichiarato e perseguito, sia con le misure politiche, sia con le sanzioni economiche, sia stato fin dall’inizio non di trovare una via per por fine alla strage in corso, ma quello – per usare le parole del presidente Biden – di «isolare la Russia dal palcoscenico

internazionale», riducendola al ruolo di «paria». E che si sia potuto ripetere, da parte di Zelensky, che «il nome della pace è la vittoria».

Si spiega allora come mai, all'indomani dell'invasione, si sia scatenata una demonizzazione senza precedenti di tutto ciò che era russo. Così, nell'ambito sportivo, tradizionalmente favorevole alla sospensione delle ostilità reciproche, le squadre – per esempio la Nazionale di calcio e i club – furono bandite dalle competizioni internazionali. Addirittura lo furono anche i singoli che chiedevano di gareggiare a titolo personale, per il solo fatto di essere russi, a prescindere dalle loro prese di posizione politiche. I tennisti, furono esclusi dal torneo di Wimbledon; il Comitato Olimpico Internazionale raccomandò «vivamente» a tutte le federazioni mondiali di «non invitare atleti russi e bielorusi» alle gare sportive internazionali; il divieto fu addirittura applicato anche agli atleti disabili che avrebbero dovuto partecipare (ed erano disposti a farlo senza bandiera) alle paraolimpiadi invernali di Pechino. Lo stesso avvenne nel mondo della cultura. Nei teatri occidentali vennero cambiati i programmi, togliendo dai cartelloni, per solidarietà all'Ucraina, opere e artisti russi. Un muro altissimo e invalicabile, in un certo senso più alto e impenetrabile di quello di Berlino. Altro che ricerca della pace!

E oggi, di fronte alle difficoltà militari che l'esercito ucraino sta incontrando, la sola prospettiva all'ordine del giorno è quella di aumentare indefinitamente le forniture di armi – per questo i soli Stati Uniti hanno investito, dall'inizio della guerra, la cifra astronomica di 173 miliardi di dollari! – e di ridurre i vincoli che finora limitavano la possibilità di usarle sul territorio russo.

In questa logica, che non prevede alcun negoziato, non stupisce che il presidente Zelensky abbia indetto a Lucerna dal 15 al 16 giugno, una grande «Conferenza di pace sull'Ucraina», a cui erano convocate 160 delegazioni di tutto il mondo (anche se hanno di fatto partecipato 92), senza invitare la Russia. L'obiettivo, ancora una volta, era quello di isolarla e raccogliere altri appoggi e aiuti, per il solo scopo che sembra contare, che non è la pace, bensì – come si diceva prima – la vittoria finale. Ma non c'è, a questo punto, il rischio che le democrazie coinvolte in questo scontro frontale – di cui diventano ogni giorno di più protagoniste dirette (si parla sempre più spesso di inviare «istruzioni» europei in Ucraina) – siano simmetriche e spaventosamente simili al nemico che vogliono combattere? Se ci si affida solo alla forza delle armi, cosa distingue un regime autoritario da uno democratico? E, ammesso pure che si arrivasse alla vittoria di uno dei due, sarebbe davvero un aiuto per la democrazia o avvierebbe processi disastrosi di risentimento, come quelli che dopo la Prima guerra mondiale favorirono l'avvento al potere del nazismo?

È quello che papa Francesco da molto tempo cerca disperatamente di spiegare, chiedendo ai contendenti di fare un passo indietro e di avviare un confronto che non sia un puro e semplice braccio di ferro militare. Ma è una voce che grida nel deserto.

Prima del 7 ottobre

Anche la risposta di Israele alla sfida (e forse alla trappola) dell'attacco di Hamas ha preso le mosse dal rifiuto di prendere sul serio ciò che stava a monte di esso e che, senza giustificarlo, poteva però far capire in che direzione muoversi per una soluzione non solo militare.

Oggi il governo israeliano e i suoi sostenitori insistono univocamente sull'aggressione del 7 ottobre, come se prima di quella non fosse accaduto nulla, e il ministro degli esteri di Tel Aviv Cohen si è infuriato quando il segretario generale dell'ONU Guterres, pur condannandoli duramente, ha notato che «gli attacchi di Hamas non sono venuti fuori dal nulla. Il popolo palestinese è stato sottoposto a 56 anni di soffocante occupazione. Hanno visto la loro terra costantemente divorata dagli insediamenti e tormentata dalla violenza; la loro economia soffocata; la loro gente sfollata e le loro case demolite».

La risposta di Cohen è stata la richiesta di dimissioni di Guterres, unita all'affermazione che l'ONU «non avrà motivo di esistere» se le nazioni che la compongono «non si schiereranno dalla parte di Israele» e alla decisione di «dargli una lezione», negando il visto di entrata ai suoi rappresentanti.

Viene in mente quello che Fabrini diceva, spiegando perché su Israele, in quanto democrazia, si gioca il futuro delle nostre società aperte. Società piene di difetti ma dotate della libertà per correggerli». In realtà, come ha dimostrato lo storico israeliano Ilan Pappé, nel suo libro tradotto in 15 lingue *La pulizia etnica della Palestina*, fin dal marzo 1948 l'Haganà, la principale organizzazione armata clandestina sionista, guidata da Davide Ben Gurion – che rimane per gli israeliani “il padre della patria” – aveva programmato e avviato un programma di sistematica espulsione dei residenti palestinesi. La sua finalità era espressa nelle parole: «I palestinesi devono andarsene». A monte, c'era la «determinazione ideologica sionista ad avere un'esclusiva presenza ebraica in Palestina». I metodi erano minuziosamente predeterminati: «Intimidazioni su vasta scala; assedio e bombardamento di villaggi e centri abitati; incendi di case, proprietà e beni; espulsioni; demolizioni; e infine collocazione di mine tra le macerie per impedire agli abitanti espulsi di fare ritorno».

«Ci vollero sei mesi per portare a termine la missione. Quando questa fu compiuta, più di metà della popolazione palestinese originaria, quasi 800.000 persone, era stata sradicata, 531 villaggi erano stati distrutti e 11 quartieri urbani svuotati dei loro abitanti».

E neppure la giusta indignazione per la ferocia dimostrata dagli uomini di Hamas può far dimenticare che in questi ultimi cinquant'anni Israele ha sistematicamente ignorato e violato tutte le risoluzioni dell'ONU che gli imponevano di rispettare i diritti dei palestinesi. Non si possono chiudere gli occhi sull'occupazione da parte israeliana del territorio che l'ONU, con la risoluzione del 1947, aveva assegnato al popolo palestinese; sulla illegale proclamazione di Gerusalemme capitale dello Stato ebraico, in violazione della stessa risoluzione dell'ONU, secondo cui questa “città santa” anche per cristiani e musulmani avrebbe dovuto rimanere internazionale; sul moltiplicarsi degli insediamenti abusivi di coloni israeliani sulle residue terre rimaste in mano agli antichi abitanti; sulla recentissima scelta del governo di Netaniahu di promuoverne altri e di presentare un progetto in cui lo Stato palestinese non figura affatto.

Per non parlare della gestione interna dello Stato e del trattamento riservato agli arabi. Un esempio clamoroso è stata la costruzione, a partire dalla primavera del 2002, del muro – la «Barriera» – lungo 730 km e alto 8 metri che ha spaccato il territorio, le famiglie (arabe), l'intero tessuto sociale, inglobando tra l'altro nella parte israeliana la quasi totalità dei pozzi d'acqua. In un rapporto dell'Onu del 2005 si legge: «È difficile esagerare l'impatto umanitario della Barriera. Il percorso dentro la Cisgiordania separa comunità, l'accesso delle persone ai servizi, mezzi di sostentamento e servizi religiosi e culturali».

Una democrazia degna di questo nome, come scriveva Fabrini, dovrebbe essere capace di autocritica. E gli Stati democratici che oggi affermano di vedere in quella israeliana l'emblema dei propri valori, avrebbero dovuto già da tempo intervenire decisamente per bloccare le reiterate violazioni dei diritti umani e del diritto internazionale da parte di Tel Aviv, invece di esserne silenziosamente o esplicitamente complici. Che democrazia stiamo difendendo?

«Danni collaterali»

Rimuovere i fatti anteriori al 7 ottobre, concentrandosi ossessivamente sulle atrocità commesse dal nemico, ha portato lo Stato ebraico a scatenare una campagna militare che fin dall'inizio implicava il massacro dei civili presenti sul territorio di Gaza. Se si lanciano per settimane e mesi, ogni giorno, bombe di novecento chili su un territorio grande come metà della città di Madrid e dove sono ammassati due milioni e mezzo di esseri umani, non si ha il diritto di definire «involontaria» l'uccisione di 37.000 persone, tra cui 15.000 bambini.

Si è obiettato che questi sono «danni collaterali», inevitabili in una guerra giusta e condotta secondo tutte le regole del diritto internazionale. Ma i danni collaterali devono essere proporzionati. Altrimenti giustificano qualunque azione. Non si possono uccidere migliaia di innocenti per vincere una guerra.

È stato ripetuto per mesi, dal governo ebraico e dai suoi tradizionali alleati occidentali, che «Israele ha il diritto di difendersi». Anche se una difesa che si propone non di bloccare gli attacchi del nemico, ma di aggredirlo per distruggerlo totalmente, assomiglia molto a una vendetta. In ogni caso, c'è modo e modo di difendersi, come c'è modo e modo di vendicarsi. Farlo togliendo elettricità, acqua e cibo a una intera popolazione che – secondo gli stessi israeliani – non è colpevole di quanto è accaduto, ha provocato quello che alla fine, anche gli stessi alleati di Tel Aviv hanno dovuto riconoscere essere un «disastro umanitario». Senza parlare della deportazione forzata che ha costretto gli abitanti di Gaza a lasciare in tempi brevissimi le loro case, le loro terre, il loro lavoro, per fuggire in campi profughi improvvisati, alla fine rivelatisi anch'essi tutt'altro che sicuri.

Ancora una volta, come nella crisi ucraina, quello che conta sembra essere solo la vittoria. In realtà, anche in questo caso, i fatti stanno dimostrando il fallimento della pretesa di risolvere le questioni con le armi. Israele, che in passato si era illuso di esserci riuscito, sta constatando sulla propria pelle che le sue vittorie militari non avevano portato alla pace, come non porterebbe ad essa quella che da otto mesi sta inseguendo – questa volta vanamente – nell'attuale conflitto.

Si potrà discutere se quanto sta accadendo a Gaza sia “genocidio” – una definizione secondo alcuni non appropriata –, ma è certo che siamo davanti a crimini di guerra gravissimi, indegni di una democrazia e che rischiano di screditare non solo quella dello Stato ebraico, ma anche tutte le altre che in tutto questo tempo hanno continuato ad additarla come il loro punto di riferimento nel Medio Oriente e a fornirle copertura militare e diplomatica. Non si testimonia l'ideale democratico a forza di bombe e di altre violenze. Se questa macchina da guerra spietata, del tutto simmetrica ed opposta ad Hamas, fosse la democrazia, essa non meriterebbe di essere difesa.

Le guerre in corso ci costringono, dunque, a rimettere in discussione l'idea che ce ne siamo fatti finora. È il momento di lasciarci dietro le spalle i facili slogan che sentiamo ancora continuamente ripetere da politici e opinionisti e di chiederci, seriamente, alla luce dei fatti, che cosa comporta per uno Stato essere democratico. Sarà inquietante, ma ne vale la pena.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Giuseppe Savagnone, dal 1990 al 2019 è stato direttore dell'Ufficio diocesano per la pastorale della cultura di Palermo, di cui oggi cura il sito «www.tuttavia.eu», pubblicandovi settimanalmente un editoriale nella rubrica “Chiaroscuri”. Scrive per quotidiani e periodici e collabora con «Tv2000», «Radio in Blu», «Radio Vaticana» e «Radiospazionoi». Nel 2010 ha ricevuto il premio «Rocco Chinnici» per l'impegno nella lotta contro la mafia. Tra le sue pubblicazioni, *Quel che resta dell'uomo. È davvero possibile un nuovo umanesimo?*, Cittadella Editrice, Assisi 2015; *Il gender spiegato a un marziano*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016; *Cercatori di senso. I giovani e la fede in un percorso di libertà*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2018, *Il miracolo e il disincanto. La provvidenza alla prova*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2021.

All'ombra del laboratorio perfetto. Avanguardie antropologiche nel panorama italiano



Napoli, Università Federico II

di *Simona Taliani*

Non dirò quanti sono. Non formulerò un numero che, nel frattempo, è cambiato, che, nel frattempo, è cambiato, che, nel frattempo, è cambiato, di persone eternamente rimaste. Per esser palestinesi, scomparvero per sempre dal luogo verso il quale fuggirono. Sono morte senza cena. Nella loro gola, neanche uno sputo d'acqua. Non le trasformerò, ancora una volta, in un numero esiliato, adatto a una notizia da piè di pagina

Shahd Wadi, *La pioggia di Gelsomini* [1] Un ristretto gruppo di antropologhe e antropologi ha deciso negli ultimi mesi di aderire a diversi appelli interdisciplinari – il primo risale a novembre del 2023 [2]; poi c'è stata la “lettera al Maeci” a marzo 2024 [3] – per poi promuovere un'azione più autonoma e circoscritta, sottoscrivendo l'appello “Antropolog* per la Palestina” del 18 maggio 2024 [4]. L'ultima mozione in ordine di tempo è quella sottoscritta insieme a un gruppo di membri dell'EASA, che verrà sottoposta all'attenzione del Direttivo dell'associazione europea di antropologia sociale durante la 18° Conferenza (Barcellona, 23-26 luglio 2024: <https://easamembers4palestine.wordpress.com/>).

Questa riflessione nasce da parte di chi ha fatto parte integrante di questi gruppi di lavoro, operando in questi mesi affinché la propria istituzione accademica di afferenza e le diverse società antropologiche di affiliazione “prendessero partito” interrompendo o invitando a interrompere accordi istituzionali con università israeliane e/o con centri e fondazioni di ricerca italiani che collaborano sistematicamente con università israeliane, nella convinzione che le università israeliane siano uno dei pilastri portanti del sistema di apartheid (Wind, 2024; Riemer, 2022 e, anche se a partire da una diversa prospettiva, Shokeid, 2020) in atto nei Territori Occupati, di cui Gaza fa parte.

Rantoli, e di come si resiste all'“aria del tempo”

Parlare di “avanguardie antropologiche” oggi suonerà ai più anacronistico, soprattutto per il riferimento diretto a una espressione usata da Clara Gallini ormai cinquant'anni fa, per parlare di uno sparuto gruppo di “obbiettori di coscienza” interni alla disciplina che avevano preso posizioni nette, sebbene minoritarie, al cospetto dei firmatari di una mozione proposta nel 1947 da Clyde Kluckhohn e Melville Herskovits alla Commissione dei Diritti Umani delle Nazioni Unite per denunciare la complicità dell'antropologia con le politiche coloniali e militari del mondo bianco (*Statement on Human Right*). Perché, ci si chiederà immemori di quelle svolte disciplinari rimaste nell'ombra e non più rivitalizzate, opporsi a quella che a tutti gli effetti era una assunzione di responsabilità di fronte agli efferati crimini coloniali da parte della disciplina che, più di altre, ne era stata l'“ancella” [5]? Perché non sostenere *unanimemente* una posizione di autocritica, *finalmente* di autocritica?

L'avanguardia della fine degli anni '40, marginale a detta della stessa Gallini e composta da antropologi e antropologhe i cui nomi sono finiti nel dimenticatoio accademico, non si era accontentata di una dichiarazione di principio che se pur criticava il colonialismo, affermando il diritto di ogni popolo ad avere una cultura, non denunciava *punto per punto* la complicità (o, meglio, sarebbe dire la deriva) dei saperi accademici verso un uso militare delle loro conoscenze [6]. Non era sufficiente auto-criticarsi senza una puntuale disamina delle varie forme di collaborazione; né era credibile l'atto se, nella stessa mozione, si assumeva poi la necessità di costruire un sapere *rigorosamente* scientifico e obiettivo (sappiamo infatti, con Fanon, che l'oggettivismo si è sempre rivolto contro i colonizzati). Al di là dell'ipocrisia di certe posizioni personali – che stridevano, una volta conosciuti i ruoli assunti da alcuni dei primi firmatari [7] – la mozione insisteva su valori che, decontestualizzati e destoricizzati, giravano ormai a vuoto, come ingranaggi stanchi. È come se oggi si decidesse, seppur tardivamente, di diffondere un comunicato in cui ci si accontentasse di parlare di “pace” in Medio-oriente.

La ristretta avanguardia non si limitò dunque a rispondere disquisendo su “libertà”, “tolleranza”, “cultura” o “pace”, ma, ricorda Mastromattei,

«arrivò a una precisa denuncia delle attività degli antropologi nelle colonie inglesi, degli scienziati sociali e degli antropologi americani nei campi di concentramento istituiti per i nippoamericani in California, dei sociologi al servizio delle forze armate e degli economisti al servizio del sistema. Specifiche accuse vennero poi mosse nel 1950 all'amministrazione navale degli USA in Micronesia» (Mastromattei, 1975: 249).

È questo impegno certosino che agli inizi degli anni '70 vediamo realizzarsi in Italia con la già ricordata Clara Gallini, nel suo lavoro del 1974 *Le buone intenzioni*, e con altri due colleghi, Vittorio Lanternari e Romano Mastromattei, che sempre in quegli stessi anni parteciparono attivamente al dibattito, lasciandoci alcune delle pagine più dense di cosa significa fare antropologia al cospetto di un'epoca che impone delle scelte. Il problema, infatti, non è tanto o soltanto il destino della disciplina – se sia o meno (ancora) viva, come si chiese nel 1968 Gerald D. Berreman sulle pagine di *Current Anthropology* – ma le scelte che ogni singola ricercatrice e ogni singolo ricercatore si trovano a dover fare oggi, di fronte a una Storia che irrompe e ridefinisce i margini di un destino comune.

Torniamo per un istante indietro di cinquant'anni per capire se quei contributi ci aiutano a porre le questioni, senza perdere l'essenziale. Prendiamo il numero 25 della rivista *La Critica Sociologica*, pubblicato nella primavera del 1973. A un articolo a firma di Vittorio Lanternari – “La crisi dell'antropologia e la situazione degli USA” – segue una delle più dettagliate analisi sul ruolo dell'antropologia culturale statunitense nei piani strategico-militari (la loro *intelligence*, la nostra sicurezza) nel Sud est asiatico. Il titolo di questo secondo articolo, “Dieci antropologi per ogni guerrigliero”, trae origine – come Romano Mastromattei, autore di questo incredibile lavoro, ricorda – da una “vecchia formula per una efficace repressione della guerriglia” [8]. Cose e fatti riportati, secondo l'autore, sono “già da tempo noti”. Nessun archivio desecretato, nessuna “rivelazione”

intorno al collaborazionismo accademico nel quadro della repressione della guerriglia in Thailandia. Cinquanta pagine, fitte e neanche troppo facili da leggere, di riferimenti, acronimi, rapporti, trascrizioni di verbali e dichiarazioni di questo tenore da parte di riconosciuti scienziati che hanno contribuito a costruire un sapere accademico “contro la gente” [9]:

«Gell-Mann [Premio Nobel per la Fisica nel 1969] diceva testualmente: “Possiamo venire a sapere quale effetto avrebbe sull’atteggiamento degli abitanti dei villaggi una pressione negativa quale l’aumento delle forze di polizia (locali) o il taglio delle orecchie?”. Il suggerimento dell’uso di questa particolare punizione doveva rappresentare il contributo di qualche volenteroso e ingegnoso antropologo, piuttosto che un’idea del fisico Gell-Mann: ma i “sistemi” nel loro complesso ripropongono i criteri tattici adottati dall’esercito e dai corpi speciali americani nel Sud Viet Nam, con qualche fronzolo sociologico e antropologico, che serviva evidentemente a giustificare le cifre incassate da quella particolare équipe di accademici» (Mastromattei, 1973: 41-42)

E ancora:

«Gell-Mann non esclude una breve e infelice divagazione socio-psicoanalitica: la creazione di una milizia rurale collaborazionista dovrebbe “offrire ai giovani, aggressivi maschi dei villaggi non soltanto un modo di disperdere l’eccesso di energie, ma altresì una strada verso la *promotion* e il successo”» (ivi: 43-44).

Se è evidente la natura interdisciplinare di progetti come Jason o il più conosciuto Camelot [10], Mastromattei si sofferma sulle conseguenze interne all’antropologia per la partecipazione di antropologi, i cui nomi sono per lo più rimasti nell’ombra (eppur ce ne sono già alcuni nell’articolo). Verso la fine degli anni ‘60 sono diversi i comitati di mobilitazione studentesca che portano all’attenzione degli organi istituzionali preposti, nelle diverse Università (Chicago, San Francisco), il rapporto tra politica, ideologia e scienza, mettendo in discussione la legittimità di una antropologia asservita e incongruente. Una delle Commissioni etiche coinvolte fu quella dell’Associazione americana di antropologia, che così concluse il suo rapporto (con una formula, secondo Mastromattei, “insolita per chiarezza e univocità”):

«Il nostro esame dei documenti a noi disponibili relativi a consulenze, ricerche e attività simili in Thailandia ci ha convinti che degli antropologi vengono impiegati in vasti programmi antiguerriglia le cui conseguenze dovrebbero costituire motivo di grave preoccupazione per l’Associazione. Questi programmi prevedono il tentativo di manipolare esseri umani su scala gigante e combinano inestricabilmente la pura ricerca antropologica con attività anti-guerriglia, dichiarate e non dichiarate, così da minacciare il futuro della ricerca antropologica nell’Asia Sudorientale e in altre parti del mondo.

Come si vede – continua l’autore – se da un lato la denuncia non lascia scappatoie o alibi agli antropologi implicati essa non tocca d’altro canto la sostanza politica dei fatti e sfiora appena quella propriamente umanitaria: quale che fosse l’atteggiamento individuale dei membri della Commissione, *dalle loro parole si direbbe che a loro stesse più a cuore il futuro dell’antropologia, che non il presente di quegli esseri che formano l’oggetto di studio di quella particolare disciplina*. Ma, nonostante i suoi limiti e le sue cautele, la protesta di quel gruppetto di antropologi suscitò aspre e ostili reazioni da parte del Presidente uscente, del Presidente eletto e del Comitato Esecutivo dell’Associazione, che invitarono la Commissione Etica ad occuparsi di questioni “più consone alle loro funzioni”» (ivi: 59; miei i corsivi).

Ironizza Mastromattei che le funzioni più consone ai membri di un direttivo di una associazione di settore erano le verifiche sulle denunce per plagio o intorno ai comportamenti dei singoli (come, per esempio, alzare il gomito prima di andare a lezione). Due anni dopo, nel 1975, su *Quaderni storici*, l’autore ritornerà sulla questione più spinosa di tutte (e già posta qui con forza, e cioè il presente di quella gente che forma l’oggetto di studio della disciplina). Lo fece denunciando gli “enormi sussidi sia privati che federali” alla ricerca (*embedded*, si direbbe oggi), riprendendo le posizioni dei conservatori dell’epoca (viene citato Kroeber, “il grande studioso degli Indiani d’America”, che ribadiva la distinzione tra Scienza e politica) e scrivendo conclusioni amare intorno al suo *presente*

tetanizzato e a una «coscienza borghese ... scossa da immagini di atrocità, diffuse prima dall'opposizione studentesca e poi dagli stessi media del sistema».

«Le denunce echeggiano nella cassa di risonanza della guerra in Viet-Nam, dove l'“oggetto etnologico” non si lascia sterminare silenziosamente come gli Indios dell'Amazzonia; non è più una delle tante guerre non dichiarate, combattute da oscuri mercenari in qualche angolo remoto della terra, e neanche una guerra rapida, pulita, con un istantaneo macello atomico, è una guerra combattuta da un esercito di massa, composto non solo da diseredati, ma, appunto negli anni della protesta, anche da un gran numero di studenti richiamati alle armi» (Mastromattei, 1975: 251).

Risulterà forse ora come meno anacronistico tornare indietro di cinquant'anni, a una letteratura che aveva già posto nel dibattito italiano le questioni essenziali con assoluta nitidezza e aveva evidenziato il ruolo centrale della componente studentesca nella mobilitazione disciplinare. Il punto ancora oggi non è il destino o il ruolo dell'antropologia italiana di fronte alla guerra, al (neo)colonialismo, alle atrocità del nostro presente. I punti sono non meno di tre ed hanno a che fare con altri destini, ben più umani.

Il primo punto è il destino di quello che anche Lanternari, influenzato da Cirese, chiamava “l'oggetto etnologico” ribelle: il destino di chi non si lascia sterminare silenziosamente... Non è certo un oggetto etnologico uniforme, circoscritto, omogeneo; è chiaro che è polifonico e polisemico, complesso per sua storia (non per sua natura). Non è omogeneo né sincronicamente (perché al suo interno le forze di opposizione e resistenza sono numerose e in tensione), né diacronicamente (perché quello di Israele non è un colonialismo di insediamento facilmente comparabile ad altri scenari storici, fosse anche l'Algeria coloniale a più riprese evocata nei dibattiti, dal momento che non c'è una *metropoli* di riferimento a cui far tornare gli immigrati di ieri e colonizzatori di oggi). Eppure è lì, l'oggetto etnologico ribelle, a ricordarci che non è l'antropologia a poter dire l'ultima parola su “identità”, “appartenenze”, “genealogie”, “parentele”, “culture”, “genocidi”, “poetiche e politiche delle memorie”. Basta sfogliare le pagine di *Arabpop #6 Palestina* – l'ultimo contributo in ordine di tempo che è apparso in italiano e interamente dedicato alla cultura che si sta producendo *in queste ore* in Palestina – per riscontrare la vivacità di una certa produzione culturale da sotto le macerie, con buona pace delle nozioni neoliberali di *agency* e resilienza.

Possiamo solo augurarci come “antropologhe e antropologi per la Palestina” che quando altri o altre colleghe torneranno sul campo per poterlo (ri)etnografare, questo soggetto etnologico recalcitrante; quando valuteranno che è possibile tornare a fare ricerca su ciò che resta (perché pur qualcosa resterà), esso abbia la stessa forza antropologica che esprime oggi e sia in grado di rispedire al mittente i tanti ricercatori che si affolleranno per comprendere, capire e conoscere come si sopravvive a una volontà genocidaria. Possiamo solo augurarci che i Palestinesi e le Palestinesi non lasceranno che si scriva l'ennesimo capitolo su antropologia, violenza o antropologia e genocidio da parte di coloro che hanno preteso tempo per capire cosa sta(va) succedendo [11].

Il secondo punto è, come ben scrive Mastromattei, il destino di gente che va alla guerra – una guerra asimmetrica e impari – con un esercito tra i più tecnologicamente avanzati e finanziati al mondo, composto – e anche questo va pur riconosciuto – da studenti e studentesse richiamati alle armi. Un “esercito di massa” sostenuto politicamente e scientificamente dalla ricerca [12], non solo quella dura, perché sappiamo quanto l'archeologia, la sociologia, la psicologia, l'antropologia contribuiscano al successo delle politiche estrattiviste e espansioniste del sionismo di governo.

Che cos'è esattamente la reazione umana a cui assistiamo impotenti dall'8 ottobre 2023? Talal Asad se lo è chiesto tempestivamente, arrivando a una conclusione che lascia poche speranze a chi lo legge [13]: non essere più la sola, e ultima, comunità nella Storia *a non aver reagito* alla violenza brutale. Per questo il 7 ottobre 2023 costituisce un punto di non ritorno e una ferita indicibile, perché si è appunto avuta una reazione da parte di chi si pensava sempre inerme.

Il terzo e ultimo punto riguarda il destino di quelle antropologhe e quegli antropologi ancora illusi che capire meglio, dialogare di più, analizzare con “pudore etimologico” (l'espressione è di

Balandier) le parole che usiamo per nominare il massacro sia non solo la cifra distintiva della disciplina ma anche l'unica cosa che si possa fare. Ci si illude che si possa ancora scegliere, quando si conoscerà a fondo e si potrà meglio valutare; che si potrà, dice Mastromattei, “aderire o non aderire, [...] collaborare o non collaborare”, quando invece si è già di fronte a una «nuova minaccia: *l'utilizzazione fattuale di dati e ricerche antropologiche da parte dei militari e di altri organismi repressivi*, quali che siano le intenzioni, buone o cattive dei ricercatori».

«Questo problema resta per ora irrisolto: certo è che nessun antropologo, di nessuna nazione, lo risolverà da solo o col solo aiuto dei suoi colleghi d'università» (1975: 252).

Non sono più le nostre intenzioni a contare, buone o cattive che siano; e pur assumendo che si sia tutti mossi dai migliori propositi, non si è compreso che non è più soltanto un problema accademico o di posizionamento professionale: è un problema enorme, umano, che ci riguarda tutti e tutte. Come verranno usate le scienze, le conoscenze, le tecnologie? Quale sapere vogliamo costruire, per e insieme alle persone alle quali chiediamo di diventare “oggetti di studio”, e non contro di esse? Studenti e studentesse sembrano averlo capito meglio di chiunque: per età o strutturale subalternità, hanno capito che il futuro che preannuncia questa catastrofe non riguarda solo i Palestinesi e le Palestinesi, anche se certo ora sono loro a morire come mosche.

Per farla finita con “E Hamas”? Antropologie della paura e antropologie impavide

«Gli studenti dell'Università di Glasgow hanno capito cosa abbiamo da perdere quando permettiamo alla nostra politica di diventare disumana. Capiscono anche che ciò che è importante e diverso di Gaza è che è il laboratorio in cui il capitale globale sta esaminando come gestire le popolazioni in eccesso.

Si sono schierati accanto a Gaza e hanno solidarizzato con il suo popolo perché hanno capito che le armi che Benjamin Netanyahu usa oggi sono le armi che Narendra Modi userà domani. I quadricotteri e i droni equipaggiati con fucili da cecchino – usati in modo talmente subdolo ed efficiente a Gaza che una notte all'ospedale Al-Ahli abbiamo ricevuto più di 30 civili feriti colpiti fuori dal nostro ospedale da queste invenzioni – usati oggi a Gaza saranno usati domani a Mumbai, a Nairobi e a San Paolo. Alla fine, come il software di riconoscimento facciale sviluppato dagli israeliani, arriveranno a Easterhouse e Springburn.

Quindi, in realtà, per chi hanno votato questi studenti? Il mio nome è Ghassan Solieman Hussain Dahashan Saqer Dahashan Ahmed Mahmoud Abu-Sittah e, ad eccezione di me, mio padre e tutti i miei antenati sono nati in Palestina, una terra che è stata ceduta da uno dei precedenti *rector* dell'Università di Glasgow» [14].

Non è certo casuale che il Rettore dell'Università di Glasgow, nel suo discorso di insediamento il 12 aprile 2024, citi Frantz Fanon e il suo grido al mondo («Ogni generazione deve, in una relativa opacità, scoprire la sua missione, compierla o tradirla»). C'è una generazione che sente che è coinvolta fino al midollo in una missione che è diventata, per altro, sempre più trasparente per via di una *palestinizzazione della vita* di cui parla Antony Loewenstein nel suo *Laboratorio Palestina*. I riferimenti del giornalista australiano sono puntuali nell'analizzare gli effetti della “palestinizzazione delle popolazioni indigene”, come quelle maya guatemalteche massacrato sotto il governo di Ríos Montt (2024: 57), e di una palestinizzazione delle “città” (dal Kashmir alla Colombia si riconosce che “di colpo” i metodi efficaci a Nablus o Hebron sono validi *altrove* si voglia perpetuare una politica di disumanizzazione permanente: ivi: 66). Le munizioni dei fucili d'assalto Galit si ritrovano conficcati nei crani di nativi, quando le Commissioni di inchiesta concludono i loro verbali (come nel caso del massacro del 6 dicembre 1982 nel paese di Dos Erres). I droni Heron, usati massicciamente da Frontex per difendere la Fortezza Europa, sorvolano le rotte dei migranti; e controllano i cieli di Srinagar e Jammu, d'estate come d'inverno, facendo del Kashmir non più un paradiso (*swarg*) ma “un'altra Striscia di Gaza”. Un altro “laboratorio perfetto”, sostiene Loewenstein. L'inchiesta incalza alla ricerca dei documenti che provino i collegamenti tra la vendita di armi, l'esportazione di tecnologie di controllo, la diffusione di una politica genocidaria che non risparmia alcuna minoranza o gruppo “palestinizzato” su cui si è provato *prima* tutto ciò che si potrà poi usare *ovunque*.

Quando l'antropologo Naor Ben-Yehoyada parla dunque di "fine dell'empatia" [15] ci condanna a una miopia storica, perché non ci aiuta a vedere l'imponente dispiegamento di *empatie apocalittiche* nel mondo, di cui ci parlano altre antropologhe a partire da altre esperienze di mondo (Rebecca Wando nel caso delle letterature afroamericane prodotte intorno alla perdita; Lamia Moghnieh, più recentemente, parlando della distruzione sistematica di Gaza). Come aiutarci allora a sentire quell'intensa e radicale forma di affetto che gli esseri umani sentono di fronte a degli interi mondi che scompaiono, e che esplode nelle piazze delle città e nei cortili dei campus universitari, perché si teme una *palestinizzazione del mondo* e una spartizione del futuro inquietante e non desiderabile? Fino a quando non analizzano le relazioni di potere tra chi ha il potere di sentire l'empatia, chi ne è perennemente l'oggetto o chi ha preteso (costruendovi sopra l'intera propria identità psichica, culturale e politica) di esserlo a vita non riusciamo a fare incontri etnografici sensati. Semplicemente Ben-Yehoyada non può vedere né sentire quell'intensa e radicale forma di affetto che gli esseri umani sentono di fronte a degli interi mondi che scompaiono – e che esplode nelle piazze delle città e nei cortili dei campus universitari, perché si teme una *palestinizzazione del mondo* e una spartizione del futuro inquietante e non desiderabile – perché non analizza le relazioni di potere tra chi ha il potere di sentire empatia, chi ne è perennemente l'oggetto o chi ha preteso (costruendovi sopra l'intera propria identità psichica, culturale e politica) di esserlo a vita.

Abbatte quel "laboratorio perfetto" che è Gaza non è (solo) un imperativo morale o umanitario; né – se accadrà, non certo per gli appelli o le petizioni che si firmano, né per le pressioni che si cerca di attuare contro le istituzioni accademiche che nutrono di ricerche e finanziamenti le politiche sioniste governative – l'azione di esseri umani buoni o ricercatori mossi da buone intenzioni. Abbatte il "laboratorio perfetto" e restituire Gaza a Gaza e ai suoi abitanti, affinché si possa qui vivere una vita degna, è un impegno politico: un *pensare politicamente* alle società della paura che si prefigurano all'orizzonte e a quelle che hanno già tratto le lezioni essenziali da questa circolazione di potere e terrore. Sembra che ci sia nuovamente bisogno oggi di una "antropologia radicale" [16], la cui vitalità sarà direttamente proporzionale alla capacità di torcere il tempo e lo sguardo verso i soggetti implicati nella produzione di un mondo sempre più "Bianco" e pericoloso per tutti. Ruba Salih introduce un pensiero che si avvicina a questo processo di svelamento, quando analizza l'ipocrisia del processo chiamato DARVO: *Denying Attacking and Reversing Victim and Offender*, operante certamente dall'8 ottobre 2023 nella retorica dominante, politica, mass-mediatica ed anche accademica [17]. Talal Asad, come dicevo sopra, ha anche provato a farlo non riducendo a vendetta o sadismo la reazione umana israeliana e ascrivendo al "potere della vittima" questa capacità di trasferire su altri i brandelli di un'esistenza avvelenata, come magra forma di auto-affermazione. In questo scenario antropologico distopico, si muovono esseri umani dimezzati, mezz'uomini (*ché mi contenterei l'umanità si fermasse ai mezz'uomini, e invece no...*).

«The power of the victim to pass on suffering to others is different from revenge against someone who has done one harm (since that is a matter of harming those who have harmed one). It is different also from sadism, which is the infliction of pain on another merely for the sake of pleasure. This power of the victim is capable of accommodating a variety of motives and experiences in all of which the desire for self-affirmation is central. [...]

"The new Jew" that Zionism has helped to create is neither exilic nor biblical; he/she is a secular European, exuding a particular kind of power. Israel's ability to punish others is the supreme confirmation of its political power. [...]

Politically, of course, it is the state that is the source of the power that enables the victim (the collectivity of citizens) to pass on the suffering on to another. This act need not have any direct connection with those who caused the original suffering; the other is simply the available object (the means) by which the victim can overcome an inherited sense of powerlessness. The fact that Jews are soaked in the discourse of powerlessness reinforces the tendency of most Jewish citizens of Israel to support – and even celebrate – IDF's determination to pass on Jewish fear to Palestinians».

Siamo di nuovo nel pieno di un'escalation, di fronte a un eccesso di realtà brucianti in luoghi della terra che non saranno mai più esotici (e se mai lo sono stati in passato è per responsabilità anche di antropologi accecati dall'accademia), mentre contemporaneamente esplodono dentro le società di cui facciamo parte rivolte violente. Octave Mannoni, nel suo *The Decolonization of Myself*, concludeva che la fine del colonialismo apriva a scenari di guerre civili, parlandone al plurale (1966). Se almeno questa sua riflessione fosse fondata e se fossimo (come auspichiamo) di fronte all'agonia del colonialismo israeliano sulla Palestina – che qualcuno della disciplina ancora si contenta di rubricarlo nel registro della “metafora” – si preannunciano anni bui, di lotte interne, violenze trasversali, indipendenze ipotecate e confiscabili.

In questo mondo in fiamme, che è il nostro mondo comune, la paura circola di nuovo *impunemente* e di questo l'antropologia dovrebbe quotidianamente occuparsi. Il problema epistemologico, metodologico e insieme etico che abbiamo di fronte non è soltanto legato al fatto che l'oggetto etnologico *non ci piaccia* (Gusterson, 2017; Pasiëka, 2019) o sia sempre più “culturalmente ripugnante” (Harding, 1991); ma che *ci faccia paura* per la determinazione con cui porta avanti politiche della disumanizzazione e della sopraffazione dell'umano (e del non-umano).

Antropologhe e antropologi, alcuni dei quali si autodefiniscono negli articoli pubblicati come “nativi”, stanno già interrogando il loro presente e il loro spazio vitale quando la scena etnografica è attraversata, simultaneamente, da s/oggetti etnologici ribelli, oppressi, ripugnanti. Arjun Appadurai (2021) è tra i primi ad aver preso la parola sulle pagine di *Social Anthropology* a seguito della recrudescenza delle politiche coloniali indiane nel Kashmir dopo l'abrogazione dell'articolo 370 (*morte della democrazia*, potrebbe essere la traduzione evocativa della sua riflessione). Le colleghe Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Scalco, sempre dalla stessa rivista, incalzano su cosa debba essere oggi l'antropologia di fronte al “bolsonarismo” brasiliano. Più recentemente, Moshe Shokeid (2024) ricostruisce la minaccia per la democrazia dell'estrema destra israeliana. L'autore che su *Haaretz* nel 2010 aveva anticipato come inevitabile il boicottaggio accademico delle università israeliane, e che oggi confessa tutto il suo dolore nel vederlo materializzarsi a ritmo incalzante, si chiede cosa l'antropologia potrà farsene di nozioni sofferenti (*painful notions*) come quella dello “scacciato” da istituzioni o associazioni in una società che non produce altro che fuorilegge, cittadini di seconda classe, “infiltrati” da poter espellere più facilmente, in una spirale viziosa senza fine di inediti *tipi di umanità messe al bando*. Peter Pels (2008) nella sua disamina su quale lezione l'antropologia avesse appreso dall'antropologia del colonialismo – una sorta, dice l'autore, di “antropologia dell'antropologia” – introduce una distinzione che riprenderà anche più recentemente su *Hau* (Pels, 2014), tra una concezione “diadica” e una concezione “triadica” dell'incontro etnografico. L'antropologia del colonialismo avrebbe dovuto introdurre con forza nella disciplina la consapevolezza etica che la relazione non è mai soltanto tra il ricercatore e l'informatore, ma tra «researcher, researched and the powers that be» (ivi: 292).

Non possiamo dunque che (tornare a) *pensare politicamente* perché la paura strisciante e capillare che circola tra le persone – e che fa dell'incontro etnografico sempre almeno una triade – è il prodotto di una precisa idea di come ci si spartirà il futuro e il mondo. Non dovremmo parlare che di questo. E dovremmo con coraggio metterci al lavoro, perché se aveva ragione Sandra Puccini quando scriveva che «[i]n Italia ... siamo eredi di una storia culturale e disciplinare che, per oltre trent'anni (non volendo risalire più indietro, al periodo delle origini stesse delle scienze sociali) ha variamente messo a confronto il piano scientifico con l'impegno politico, ed entro la quale, perciò, si è sperimentato (soprattutto sul piano teorico ma anche – parzialmente – su quello empirico) il rapporto tra le formulazioni disciplinari ed il loro uso politico e sociale» (1980: 135), dovremmo essere *davvero* ben formati e posizionati a farlo. Sempre che Puccini avesse ragione; e sempre che quello sparuto gruppetto di antropologi e antropologhe d'avanguardia sia (stato) capace di aprire uno squarcio nel silenzio assordante dell'accademia italiana e delle società di settore.

Note

- [1] La traduzione è di Fabrizio Boscaglia, che ringrazio per la condivisione del sito. Cfr. <https://bottegaportosepolto.it/2024/03/21/ocaso-voci-poetiche-dal-portogallo-xvi-shahd-wadi/>
- [2] L'appello ha raccolto 4700 firme: <https://altreconomia.it/lappello-degli-accademici-italiani-per-il-cessate-il-fuoco-a-gaza-per-la-pace-e-la-giustizia/>
- [3] La lettera ha raccolto circa 2000 firma: https://www.ansa.it/canale_legalita_scuola/notizie/universita_news/2024/03/19/lettera-studiosi-sospendere-il-bando-con-israele-per-la-ricerca_4b04bfb8-625a-45b9-b1f1-78ac949e945c.html
- [4] <https://ilmanifesto.it/antropologi-per-la-palestina-appello-pubblico-alle-istituzioni-e-alle-universita>
- [5] Celebre l'incipit di Vittorio Lanternari su questo punto: «Che l'antropologia sia nata come ancella del colonialismo è cosa nota. La prima contraddizione, la prima ragione di crisi fu nel volersi costituire come "scienza pura", essa che nasceva implicitamente influenzata dall'ideologia colonialista e al limite [...] al servizio dell'imperialismo» (1973: 12). Cfr. dell'autore *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia* (1974).
- [6] Soprattutto di quelle antropologiche e sociologiche (già all'epoca si usava l'espressione "dual use", per le ricerche nel campo delle scienze sociali e non solo in quelle cosiddette "dure" a cui siamo maggiormente abituati nel dibattito più recente).
- [7] «Basti ricordare qui il caso di Kluckhohn, che durante la guerra aveva lavorato, con tanti altri intellettuali roosveltiani per l'Office of Secret Services (OSS, predecessore della CIA) e che nel febbraio del 1948 sottopose alla Carnegie Corporation un bilancio preventivo per l'istituendo *Russian Research Center* della Harvard University. Questo centro rappresentava la convergenza di vari interessi: l'interesse, certo né scientifico, né benevolo del governo statunitense per l'URSS; l'interesse privato di un gruppo di ex-ricercatori dell'OSS, ansiosi di creare una nuova scienza, la cremlinologia; l'interesse nella ricerca statistica della Carnegie, e, infine, le preoccupazioni tecniche dell'Aviazione Militare riguardo l'Europa dell'Est» (Mastromattei, 1975: 249).
- [8] In nota, l'autore precisa l'origine dell'espressione. Scrive Mastromattei: «Un antropologo intervistato sentenziava: «La vecchia formula per una efficace repressione della guerriglia era: dieci soldati per ogni guerrigliero. La formula ora è: dieci antropologi per ogni guerrigliero». Parte degli antropologi studiavano il traffico fluviale e le abitudini degli abitanti dei villaggi situati lungo il Mekong; altri, nel Golfo del Siam, studiavano la forma delle giunche tipiche delle varie zone, per fornire appropriati elementi di identificazione «alle motovedette e agli aerei governativi». Il servizio è firmato da Peter Braestrup» (1973: 56).
- [9] *Science against the people: The Story of Jason* è il titolo di un pamphlet del 1972, pubblicato dal collettivo Berkeley Sespa: https://science-for-the-people.org/wp-content/uploads/2014/02/science-against-the-people_1972.pdf
- [10] Il ruolo più specifico di antropologi in un progetto simile a Camelot, ma connesso ad alcuni paesi africani, prevedeva la soppressione dei movimenti insurrezionali nell'ex-Zaire meriterebbe un'attenzione che qui non posso purtroppo dare, intorno all'uso di conoscenze "magico-stregonesche". Lo studio è del 1964 ed è inerente ai rapporti tra stregoneria e operazioni militari nel Congo. Secondo un antropologo del SORO (*Special Operations Research Office*: centro di ricerche spionistiche legato all'American University di Washington D.C., "stregoni-provocatori" convincevano le truppe coloniali africane che potevano marciare senza alcuna precauzione incontro al nemico, perché, grazie appunto agli incantesimi stregoneschi, i proiettili si sarebbero trasformati in acqua. Lo stesso antropologo raccomandava quindi all'esercito di raccogliere dati sufficienti attraverso delle spie e poi affidare ai "programmatori dell'anti-guerriglia" il compito testuale di «preparare medicine magiche e altri strumenti compatibili con la struttura superstiziosa generale del gruppo in questione, con cui neutralizzare e battere gli incantesimi prodotti da stregoni-ribelli» (Mastromattei, 1973: 69 e sgg.).
- [11] Cfr. Nancy Scheper-Hughes, "Ishi's brain, Ishi's ashes. Anthropology and genocide" (2001), dove nuovamente la figura di Kroeber, più giovane rispetto alla citazione nel testo fatta più sopra, assume sempre lo spessore di un salvifico paternalista.
- [12] "Europe has approved €126m in support for 130 ventures involving Israeli participants since the Hamas attack of 7 October 2023, and the ensuing Israel-Gaza war. [...] These programmes often involve Israeli start-ups, Israel's ministry of defence and universities, recently described in Foreign Policy magazine as the 'military-technology complex.' The main channel for such collaborations is the multi-billion innovation fund Horizon Europe" (Wester Van Gaal, 18 giugno 2024, <https://archive.is/brkwM#selection-307.0-327.2>).
- [13] Riprendo passaggio per esteso del testo pubblicato il 21 marzo 2024, perché sia chiaro il punto di partenza dell'autore: «When someone attempts to narrate a different beginning than October 7th for the so-called Israel-

Hamas war (a “beginning” is not quite the same as a “context”) one often encounters the claim from liberal Zionists that “the Israeli-Palestinian conflict is very complicated.” Of course, with a little bit of ingenuity any conflict can be represented as “very complicated,” but anyone familiar with the Palestine-Israel conflict knows – or should be aware – that a simple historical fact underlies this apparent complication: without the active assistance of European countries (especially imperial Britain and neo-imperial America) the Zionist movement would not have been able to establish and then maintain a state with a Jewish majority in an already inhabited land” (Talal Asad, “Reflections on The Israeli-Palestinian Conflict»; <https://humanityjournal.org/blog/reflections-on-the-israeli-palestinian-conflict/>).

[14] Qui il discorso per esteso del Rettore, Prof. Ghassan Abu Sittah, sia cartaceo che video-registrato: <https://mondoweiss.net/2024/04/dr-ghassan-abu-sittah-tomorrow-is-a-palestinian-day/>

[15] Titolo del seminario tenuto da Naor Ben-Yehoyada della Columbia University per la Società italiana di antropologia medica (3 giugno 2024).

[16] Riprendo l’espressione da un articolo che Sandra Puccini dedica al lavoro tradotto in italiano nel 1980 e curato da Dell Hymes (*Reinventing Anthropology* diventa così *Antropologia radicale*). Puccini, in una disamina critica della curatela, si sofferma sul senso che gli autori attribuiscono all’aggettivo radicale, “nel quale – secondo lei – si adombra l’esigenza di andare alla radice stessa dell’antropologia come fatto istituzionale [e] di prendere in considerazione la possibilità di una sua scomparsa (Puccini, 1980: 136). Fa eco a questi lavori la recente call for paper della quarta conferenza organizzata dall’Associazione Insaniyyat (*Holding onto Palestine. Reimagining Anthropology at a Time of Genocide, 2024*, che si terrà dal 1 al 4 agosto in forma ibrida e a Beit Jala in Palestina).

[17] Il lavoro di Ruba Salih, “Can the Palestinian speak?”, è pubblicato sulle pagine online di *Allegra Lab*. <https://allegralaboratory.net/can-the-palestinian-speak/>

Riferimenti bibliografici

Appadurai, Arjun, “How to Kill a Democracy” in *Social Anthropology* 29(2), 2021: 303–309.

Gallini Clara, *Le buone intenzioni: politica e metodologia nell’antropologia culturale statunitense*, Firenze, Guaraldi, 1974

Gusterson, H., “From Brexit to Trump: anthropology and the rise of nationalist populism” in *American Ethnologist*, Vol. 44, 2017: 209-214.

Harding, S., “Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other” in *Social Research*, Vol. 58, 1991: 373– 93.

Lanternari Vittorio, *Antropologia e*

Lanternari Vittorio, *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell’antropologia*, Torino, Einaudi, 1974.

Lanternari Vittorio, “La crisi dell’antropologia e la situazione degli USA”, in *La critica sociologica*, n. 25, 1973: 12-18.

Antony Loewenstein, *Laboratorio Palestina*. Roma, Fazi Editore, 2024.

Octave Mannoni, “The Decolonisation of Myself” in *Race*, Vol. 7, N. 4, 1966: 327-335.

Pasieka, A., “Anthropology of the far right: what if we like the “unlikeable” others?” in *Anthropology Today*, Vol. 35, 2019: 3–6.

Pels Peter, “After objectivity. An historical approach to the intersubjective in ethnography” in *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 4, N. 1, 2014: 211–236.

Pels Peter, “What has anthropology learned from the anthropology of colonialism?” in *Social Anthropology*, Vol. 16, N. 3, 2008: 280–299.

Puccini Sandra, “Sull’antropologia radicale” in *La ricerca folklorica*, Vol. 1 (sezione rassegne), 1980: 135-137.

Mastromattei Romano, “L’antropologia all’ombra dell’imperialismo”, *Quaderni storici*, Vol. 10, N. 28, 1975: 243-252.

Mastromattei Romano, “Dieci antropologi per ogni guerrigliero” in *La critica sociologica*, 25 (primavera), 1973: 19-71.

Pinheiro-Machado, Rosana e Scalco, Lucia, “Humanising fascists? Nuance as an anthropological responsibility” in *Social Anthropology*, 29, 2021: 329-336.

Reimer Nick, *Boycott Theory and the Struggle for Palestine. Universities, Intellectualism and Liberation*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2023.

Scheper-Hughes Nancy, “Ishi’s brain, Ishi’s ashes. Anthropology and genocide” in *Anthropology today*, Vol. 17, N. 1, 2001: 12-18.

Shokeid Moshe, “Israeli Democracy Threatened Under Right-wing Extremists: A “native Anthropologist’s” Perspective From 2023” in *Anthropology and Humanism*, 2024: 1–11.

Shokeid Moshe, *Can Academics Change The World? An Israeli Anthropologist's Testimony on the Rise and Fall of a Protest Movement on Campus*, New York 6 Oxford, Berghahn, 2020.

Wind Maya, *Towers of Ivory and Steel: How Israeli Universities Deny Palestinian Freedom*, London & New York, Verso Books, 2024.

Simona Taliani è antropologa e psicoterapeuta. È professoressa associata all’Università di Napoli L’Orientale e socio fondatore dell’Associazione Frantz Fanon. Oltre ai contributi apparsi su numerose riviste internazionali (“Africa”, “Cahiers d’études africaines”, “Social Compass”, “Politique africaine”), è autrice con Francesco Vacchiano di *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione* (Unicopli, 2006). Più recentemente è apparsa l’edizione ampliata e riveduta del suo *Il bambino e il suo doppio* (FrancoAngeli, 2019), lavoro che nasce dall’esperienza di ricerca etnografica nel sud del Camerun, condotta per il dottorato in scienze antropologiche. Da anni segue le traiettorie migratorie di giovani donne e madri nigeriane, le cui memorie e lotte sono riportate nel suo ultimo lavoro, *Il tempo della disobbedienza. Per una antropologia della parentela nella migrazione* (Ombre corte, 2019).

Un ritorno della demologia? Evoluzione del CIP ed effervescenze museali



Giovanna Marini (ph. Andreu Dalmau/EPA)

CIP

di Pietro Clemente

Giovanna

Nonostante il numero incalcolabile di persone che muoiono nelle guerre e nelle migrazioni, l'invasione di Gaza che ha buttato alle ortiche il senso stesso del diritto internazionale togliendo ogni possibilità di appello, di ascolto delle voci che si levano dal mondo, la politica ci vive dentro come se fosse normale lo strazio di chi non riesce neppure a trasformare in analisi politica degna di futuro quello che avviene. Però le singole morti e le singole vite continuano a dover essere oggetto di attenzione e di investimento di memoria: se non lo fossero sarebbe ancora più dura la perdita di coloro che scompaiono senza orizzonte di ricordo. Le ricordiamo nella speranza che anche a chi è stato ucciso e non ha un nome possa non mancare un ricordo e nella speranza che l'invasione di Gaza abbia finalmente fine.

Lo dico per ricordare la recente morte di Giovanna Marini, una persona e una voce. Pensare a lei è come ripassare la vita perché la Marini è stata la colonna sonora della mia giovinezza militante e una buona compagnia anche per il resto del mio tempo. Ed è stata rappresentativa di momenti significativi e importanti della storia culturale italiana. Ben al di là del folk mi innamorai del suo disco *Vi parlo dell'America* del 1966 che raccontava la sua esperienza di vita a Boston. Per me era come vedere la canzone politica, spesso pesante e elementarmente epica, trasformarsi in lirica, in critica culturale cantata, in emozione:

*Non andate in chiesa a pregare
Ma vivete pensieri d'amore nel cuore
Come la terra non si può fermare
Così so che per vivere serve l'amore.*

È solo un ricordo che ha luogo a Cagliari in stanze piene di giovani sulla musica di un disco che va e una memoria che si trasforma in coro. Giovanna era presente ‘da remoto’ nei luoghi meno acritici e più poetici della generazione cosiddetta del ’68. Ma l’ho anche incontrata di persona a Piadena a casa della Regina e del Miciu con quell’aria severa che portava con sé. L’ho incontrata nei racconti di chi si era formato con lei. È stata una presenza forte che ha sempre donato qualcosa, piena di ricchezza umana e sonora ben distribuita tra la gente. Per molti è diventata colonna sonora di una vita o di una stagione. Una straordinaria compagnia. Grazie. Del suo prezioso lavoro con la musica trovate qui un racconto puntuale e denso di Ignazio Macchiarella.

Il CIP cambia musica?

Nel settembre del 2017 *Il centro in periferia* nasceva come rubrica di coordinamento di piccoli paesi e associazioni locali impegnate a invertire la tendenza al crollo demografico, e con lo sguardo puntato a “riabitare l’Italia”. Nel 2018 è uscito il volume *Riabitare l’Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste* (Donzelli) con più di 40 autori e un progetto che nel tempo si è trasformato in una Associazione. Ma la rete dei piccoli paesi che sette anni fa occupava con i suoi progetti e le sue buone pratiche lo spazio del CIP nel tempo si è dispersa. Notavo già in un’altra occasione come sia difficile coordinare attività che richiedono tempi impegnativi, che investono la propria vita nel fare giorno per giorno, e quindi come sia facile perdere per strada interlocutori.

Il CIP ha dato spazio e voce a dibattiti, a studi e convegni sulla rinascita delle zone interne, a forme nuove di pastoralismo e a corsi per diventare contadini oltre che a Pro Loco attive nel costruire comunità. Purtroppo però nel tempo questa attività non è cresciuta tanto da diventare sistematica, anzi è diventata occasionale. Invece è venuto crescendo il contributo di idee, recensioni, saggi a problematiche del territorio contemporaneo, fino a diventare una nuova faccia del CIP. I Musei che avevano uno spazio importante come strumenti di sviluppo locale, hanno mantenuto quello spazio conquistando a volte il primo piano, come in questo n.68. Ho ritrovato spesso le esperienze del riabitare in Convegni come quelli dell’associazione Brusco, che sono stati accompagnati nel CIP da scritti di Benedetto Meloni e Stefania Ulivieri o quelli del dottorato internazionale Ingegneria dell’architettura e dell’urbanistica per cui rimando al libro di Lidia De Candia, *Territori in trasformazione, il caso dell’alta Gallura* (Donzelli 2022). Di queste esperienze si dà conto in molte schede e saggi della Società dei territorialisti con cui abbiamo fatto scambi e iniziative, e il cui promotore Alberto Magnaghi ci ha onorato varie volte dei suoi scritti. Mi piace qui ricordare l’intelligenza acuta e visionaria di Magnaghi e la sua storia di generazione. Il CIP ha cambiato o sta cambiando tendenza per diventare un contenitore di articoli, studi, dibattiti di antropologia del territorio, con riguardo particolare ai musei, al patrimonio, allo sviluppo locale. Sembra la stessa cosa ma non lo è. Forse dipende dalla natura dell’offerta o forse dalla difficoltà di orientare i testi nella difficile direzione avviata all’inizio. Forse ho perso il rapporto con la prima linea, con la frontiera delle attività del Riabitare l’Italia. Ora mi pare utile ‘ascoltare’ questa tendenza e cercare di interpretare l’andamento di questo spazio.

Vivaci effervescenti

I testi raccolti in questo numero sono tutti dotati di una certa loro interna effervescenza, passione, vitalità. Che siano recensioni, racconti, descrizioni di eventi o discussioni su temi del paesaggio culturale. Predominano le scritture su Musei e patrimonio: dal Museo dell’emigrazione argentina (Bindi), al museo della Birra Peroni (Gerace), passando per musei più classicamente demologici (Bertoncini, Melazzi e Vanoli,) e poi affrontando lo spazio del patrimonio urbano (Rami) e quello della scrittura autobiografica popolare (D’Amato – Strafella), per finire con un testo di notevole impegno per la riflessione sui temi che Magnaghi avrebbe chiamato co-evolutivi (Lanfranco).

Due testi ulteriori (Grato, Martellozzo) sono riletture intensamente poetiche di scritture nate da antropologie del vissuto.

Mi colpisce il 'ritorno' dei musei proprio perché essi sono considerati in crisi, specie nel settore demoeantropologico. In un recente incontro al Museo etnografico dell'Alta Brianza ho incontrato un museo attivo, ricco di progetti e con una sua comunità di riferimento, così come mi è capitato di vedere l'attività di Casa Cocel a Fagagna che ho rivisitato dopo tanti anni con Gianpaolo Gri. Quest'ultimo museo è pieno di oggetti del lavoro ancora vivi nella memoria pratica, di attività artigianali e di mostre accattivanti (una bellissima su Pinocchio adattata creativamente allo spazio del museo). È questo un museo che non vive di professionisti ma di appassionati, creativi, ricercatori, con forti gestioni familiari e amicali. Un museo che va in controtendenza rispetto agli standard del professionismo e che privilegia la didattica e la valorizzazione.

A questo proposito auspico che venga riconosciuto nel mondo ICOM un professionismo della passione di ricerca, della memoria territoriale, dei saperi pratici e narrativi. In spazi come questo esiste una tale densità di saperi e di memorie inimmaginabile in strutture più istituzionali. La stessa cosa vale per il MEAB che ha un suo pubblico, una comunità di gite e di canti, che progetta, fa ricerca e realizza un gran numero di film etnografici. In questo caso si parte da una direzione esperta-professionale, che ruota intorno a Massimo Pirovano e che muove un mondo di volontari sapienti ma anche di giovani con lo sguardo museale sul presente. Infine Cà Martì è stata una sorpresa. Siamo sempre in provincia di Lecco e si tratta di un caso raro di museo sull'edilizia tradizionale e i suoi saperi. Al tempo stesso è un museo del pendolarismo, dell'emigrazione, della memoria delle generazioni. Un museo sempre impegnato a trasmettere l'eredità dei saperi del passato che risultano utilissimi nel presente. Un tema questo che diventa centrale in una museografia che orienta la sua missione verso lo sviluppo locale e la salvaguardia. E ancora Mine, museo della miniera di Cavriglia, eredità di un'altra generazione che ha visto Paola Bertoncini impegnata nel fare crescere il museo insieme alla sua professionalità. In effetti i musei DEA si battono per il riconoscimento della professionalità specifica del settore, e al tempo stesso si trovano in compagnia con musei di volontariato che sono ricchissimi di professionalità loro proprie, non istituzionali ma – si potrebbe dire – native. Ed è proprio compito dell'antropologia il valorizzare i saperi nativi o territoriali e riconoscere tali altre professionalità. Il Museo della Peroni rappresenta un'altra faccia del museo. Ci viene offerto un resoconto limpido di un buon caso di Museografia di Impresa, impegnata nella comunicazione. Il Museo argentino dell'emigrazione è così interessante e complesso da riuscire a farci vedere il mondo globale e la nostra storia, e ci aiuta a ripensarci sia nei linguaggi del museo, sia nella nostra vicenda umana come fosse una scatola riflessiva del tempo vissuto e contraddittorio della modernità.

Questi contributi di vitalità riflessiva dei musei sono un segnale molto interessante di un momento in cui forse è possibile 'Riabitare' gli studi *demologici* [1] e la museografia DEA. Un ambito che era centrale nella mia generazione, ma che è ormai marginale nell'insegnamento universitario e nella saggistica di ricerca, comprendeva etnografie locali, studi di tradizioni popolari, cultura materiale, museografia. Ora sembra mostrare segni di nuova vitalità che forse provengono da un lato dalla resistenza dei musei che ancora sono vitali, come quelli di cui qui si parla, e dall'altro dalla presenza delle scuole di specializzazione in Beni DEA che aprono alla ricerca, alla riflessione, alla militanza, al servizio anche attraverso la presenza di nuovi funzionari a livello ministeriale. Nella stessa direzione mi è parso andasse un recente convegno di SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia e i Beni Demo Etno Antropologici) su patrimonio immateriale e musei. Mi è parso che si fosse in presenza di una nuova fase del lavoro su Musei e patrimonio immateriale, arricchita di nuova esperienza, di inediti dialoghi con il Ministero nell'ambito dell'Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale e capace di superare approcci solo critici a favore di capacità e di saperi messi a disposizione delle comunità per iniziativa dei musei. Simbdea rappresenta un mondo di piccoli musei, di volontariato appassionato e sapiente, con qualche picco di musei di alta professionalità antropologica. Vive di una molteplicità che la museografia ufficiale non contiene e che cerca di accompagnare in una dimensione teorica e storica, anche a livello dell'ICOM.

Nel mondo del patrimonio l'immateriale è una risorsa soprattutto per la museografia antropologica ed apre ai temi dello sviluppo sostenibile e quindi ad una nuova mission dei musei impegnati nella battaglia per salvare il pianeta, per lo sviluppo locale, il riuso di saperi pratici nelle comunità.

Che rabbia

Mentre scrivo Liquilab è ancora coinvolta in un processo che speriamo restituisca all'associazione di Tricase e alla comunità lo spazio archivio-museo-piazza che per anni ha dato vita a ricerche e trasmissione di saperi. Il sindaco non rinuncia a una persecuzione verso l'attività di questa Associazione, giusto per dimostrare che comanda lui, nonostante che tutte le istituzioni culturali gli abbiano segnalato il valore culturale di Liquilab e che l'associazione sia stata accreditata come ONG Unesco. Un punto quest'ultimo contro il sindaco-persecutore.

Ma da pochi giorni a Soriano Calabro, la Biblioteca Calabrese, una Istituzione regionale di rilievo, è stata oggetto di un atto di 'bullismo' da parte di un sindaco neo-eletto che – come a Tricase – interpreta l'aver vinto le elezioni come un diritto alla predazione. Ci sono sindaci che si credono Re onnipotenti, che non rispettano e potenziano la società locale, ma la comandano (o almeno ci provano). La Biblioteca calabrese non è solo una biblioteca territoriale specializzata ma è una Istituzione di promozione della cultura. Ha ospitato la Rete nazionale dei piccoli paesi in alcune sue iniziative, ha fatto conoscere il territorio a tanti studiosi, ha valorizzato i cinque musei di Soriano fornendo importanti contributi alla cultura con la presentazione di libri e con la creazione di una rivista significativa negli studi. Per noi la Biblioteca calabrese di Soriano è uno spazio pubblico originale e importante da difendere. Un luogo di resistenza agli abusi culturali. Per dire che non tutti i sindaci finiscono per nuocere ecco invece un altro sindaco aggredito istituzionalmente, deriso, messo in piazza, un sindaco di lotta e di innovazione, non di possesso, che processato e prosciolto, si è candidato al suo paese e alle elezioni europee e ha vinto in entrambe le sedi. Una bella soddisfazione per Mimmo Lucano e per Riace. E uno schiaffo al suo principale persecutore, Matteo Salvini. Una speranza per tutti.

In questi giorni la Sardegna e la stampa sarda sono traversate dal vento di iniziative e dibattiti contro l'eolico e l'energia solare nelle modalità che sembrano 'cadere addosso' alla Sardegna. Torna al centro della riflessione il tema delle comunità energetiche. Se possibile ne ripareremo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] La demologia è una disciplina esistita quasi solo nominalmente nell'Università italiana: nella espressione studi demo-etno-antropologici. Fu introdotta da Alberto Mario Cirese, ma senza fortuna negli ordinamenti dove prevalse la dizione di Storia delle tradizioni popolari, un campo di studi oggi largamente dimenticato. Possiamo considerarla corrispondente da un lato agli studi di folklore, dall'altro alla etnologia europea e alla museografia etnografica o demologica. Un'area di studi sulle culture popolari. La prima proposta di questo termine è di Giuseppe Pitre ai primi del Novecento con la dizione di 'demopsicologia'.

Pietro Clemente, già professore ordinario di discipline demoeoantropologiche 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.

Un singolare percorso fra timbri e colori delle voci tradizionali



Giovanna Marini, Givigliana, 2012 (ph. Luca D'Agostino)

CIP

di Ignazio Macchiarella

La “portavoce della canzone popolare” “decana delle cantautrici”, “*pasionaria* del folk e della canzone a pugno chiuso” la “Joan Baez italiana”: queste ed altre etichette si sono ascoltate e lette in occasione della scomparsa di Giovanna Marini. Etichette che, come spesso succede in casi del genere, sembrano un po’ buttate lì a caso, contribuendo poco o nulla a definire la personalità in questione, anzi talvolta creando, diciamo così, dei malintesi (per dire, su che base potrebbe fondarsi un paragone con Joan Baez?).

Senza dubbio Giovanna Marini è stata una poliedrica figura di musicista, impegnata nel secondo dopoguerra entro ambiti diversi del far musica, protagonista nel campo della composizione musicale in forme e modi decisamente diversi rispetto a quelli del mondo accademico e dei conservatori così come della *popular music*. In più una originale performer, dapprima decisamente impegnata nel movimento del Folk Music Revival italiano, poi, dalla metà degli anni Settanta, autrice ed esecutrice di espressioni musicali ricercate ed originali, politicamente e socialmente impegnate, sperimentando modi diversi del ‘narrare cantando’, ma anche ricercando strutture musicali originali, prima fra tutte il quartetto vocale femminile, una formazione inedita, creata nel 1976, che a lungo è stata lo strumento privilegiato per la messa in scena di gran parte delle proprie composizioni.

Ed è stata altresì, Giovanna Marini, una singolare didatta della musica, attenta ad elaborare una propria metodologia imperniata sulla trasmissione orale, la memoria visiva e corporea, contribuendo, allo stesso tempo, alla promozione di situazioni sperimentali quali quelle della Scuola Musicale del Testaccio di Roma.

Composizione, attività concertistica e didattica che nell'opera di Giovanna Marini si caratterizzano per una speciale, preminente attenzione verso timbri e colori della voce. Un aspetto, questo, sovente trascurato nelle diverse musiche dei nostri giorni, sia nell'ambito delle musiche d'arte così come nel mondo *popular*, espressamente ricercato da Giovanna nella vocalità della cosiddetta musica di tradizione orale. Da qui derivano infatti le sonorità riprese e sviluppate in un linguaggio espressivo peculiare che spesso mette in discussione anche le fondamenta della nostra musica a partire dalla stessa scala temperata. Un linguaggio all'opposto rispetto a quello della sua speciale formazione giovanile.

Una vita “dentro la musica”

Giovanna Salviucci (il cognome Marini è quello del marito Giuseppe, noto fisico nucleare) nasce in una famiglia di musicisti d'accademia. Il padre, Giovanni Salviucci, scomparso a soli trenta anni, qualche mese dopo la nascita di Giovanna, era un affermato compositore della scuola di Alfredo Casella e Ottorino Respighi, autore di opere di rilievo del primo Novecento italiano. La madre, Ida (Iditta) Parpagliolo, insegnava armonia al Conservatorio di Santa Cecilia, compositrice e tra le prime donne in Italia a dirigere una orchestra in concerto. Giovanna, contro l'opinione della famiglia, si diploma nel 1959 in chitarra presso il conservatorio di Roma (il primo diploma in questo strumento in Italia) e si perfeziona con il celebre chitarrista spagnolo Andrés Segovia.

A Roma comincia a frequentare diversi ambienti della musica d'arte proponendo programmi concertistici per il proprio strumento che inizia ad essere apprezzato anche nei salotti borghesi (dove era stata a lungo ostracizzata in quanto ritenuto strumento popolare e “per posteggiatori” (Cifariello 1999). Durante una di tali occasioni Giovanna ricordava di aver conosciuto Pier Paolo Pasolini, un incontro in cui, per la prima volta, avrebbe saputo dell'esistenza di una musica diversa da quella appresa in conservatorio.

Un incontro ricordato in varie occasioni che le avrebbe cambiato la vita. Da esso, infatti, scaturiscono le amicizie e le collaborazioni con il gruppo del Nuovo Canzoniere Italiano – tra cui vari intellettuali coevi come Roberto Leydi, Gianni Bosio, Sandra Mantovani, Diego Carpitella ma anche i musicisti tradizionali della pianura padana come Giovanna Daffini, Vittori Carpi, duo di Piadena e così via – uno dei gruppi maggiormente protagonisti nell'ambito del cosiddetto Folk Music Revival italiano (Plastino 2006).

Con il Canzoniere Giovanna stabilisce una decennale collaborazione sia come arrangiatrice e performer, partecipando tra l'altro a celebri spettacoli come il celeberrimo *Bella Ciao* presentato al Festival dei Due Mondi di Spoleto 1964, al centro di una lunga teoria di polemiche (Tomatis 2023) oppure *Ci ragiono e canto*, 1978, con regia di Dario Fo, portato in varie tournée (Ferraro 2015), nonché numerosi concerti, incisioni discografiche e così via.

Nel contempo, Giovanna inizia le prime personali ricerche sul campo, soprattutto nelle regioni meridionali, stabilendo e sviluppando subito rapporti di amicizia con diverse donne conosciute attraverso dei passaparola – come le sorelle Mariuccia e Teresa Chiriaco di Sternatia, nella Gricia salentina. Tale attività di documentazione è orientata verso suoni, timbri, micro-intervalli, l'articolazione formale e così via. Una attenzione relativamente minore Giovanna dedica invece ai contesti esecutivi, le analogie con altri canti e repertori, gli usi e funzioni del canto e altro, tutti elementi etnomusicologici che non mancavano nei resoconti e nei materiali registrati da tutti i ricercatori del Folk Music Revival in quegli anni in tutta Italia (Plastino 2016). Giovanna ricorda come nei primi incontri con le due sorelle Chiriaco aveva l'impressione che queste cantassero sempre le “stesse cose” per sperimentare come ad ogni esecuzione il canto fosse sempre significativamente diverso nel sound, nelle sfumature espressive, nei micro elementi formali (Macchiarella 2005: 132). Dopo una breve parentesi a Boston con il marito (che vi si era trasferito per lavoro) e i figli, da cui scaturisce la ballata *Vi parlo dell'America*, la prima di una serie di ballate per voce e chitarra per diversi aspetti affini al *talking blues*, Giovanna ritorna a Roma e comincia la propria attività solista. Tale attività assume spesso la forma del recital in cui si alternano ballate e altri brani di propria

composizione, con l'esecuzione di canti tradizionali sempre da lei rielaborati specialmente per quel che riguarda il sound vocale. In questo modo la Nostra artista si allontana decisamente dalla logica del cosiddetto "ricalco", tanto dibattuta entro il Folk Music Revival italiano che tendeva per l'appunto a portare sui palcoscenici delle ripetizioni quanto più fedeli possibili degli "originali" registrati sul campo (questione molto complessa su cui, fra i documenti del tempo si può partire da Leydi 1972).

Una carriera da solista

Nel 1974 Giovanna è a Roma fra i fondatori della Scuola di Musica Popolare del Testaccio, insieme con i jazzisti Giancarlo Schiaffini, Eugenio Colombo ed altri. Per gli allievi e gli insegnanti di tale scuola compone diversi brani, riprendendo e rielaborando alcuni impianti formali della storia della musica d'accademia (per esempio la struttura dell'oratorio, della cantata, del poema sinfonico) per dar vita a costruzioni originali, caratterizzate da insoliti, spesso sorprendenti, mescolamenti fra linguaggi musicali diversi, sempre con una grande cura per il colore del suono. Per esempio, il magnifico *Requiem. Cantata delle cinque stanze*, in otto parti per un amplissimo organico comprendente soprano, tenore, basso lirico, più coro misto di tradizione d'arte, cinque solisti e un coro della Scuola di Musica Popolare del Testaccio e un gruppo di canto *a Tenore* di Orgosolo e la partecipazione del poeta Peppino Marotto dello stesso paese sardo, e quindi una sezione di ottoni, percussioni e sei contrabassi, più violino, violoncello e fagotto. Un'opera in italiano, latino e sardo che propone un simbolico viaggio salvifico per fuggire al terrore del vivere quotidiano, con prima assoluta a Parigi nel 1986. A questa seguono colonne sonore per film (tra cui quasi tutte le pellicole di Citto Maselli), musiche di scena (come *I Turcs tal Friul* di Pier Paolo Pasolini e altri lavori teatrali diretti da Elio De' Capitani), e così via.

Dalla fine degli anni Settanta, Giovanna viene frequentemente chiamata, come performer e anche come compositrice, in Francia dove riceve sempre più commissioni di musiche di scena per il teatro, sempre accolte con significativo successo di critica e di pubblico. La vertiginosa attività di Giovanna include, dal 1991 al 2000, un decennio di insegnamento *Ethnomusicologie appliquée* presso l'Università Paris VIII-Saint Denis. Un insegnamento specifico che non ha equivalenti in Italia (almeno finora) che offre la possibilità di studiare nella pratica espressioni musicali di altre culture – nel caso di Giovanna le vocalità del canto contadino del sud Italia, accolte con estremo interesse dagli studenti (per quel che contano i numeri in questo caso, il primo anno gli studenti sono 8, più di 120 l'ultimo anno).

Sul versante della composizione e performance, dal 1976 comincia a mettere a punto la creazione del quartetto vocale femminile, formazione musicale per vari aspetti originale, musicalmente alquanto duttile con cui avvia un progressivo approfondimento delle peculiari possibilità espressive delle voci acquisite da uomini e donne conosciuti/e "su campo". Per il quartetto Giovanna sperimenta una sorta di cantata (lontanamente riprendendo la forma barocca con alternanza recitativo/aria), pensata in forma di cicli di brani polifonici inframmezzati da narrazioni recitate dall'autrice che accompagna alla chitarra, evocando nei modi e nella sostanza la figura del cantastorie ed echeggiando sovente la formula musicale base proposta da Giuseppe Miriello da Matera. Ciascuna cantata dura mediamente una quindicina di minuti. Dalle prime cantate con testo in francese (*Cantate de tous les jours*) ad oggi Giovanna ha all'attivo una notevole quantità di opere che trattano vari temi della vita sociale e politica dei nostri giorni, eventi drammatici (l'emigrazione dal sud, l'immigrazione africana e il caso del sindaco di Riace Mimmo Lucano), rievocazioni di eventi cruciali della storia italiana del "Secolo breve" (il massacro delle fosse Ardeatine, la strage di Ustica) ma anche questioni di poesia musicale come nel caso di *Si bemolle o dell'ineffabile incertezza del non temperato* (CD Nota, Udine 1999) incentrata su una efficace rappresentazione della ricchezza delle emozioni suscitate da colori e timbri delle voci tradizionali.

All'inizio del 2006 Giovanna dedica una speciale attenzione alla messa in musica di poesie di Pier Paolo Pasolini, tra cui la raccolta giovanile *Le ceneri di Gramsci*. Si tratta di un lavoro – accuratamente pubblicato dalle edizioni Nota di Udine – che costituisce un'ulteriore testimonianza

del particolare rapporto tra i due intellettuali, entro cui si colloca anche, drammaticamente, il *Lamento per la morte di Pasolini*, forse il brano più famoso di Giovanna, datato 1979 ma più volte rivisitato in seguito.

Nel 2021, in occasione del centenario della nascita del Partito Comunista Italiano, Giovanna allestisce “Il Partito”, mise en scene tratto da una partitura di Fausto Amedei e ispirato ad un testo di Camilla Ravera, destinato all’esecuzione del coro di Musica del Testaccio. Altri progetti musicali sono rimasti incompiuti al momento della scomparsa – ma non mancheranno presto di esser noti. In parallelo con la composizione e la performance Giovanna continuava ad alimentare le relazioni con le “sue” musiciste tradizionali, non mancando di andarle a trovare quando possibile e aumentando la serie di relazioni su campo specialmente nel sud e nelle due isole maggiori – questione su cui sono stati realizzati diversi documentari (per esempio Ronchini 2001).

L’eredità di Giovanna

Una figura poliedrica come Giovanna Marini lascia una complessa eredità musicale e umana. Una eredità di fonti documentarie insieme con la memoria della sua musicalità intesa come capacità di fare e dare senso alla musica, di una speciale qualità nei rapporti interpersonali che era la qualità del suo fare e vivere la musica. Alquanto numerosi sono le/gli allievi a Roma, a Parigi, in tante città italiane, francesi e di varie altre città europee. Studenti/esse che in larga parte non si limitavano a frequentare i corsi a Saint-Denis o del Testaccio per la durata prevista, ma che per anni hanno continuato a seguire i suoi insegnamenti orali, a partecipare ai tanti seminari e stage che Giovanna con molta generosità teneva sovente negli stessi posti dove portava sul palcoscenico la sua musica. D’altra parte, v’è una gran mole di incisioni sonore, partiture, testimonianze scritte e documenti d’altra natura che da qualche anno l’editore Valter Colle (edizioni Nota, Udine) ha cominciato a catalogare, digitalizzare e in parte anche a riprodurre per la stampa, un progetto avviato con l’avallo della stessa Giovanna Marini che sarà di fondamentale importanza per approfondirne la conoscenza.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Cesare Bermani, Giovanni Cifariello, *Alvaro Company. La chitarra classica in Italia nel secondo Novecento*, Lim Lucca, 1999.

Mimmo Ferraro, 2005, *Il poeta e il cantastorie*, Animamundi edizioni, Otranto

Roberto Leydi, 1972, *Il folk music Revival*, Palermo, Flaccovio

Ignazio Macchiarella, 2005, *Giovanna Marini. Compositrice, interprete, didatta*, Nota, Udine

Goffredo Plastino, a cura di, 2016, *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia*, Il Saggiatore, Milano

Jacopo Tomatis, *Bella Ciao*, 2024, Milano, Il Saggiatore

Ignazio Macchiarella, professore Ordinario di Etnomusicologia presso l’Università di Cagliari e vice-direttore del Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali. Attualmente segretario generale dell’European Seminary on Ethnomusicology (Esem); è stato vice-presidente dello Study Group on Multipart Music dell’International Council for Traditional Music (Ictm/Unesco) e presidente del comitato italiano dell’ICTM/Unesco. Fra i temi trattati nei suoi lavori: lo studio delle *multipart music* come *mode of musical thinking, expressive behaviour and sound*; i rapporti fra musica e religione/musica e rito; l’analisi formale delle espressioni musicali trasmesse oralmente. Si è occupato anche di ricerche sulle fonti storiche delle musiche di tradizione orale in Italia. Ha ed ha avuto incarichi e responsabilità di ricerca nell’ambito di programmi di ricerca nazionali e internazionali. Ha partecipato a numerosi convegni scientifici in Italia, negli Stati Uniti, in Cina, Francia, Inghilterra, Portogallo, Austria, Spagna, Estonia, Lettonia e altrove. Ha all’attivo più di 150 centocinquanta pubblicazioni fra monografie, saggi su riviste specializzate, volumi collettivi ed opere multimediali (compresi lavori in inglese, francese, tedesco, spagnolo).

Storie di paesaggi e storie di musei



Paesaggi (ph. Paola Bertoncini)

di *Paola Bertoncini*

CIP

Nelle aree minerarie il paesaggio si dà quando la produzione industriale cessa (Preite 2017). Il paesaggio, dunque, diviene tale quando ciò che caratterizzava il sito precedentemente non gli appartiene più; il paesaggio in questi contesti pare dunque svelarsi quando si cela ciò che l'ha prodotto. In questa relazione sembra così mutare il valore che al contesto si dà o si è dato; un valore

che lega strettamente uomo e ambiente, vita e produzione riconoscendo al contesto ferito un nuovo senso, quello di trasformarsi in paesaggio. Paesaggio diviene dunque qualcosa al quale si deve trovare un nuovo valore, ma già nel riconoscimento del luogo in veste di paesaggio, nel nominarlo in quanto tale gli si attribuisce una stratificazione culturale ed estetica che ci aiuta a leggere con occhio diverso l'ambiente nel quale si vive.

La storia delle miniere di Cavriglia è quella che ho scelto per parlare di paesaggio alla luce di una trasformazione geomorfologica e idrogeologica piuttosto imponente. L'area in oggetto posta poco lontano da Firenze rappresenta qualcosa che per l'utilizzo del suolo e per la sua profonda trasformazione la avvicinano forse alla tematica delle cave e a tutte quelle riflessioni e progetti che vedono oggi proporre la valorizzazione di aree che ci appaiono come ferite in un contesto territoriale. Processi di valorizzazione che spingono a dare valore a qualcosa che ne crediamo privo; eppure, pochi decenni fa il sito minerario di Cavriglia aveva ancora un valore produttivo importante. In queste dinamiche relazionali il paesaggio diviene l'elemento sul quale si possono registrare trasformazioni interessanti da un punto di vista antropico. Lo slittamento di senso che porta il sito produttivo a divenire paesaggio quando viene dismesso pone in essere quel paradosso patrimoniale (Preite, 2017) che torna in discussione quando ormai il paesaggio necessita di essere valorizzato, di avere, cioè, un nuovo valore che vogliamo attribuirgli.

Il paesaggio è fatto di relazioni tra ambiente e uomo e «abitare significa lasciare impronte» ci ricorda Walter Benjamin; a questi siti attribuiamo un senso, una narrazione che leggiamo attraverso i residui che lasciamo in essi, manifestando così la nostra presenza anche nell'assenza. L'area delle miniere di Cavriglia era una zona nella quale dalla seconda metà del secolo scorso si scavava lignite a cielo aperto; questa forma di coltivazione, molto più veloce e produttiva rispetto alle gallerie, aveva portato con sé un costo da pagare: la trasformazione irreversibile del territorio nel quale famiglie di minatori, generazioni di lavoratori e mezzadri avevano vissuto. Questa storia oggi ci viene raccontata da vecchie fotografie, qualche memoria raccolta nel tempo e da alcuni filmati della Incom, soprattutto cinegiornali. Una evocazione dei luoghi che porta necessariamente ad interrogarsi su come poter leggere questo nuovo paesaggio che si è andato formando rapidamente e che ancora oggi non ha trovato una sua "valorizzazione" che possa concludere questo viaggio di 150 anni circa, nel quale memorie recenti, quelle umane, si sono dissolte per lasciare spazio a quelle geologiche.

Coltivare la lignite e coltivare la terra, due azioni che usano lo stesso verbo e che per produrre costruiscono paesaggi. Proprio in questa loro relazione trovo importante ricordare come si dia la storia di questi paesaggi, attraverso una rotazione piuttosto che una stratificazione:

«ipotizzare che il terreno si rinnovi girandolo con l'aratro. Allora anche il tempo sarà ciclico. Il passato sale quando scende il presente. Ciò che è sepolto non sarà mai dimenticato fino a che non risalirà in superficie e verrà ripulito. Se invece il terreno non viene girato ma lo si aggiunge, strato dopo strato, allora si registrerà il tempo come una sequenza lineare. A ogni strato ulteriore coloro che sono venuti prima precipitano sempre più nel passato e non risaliranno mai più. Un passato sepolto può affondare tanto profondamente da sprofondare e scomparire per sempre dimenticato come se non fosse mai esistito? Questa è la domanda del presente ma la risposta potrà venire solo dal futuro» (Ingold, 2021:90).

Il paesaggio delle ex miniere diviene così un contesto da leggere attraverso numerose fonti, basandosi sulle diverse percezioni che di esso possediamo, per ricostruire una storia per immagini, memorie e percezioni, tenendo sempre a mente che parliamo di scelte, selezioni, punti di vista estrapolati da un *continuum* spazio-temporale che è quello che racchiude l'intera vicenda. Pare quasi banale chiedersi quali letture si sono prodotte nel tempo, quali relazioni si sono innescate, quali rapporti ha avuto la comunità con la terra che abita; ma proprio interrogandosi su queste dinamiche si comprendono poi le azioni, le forme di co-progettazione e la volontà di "ricordare" che muove dalla comunità stessa oggi.

Il paesaggio esiste là dove si posa lo sguardo umano, e la sua lettura attraverso immagini, documenti, storie di vita ci aiutano a comprendere quali legami e quali ferite ancora oggi insistono sul luogo

oggetto della nostra riflessione. La domanda da porsi è forse una: quale memoria del paesaggio costruiamo guardando le fonti? Che senso ha oggi riflettere su quelle immagini che hanno cercato di “fermare” con scatti fotografici o con riprese cinematografiche i mutamenti in atto nel territorio minerario e conservate in un museo? Oggi, però, sono proprio quelle documentazioni che facendo memoria dei luoghi ne rappresentano la storia selezionata dall’occhio di chi li ha guardati. Negli scarti fra ciò che si lascia perché muta e ciò a cui si va incontro che sta allo stesso tempo trasformando altri luoghi si tesse la narrazione della storia di Castelnuovo dei Sabbioni, dei paesi vicini, delle collettività e del paesaggio stesso che si riconosce al sito produttivo che non produce più in quelle forme del passato.

Il paesaggio si crea e si dissolve contemporaneamente in questa storia, muta, si trasforma e scompare alla vista ciò che era paesaggio nella memoria dell’abitante, ma ciò che è lontano dagli occhi non lo è dal cuore. Così la «la percezione del paesaggio – che ancora oggi possiamo leggere in queste fotografie non resta più – solo esperienza personale. Il paesaggio prende vita quando è oggetto di narrazioni» (Preite, 2017). Si assiste nel tempo a varie “forme” di paesaggio: quella di un “paesaggio espositore” (Gardies 1999 – Mariotti, 2016: 303), per passare ben presto al paesaggio espressione [per trovare infine una nuova narrazione nel] paesaggio – catalisi e nel paesaggio dramma” (Mariotti, 2016: 303).

«Il progresso avanza, domani questa leggera brezza non accarezzerà più le larghe foglie del granturco, passerà attraverso possenti strutture di acciaio, sfiorerà giganteschi tralicci, incontrerà sulla sua strada ciminiere alte come grattacieli. Il progresso avanza. Domani in tutta la valle del borro Pianale il canto delle macchine sostituirà il frinire delle cicale»,

narra la voce fuori campo del lungometraggio a firma Ubaldo Magnaghi, *Santa Barbara: nuova realtà in Valdarno*. Era paesaggio prima che il progresso avanzasse nell’idea dell’autore del testo; torna ad essere paesaggio quando il progresso non progredisce più perché nel suo fare ha esaurito il bacino lignitifero, fonte di produzione e di economia. In mezzo ci sono le persone che questi spazi hanno abitato e che ancora oggi abitano.

Per quasi vent’anni ho guardato i paesaggi attraverso lo sguardo di chi nel tempo si è visto portar via la terra sotto i piedi, cosa impensabile in una cultura mezzadrile, e che ha poi lasciato il proprio paese per esigenze minerarie; in tutto questo tempo ho anche osservato paesaggi attraverso il lavoro di chi li stava rimodellando, giorno dopo giorno, sulla carta e sul suolo. Per più di dieci anni ho attraversato questi paesaggi recandomi al lavoro e tutto questo mi impone, ancora oggi che li attraverso, di riflettere sul tema, affrontare la questione del mutamento e del rapporto uomo/spazio/risorse; mi porta a riflettere sul tema della percezione e della memoria, frammentati come gli scatti fotografici che affollano i computer del museo; mi spinge a rileggere il tema del residuo come elemento fondante la narrazione di queste terre e degli oggetti che, conservati, evocano qualcosa che non esiste più se non nella sua ricostruzione patrimonializzata e musealizzata.

Ogni oggetto può subire un processo di singolarizzazione (Kopytoff 1998) ad opera della collettività di riferimento, ancor più quelli che entrano nei musei e che spesso proprio dal rifiuto, dalla pattumiera (Clemente-Rossi, 1999) assurgono a nuova vita valoriale. Tutto questo è accaduto non solo a ciò che oggi si trova nel museo ma allo stesso territorio: passando da “rifiuto” a nuovo valore, dalla produzione industriale al paesaggio, cercando di dare un senso a un territorio e al proprio vivere.

I musei sono luoghi che costruiscono immaginari, finestre sulla cultura e specchi di chi la produce (Aimes 1992), sono luoghi di stupore (Clemente 1999) e spazi capaci di ricordare che il patrimonio è sempre in movimento (Hafstein 2018) ma senza la collettività oggi vanno poco lontano. Così con un museo si è provato ad oltrepassare la soglia sviluppando negli ultimi cinque anni una serie di progetti condivisi perché noi siamo i paesaggi che abitiamo; spazi/estensioni nei quali costruiamo le relazioni tra umani e ambiente. I paesaggi narrati sono tracce, testimonianze, ricordi che recano segni di qualcosa che ha avuto a che fare profondamente con la presenza umana.

«Gli abitanti, muovendosi o crescendo, inscrivono impronte o percorsi, oppure intessono scie nel tessuto della terra [...]. L'aspetto notevole del palinsesto è che esso si trasforma non tramite l'aggiunta di uno strato sull'altro, ognuno con le proprie iscrizioni ma tramite la loro rimozione. Di conseguenza le tracce più vecchie affiorano in superficie così come le recenti affondano [...]. Allora sul paesaggio il passato non è sepolto sotto il presente: in verità è più vicino alla superficie; il presente, invece, erodendo il passato affonda giù in profondità. Il passato risale mentre il presente discende: non è tanto uno stratificarsi quanto un ruotare» (Ingold, 2021: 92-93).

L'escavazione a cielo aperto ha prodotto oggi paesaggi nuovi come il paese nel quale molti degli abitanti rimasti si sono trasferiti. La trasformazione ha evidenziato nel tempo il processo di patrimonializzazione che ha prodotto nelle famiglie, per finire nella rigenerazione dei luoghi e nel museo. All'epoca si sapeva di perdere qualcosa per sempre. Forse si intuiva che si stava perdendo il rapporto con la terra, con quella idea di paesaggio che i mezzadri avevano costruito; si stavano producendo nuove narrazioni, una al posto dell'altra, una "contro" l'altra. La questione dei nomi che si sono dati a questo paesaggio è un esempio di come nel tempo si siano costruiti immaginari di esso: dopo il 1969 il bacino minerario che fino a quel tempo era stato definito una bolgia dantesca, si trasformò in paesaggio selenico o più comunemente lunare. La produzione mineraria era ancora in atto ma già là dove si scavava lo spazio diveniva paesaggio.

«Dare un nome significa organizzare il mondo [...]. Le attività umane imprimono sul terreno non solo un'impronta materiale ma anche la specifica denominazione» (Lai, 2004: 25). Osservazione calzante presa a modello anche per la nostra storia: di fatto la questione dei nomi continua ancora oggi a segnare i momenti di questo lungo percorso. Si avverte la necessità di "mettere in ordine" il caos prodotto dalla produzione mineraria per dar vita al nuovo paesaggio e a una nuova idea dell'abitare. Ad ogni parola che si è data a questi spazi nel tempo, fino a chiamarli paesaggi, si è aggiunto un pezzetto della storia, frammenti di eredità che gli eredi devono scegliere oggi se ereditare o rinnegare. I paesaggi sono fatti di sguardi e osservatori (Lai, 2004: 33) e di occhi questi spazi ne hanno avuti davvero tanti.

Cura come *cura sui*, della storia, dei paesaggi e dei mutamenti: i pubblici costruiscono i paesaggi di oggi come il museo MINE, che oggi è ospitato nel vecchio paese di Castelnuovo proprio sopra il nuovo paesaggio sorto dalla cessazione dell'attività estrattiva, attraverso le donazioni e attraverso la partecipazione; c'è una vita delle cose (Rosi 2016) che accompagna gli oggetti stessi e c'è una "memoria del dono" concepibile come un quarto principio della museografia (Dei, 2008) La partecipazione diviene così dono del proprio sapere esperienziale.

«Il paesaggio non identifica tanto una realtà oggettiva quanto piuttosto l'immagine e la percezione di uno spazio geografico da parte di qualche soggetto. In questo senso l'analisi del paesaggio passa sempre attraverso qualcosa di differente... [e] non a caso si parla di lettura del paesaggio» (Dansero – Vanolo, 2006: 11).

Parliamo di spazi che abitiamo, in cui la nostra presenza si intreccia con quella degli altri e sono proprio queste relazioni che formano la memoria degli stessi paesaggi. Siamo ciò che abbiamo deciso di essere selezionando, insieme alla naturale evoluzione delle cose, ciò che deve restare. Il contesto della nostra storia ci pone di fronte a un paesaggio, per chi lo sa guardare, naturalmente antropizzato: ampie vallate ricche di acqua e vegetazione; la loro storia, la loro densità emerge dalle tracce, dai documenti, dalle fotografie, dalle sonorità e dagli oggetti. Il paesaggio è costruzione culturale, senza dubbio il paesaggio odierno delle miniere di Cavriglia è una ricostruzione simbolizzata dell'assenza di una storia. Ma quali processi si attivano col passaggio generazionale quando iniziamo a parlare di memoria, e quale ruolo gioca il patrimonio prodotto, conservato, narrato e riletto in un museo e in un contesto territoriale così segnato dai processi economici e produttivi?

Il mutamento dei luoghi è stato così distruttivo da lasciare dei vuoti che necessitano di essere rilette per comprendere l'accaduto ma una nuova narrazione già si sta producendo dall'ininterrotto mutamento dei luoghi. La generazione Z che non ha abitato gli spazi della miniera si trova oggi ad

abitare quelli “recuperati”. Quali processi di patrimonializzazione attiveranno questi cittadini in relazione ai paesaggi dati? Quale ruolo giocherà ciò che si conserva al museo? «I luoghi del ricordo segnano discontinuità» (Assmann 2002) e all’interno di questa constatazione si sono sviluppati negli ultimi anni progetti e riflessioni legati saldamente ad una educazione al patrimonio che non può prescindere dalla consapevolezza che apparteniamo a contesti in continuo divenire dai quali ricaviamo il senso della nostra presenza.

Posso dire che il tema oggetto della riflessione è stato affrontato in questi ultimi anni da diverse angolazioni proprio perché all’interno della parola paesaggio si racchiudono significazioni difficili da esplicitare singolarmente, anzi, spesso si tratta piuttosto di traiettorie che si generano e si intrecciano e che propongono di esaminare la relazione che noi esseri umani abbiamo con l’ambiente che abitiamo. All’interno, dunque, di una visione complessiva del tema ad oggi il museo MINE ha promosso nove azioni, alcune delle quali ancora in corso lavorando con le scuole e con la collettività. Progetti per lo più co-creati per condividere la narrazione e crearne di nuove. La prima azione, giunta quasi per caso si è legata ad un progetto scolastico ampliandosi poi con la collaborazione con l’Ordine degli Architetti Pianificatori Paesaggisti e Conservatori della provincia di Arezzo, e curata dal SOA (Spazio Orientamento per l’Architettura), CTV Commissione territoriale Valdarno PPC Arezzo, l’Istituto Comprensivo D. Alighieri Cavriglia -Castelnuovo e il museo.

Una mostra, *The Wellage. Il villaggio frutto della fantasia e dell’anima*, un villaggio dove tutte le case sono esternamente uguali e solo sbirciando al loro interno possiamo coglierne la diversità. *The Wellage* ha raccontato della nostra relazione con gli spazi e col paesaggio ed è stata capace di mostrare «restanze» (Teti, 2022) e «tornanze» (Pazzagli, 2024). A questa prima azione è seguito il progetto *Con gli occhi degli altri*, che ha visto coinvolti direttamente gli abitanti del territorio e i turisti. L’idea era quella di far raccontare, utilizzando i canali social del museo, la relazione col paesaggio circostante attraverso la fotografia; si doveva impostare un dialogo paritario tra museo e pubblici dove la “parola” veniva data direttamente ai visitatori. Il progetto è andato avanti per tutta l’estate 2021 intrecciando sguardi e storie: ne è emerso così lo smarrimento del turista che una volta appresa dal museo la storia del paesaggio si trovava ad avere un contesto completamente diverso davanti agli occhi e quella dei residenti che invece sono parte integrante del mutamento ancora oggi in atto.

Un terzo progetto, *Storie di una terra*, ha portato invece a raccontare i paesaggi. Si tratta di un progetto nato nel periodo pandemico durante il quale era piuttosto complicato accedere fisicamente al museo e che impediva anche spostamenti fisici nei territori. Mi sono chiesta in quei mesi di chiusure forzate come, utilizzando le nuove tecnologie, si potessero raccontare i paesaggi e ho trovato la soluzione in una piattaforma online: attraverso una mappa di Google è nata una narrazione geolocalizzata che mira ancora oggi a confondere chi la utilizza perché se nel paesaggio digitale ogni luogo è accessibile da un punto di vista visivo e narrativo, nello spazio reale ciò non avviene: resta solo il racconto di ciò che i paesaggi erano poiché fisicamente in molti di quei luoghi oggi non ci si può andare perché non esistono più. Poi è nato il progetto *h-Abitare*, un foto-racconto dove ai volti degli abitanti si associavano i racconti di ciò che era l’abitare oggi in un’ex area mineraria. Anche in questo caso era interessante evidenziare il contrasto generazionale che non solo emergeva dai racconti di persone di età diverse ma soprattutto da persone che avevano abitato spazi diversi pur essendo tutti residenti in un’unica frazione che era stata nel tempo trasferita un po’ più in alto rispetto al vecchio abitato di Castelnuovo.

In tempi più recenti si assiste invece ad un recupero patrimoniale dal basso. La questione che lega il museo MINE all’Associazione Culturale San Donato in Avane è anche di tipo formale, essendo stato il museo coinvolto come uno dei soci fondatori dell’associazione assieme alle amministrazioni locali di Cavriglia, Figline e Incisa Valdarno, all’Istituto Comprensivo D. Alighieri di Cavriglia, all’Istituto di Istruzione Superiore Vasari di Figline e alla Casa della Civiltà Contadina di Gaville. Le azioni attivate negli ultimi anni si sono così mosse tra comunità patrimoniali formatesi autonomamente, passeggiate patrimoniali e progetti educativi per le scuole.

«L'Associazione Culturale San Donato in Avane si è formalmente costituita a gennaio 2023 ma operava già informalmente da diversi anni con l'obiettivo di raccogliere la storia di un paese scomparso e coinvolgere in questo processo gli ex abitanti. A una prima pubblicazione del 2019 ne è seguita una seconda nel 2022. L'idea di andare nei luoghi è invece più recente: entrare negli spazi della ex-miniera per ripercorrere strade nuove che conducono a spazi che niente hanno a che vedere con ciò che era il paese e la campagna circostante. In questo processo di riappropriazione del contesto giocano un ruolo rilevante le storie, quelle storie che sono confluite anche negli archivi del museo. Ogni passeggiata è dunque uno scambio informativo, un dialogo tra ciò che si è conservato e ciò che emerge sul momento; un altro piccolo tassello della narrazione che ricuce in un processo condiviso la memoria dei fatti. È lì che avviene il riconoscimento di un patrimonio che, perso materialmente, ha possibilità di vivere nell'immateriale del racconto. Le due passeggiate promosse nel 2022 e nel 2023 si sono tenute in luoghi particolari: la ex-miniera oggi paesaggio in riqualificazione là dove c'era il paese e la vecchia strada di pellegrinaggio all'Isolla, l'unica cappella religiosa sopravvissuta alla escavazione mineraria e oggi in fase di recupero. Camminare nei luoghi significa riprendere possesso di ambienti nei quali il tempo e l'uomo hanno lasciato tracce. Il racconto, dunque, diviene qualcosa di più articolato in un continuo rimando tra ciò che si ricorda, ciò che si esperisce sul momento e ciò che si conserva nei due musei coinvolti [...]. Il processo attivato dall'Associazione San Donato in Avane pur connettendosi col museo muove dal basso, dalle esigenze di una collettività che ha voglia di ricercare, conoscere, conservare e valorizzare il proprio vissuto e il proprio passato. [...] Nella costruzione delle passeggiate-racconto il processo che si attiva non è solo quello di recuperare le storie da narrare ma anche la "cura" di ciò che si ritiene essere parte fondante di un proprio essere e che si riconosce nel patrimonio circostante. Nello studio di queste pratiche di riconoscimento è importante valutare ciò che dal basso si muove e si promuove; un patrimonio che non può discostarsi da pratiche relazionali della società civile: preoccuparsi di organizzare l'evento, telefonare alle persone, prendere le prenotazioni, organizzare tempi e modi per visitare i luoghi, creare momenti conviviali condivisi nei quali il parlare assieme di ciò che si è si pone già come processo patrimonializzante. L'eredità culturale non sta solo nella storia raccontata dal basso, ereditata, ma nel reiterare il riconoscimento o, meglio, la cura che si dedica alla narrazione nel contesto spazio temporale nel quale si svolge. Essa ha modo di porsi così come *agency* della collettività» (Bertoncini, 2024).

Più recentemente l'attenzione al paesaggio si è spostata anche alle sonorità col progetto *10 voci per 10 storie* perché anche i suoni hanno nel tempo segnato gli spazi delle miniere. «Quando nel 1994 chiusero le miniere sentimmo il silenzio», questa frase l'ho sentita ripetere spesso ad Alfonso; pare quasi un'esagerazione ma se andiamo a rileggere la storia delle miniere del Valdarno il silenzio indicava qualcosa di completamente diverso: uno sciopero, una *serrata*, un momento di protesta; il silenzio voleva dire che le miniere per qualche motivo non erano attive. La riflessione sul silenzio, elemento che oggi domina il paesaggio delle ex miniere è stato il punto di partenza del progetto che ha provato a rimettere in circolo le sonorità dei luoghi e dei corpi che abitavano e abitano ancora oggi le aree prospicienti le ex miniere. Le sonorità di questi spazi erano fatte di metallo e corpi, giovani, anziani, maschi e femmine; paesaggi sonori caratterizzati dalla tradizione orale mezzadrile che lentamente era confluita nel mondo industriale. Il progetto proposto dal MINE in collaborazione con Mine Radio, giovane web radio ospitata in uno spazio a fianco del museo, ha provato a rimettere in circolo queste sonorità attraverso la realizzazione di un podcast col quale le voci di ieri possono dialogare con l'oggi e i paesaggi sonori del passato possono essere ascoltati alla luce delle sonorità che oggi contraddistinguono i medesimi luoghi.

Attualmente il museo ha in corso tre progetti che parlano ancora di paesaggio e collettività, di memorie, narrazioni e patrimonio. Il primo si collega ancora alle attività promosse con l'Associazione San Donato in Avane e in questa specifica circostanza la scuola coinvolta è l'Istituto d'Istruzione Superiore Vasari di Figline Valdarno con varie classi di indirizzi diversi per sviluppare un progetto che partendo dal recupero virtuale dell'abitato di San Donato in Avane possa affrontare la relazione paesaggio-memoria trattando delle forme di oralità, delle forme di coltivazione dei suoli agricoli del passato, del tema del terzo paesaggio (Clément 2005) e del cibo, elemento essenziale che connette uomo e ambiente. Il secondo progetto ha visto la collaborazione del museo con il Liceo Scientifico di Montevarchi e il Dipartimento di Scienze della Terra dell'Università di Firenze per leggere nel paesaggio circostante lo spazio di indagine sui temi della biodiversità e del clima. Lo studio geologico

della terra e in particolar modo quello dei pollini conservati nelle argille emerse durante il processo di escavazione delle miniere hanno permesso di esaminare le trasformazioni climatiche del passato collegandole con le problematiche attuali; i ritrovamenti fossili invece permettono di analizzare la trasformazione delle specie arboree in relazione alla trasformazione del Pianeta tre milioni di anni fa. Il terzo progetto infine, *Memorie naturali*, è un dialogo tra arte contemporanea e ambiente naturale. Attraverso opere appositamente pensate per il museo la giovane artista Elisa Pietracito

«invita i visitatori e la comunità locale a esplorare le relazioni complesse tra uomo e ambiente: la flora selvatica diventa guida mutevole attraverso le epoche, testimone silente della vita persistente nelle mura antiche. [fondendo] materiali artificiali ed organici, richiamando i temi del museo, del disfacimento e mutamento, attingendo dai materiali della cittadina abbandonata» (ora *Art Project*).

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Convenzione europea del paesaggio, 2000

Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale, 2003 Convenzione di Faro 2005

Codice dei beni culturali e del paesaggio, 2004 Carta di Siena 2014

A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 1996

A. Assmann, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna, 2002

G. Bandini, P. Bianchini, F. Borruso, M. Brunelli, S. Oliviero (a cura di), *La Public History tra scuola, università e territorio: Una introduzione operativa*. Firenze University Press, 2022 disponibile al sito <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-616-2>

P. Bertoncini, *La memoria della comunità di Cavriglia attraverso il suo patrimonio storico artistico scomparso*, in F. Martinelli (a cura di), *Storia di una terra di minatori*, Comune di Cavriglia, Grafica 10, Città di Castello, 2009

P. Bertoncini, *Le ragioni di un luogo*, in *Corrispondenza*, n. 74, 24/12/2018

P. Bertoncini (a cura di), *Quando solo la Terra ci dava da vivere. La mezzadria nel territorio di Cavriglia dal medioevo all'egemonia delle miniere*, Settore8, Bucine, 2019

C. Benedetti, C. Bonechi, P. Bertoncini, S. Monchi, *Una miniera per il Valdarno. Comunità, lavoro e paesaggi fra Cavriglia e Figline*, catalogo della mostra fotografica, Figline Valdarno, 2019

P. Bertoncini, *Poche case nel nostro paese ma tutta la vita possibile; L'apocalisse: cronistoria di un paese cancellato dalla mappa geografica*, in F. Boni (a cura di), *San Donato in Avane. Il paese ritrovato*, Settore 8, Tip. La Zecca, 2019

P. Bertoncini, *I luoghi della memoria tra musealizzazione ed eredità culturale. Il caso delle miniere di Cavriglia* in *Memorie descrittive della Carta Geologica d'Italia*, vol. 109 – Giornate di Geologia e Storia II° ciclo, a cura di ISPRA, dicembre 2021/giugno 2022

P. Bertoncini, *Suoni che scrivono paesaggi, corpi che danno voce alle storie*, in *Toscana Folk*, A. XXIV, n. 28, Aprile 2023

P. Bertoncini, *Un progetto per mille memorie*, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 59, gennaio 2023 (<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/un-progetto-per-mille-memorie/>)

P. Bertoncini Paola, S. Brogi, *Allora s'andava avanti a toppe*, con prefazione di P. Clemente, Figline Valdarno, 2023

P. Bertoncini, *I luoghi della memoria: attività educative per riconoscersi nella storia e nel paesaggio*, sezione Casi Studio, in *Camminare la Storia*, per il numero monografico *Farestoria. Società e storia pubblica*, rivista dell'Istituto Storico della Resistenza di Pistoia, 2024

I. Biagiatti, *Sviluppo industriale e lotte sociali nel Valdarno superiore (1860-1922)*, Olschki, Verona, 1984

G. Billi, *Racconti della miniera. Frammenti autobiografici*, Arca Toscana, 2002

M. Bonaccini, *La valle delle miniere*, Aska, Firenze, 2015

F. Boni, P. Bertoncini, (a cura di), *San Donato in Avane. Immagini di un mondo perduto*, Settore8, Bucine, 2022

I. Burzi, *I paesaggi minerari. Il caso di Santa Barbara a Cavriglia all'interno del panorama europeo*, Aska ed., Firenze, 2014

- S. Calabrese, G. Ragone, *Transluoghi. Storytelling, beni culturali, turismo esperienziale*, Milano, Liguori, 2016
- G. Cerrina Feroni, *La dimensione culturale – identitaria di paesaggio* in *La Convenzione Europea del paesaggio vent'anni dopo*, Sapere l'Europa, sapere d'Europa, Ed. Ca' Foscari, 2021
- G. Clément, *Manifesto del terzo paesaggio*, a cura di F. De Pieri, Quodlibet, 2005
- P. Clemente, E. Rossi (a cura di), *Il terzo principio della museografia*, Carocci ed, Roma, 1999
- P. Clemente Pietro, *I musei della Dea*, Bologna, Pàtron Editore, 2023
- F. Dei, *Tra le maglie della rete: il dono come pratica di cultura popolare* in Aria Matteo, Dei Fabio, *Culture del dono*, Roma, Meltemi, 2008, pp.11-41;
- D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura del sé*, Milano, Raffaello Cortina ed., 1995
- L. Dal Pozzolo, *Il patrimonio culturale tra memoria e futuro*, Editrice Bibliografica, Milano, 2018
- E. Dansero, A. Vanolo (a cura di), *Geografie dei paesaggi industriali in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2006
- M. Di Macco, *La Convenzione di Faro e la tradizione culturale italiana*, in P. Feliciati (a cura di), *La valorizzazione dell'eredità culturale in Italia*, Atti del convegno di studi in occasione del 5° anno della rivista, (Macerata, 5-6 novembre 2015), eum edizioni, Università di Macerata, 2016: 32-35
- C. Di Pasquale, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Il Mulino, Bologna, 2017
- A. Gardies, «Le paysage comme moment narratif», Mottet, Jean. (dir), *Les paysages du cinéma*, Seyssel: Champ Vallon, 1999
- V. Tr. Hafstein, *Making intangible heritage. El Condor Pasa and other stories from Unesco*, Indiana University Press, 2018
- T. Ingold, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina ed., Milano, 2021
- F. Lai, *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma, 2°ed., 2004
- N. Mariotti, «Le paysage minier et sidérurgique dans les films de fiction français : lieu de mémoire des représentations sociales»: *Annales de géographie* N° 709-710 (3): 290-308. <https://doi.org/10.3917/ag.709.0290>, 2016
- M. Preite, *Paesaggi industriali e patrimonio Unesco*, Effigi, Grosseto, 2017
- F. Raffestin, *Dalla nostalgia del territorio al desiderio di paesaggio. Elementi per una teoria del paesaggio*, Alinea, Firenze, 2005
- C. Raffestin, *L'industria: dalla realtà materiale alla "messa in immagine"*, in E. Dansero, A. Vanolo (a cura di), *Geografie dei paesaggi industriali in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2006
- G. Sacchetti, *Ligniti per la Patria. Collaborazione, conflittualità, compromesso. Le relazioni sindacali nelle miniere del Valdarno superiore 1915-1958*, Ediesse, Roma, 2002
- G. Sacchetti, *Contadino-minatore, Pluriattività, mobilità e nuove identità sociali nell'Italia del primo Novecento*, Convegno internazionale di studi *Il lavoro nelle campagne: sussistenza, pluriattività, mobilità*. Milano, 28-29 settembre 2017
- G. Sacchetti (a cura di), *Il futuro altrove. Lavoro e transizioni novecentesche nel territorio aretino*, Società Storica Aretina, Arezzo, 2022
- C. Scarpocchi, *Aree dismesse e patrimoni industriali tra valorizzazione immobiliare e sviluppo locale*, in E. Dansero, A. Vanolo (a cura di), *Geografie dei paesaggi industriali in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2006
- V. Teti, *Restanza*, Einaudi, Torino, 2022
- I. Tognarini, *Quando c'era la miniera*, Comune di Cavriglia, Linoservice, Città di Castello, 1996
- I. Tognarini, *Dove c'era la miniera: il piano di riassetto territoriale del bacino minerario di S. Barbara*, Comune di Cavriglia, Linoservice, Città di Castello 1996.
- B. Vecchio, *Paesaggio industriale e progettualità. Considerazioni preliminari*, in E. Dansero, A. Vanolo (a cura di), *Geografie dei paesaggi industriali in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2006.

Paola Bertoncini, antropologa e una storica dell'arte contemporanea, specializzata in body art e performance oltre che in fotografia di territorio. Dal 2007 si è occupata di ricerche inerenti il territorio minerario di Cavriglia, in Toscana. Ha fatto parte del gruppo di lavoro per l'apertura del museo MINE e dal 2018 è la direttrice scientifica. Nel frattempo ha approfondito altri studi in ambito filosofico, per un approccio pedagogico al patrimonio culturale divenendo narratrice di comunità. Attualmente sta frequentando il dottorato nazionale PASAP MED dell'Università di Bari 'Aldo Moro' con una borsa di ricerca su Monte Castello di Vibio in Umbria legata al tema del patrimonio e delle forme di partecipazione.

Para todos los hombres del mundo...



Buenos Aires, Museo Nazionale dell'Immigrazione (ph. Letizia Bindi)

di *Letizia Bindi*

Durante l'ultimo soggiorno di ricerca e docenza che ho trascorso in Argentina, ho avuto la possibilità di visitare a Buenos Aires, tra le altre cose, il Museo nazionale dell'immigrazione [1], collocato nei pressi del Puerto Madero, nel cosiddetto Barrio del Retiro, nella struttura dell'Ex Hotel dei Migranti che dal 1911 al 1953 ha ospitato, curato e sfamato i migranti che sbarcavano dalle navi per lo più europee e stazionavano temporaneamente per le verifiche sanitarie e l'accertamento documentale.

Il rapporto che l'Argentina intrattiene con la migrazione e le memorie di origine dei migranti è, in certo modo, strutturale come la nostalgia (Herzfeld 1997; Teti 2022) che attraversa tanta parte delle espressioni culturali e artistiche che caratterizzano questo estesissimo e complesso Paese nel quale la grande migrazione comportò l'arrivo di milioni di persone da varie parti del mondo. Si calcola che tra il 1881 e il 1914 giunsero in Argentina più di quattro milioni di immigrati (Devoto 2009). Questo finì per impattare in modo profondo sulla composizione della popolazione, ma anche sull'immaginario e la cultura diffusa di questa terra.

Il "Museo dell'Immigrazione" (MUNTREF) a Buenos Aires rappresenta uno dei primi spazi museali di visibilizzazione della presenza migrante nella storia del Paese che nonostante questa gigantesca presenza migratoria ha così tardato (2001) nel riconoscere uno spazio narrativo e rappresentativo nazionale a questo importante fenomeno storico-culturale (Devoto 2011).

Lo spazio fisico in cui è ospitato, in primis, è già di per sé significativo: inserito in un complesso sottoposto a controllo militare e con il cortile antistante pieno di macchine dell'ufficio immigrazione oggi in servizio. A lato dell'ingresso, un gigantesco manifesto pubblicitario della scuola per gli allievi della Marina Militare che si trova nell'immobile accanto. Questo edificio si presenta come luogo di memoria, ma al tempo stesso anche di meta-riflessione sulle politiche e sulle estetiche del migrare, mescolando, tra l'altro, in maniera molto interessante altre due componenti: alcune sale dedicate a opere di arte contemporanea – una collezione ricca di installazioni, videoarte di autori di diverse nazionalità – e una sala all'ingresso che svolge che funzioni di biglietteria ma anche un servizio di

consultazione dell'archivio degli arrivi in Argentina: una fonte che già di per sé offre uno spaccato rilevante della composizione e delle traiettorie di migrazione che hanno popolato tra metà Ottocento e metà Novecento quel Paese e che rappresenta una prima tappa obbligata dei visitatori impegnati a cercare nel computer messo a disposizione i nomi di loro antenati molto spesso o comunque di persone delle quali hanno interesse a ripercorrere il destino di migrazione.

Gli interni sono rimasti per lo più quelli originali: le strutture di sanificazione, i letti a castello in ferro battuto dipinto di bianco, gli arredi essenziali, di servizio. La collezione di documenti e di oggetti in questo senso incontra il desiderio dei discendenti dei migranti dalle diverse aree di provenienza di riconnettersi al proprio passato rafforzando quella idea, profondamente radicata nel sentimento nazionale, che gli argentini arrivino dalle barche: un tema di volta in volta utilizzato con connotazione negativa, per quella sorta di ibridazione strutturale di identità che sarebbe connessa a questa origine radicalmente multietnica e multiculturale, ma che oggi, per questa stessa ragione, è possibile rileggere come valore in una cultura sempre più interconnessa, fluida e globale quale quella che ci troviamo a sperimentare.

Tuttavia è nelle narrative dell'allestimento e nella contaminazione implicita con la collezione di arte contemporanea che questo museo apporta il suo maggiore elemento di interesse 'para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino' – come dichiara all'entrata della struttura.

Torna, anche qui, come già in altri musei dell'immigrazione in giro per il mondo, il tema del catalogare e inventariare, documentare le entrate come forma di archivio tecnocratico, ma anche di memoria stratificata e condivisa (Fabietti, Matera 1999): i grandi registri, le raccolte di documenti di identità. Tornano le multivisioni con una serie di testimonianze di discendenti che raccontano le memorie dei loro antenati – nonni, padri e madri – del loro ingresso nel Paese, del loro arrivo in quella struttura [2]. Tornano le raccolte di fotografie, alcune emblematiche gigantografie – quella intensissima all'entrata di uomini e donne con valigie sdrucciate e sacche esattamente davanti alla struttura che si sta visitando, quella del lavatoio collettivo all'interno che doppia e risignifica il salone in cui ci si trova e che ora accoglie una parte dell'esposizione. Completano alcune teche con oggetti, una linea del tempo su pannello in plexiglas, alcune installazioni audiovisuali, in particolare una parte del film 'The Immigrant' di Charlie Chaplin realizzato nel 1917.

È un museo pensato per celebrare memorie e accogliere principalmente discendenti. Sembra chiedere al fruitore uno speciale patto, una postura desiderante di riconnettersi al passaggio delle generazioni passate, alle loro sofferenze e alla loro nostalgia, tanto per tornare a questo sentimento così radicalmente incardinato nelle memorie e nelle pratiche dei suoi cittadini con le loro diaspore e le loro storie scisse, i pezzi di mondo e di relazioni abbandonati, quelli ricostruiti non senza fatica nel recupero minuzioso delle proprie storie di famiglia e di origine (le memorie paesane).

I musei argentini si sono sviluppati – come accaduto già nei Paesi europei – nel quadro di percorsi culturali innescati dal processo di costruzione della identità nazionale. In questo senso il MUNTREF si affianca, da un lato, a quelli di storia nazionale centrati sul processo tardo-positivista di costruzione dello Stato-Nazione argentino e, dall'altra parte, ai musei di interesse antropologico che contribuiscono, investigando le forme di vita e di insediamento autoctono presenti nel Paese, alla comprensione delle dinamiche socio-culturali profonde del passato e probabilmente anche di tanti aspetti del presente.

Al tempo stesso, le narrazioni che lo abitano sono per molti versi come sterilizzate, forse anche dal bianco delle pareti e delle suppellettili quasi mediche conservate. È un museo da cui sembra non potersi evincere alcuna speciale conflittualità né tensione, come se il processo di ingresso, inclusione e permanenza di così tanti immigrati nel territorio nazionale non avesse comportato alcuna frizione o criticità né in ingresso né nel procedere delle convivenze.

Se si ripercorre la riflessione densa che negli ultimi decenni si è accumulata sugli spazi museali e le collezioni dedicate al tema dell'immigrazione nei diversi continenti, si incontrano forme di restituzione e discussione dell'esperienza e della storia migrante piuttosto differenziate. Al netto di un certo "methodological nationalism" di cui hanno parlato alcuni autori come Baur (2017), si noterà

come l'American Museum of Immigration (1972) fosse stato accompagnato da un forte e controverso dibattito e venne chiuso nel 1991 subito dopo l'apertura del vicino *Ellis Island Immigration Museum*, probabilmente il più grande e celebre delle strutture museali dedicate all'immigrazione accanto al *Lower East Side Tenement Museum* centrato sul vecchio immobile di Manhattan occupato storicamente da migranti e sorto nel 1992. Blur ripercorre, nella sua interessante rassegna, la nascita dei musei di Adelaide e di Melbourne nel 1998 in Australia, o quella del *Memorial do Imigrante/Museu da Imigração* di San Paolo del Brasile, anch'esso del 1998 e il *Canadian Immigration Museum Pier 21* sorto ad Halifax nel 1999 fino a giungere, appunto, al *Museo Nacional de La Inmigración de Buenos Aires* del 2001.

In tutti questi casi quello che emerge dalla narrazione organizzata attraverso gli oggetti e le immagini è quella che Tunbridge e Ashworth hanno definito una "heritage dissonance", una definizione dell'identità nazionale che passerebbe attraverso luoghi come questi musei in cui la storia condivisa e il patrimonio di memorie ed esperienze delle diverse componenti migranti avrebbero contribuito a ridisegnare l'autorappresentazione delle società post-coloniali, specialmente nella controversa relazione tra coloni e popolazioni native e della quale storia gli immigrati rappresentano una terza colonna, per certi versi, giunta in un secondo momento e al tempo stesso così evidentemente determinante e caratterizzante (Simpson 1996).

In tal senso molti di questi musei risponderebbero alla volontà delle comunità migranti di costruire una narrazione giustificatoria ed epica della propria migrazione, delle fatiche affrontate nel processo di inclusione, della loro storia di nobilitazione e riscatto che si legge nelle tante testimonianze presenti – come anche nel Museo di Buenos Aires – dei discendenti che ricordano e punteggiano esattamente questi aspetti.

La narrazione attraverso le immagini mira a definire in modo immediato esperienze e sentimenti della condizione migratoria oppure a doppiare, come in questo caso, le sale ospitanti nelle gigantografie: quasi in un gioco di specchi o di scatole cinesi, in una continua ridefinizione dell'immaginario comunitario e nazionale.

L'uso metonimico di cumuli di oggetti – ampiamente utilizzato anche in altri allestimenti museali che ugualmente narrano esperienze di sofferenza e/o di trauma – sta anche qui a significare i numeri iperbolici della migrazione, la perdita, l'abbandono delle proprie identità passate nel passaggio cruciale dell'ingresso nel nuovo Paese di immigrazione.

In questo come in altri musei si nota il peso di alcune speciali e particolari filiere di provenienza degli oggetti, delle immagini e delle storie, come un nucleo di biografie sotterranee che ha dato origine alla macchina museale che successivamente si erge a rappresentanza di una esperienza corale.

Da queste biografie particolari e dall'uso degli oggetti e delle immagini come *pars pro toto*, scaturisce questa sensazione di una storia condivisa di perdita e sofferenza che dal museo, anche in questo caso, soprattutto in questo caso, sembra allargarsi alla città intera, alla sua autorappresentazione nostalgica, quasi sempre in attesa: di un ritorno o di un nuovo arrivo di ricongiungimento, di una condizione migliore auspicata nella migrazione e spesso non raggiunta nella realtà, di una appartenenza piena al mondo nuovo raggiunto che in realtà si permea e resta per sempre attraversata dagli oggetti e dalle sonorità del Paese di origine. Cliché, forse, anche questo, eppure potente e diffuso nella sensazione di stare in un mondo di migranti, aperto su un verso poetico di attesa e di rimpianto come la valigia con cui si chiude il percorso del MUNTREF, sdrucito bagaglio di ricordi e di speranze che proietta scritte digitali nel riflesso azzurro e mobile a richiamare l'attraversamento del mare [3] Esperienza comune che fonda probabilmente il vero senso di questa nuova cittadinanza migrante.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] <https://untref.edu.ar/muntref/es/museo-de-la-inmigracion/>

[2] https://drive.google.com/file/d/1veqIW7Aj02rFnXHwD9l0iKOM13fpHAqR/view?usp=drive_link

[3]https://drive.google.com/file/d/1vfLlCYALcp3lHdMquqpI4FrDI4n59JU9/view?usp=drive_link

Riferimenti bibliografici

- Devoto, F. (2009), *Historia de la inmigración a la Argentina*, Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Devoto, F. (2011), *Los museos de las migraciones internacionales: entre historia, memoria y patrimonio*, "Ayer". 83(3): 231-262.
- Fabietti U., Matera V. (1999), *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.
- Garguín, E. (2009), *Los argentinos descendemos de los barcos". Articulación racial de la identidad de clase media en Argentina (1920-1960)*, En Visacovsky, S. & Garguín, E. (Eds.) *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- Herzfeld M. (1997), *Structural Nostalgia: Time and Oath in the Mountain Villages of Crete*, in *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation State*, New York-London: Routledge: 109-138,
- Kerstin P. Hofmann, Reinhard Bernbeck and Ulrike Sommer (eds.) (2017), *Between Memory Sites and Memory Networks. New Archaeological and Historical Perspectives | Berlin Studies of the Ancient World*, Berlin Studies of the Ancient World 45 (Berlin: edition topoi 2017).
- Simpson M.G. (1996), *Making Representations. Museums in the Post-Colonial Era*, London and New York: Routledge.
- Teti V. (2020), *Nostalgia. Antropologia di un sentiment del presente*, Torino: Einaudi.
- Tunbridge J.E., Ashworth G.J. (1996), *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester and New York: Wiley.

Letizia Bindi, docente di discipline demoetnoantropologiche e direttore del Centro di ricerca 'BIOCULT' presso lo stesso Ateneo molisano. Presidente dell'Associazione "DiCultHer – FARO Molise" per la piena attuazione della Convenzione di Faro nel territorio regionale molisano. Si occupa di storia delle discipline demoetnoantropologiche, di rapporto tra culture locali e immagini della Nazione nella storia italiana recente e sulla relazione più recente tra rappresentazione del patrimonio bio-culturale e le forme di espressione digitale. Su un fronte più strettamente etnografico ha studiato negli scorsi anni i percorsi di integrazione dei migranti, alcuni sistemi festivi e cerimoniali, la relazione uomo-animale nelle pratiche culturali delle comunità rurali e pastorali, la transumanza dinanzi alle sfide della tarda modernità e della patrimonializzazione UNESCO. Visiting Professor in varie Università europee, coordina alcuni progetti internazionali sui temi dello sviluppo territoriale sostenibile e i patrimoni bio-culturali (EARTH – Erasmus + CBHE Project con Università Europee e LatinoAmericane) e il Progetto 'TraPP (Trashumancia y Pastoralismo como elementos del Patrimonio Bio-Cultural) in collaborazione con le Università della Patagonia argentina.

Valorizzazione del patrimonio industriale nelle imprese. Il Museo Birra Peroni



di *Raffaella Gerace*

Introduzione

I musei d'impresa, oggi, sono un fenomeno in crescita. Sul sito di Museimpresa, Associazione Italiana di Archivi e Musei d'Impresa, nata nel 2001 che «si impegna per aggregare nuovi soggetti della cultura d'impresa, incidere sui processi di formazione, salvaguardare la memoria dell'industria italiana e valorizzare le testimonianze d'una straordinaria capacità manifatturiera che è motore di sviluppo sostenibile e cardine d'una diffusa cultura economica, sociale e civile» [1] leggiamo: «Nel corso del 2023 si sono uniti alla rete di Museimpresa diciannove nuove realtà [...]» [2]; il numero degli associati è passato dai cento iscritti del 2021 «Sale così a 100 il numero totale degli associati [...] per Museimpresa che apre il 2021 confermando la sua presenza in 16 regioni italiane [...]» [3] agli oltre centotrenta odierni.

Fino agli anni Sessanta, però, lo scenario era diverso; l'oggetto industriale, ha dovuto faticare, per ritagliarsi un posto nelle istituzioni museali italiane, al pari di oggetti di valore artistico ed archeologico. «In Italia, il primo museo d'impresa – Il Museo del Merletto Jesurum (Gilodi, 2002) – risulta essere stato istituito nel 1906, ma l'interesse diffuso per queste realtà non si registra prima degli anni sessanta» (Castellani, 2020: 30-31).

Dalla fine del XVIII, si verifica una graduale meccanizzazione del lavoro, nuove scoperte in ambito scientifico e l'utilizzo di nuove tecnologie alimentano il progresso in ogni campo, da quello agricolo a quello tessile, dei trasporti e così via. Amari, descrive, il periodo compreso tra la metà del XIX secolo e il 1900, come

«Un arco di tempo caratterizzato dall'affermazione di tecniche e metodo industriale e da una specializzazione internazionale del lavoro. I cambiamenti riguarderanno soprattutto l'Inghilterra e ciò spiega come Londra sia stata la sede, quasi naturale, per la Prima Esposizione Universale che ebbe il merito di ufficializzare un modo, completamente differente rispetto al passato, di gestire le nuove realtà economiche e commerciali affacciate con prepotenza sullo scenario internazionale» (Amari, 2001: 135-140).

In Inghilterra e in altri Paesi d'Europa, dove il processo d'industrializzazione era partito prima che in Italia, si registra una collaborazione fra ambito artistico-museale e industriale, già da metà Ottocento. Nel 1861, a conclusione della prima Esposizione Universale di Londra, vetrina del progresso *in fieri* e occasione di confronto dell'impiego di nuove tecnologie in diverse culture, sorge quello che si può considerare il primo museo industriale, l'odierno *Victoria and Albert Museum*, «con dichiarati scopi commerciali ed educativi. Conteneva ogni tipo di repertori e di possibili modelli in uso nelle arti decorative, volendo offrire alle maestranze spunti pratici per l'attività professionale» (Amari, 2001:165).

All'inizio del Novecento, in Germania, nasce il *Bauhaus*, dalla fusione di scuole di arti applicate con l'Accademia di arte di Weimar, con l'obiettivo di rendere completa la figura dell'artista, attraverso l'insegnamento della produzione. Così, mentre fuori dall'Italia «si cominciava a riconoscere una dignità estetica agli oggetti industriali, ove fosse identificabile una dimensione progettuale e si dava loro ospitalità all'interno dei musei d'arte decorativa [...]» (Amari 2001:617), nel nostro Paese, il Regio Museo artistico industriale di Roma, sorto nel 1913, dopo la guerra era stato chiuso, come anche il Civico Museo di arte applicata all'industria di Torino e quello di Napoli. Secondo il critico d'arte Longhi «Il fine dei musei è di cultura estetica e non didattico, contemplativo e non pedagogico». Con questa affermazione Longhi offriva la motivazione per far scomparire tutti i musei industriali, nati nel nostro Paese contemporaneamente al primo processo di industrializzazione (Amari 2001: 664).

Fino agli anni Sessanta, in Italia, l'oggetto industriale non era stato preso in considerazione dalle istituzioni museali, avvezze esclusivamente alla valorizzazione di oggetti artistici con valenza estetica, e archeologici, d'interesse storico. «Per la nostra cultura non era considerato filologicamente corretto mettere in mostra oggetti di disegno industriale in luoghi consacrati alle opere d'arte, come invece avveniva in quegli anni negli Stati Uniti» (Amari 2001: 654).

Tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, la tv entra nella casa di un numero sempre maggiore di italiani [4], l'avvento dei primi caroselli favorisce la commercializzazione dei prodotti industriali, le automobili e i mezzi di trasporto consentono spostamenti più veloci, i beni di largo consumo, sono accessibili a fasce sempre più larghe di popolazione. «Nel 1961, stando alle statistiche nazionali, l'Italia non era più un Paese agricolo: industria e terziario [...] sul totale degli occupati avevano entrambi superato il primo settore, portando evidentemente con sé nuovi modelli sociali [...]» (Balestracci, 2020: 40). Nasce in questo frangente il design italiano che vedrà con il "Made in Italy"

«l'affermazione nel mondo dei nuovi "feticci di massa". La Vespa, la Lambretta, la 500, la Ferrari, la Maserati, l'Alfa Romeo [...] diventeranno i nuovi miti, capaci di svolgere una funzione di comunicazione, di trasmettere un messaggio [...] il mondo intellettuale e l'opinione pubblica cominciano a riconsiderare la nostra storia industriale» (Amari 2001:633).

All'inizio degli anni Settanta, prendeva forma una nuova museologia, che iniziava a valorizzare lo sviluppo, anche in ambito culturale, non più solo in quello economico, come era avvenuto fino ad allora. Di questo fenomeno parla Hugues De Varine in *Uno strumento per lo sviluppo: il museo*. Secondo De Varine, in questo periodo, compare, in ambito museale, il concetto di un museo al servizio dello sviluppo.

«Fino a quel momento, tutta la storia e tutte le teorie museologiche facevano del museo uno strumento di ricerca, di conservazione, di educazione, di piacere estetico o intellettuale, al servizio della scienza, della cultura e delle arti. Lo sviluppo era, per parte sua, un concetto essenzialmente economico, riservato ai Paesi in via di sviluppo, per lo più ex colonie europee. Solamente negli anni settanta il concetto di sviluppo locale ha fatto la sua comparsa nell'Europa rurale; poi con le crisi urbane, nelle città. Ma anche in questo caso, ben pochi territori rivendicarono il diritto e il dovere di dare allo sviluppo una dimensione umana, comunitaria, in una parola culturale» (De Varine, Ricci, a cura di, 2005: 95).

Durante la conferenza ICOM tenutasi in Quebec del 1992, viene chiarito che la nuova museologia «assume forme diverse secondo i Paesi e gli ambiti, è essenzialmente un movimento di museologi che cercano di adattare nel modo migliore il museo al proprio tempo e ai bisogni delle popolazioni» (ibidem: 102), così, il museo, diventa un mezzo a carattere trasversale, che può essere utilizzato, in base alle esigenze di sviluppo di una determinata comunità. Questi avvenimenti possono essere considerati, simbolicamente, l'inizio di un nuovo modo di considerare il ruolo del museo, come mezzo per lo sviluppo, tema, fino ad allora, ritenuto esclusivo dell'ambito economico, e non culturale. È nel clima culturale, fin qui delineato, che, dagli anni Sessanta, in Italia «le imprese italiane iniziano ad avvertire l'importanza della conservazione e della testimonianza della loro memoria attraverso il racconto delle vicende proprie, della comunità e dei territori di appartenenza» (Castellani, 2020:30). Come sottolinea Monica Amari, «Non si può fare a meno di rilevare come la conservazione della memoria della produzione industriale italiana sia stata resa possibile soprattutto grazie all'iniziativa di aziende private». (Amari 2001: 688). Le imprese hanno creato collezioni, archivi e musei, per «lasciare memoria della propria attività. [...]. La storia della conservazione industriale del nostro Paese dovrà essere riletta prendendo come riferimento le principali collezioni aziendali» (Amari 2001: 688). È in questo contesto che nascono i musei d'impresa in Italia.

Il Museo Birra Peroni di Roma

Il 1996, è un importante anniversario per Birra Peroni: festeggia 150 anni di vita. Nel 1995 viene pubblicata la monografia dell'azienda *Birra Peroni. 1846-1996. Centocinquant'anni di birra nella vita italiana* scritta da Daniela Brignone, *Curatrice Archivio storico e Museo – Affari Istituzionali*. Come afferma Enrico Galasso, *Amministratore Delegato* di Birra Peroni:

«Ora, una memoria [...] Può restare oracolare, confinata a una cerchia ristretta di menti e farsi segreto ermetico. Oppure può aprirsi, e diventare eredità. La storia del sogno dei Peroni, intrecciata come è sempre stata, e a doppio filo, con i destini del Paese, in un certo senso ha una via obbligata. Deve essere tramandata» (Galasso, 2023:49).

Con questo spirito, nello stesso anno, nasce a Roma, l'Archivio storico, nel 2001 apre il Museo Birra Peroni, entrambi associati a Museimpresa, e nel 2021 l'Archivio storico e Museo online. In questo luogo, attraverso la storia e l'attualità dell'azienda, vengono narrate anche le trasformazioni sociali del nostro Paese, da inizio Novecento ad oggi. «I musei e gli archivi d'impresa sono veicoli di sintesi tra storia e innovazione, permettono di documentare e trasmettere quanto le imprese hanno fatto e continuano a fare per la crescita economica, sociale, civile del Paese» (Castellani, 2020:99).

L'Archivio e il Museo si trovano nel quartiere Tor Sapienza di Roma, presso la sede dell'Azienda, vicino allo stabilimento produttivo, ed occupano, complessivamente, una superficie di 500 metri quadri. L'Archivio consta di 500 metri lineari, in cui «oltre alla documentazione cartacea, la storia dell'Azienda è raccontata da video «1400 pellicole, [...] fotografie (10.000 immagini [...] confezioni e materiali per il punto vendita, macchinari ed attrezzi. Una biblioteca di oltre 1.000 testi completa l'offerta culturale dell'Archivio Storico Birra Peroni» [5].

Il percorso inizia, e si conclude, nella sala allestita [6] con oggetti iconici dei brands Peroni e Nastro Azzurro, oggi Peroni Nastro Azzurro: la Vespa e la moto Honda con la firma di Valentino Rossi e una serie di casse vintage, addossate alla parete, che, in passato contenevano le bottiglie Peroni e di altri brand. Le casse Peroni rappresentano la storia delle origini dell'Azienda, sono in legno, plastica e cartone, con diversi loghi mutati nel tempo. La Vespa e la moto Honda, oltre ad essere testimonianze, con le loro linee, del design Made in Italy, sono segni dell'italianità all'estero e del connubio di Birra Peroni col mondo delle due ruote; dal 1995, Nastro Azzurro si avvicina al mondo del motociclismo in supporto al team Aprilia e ai piloti Valentino Rossi e Loris Capirossi. Il brand rimane legato a Valentino Rossi, con campagne a favore del consumo responsabile di alcool, fino al 2004, quando viene lanciata la campagna di comunicazione: “C'è più gusto ad essere italiani”, che, nel 2005, diventa il tema di brevi filmati girati con stranieri che esprimono l'amore per l'Italia e Nastro Azzurro; il ricordo è ancora vivo nella mente delle persone, sia in Italia che all'estero. Per fare un esempio, a novembre 2023, ho chiesto ad un collega australiano, sulla trentina, che ho guidato nella visita al museo, se conoscesse l'Honda esposta, e, lui ha subito esclamato: “*The Doctor*”, soprannome con cui è conosciuto Valentino Rossi.

Sulle casse, è adagiato il *Libro degli ospiti*, sul quale i visitatori possono lasciare un commento o una semplice firma, prima di andare via. Sfogliandone le pagine, possiamo trovare firme e frasi in italiano, ma anche in altre lingue, come l'inglese o gli ideogrammi giapponesi; il libro diventa, così, un muto testimone dell'internazionalità di Birra Peroni.

Il Museo si articola in tre sezioni, attraverso le quali si narra la storia dell'Azienda dalla sua nascita ad oggi, e se ne mettono in risalto le connessioni con la storia del territorio italiano. La sezione rossa, blu e nera, hanno come tema, rispettivamente, la produzione industriale, l'evoluzione commerciale e quella della comunicazione di Birra Peroni, dalle sue origini ad oggi.

Nella sezione rossa le pareti sono ricoperte da immagini fotografiche di inizio secolo, in bianco e nero, quasi a misura d'uomo, sulle quali sono apposte didascalie esplicative. Entrando, subito a sinistra, è riposto, su un leggio, un documento recante la firma del suo fondatore, che attesta l'attività dell'azienda nel 1846; Birra Peroni nasce, infatti, in quell'anno, a Vigevano, comune in cui si trasferisce la famiglia Peroni, da Galliate, dove produceva pasta. La prima immagine in cui ci imbattiamo, entrando nella sala, è quella dell'ultima sede dell'Azienda, precedente a quella attuale e

ubicata in Piazza Principe di Napoli, che, già nel cambio di nome, suggerisce il passaggio del tempo, sulla didascalia infatti leggiamo: “Stabilimento Peroni in piazza Principe di Napoli, oggi piazza Alessandria, 1910 circa” [7].

a prima fabbrica romana, sita in via dei Due Macelli 74, risale al 1864. Conseguentemente all’incremento di lavoro e all’aumento dei dipendenti, l’Azienda cambia varie sedi, seguendo lo sviluppo urbanistico della Capitale «nel 1871, in piazza San Pietro [...] 3.200 metri quadrati e una trentina di lavoratori, tra operai e impiegati. L’azienda trascorre qui 25 anni. È nel 1896 che i figli del fondatore trasferiscono la ditta in una fabbrica vicina al Colosseo, in via del Cardello» [8]. La sede del 1901 è importante perché indica il luogo della fusione della Fabbrica di Ghiaccio con La Fabbrica di birra Peroni, una delle prime intuizioni strategiche dell’azienda: ciò permetteva di competere con le birre importate. All’epoca, il ghiaccio, giocava un ruolo fondamentale nella produzione della birra a *bassa fermentazione*, genere che si stava diffondendo in Europa e in Italia; come indica il nome stesso, con questo metodo, la birra veniva fatta riposare a basse temperature, cosa usuale nei Paesi di Baviera, o comunque con clima freddo, e meno diffusa in Italia. Se consideriamo che nel 1900 non esistevano i sistemi di refrigerazione a cui siamo abituati oggi, possiamo capire la portata delle conseguenze che avrebbe innescato la fusione delle due Fabbriche.

«Nel 1901 [...] Ghiaccio e birra Peroni arrivano negli ospedali, nella Real Casa, nei grandi alberghi e nei caffè capitolini. L’impianto urbanistico di Roma era già in trasformazione da qualche anno, la città si era espansa fuori porta, si era costruito tanto sulla Nomentana e sulla Salaria, erano cresciuti i quartieri Prati e Flaminio, al Testaccio s’era formata una zona industriale. E, insieme alla città, cresce Birra Peroni, che approda nel nuovo secolo alla Cittadella di Porta Pia, nel quartiere Salario» [9].

Fra le immagini presenti sulle pareti, ci sono quelle che testimoniano l’espansione dell’Azienda in Italia nel secolo scorso, partita con l’avvio dello Stabilimento di Bari nel 1924 e l’acquisizione di vari birrifici fra cui, Raffo di Taranto e Itala Pilsen di Padova che, insieme a Wuhrer di Brescia, acquisita nel 1988, fanno ancora parte di Birra Peroni.

Dalla selezione degli oggetti esposti in un museo, possiamo risalire al contesto sociale che li contiene. Come indica Ricci a tal proposito, in un museo demoantropologico, gli oggetti

«Costituiscono l’*incipit* di un discorso che si allarga ad anelli concentrici andando a investire di volta in volta una molteplicità di aspetti del sociale richiamando la ancora oggi stimolante nozione di “fatto sociale totale” formulata da Mauss (1965) o, per un altro verso, quella di “descrizione densa” resa nota da Geerts (1987). È pertanto importante, pensando a un allestimento museale di carattere demoantropologico, individuare precisamente quegli oggetti in grado di rivestire la funzione cui si è accennato, lasciando poi ad altre modalità comunicative il compito di fornire al visitatore le chiavi di lettura per entrare in rapporto con il sistema culturale a cui l’oggetto appartiene» (Ricci, 2005:181).

Attraverso l’accostamento alle immagini fotografiche di oggetti d’ufficio come timbri, registri, macchine da scrivere e simili, è ricostruito l’ambiente di lavoro degli uffici Wuhrer negli anni Venti.[10]. Un altro tema affrontato, è lo spirito di famiglia che regna fra i soci dell’Azienda e i dipendenti, riscontrabile attraverso immagini di attività extralavorative

«gli edifici adibiti ad alloggi degli impiegati e dei dirigenti. [...] ha allo stesso tempo contribuito alla formazione di una sorta di “Fabbrica totale” [...] La Birra Peroni, inserendosi in un orientamento tipico del capitalismo italiano, ha goduto a lungo, al suo interno, di una forte atmosfera “familiare”, filiazione diretta dell’utopia totalizzante, e facendone un punto di forza, l’ha resa uno dei caratteri fondamentali della società» (Brignone, 1995: 59).

Sulla parete troviamo esposte immagini che esemplificano questo spirito tramite attività come “La gita del dopolavoro di Bari, a Napoli, del 1937” [11] e la “Consegna dei regali ai figli dei dipendenti di Napoli per “La Befana fascista” del 1938”. Altre immagini attestano il legame di Birra Peroni con il territorio, attraverso la sponsorizzazione di eventi sportivi e locali, come la “Gara dei camerieri

nelle strade di Napoli” degli anni Trenta [12], la “Benedizione delle macchine per S. Nicola patrono di Bari, 1967”, “I regali Peroni per la Befana del vigili, in Piazza Venezia a Roma, 1964” e attività come “Donne e bambini in visita agli stabilimenti Peroni, anni Sessanta”[13]. La proiezione del filmato *Lo sport aziendale. Peroni-Finsider 8 a 2*, partita di pallone fra azionisti, membri della famiglia Peroni, impiegati e operai, testimonia il rapporto amichevole fra soci e dipendenti.

La parete si conclude con immagini, didascalie e teche contenenti dépliant e libri, attestanti la formazione del personale interno, l'avanguardia tecnologica adottata da Birra Peroni fino al 1950 e le visite in fabbrica con “Ospiti presso lo Stabilimento Peroni negli anni Trenta” [14].

Nei primi decenni del secolo i *braumeister* erano di nazionalità tedesca, ma durante la guerra furono espulsi insieme alla manodopera austriaca; si inizia, così, a porre più attenzione allo sviluppo delle competenze del personale italiano sia ai membri della famiglia Peroni. «Uno dei figli di Cesare Peroni, Franco [...] come già era accaduto a Francesco, figlio di Giovanni, verrà inviato presso la tedesca *Fakultat fur Brauwesen di Weihenstephan*, la più antica Università birraria del mondo» [15]. Durante la guerra, la requisizione da parte delle autorità militari, di due terzi dei cavalli, all'epoca principale mezzo di trasporto, aumenta la difficoltà nelle consegne e negli spostamenti. Fra i documenti esposti nel museo, troviamo un precetto del Ministero della Guerra relativo alla requisizione: «I cavalli della società Birra Peroni vennero precettati dal Ministero della guerra, non appena l'Italia prese parte al conflitto bellico: l'anziana cavalla Mina, tuttavia non superò gli esami di maturità» (Brignone, 1995: 91) [16].

All'indomani del primo conflitto mondiale, il regime cercava di «privilegiare lo sviluppo delle industrie nazionali e promuoveva la coltivazione di orzo e la maltazione in Italia» (Brignone,1995:85). La “nazionalizzazione” dell'industria birraria italiana con la « coltivazione di orzo distico, utile alla fabbricazione della birra e nello sviluppo dell'industria maltaria»“(Brignone, 1995 : 119), favorisce, sotto il regime fascista, la ripresa di Birra Peroni [17].

Nel 1938 nasce la malteria SAPLO (società anonima produzione e lavorazione dell'orzo): «Birra Peroni attualmente collabora con oltre 1.500 agricoltori per la produzione di orzo distico da birra. L'orzo viene prodotto in diverse regioni tra cui: Marche, Abruzzo, Molise, Puglia, Umbria, Toscana, Lazio, Campania, Sardegna e Friuli Venezia Giulia» [18]. In uno spazio della sala, sono ricreati gli ambienti di lavoro del processo produttivo di inizio Novecento: il magazzino di stoccaggio è arricchito dall'esposizione delle materie prime, come l'orzo [19] e della pulitrice del malto in legno, risalente agli anni Trenta, da foto del reparto degli anni Venti e da didascalie relative agli ingredienti impiegati nella produzione della birra.

Il laboratorio del bottaio, è proveniente dallo stabilimento di Bari, dove è rimasto in funzione fino agli anni Sessanta [20]. In una sequenza del filmato *La fabbrica di Napoli 1925*, che illustra il lavoro degli anni Venti, si vede una riempitrice in funzione e gli operai che sistemano le bottiglie di birra nelle cassette metalliche; la scena diventa funzionale agli oggetti e alle immagini che troviamo nella sala successiva, dove è ricostruito il reparto di confezionamento e spillatura, con utensili del reparto imbottigliamento, fra cui le cassette metalliche che si vedono nel video e una riempitrice originale proveniente dallo stabilimento *Wuhrer* di Brescia [21]. Dietro la riempitrice, si scorge uno scatto del fotografo Vasari che risale al 1920 [22], «nello stabilimento di Roma la chiusura del tappo meccanico era effettuata manualmente dal personale femminile» (Brignone, 1995:104). Attraverso questo esempio, veniamo a conoscenza di un mestiere scomparso, sostituito dall'efficienza delle macchine e dall'impiego di una nuova tecnologia per chiudere le bottiglie, con tappo a *corona*[23]. Un'immagine del nuovo stabilimento di Napoli del 1953 [24], conclude la sezione. Questo, segna, simbolicamente, il passaggio da un'architettura e organizzazione ispirata al modello tedesco tradizionale, rappresentata dallo stabilimento di inizio secolo a piazza Alessandria, a quella del modello americano, più moderno ed efficiente, degli anni Cinquanta, su cui si basano i successivi stabilimenti di Bari, Padova e Roma:

«una nuova impostazione del management aziendale, la razionalizzazione degli impianti, la tensione al raggiungimento di un livello qualitativo standard, costante e stabile nel tempo e nello spazio, l'attenzione

al *packaging* e dunque all'immagine del prodotto, erano alcune delle caratteristiche principali delle imprese birrarie americane. La soluzione ai problemi storici del comparto birrario – l'alto costo degli ammortamenti, del personale e delle imposte- veniva secondo il modello statunitense, dall'organizzazione razionale della produzione. Nella parte organizzativa infatti, potevano realizzarsi le vere economie di scala e i maggiori tagli di spesa [...] le maggiori novità, di provenienza statunitense, applicate nello stabilimento di Napoli, furono il sistema d'imbottigliamento e quello dei rulli per il trasporto dei vuoti e dei pieni, ma la principale diversità consisteva nel concetto stesso di fabbrica e nella sua realizzazione architettonica [...] il luogo di lavoro si apriva a un rapporto dialogante e accogliente con l'esterno [...] Giardini interni allietavano la vista dei rigidi edifici di cemento. Subito dopo l'inaugurazione, la Birra Peroni organizzò un servizio di pullman che dal centro di Napoli effettuava visite gratuite allo stabilimento» (Brignone, 1995: 159-160).

A seguire, nella sezione blu, viene narrata l'evoluzione commerciale. Su una parete troviamo esposta l'evoluzione delle bottiglie, partendo da quella con tappo meccanico, sostituito nel 1939 dal tappo a *corona*. «Il celebre tappo metallico della birra Peroni: affisso alla porta di bar, osterie, segno distintivo per lo stesso esercente. Il tappo “corona” era infatti per il consumatore, la garanzia del sigillo della bottiglia, avvenuto sotto il controllo della Birra Peroni» (Brignone 1995:156). L'esposizione, documenta l'evoluzione del packaging, e, nello stesso tempo, l'acquisizione dei birrifici nel tempo «La bottiglia con tappo meccanico e marchio impresso a caldo sul vetro, testimonianza della crescita del numero degli stabilimenti Peroni dagli anni venti alla fine degli anni trenta» (Brignone, 1995: 126) [25].

In questi esempi, possiamo scorgere le innovazioni tecnologiche e la trasformazione dei mestieri che contribuivano al cambiamento sociale. Un altro allestimento, è paradigmatico dell'evoluzione dei mezzi di trasporto [26]: il carro trainato dai cavalli utilizzato per consegnare la birra a inizio secolo, viene man mano sostituito da automezzi negli anni Venti, dall'ape negli anni Cinquanta, fino al camion degli anni Sessanta e il bilico degli anni Novanta; un altro ancora, rimanda al cambiamento delle abitudini degli italiani: un bar degli anni Cinquanta «il luogo simbolo della socialità italiana» come indica la voce narrante del Museo online «con lo storico distributore frigorifero di bottiglie [...] Allo stesso periodo risale l'avvento della *distribuzione moderna* con il primo supermercato aperto a Milano nel 1957» [27]. Ancora una volta, al racconto dell'evoluzione aziendale, è legata la trasformazione degli usi sociali; l'apertura dei supermercati è indice di un mutamento dello stile di vita degli italiani, i quali iniziano a rivolgersi, sempre più, a beni di largo consumo.

L'ultima sezione, quella nera, narra l'evoluzione della comunicazione. Dietro la trasformazione del messaggio pubblicitario, è possibile cogliere i pubblici diversi a cui, di volta in volta, si riferisce. Dall'immagine del 1910 ca, che può considerarsi una prima forma di pubblicità, il *ciociaretto*, ragazzino con le *ciocce* ai piedi che beve birra per strada, considerata un prodotto rurale, si passa, negli anni Venti, a quella del *cameriere* [28], associata al consumo al tavolo del bar e dei ristoranti, rivolta a gente elegante e benestante. Nella società di oggi sarebbe impensabile associare una bevanda alcolica ad un minorenni. Proseguendo, troviamo l'iconica *Bionda* [29], riprodotta nelle immagini sulla parete e nel televisore d'epoca, che trasmette i caroselli degli anni Sessanta, con i vari slogan, fra cui “Chiamami Peroni sarò la tua Birra”. La *Bionda* tra contestazioni del movimento femminista, e acclamazioni, rappresenta l'evoluzione della donna fino agli anni 2000. Il lancio della campagna «in cui la bionda Solvi Stubing veniva identificata con la birra. Era l'apoteosi della donna oggetto e non mancarono le polemiche» (Brignone,1995:185). La comunicazione si evolve nel tempo, fino ad arrivare al messaggio odierno, ben diverso dai precedenti “Se ci unisce è Peroni” che rimanda alle sponsorizzazioni di calcio, di rugby e ai valori che uniscono; è anch'esso indice, insieme agli oggetti del museo, della mutevolezza della società nel tempo.

«I musei d'impresa, dal canto loro, rappresentano un luogo privilegiato di incontro tra l'impresa e la cultura. Sono frutto dell'attenzione verso la memoria dell'industria, che negli anni '70 e '80 del secolo scorso ha indotto alcune grandi imprese ad intervenire sulla conservazione del loro patrimonio storico-documentale supportandone la valenza culturale (Bilotto 2002) e comprendendone il valore potenziale in termini di immagine e di comunicazione con il pubblico (Bulegato 2008) (Castellani, 2020:3).

Oltre che per visite guidate, il museo viene utilizzato per altre attività. Sotto, riporto una parte dell'intervista fatta a Daniela Brignone, a Marzo 2024, in cui parla delle iniziative legate al museo, e, dove è rintracciabile, il ruolo del museo come luogo di comunicazione, ma anche come dispositivo di scambio, fra azienda e territorio: Andrea Quintiliani, nel saggio *Il museo d'impresa: rassegna della letteratura* del 2015, afferma:

«Confinato nel contesto degli strumenti di comunicazione aziendale, gli studi finora condotti hanno trascurato il potenziale culturale e sociale dei musei aziendali; in effetti, queste strutture sono espressione dell'orientamento (sociale) dell'azienda nel soddisfare le legittime aspettative degli stakeholders (in primo luogo, i dipendenti e il territorio/comunità locale)» (Quintiliani, 2015:4).

Il Museo Birra Peroni come si colloca rispetto a quest'affermazione? È stato pensato per raccontare la storia di una collettività, non di singole persone. Fino a tre anni fa le attività vertevano principalmente su lavori prevalentemente culturali, legati alla storia e alle connessioni con i territori. Fra le altre ricordiamo: Il *Walkabout* del 2018, passeggiata a due voci, che racconta la storia di Birra Peroni attraversando un percorso che parte dalla storica sede, ormai destinata ad altri usi, sita a Piazza Alessandria, ed arriva presso quella che è stata un'altra storica sede, anch'essa oggi destinata ad altro uso, in via dei due Macelli, allestita per l'occasione con pezzi del museo. La Mostra "Acqua e Birra per Roma Capitale" nel 2018; l'Archivio Storico Birra Peroni in collaborazione con l'Archivio di Stato di Roma, danno vita alla mostra, durante la quale si evidenzia il legame storico fra birra e acqua, e il rapporto delle loro storie con l'evoluzione demografica e urbana della città.

Nel 2014 il museo partecipa ad una mostra di nicchia svoltasi a Viterbo, *Caffeina*, con un'esposizione della storia del prodotto, occasione per comunicare qualcosa di strategico. Nel 2020 è stato pubblicato il libro *Lo sguardo degli altri*, in cui la storia dell'Azienda viene ripercorsa attraverso immagini dell'Archivio Storico Birra Peroni a cui si affiancano gli scatti di cinque giovani fotografi dell'Istituto Europeo di Design. L'obiettivo è quello di creare reputazione sostenendo il business.

Dal periodo post pandemico, le attività del museo sono orientate su tematiche coerenti con le nostre 4 P: Planet, People, Portfolio e Profit. Il museo è un luogo utilizzato per la comunicazione e per il perseguimento degli obiettivi strategici aziendali, come la Diversity & Inclusion, per esempio nel progetto *Pari e Dispari* realizzato con Scuola Holden, all'interno del quale abbiamo parlato di donne e lavoro, donne e sport, donne e comunicazione, oppure in occasione dell'intervista a Milena Bertolini, allenatrice della nazionale femminile.

L'Heritage segue le nostre quattro P, nell'ambito del Portfolio supporta i brand nelle loro celebrazioni o nei momenti di trasformazione, in cui l'aggancio all'Heritage ha un valore aggiunto, per esempio, con Peroni Nastro Azzurro, a novembre 2023: in occasione della settimana della cultura di Museimpresa, è stato creato un evento online presso il Museo Birra Peroni, che racconta la storia di Peroni Nastro Azzurro su Google Arts & Culture.

Oggi si parla molto di sostenibilità, nell'attuale definizione di Museo dell'ICOM leggiamo «Il museo è un'istituzione permanente senza scopo di lucro e al servizio della società, che compie ricerche, colleziona, conserva, interpreta ed espone il patrimonio culturale, materiale e immateriale. Aperti al pubblico, accessibili e inclusivi, i musei promuovono la diversità e la sostenibilità». È in corso qualche attività del museo legata a questa sfera o pensi che si possa realizzare?

L'offerta dei musei d'impresa, nel tempo, si è sempre più arricchita. Cliccando sul link di diverse aziende, è facile vedere proposta la possibilità di visitare il museo, in abbinamento allo stabilimento produttivo e/o ad altre eventuali esperienze [30]. «L'interesse per ciò che in Italia comincia a essere definito Turismo Industriale ovvero il collegamento tra diverse strutture espositive aziendali (musei, collezioni) siti archeologici e reparti produttivi manifestato dal 6% delle aziende interpellate, ha portato in questi anni alla proposta di itinerari di visita più complessi «(Amari:2001:1001). Nell'ambito di questo fenomeno, Amari, colloca l'attività di *factory tour*:

«Il factory tour (visita allo stabilimento) oppure la dimostrazione pratica del processo produttivo, che consente ai visitatori di scoprire le fasi di trasformazione delle materie prime, osservare da vicino la realizzazione del prodotto finito, verificare il ruolo della mano d'opera e della tecnologia dell'intero processo di produzione, è prassi diffusa in Europa, dove è presente soprattutto nelle aziende agro-alimentari, tessili o artigianali, ma si sta diffondendo presso i settori industriali più moderni, come le raffinerie e i porti. In Italia, in base all'indagine condotta, sono ancora poche le aziende che abbinano il museo al reparto produttivo (6%)» (Amari:2001: 998-1004).

In Birra Peroni, organizziamo per gli *stakeholder*, visite guidate e *factory tour* [31], con giro dello stabilimento produttivo, visita al museo, con la curatrice [32] o una guida specializzata, e degustazione con prova spillatura presso la sala birreria; il fine di quest'attività, è di ripercorrere le fasi salienti che consentano di conoscere il prodotto e spillare una buona birra, come è consono ad un perfetto mastro birraio.

Conclusioni

Negli ultimi due anni, in collaborazione con i colleghi dei rispettivi dipartimenti, ho organizzato e coordinato alcuni *factory tour*, raccogliendo i feedback dei partecipanti alla fine dell'attività.

Dalle considerazioni dei colleghi [33], si può leggere quanto sia importante la patrimonializzazione della storia dell'azienda; emerge che il museo ha un ruolo attivo nel lavoro di tutti i giorni, in fatto di motivazione e ispirazione. Non solo i colleghi assunti da meno di tre anni, ma anche quelli più anziani, parlano dell'orgoglio di lavorare in un'azienda che vanta una storia di oltre 175 anni. Nelle testimonianze di ciascuno, si parla di storia, patrimonio, evoluzione, cambiamenti, tradizioni dell'azienda che viaggiano parallelamente a quelle della società, e con le quali si intrecciano. «Come se per vedere il futuro fosse necessario guardare le origini» dice Stefania, contestualmente a quanto afferma Castellani, «il presente svincolato da una continuità fluida con il passato e il progetto di futuro diventa inevitabilmente una superficie senza profondità» (Castellani, 2020:59); e ancora, Mario afferma che, scoprendo «le radici dell'azienda in cui lavoriamo [...] si riesce a percepire come un'azienda familiare sia diventata una vera e propria istituzione», oppure Andrea, parla di come «le vite vissute a ritmi diversi dai giorni nostri. fanno pensare a quanto lavoro ci sia voluto per arrivare al nostro "oggi"»; secondo Silvia la visita al museo «aiuta [...] a rendere con esempi e racconti, questo concetto di "Birra Peroni" quale parte della storia italiana e degli italiani» e per Alessandro è utile perché, attraverso l'osservazione degli oggetti esposti «emergono, la tenacia, la capacità organizzativa, la lungimiranza imprenditoriale sempre orientate a mantenere alta la qualità della produzione, attraverso l'utilizzo di materie prime di alto livello che ha permesso di traghettare superando periodi durissimi l'azienda fino ad oggi».

In queste affermazioni, si scorge un comune sentire, un osservare partecipante a ciò che è esposto, quasi come se, scoprire che anche in passato ci siano stati momenti difficili e che siano stati superati, rassicuri sul poterlo fare anche in futuro, forti di un esempio storico che insegna un "come fare". Come afferma Castellani:

«La memoria diventa quindi una risorsa quando e nella misura in cui fornisce una sorta di benchmark rispetto alla decisione da assumere, con cui ci si confronta, da cui si possono trarre spunti, indicazioni, lezioni, ma che deve sempre agire in un ruolo di "Interlocutore" (Brunetti,2007: 112). Il museo d'impresa si pone come strumento per la valorizzazione di questa risorsa e per il sostegno e la diffusione di una cultura manageriale». (Castellani, 2020:62).

Il museo è anche un luogo di ispirazione, come osserva Niklas, «mi ha fatto capire il valore del nostro lavoro come tutela di un patrimonio nazionale che unisce le persone dal 1846»; Per Marta «è fonte di ammirazione del passato e uno stimolo motivazionale per il futuro» e Giorgia dichiara che «attraverso la visita al Museo è possibile elaborare strumenti di argomentazione da portare all'esterno». Ripercorrere l'evoluzione di un'azienda, fa capire qual è lo spessore della stessa, attraverso il modo

in cui ha affrontato successi e difficoltà, come sostiene Paola, si racconta «un percorso di rivoluzioni, innovazioni e di persone!». Secondo Gabriele è un luogo di scambio: «siamo noi che invitiamo il cliente a casa nostra, mentre di solito, al contrario, quando entriamo nei locali, bar, pizzerie e pub, andiamo noi a casa loro», come osserva Alessandro: «tra le immagini esposte possiamo riconoscere i nostri nonni e le persone che ci hanno preceduto» come se, attraverso la visita del museo Birra Peroni, potessimo conoscere la storia di ciascuno di noi. Per Francesco « il museo è un valore aggiunto durante la negoziazione» con i clienti, la visita genera una carica emozionale che va oltre la fredda analisi di numeri.

In tal senso il museo può essere considerato un luogo d'incontro fra il tangibile e l'intangibile, che, per alcuni aspetti, rimanda alla prospettiva continuista fra dono e merce, attraverso la «ricerca dello *hau*» di cui parla Deleuze in *Antropologia culturale* (2016: 219): «Costruiamo le nostre reti di relazioni sociali concrete e per far questo utilizziamo [...] la capacità di creare rapporti nello scambio, di produrre *legami nelle anime*».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] <https://museimpresa.com/chi-siamo/> consultato il 24/02/ 2024

[2] (<https://museimpresa.com/2023/12/19/nuovi-associati-2023/> consultato il 26/05/2024

[3] (<https://museimpresa.com/2021/02/08/nuovi-associati/> consultato l'1/06/2024),

[4] Se nel 1958 solo il 12% delle famiglie italiane possedeva la televisione, nel 1965 la quota era già salita al 49% [...] Nel giro di pochi anni il balzo dei media era stato considerevole e ad esserne interessati erano stati soprattutto i ceti medi urbani. Tutte le statistiche dell'epoca confermano inoltre un dato : che le famiglie italiane in quella fase di benessere crescente preferivano alla lavatrice il frigorifero e la tv. Anche le automobili in circolazione erano aumentate e dal milione circa del 1956 si era passati ai 5.500.000 del 1965, per arrivare ai 10.000.000 del 1970. (Balestracci,2020: 41)

[5] (<https://museimpresa.com/associati/archivio-storico-e-museo-birra-peroni/>. Consultato il 24/02/2024).

[6] Immagine: sala d'ingresso al museo (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202>, consultato il 23/02/24)

[7] (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 23/02/2024) Immagine: gigantografia della fabbrica di inizio Novecento che troviamo sulla parete della sezione rossa, (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 23/02/2024)

[8] (<https://museimpresa.com/itinerari/roma-a-tutta-birra/> consultato 1/12/23)".

[9] (<https://museimpresa.com/itinerari/roma-a-tutta-birra/> consultato 1/12/23).

[10] Immagine: ufficio Wuhrer di Brescia anni Venti (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultata il 24 febbraio).

[11] Immagine: gita del dopolavoro di Bari, a Napoli, del 1937 (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 25 febbraio 2024)

[12] Immagine relativa alla "Gara dei camerieri nelle strade di Napoli" degli anni Trenta

[13] (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 24/02/2024

[14] Immagine di "Ospiti presso lo Stabilimento Peroni negli anni Trenta" (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 24 febbraio).

[15] (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202>, info point saper fare la birra, consultato il 3/02/2024).

[16] Immagine del documento del ministero della guerra sulla requisizione dei quadrupedi

[17] Fra il 1915 e il 1918, i prezzi di luppolo e malto subirono un incremento, il loro prezzo «nel 1917 era superiore di sette volte rispetto a quelli in vigore prima del 1916» (Brignone, 1995 :84)

[18] (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 19/06/2024).

[19] Immagine della ricostruzione del magazzino di stoccaggio di inizio Novecento

[20] Immagine del laboratorio del bottaio ricreato nel museo (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 24 febbraio 2024).

[21] Immagine della riempitrice originale proveniente dallo stabilimento *Wuhrer* di Brescia (<https://museimpresa.com/associati/archivio-storico-e-museo-birra-peroni/> consultato il 23 febbraio),

[22] “Solo nello stabilimento romano, nel periodo del picco produttivo estivo, lavoravano circa trecento donne” (<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202>, consultato il 4/02/2024) immagine screenshot

[23] Immagini: «Bottiglia con tappo meccanico e marchio impresso a caldo sul vetro, testimonianza della crescita del numero degli stabilimenti Peroni dagli anni venti alla fine degli anni trenta» (Brignone, 1995: 126

[24] Immagine screenshot «Il progetto della nuova fabbrica di Napoli realizzato dallo studio Harley -Ellington & Day di Detroit, negli Stati Uniti. [...] Il quadro qui riprodotto fu riportato a Roma per mostrare ai membri del consiglio d’amministrazione come sarebbe stato il nuovo stabilimento di Napoli» (Brignone, 1995:151)

[25] Immagine screenshot: il packaging: storia della bottiglia Peroni dalle origini ad oggi

[26] Immagine dell’Evoluzione dei mezzi di trasporto

<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 26/02/2024)

[27] Immagine del Bar anni Cinquanta
(<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 26/02/2024)

[28] Immagine screenshot «Il “ciociaretto” che beve birra Peroni, prima immagine pubblicitaria del 1910 circa, di cui siamo a conoscenza. Il messaggio è inequivocabile, chi ha detto che la birra non si confà ai gusti del consumatore italiano, e, in particolare di quello romano?» (Brignone, 1995: 88) “L’immagine pubblicitaria creata dallo studio Arrigo Coen di Musocco, in rimase il motivo centrale della cartellonistica e delle campagne stampa della Birra Peroni.” (Brignone,1995:114).

[29] Immagine screenshot: l’iconica *Bionda* di Birra Peroni
(<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 26/02/2024)

[30] Per esempio, andando sul sito della fabbrica di Liquirizia Amarelli, sita a Rossano (CS), alla voce museo, leggiamo “Dal lunedì al venerdì, alle 10.00 oppure alle 11.00, oltre al museo, è possibile visitare la produzione” (<https://www.museodellaliquirizia.it/#!/e/f1067328329ef90c610990448ff462c3> consultato il 2 marzo 2024)

[31] Nota XXI: Foto della visita al Museo Birra Peroni durante il *factory tour* di Marzo 2024 con la curatrice Daniela Brignone

[33] Francesco Rosati, Giorgia Innocenti, Alessandro Squadrito, Gabriele Esposito, Niklas Schmidinger, Marta D’Alessandro, Mario Carannante, Andrea Stefanelli, Silvia Porreca, Stefania Ruspi, Alessandro Piastra. Paola Sabatini.

Riferimenti bibliografici

Amari Monica, 2001, *I Musei delle aziende. La cultura della tecnica tra arte e storia*, Franco Angeli, Milano
Balestracci Fiammetta, 2020, *La sessualità degli italiani. Politiche, consumi e culture dal 1945 ad oggi*, Carocci, Roma

Brignone Daniela, 1995, *Birra Peroni.1846-1996 Centocinquant’anni di birra nella vita italiana*, Electa, Milano

Castellani Paola, 2020, *I Musei d’impresa: un ponte sul futuro*, G. Giappichelli editore, Torino

De Varine Hugues, 2005, *Uno strumento per lo sviluppo: il museo in Temi e questioni di antropologia culturale* Ricci Antonello (a cura di), Centro Stampa “Nuova Cultura”, Roma

Dei Fabio, 2016, *Antropologia culturale*, seconda edizione, il Mulino, Bologna

Galasso Enrico, 2023, *Per i prossimi 175 anni*, Rubettino editore, Soveria Mannelli (CZ)

Quintiliani Andrea, 2015, *Il museo d’impresa: rassegna della letteratura*

Ricci Antonello, 2005, *Gli oggetti incipit: forme della rappresentazione museale in Temi e questioni di antropologia culturale*, Antonello Ricci (a cura di) Centro Stampa “Nuova Cultura”, Roma

Sitografia

<https://museimpresa.com/itinerari/roma-a-tutta-birra/> consultato 1/12/23

<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202>, info point saper fare la birra, consultato il 3/02/2024

<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202>, consultato il 4/02/2024

<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 23/02/2024

<https://museimpresa.com/associati/archivio-storico-e-museo-birra-peroni/> consultato il 23 febbraio 2024

<https://museimpresa.com/associati/archivio-storico-e-museo-birra-peroni/>. consultato il 24/02/2024

<https://museimpresa.com/2023/12/19/nuovi-associati-2023/> consultato il 26/05/2024

<https://museimpresa.com/2021/02/08/nuovi-associati/> consultato l'1 Giugno 2024

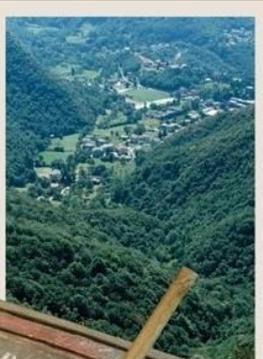
<https://publisher.mc360photo.com/dispatcher.aspx?id=001202> consultato il 19/06/2024

Raffaella Gerace, ha frequentato il Liceo Classico Galluppi di Catanzaro, lavora in Birra Peroni dal 2005, ad ottobre 2020 ha conseguito la laurea in Comunicazione e Dams presso l'Università degli studi della Calabria, a marzo 2024 ha conseguito la laurea magistrale in Discipline etnoantropologiche presso la Sapienza con la tesi *Strategie rappresentative e musei d'impresa: il museo Birra Peroni di Roma*. Dal 2023 fa parte di Associazione Museum, associazione di volontariato che si occupa principalmente di visite guidate tattili per non vedenti e ipovedenti a Roma.

Ca' Martì: sui passi dei muratori. Storie, immagini e qualche riflessione da un museo 'di margine'

ca' Martì | Il Museo e la Valle dei muratori | **.01** | Ca' Martì






Il Museo
Situato nel cuore del centro storico del paese, affacciato su una stretta via, l'edificio tradizionalmente denominato Ca' Martì divenne nel 2008 sede del Museo del muratore e punto di partenza di un percorso alla scoperta di quella che abbiamo chiamato la Valle dei muratori.
Carenno ed i paesi della Valle custodiscono infatti un patrimonio di storia del lavoro edile e di sapere professionale che ha accompagnato più generazioni.
Possiamo ancora rintracciarne la memoria nelle costruzioni antiche, in quello che resta dei luoghi di estrazione e trasformazione della materia prima che il territorio offriva, e nelle conoscenze dei tanti che qui hanno vissuto e lavorato, che da qui hanno dovuto per lavoro emigrare, che qui ancora vivono e lavorano, tramandandosi un secolare mestiere.
Il Museo nasce per documentare il lavoro, la vita e la storia dei muratori di Carenno e della Valle San Martino tra Ottocento e Novecento ed è dedicato a tutti coloro che, in Valle e altrove, sono stati, sono o saranno muratori.

L'edificio
L'edificio di Ca' Martì ben rappresenta, per tipologia e materiali usati, le caratteristiche delle costruzioni tradizionali del luogo. Realizzato in più fasi, tra il secolo XV e il XIX, Ca' Martì ha subito diverse trasformazioni ed aggiunte, come ben evidenzia il restauro conservativo della facciata principale. Risulta oggi chiaramente leggibile la fenditura verticale che identifica il profilo dell'edificio originario. Il corpo aggiunto, corrispondente all'attuale ingresso, era costituito da un portico con arco in pietra. Sotto la gronda sono stati conservati i resti dei travetti in castagno del tetto precedente. All'interno, i lavori per il Museo hanno portato alla luce i resti di un arco in pietra calcarea e tufo e di un emblema quello, entrambi risalenti al secolo XV. Le facciate sono realizzate in pietra locale, lavorata a conci regolari nelle testate d'angolo. L'intonaco, dalla caratteristica colorazione naturale, è a base di silex calcareo e sabbia, estratte dalle cave locali. Le attuali aperture sono contornate da pietra arenaria di recupero per le finestre ed in granito intagliato da massi erratici per la porta d'ingresso.
L'intervento di recupero e trasformazione ad uso museale di Ca' Martì, oltre che di tecnici e specialisti, si è avvalso in modo essenziale delle conoscenze e dell'opera volontaria di muratori esperti e artigiani del luogo ed ha visto la partecipazione dei giovani studenti della scuola edile Espe di Lecco.

Carenno ed altri muratori in un cantiere a Kishochi, Zurigo, prima Novecento. Archivio famiglia Carenno, Carenno

Percorso Ca' Martì in Valle dei muratori (Stop 1-16)
1 - Ca' Martì
2 - Chiesa SS. Pietro Paolo e Biagio
3 - Ca' Lario
4 - Torre del Rota
5 - Chiesa SS. Maria Immacolata
6 - Fianze
7 - Valle dei Martì
8 - Ostarolo di San Domenico
9 - Cava di pietra
10 - Cantaguto
11 - Calchera della Fraetta
12 - Cava di spolverino
13 - Calchera di Monte Osone
14 - Cava di sabbia di Monte Osone
15 - Cava di sabbia Volpe
16 - Bormace

Teppa succursiva n.2 Chiesa SS. Pietro Paolo e Biagio
Tempo di percorrenza: 3 minuti - strade adattate accessibili a persone disabili accompagnate

Comune di Carenno | **Comunità Montana Valle San Martino** | **Provincia di Lecco**

Il Museo e i suoi protagonisti - Prima tappa del percorso museale

CIP

di Cristina Melazzi, Daniele Vanoli

Come un cammino

Questo nostro contributo è un fuori-programma. L'occasione nasce da un "autorevole passaggio". Pietro Clemente, già nel Lecchese per una conferenza al Museo Etnografico dell'Alta Brianza sul futuro dei musei DEA, trova il tempo, quella domenica di maggio, di salire in Valle San Martino per una breve visita a Ca' Martì, museo di paese dedicato alla secolare tradizione edilizia del territorio. Cogliendo alcuni aspetti di interesse in una realtà come Ca' Martì – istituzione marginale per collocazione, tematica e risorse, ma non rassegnata all'immobilità – il professore ci invita a dire e mostrare qualcosa di noi per la rubrica "Il centro in periferia" di *Dialoghi Mediterranei*. Così, ci assumiamo il rischio di provare.

Scegliamo di parlarne come di un *cammino*: tracciato prima di tutto – e di tutti – dai protagonisti, dalla loro presenza, dalle loro storie e dalla loro volontà di avere un posto dentro la Storia, mettendo mano a trasformare la casa 'qualunque' di un certo Martì in *Museo dei muratori*. Questo, in un più ampio contesto territoriale altrimenti noto ed esplorato per la sua vocazione agricola e quale culla precoce dell'industria del ferro e della seta.

La grande immagine di un cantiere edile del primo '900, affollato di lavoranti sul ponteggio, che accoglie il visitatore all'entrata del museo, denuncia immediatamente che è di *persone* che si intende raccontare. La nostra presentazione vuol essere in buona parte una 'dedica' ai fondatori di Ca' Marti: i quali trovano continuità all'interno dell'Associazione da loro creata, cui hanno affidato ragioni e tracce utili per proseguire il cammino, su passi non sempre facili.

Oggi, il Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti ancora annovera alcuni esponenti di quel nucleo storico, mentre altri sono, purtroppo, mancati. Restando, tuttavia, in qualche modo presenti: è proprio chi non c'è più, infatti, ad avere fortemente voluto quella attività di *trasmissione dei saperi* che oggi costituisce l'impegno principale del Gruppo che gestisce il museo. Impegno concretizzato, in particolare, nei Corsi di pietra a secco ma anche nelle relazioni e nelle iniziative con scuole e altri soggetti sui temi di una gestione sostenibile del territorio.

Le schede qui presentate propongono uno sguardo all'indietro, sui passi più lontani, accanto ad un breve excursus sui passi più recenti, connotati da addii a compagni di cammino e progetti 'resilienti', da dubbi del presente e incombenze del prossimo futuro. Nel drammatico contesto dell'oggi, in cui sembrano tanto attuali le parole (1964!) di Ernesto de Martino sulla 'fine del mondo', anche una realtà minore, come la nostra, si sente coinvolta nella *domanda di senso* che accomuna, tra altri, i musei etnografici. Se non è facile trovare risposte, tocca almeno tenere aperta la domanda, in sospeso tra le idealità dei fondatori, i limiti nostri e le politiche delle Istituzioni.

Ca' Marti

Il contributo che proponiamo è curato dal *Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti*, [1] Associazione di Promozione Sociale sorta nel 2010 grazie al 'nucleo storico' dei fondatori di una piccola realtà museale, promossa da Comune e altre Istituzioni [2], inaugurata nel 2008 e dedicata alla *cultura del lavoro ed alla vita sociale dei muratori di Carenno e Valle San Martino*: un territorio in provincia di Lecco ai confini con la bergamasca, di secolare tradizione edilizia. Ca' Marti nasce come progetto civico di recupero *insieme architettonico e della memoria del paese*, riconoscendo *valore* alle competenze e alle vicende umane di tanti protagonisti 'sconosciuti'.

La sede espositiva si trova in un semplice edificio d'abitazione, denominato *Ca' Marti*, di origine quattrocentesca, modificato nel tempo, che tuttavia conserva, nella tipologia costruttiva e nei materiali, le tracce delle *tecniche tradizionali* del luogo, in parte riproposte dagli ultimi 'maestri' anche all'interno, nei lavori di recupero: una 'scatola' museo che già racconta di sé...

Correlato a Ca' Marti, si è individuato e illustrato con pannelli un *Percorso* in più tappe, in paese e nell'ambiente naturale circostante, che si è voluto denominare "*La Valle dei muratori*" e che identifica alcune costruzioni significative, arrivando a toccare i luoghi di prelievo delle materie prime sulle falde montane: il museo che prosegue all'esterno.

L'intervento di *recupero e restauro conservativo* dell'edificio 'esemplare' di Ca' Marti e il parallelo lavoro di *ricerca etnografica e raccolta documentaria*, conducono nel 2008 all'inaugurazione delle sale espositive al piano terra, mentre le ragioni, i protagonisti e gli esiti del progetto sono illustrati, con i contributi di studiosi del territorio, nel volume *Muratori della Valle San Martino* edito nel 2009. Negli anni successivi si completa e rinnova l'allestimento delle sale al 1° piano ed è recentissimo (2023) il ripristino del tetto e del soppalco ad eventuale uso archivio/uffici.

L'esposizione comprende attrezzi, oggetti, immagini, produzioni video (vedi Appendice), volumi, documenti d'archivio, legati al lavoro ed ai saperi dei muratori ma anche all'esperienza migratoria ed alla vita sociale di queste persone (una sezione è dedicata ai 'muratori musicanti'), così come è emersa nel corso dell'indagine storico etnografica alla base del museo. Ca' Marti assume quindi la definizione di *museo etnografico*, integrandola più di recente con la dicitura *di comunità e di territorio*.

Il rapporto con la Scuola, da subito aperto da Ca' Marti, trova sviluppo dal 2018 nel *Progetto Ca' Mar-Teen*, elaborato dall'Associazione, articolato in un'offerta didattica diversificata per età, che propone i temi toccati dal Museo in modo coinvolgente, tra creatività e riflessione sull'oggi. Nel corso

degli anni, integrazioni e miglioramenti si sono realizzati anche grazie a interventi congiunti con Comune, Sistema Museale della Provincia di Lecco, Regione Lombardia, altri Enti e Aziende pubbliche, Fondazione Comunitaria del Lecchese: interventi in cui il ruolo di ente del terzo settore del Gruppo Muratori e Amici di Ca' Martì APS risulta decisivo sia nella progettazione che nella realizzazione.

Il Referente scientifico è di diretta nomina comunale (e dal 2020 esterno all'Associazione, che è rappresentata nel Comitato Tecnico Scientifico) mentre, tramite Convenzione [3] e contributo annuale, l'Amministrazione locale affida all'Associazione Gruppo Muratori la gestione di museo e iniziative, riconoscendo continuità al nucleo storico, allargato a nuovi associati, dei 'fondatori' del museo.

Per la nascita e lo sviluppo di Ca' Martì è stato, infatti, essenziale lo straordinario contributo di idee, di testimonianza e di lavoro volontario offerto da esperti muratori carenesi, affiancati nell'ideazione e responsabilità del progetto a figure di amministratori locali, a loro volta 'eredi' di famiglie legate all'attività edilizia per più generazioni.

Oggi il Gruppo Muratori vanta come Presidente onorario la figura forse più rappresentativa della 'memoria attiva' dei saperi tradizionali: Gianni Carsana (più che ottantenne), ancora protagonista, nella sua qualità di professionista di lunga data, di molte attività del museo: la più recente e qualificante, il *Corso tecniche tradizionali di lavorazione della pietra, muri a secco e pavimentazioni*, realizzato in più edizioni da giugno 2018, in collaborazione con la Scuola edile lecchese (ora Fondazione Clerici) e tuttora in calendario.

L'Associazione ha, invece, perduto – con grande sconforto, a fine 2022 – un'altra figura decisiva per il museo e per il Gruppo, di cui era Presidente: Maurizio Mazzoleni, ingegnere e, come amministratore locale, uno dei principali fautori della nascita di Ca' Martì. Proprio nel coordinamento dei Corsi – idealmente dedicati a Pino Carsana, che li aveva fortemente auspicati per dare continuità e futuro al museo – si era concentrato in questi anni il suo impegno, fino ai diversi cantieri di Corso dell'edizione 2022, legati sia al Progetto *P-Art* con GAL 4 Parchi Lecco Brianza sia all'Interreg *In-Terraced* con Parco Regionale Montevecchia Valle Curone.

Foto e video ritraggono volontari del Gruppo, con Gianni Carsana, Maurizio Mazzoleni e gli altri – conduttori e corsisti di età e motivazioni anche molto diverse – insieme impegnati (mani e mente) a rintracciare, ripristinare e ridare vita a percorsi di 'pietre sapienti' nel paesaggio rurale di località Fracetta (a Carenno) o lungo la mulattiera di Dozio (a Valgrehentino). L'immagine, così restituita, sembra dare ragione e sostanza alle parole che ripetiamo a noi stessi e passiamo a visitatori, corsisti e a chi ci chiede se ancora abbia senso Ca' Martì: la memoria dei saperi 'di mestiere' può offrire preziose indicazioni verso un futuro sostenibile, fondato su un rapporto virtuoso tra esseri umani e ambiente.

La Missione. Ca' Martì. Il Museo e la Valle dei muratori

Il Museo di Ca' Martì documenta la storia, la vita e il lavoro dei muratori di Carenno e della Valle San Martino tra Ottocento e Novecento. Il Museo nasce qui perché l'edificio stesso è un manufatto di interesse storico e perché in paese e nella Valle è documentato, nelle costruzioni antiche e nelle numerose cave, un patrimonio di abilità professionale che ha accomunato più generazioni.

I documenti, gli oggetti, le immagini e le voci raccontano il sapere tecnico e la vita sociale dei muratori e tramandano la memoria di una vicenda umana fatta di identità professionale, di fatica e spesso di emigrazione.

Questo incontro con una cultura del lavoro molto diffusa ma poco esplorata si propone come occasione di riflessione per tutti ed avviene anche grazie alla collaborazione di muratori esperti, che hanno preso parte attiva alla realizzazione del Museo, portandovi le loro conoscenze e trasmettendole ai giovani del cantiere scuola.

Il Museo è dedicato a tutti coloro che, in Valle e altrove hanno fatto, fanno e faranno questo mestiere.
Carenno, maggio 2008

Il racconto: “Sui passi dei muratori”

Con altri – giovani come lui (neanche diciassette anni) o più avanti nell’età, uomini fatti, d’esperienza – il nostro protagonista si è messo in cammino da casa, imboccando, poco avanti, il frequentato sentiero che dal paese porta a valle. Si è svegliato, come ogni giorno, prima dell’alba e ora scende, passo dopo passo, lungo il percorso acciottolato che costeggia il torrente Sèrta, per arrivare in tempo alla stazione e salire sul treno che lo porterà al lavoro a Milano, alla Pirelli. È il 1953.

Lui, come altri, è un muratore: da dove viene e che ci fa alla Pirelli, industria della gomma? Rientrerà a sera, ripercorrendo in salita la medesima ‘strada de la Sèrta’, verso casa.

L’immagine in movimento, che qui proviamo ad evocare, trova la sua origine nella testimonianza di Giuseppe (Pino) Carsana, classe 1936, di Carenno, paese dell’alta Valle San Martino, territorio tra bergamasca e lecchese, lungo la costiera dell’Adda non lontana dai luoghi manzoniani.

Pino Carsana nasce, primo di sei fratelli, in una famiglia di muratori da più generazioni, apprendendo, specialmente dal nonno paterno, tutta la maestria di un lavoro vissuto poi con grande passione e che lo porterà, negli anni duemila, ad essere, con altri, lucido e insostituibile protagonista nella creazione del museo Ca’ Martì.

Pino inizia come *bòcia* nel ’48, in paese, adattandosi ad altri lavori nei mesi invernali. Suo padre Alessandro (cl. 1908) si sposta ogni giorno fino a Milano, dove lavora nella squadra di manutentori degli edifici Pirelli a Greco. Un grave incidente, provocato da altri, e il papà viene a mancare: «Era muratore, è caduto da un’impalcatura e è morto, l’è restà lì sul colpo. Aveva quarantaquattro anni (..). È morto nel ’53. Allora io ho preso il suo posto là, in cantiere, là al Pirelli. E son stato là dieci anni». Il giovane ragazzo diviene capofamiglia e ora tocca a lui fare la spola quotidianamente, dal paese al cantiere milanese.

Pino Carsana: Tutti i giorni. (...) I primi anni a piedi, a piedi i primi anni

- *Quindi partivate a che ora?*

PC Eh, quattro e mezza

- *Quattro e mezza del mattino!*

PC Ah sì!

- *E c’era un gruppo che andava giù da Carenno?*

PC Sì ce n’era tanti eh, tanti

- *Non (erano) solo muratori*

PC No, un po’ di tutto, ma maggior parte muratori

- *Da Carenno e anche dalla Valle San Martino?*

PC E anche da Boccio, dal Colle, molti anche dal Colle

- *E questi lavoravano tutto l’anno?*

PC Ah sì, là si lavorava tutto l’anno

- *Anche d’inverno, freddo o non freddo*

PC Sì sì, a Milano, là, si lavorava [4].

Questa testimonianza è stata raccolta nell’ambito del lavoro di indagine etnografica avviato, in parallelo con i lavori di recupero e restauro dell’edificio storico di Ca’ Martì, per il Progetto di un Museo civico dedicato al mestiere che, fino a non molto tempo fa, occupava la maggioranza della popolazione locale, impiegata nel lecchese o, per lo più come stagionale, in Svizzera e altrove.

Oltre che persona di riferimento come testimone di forte consapevolezza e ‘cultore della materia’, Pino Carsana (in particolare con il fratello di poco più giovane, Gianni, tuttora impegnato nel museo, e con Luigi Rigamonti), è stato protagonista diretto dei lavori e collaboratore nella ricerca.

Un’altra immagine virtuale, forse del 2008, ce lo rimanda, insieme a noi del gruppo di ricerca, con gli occhi in su, all’esterno dell’attuale edificio comunale, opera di maestranze locali, sede nel primo ‘900 sia della Cooperativa di consumo (d’ispirazione cattolica) che di quella *Cooperativa*

Muratori (di ispirazione socialista) che il fascismo riuscì a sciogliere attorno ai primi anni '30. Non molti i documenti individuati dallo storico lecchese Angelo Borghi sulla vicenda [5]. Pino non si rassegna: «Dovrebbe esserci ancora la scritta, sotto l'intonaco. Avrei l'idea di provare a riportarla alla luce, vorrei tentare».

Mezzo secolo dopo quei percorsi quotidiani lungo la Sèrta, il giovane muratore di allora si trova a svolgere il ruolo di co-fondatore del museo del suo paese e, nel 2010, dell'Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti di cui sarà poi presidente onorario.

In un'immagine del 2011, questa volta anche filmata, lo si vede rispondere, in qualità di esperto, insieme a Luigi Rigamonti, alle domande degli studenti lecchesi (futuri geometri) per il progetto didattico "*Costruire memoria*". È nel corso di quell'intervista che Pino vuole comunicare a quei ragazzi, con la solita pacatezza ma con calore, quella che lui definisce "l'intelligenza delle mani". Ancora nel 2011 lo ritroviamo come Associazione (con il fratello Gianni, Luigi Rigamonti, Francesco Bonaiti) sul cantiere dimostrativo per il ripristino di un grande muro a secco sulle colline del Parco di Montevecchia Valle del Curone. Così, sono molti altri, dentro e fuori la sede museale, gli scatti o le riprese che lo ritraggono, in paese ma spesso anche altrove, per le diverse iniziative con il Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti.

Una delle ultime occasioni è del 2016, quando partecipa e 'firma' (con Gianni, Giacomo Mazzoleni e Pietro Mazzoleni) la ricostruzione, a scopo documentario, con materiali e tecniche della tradizione locale, di un tramezzo in legno e calce in una sala di Ca' Marti.

Pino è mancato a settembre 2017. L'impronta delle sue 'mani sapienti', emblema di molte altre, l'abbiamo voluta all'entrata della sala dedicata al Mestiere. Questo breve racconto per immagini ci aiuta a ripercorrere, seguendo uno dei protagonisti, le tappe che hanno portato alla realizzazione del museo e i passi successivi, non sempre facili, che hanno consentito di proseguire nell'impegno, assunto dalla piccola istituzione museale, di onorare saperi di lunga data, buoni forse a far nascere una nuova storia.

Arriviamo a giugno 2021: il focus, ora, è di nuovo sul sentiero della Sèrta. Si parte dal basso, verso le zone alte, fino a Carenno, per una camminata "*Sui passi dei muratori*". Così abbiamo chiamato l'invito a ripercorrere 'consapevolmente', con noi di Ca' Marti, quel tracciato (non a caso chiamato 'strada') tanto importante per lavoratori e abitanti, fin quasi alle soglie degli anni '70. L'iniziativa è un capitolo del nostro progetto (sostenuto da Fondazione Comunitaria del lecchese) "*Open! Radici in movimento*", nato con l'ambizione di 'smuovere il terreno' della memoria, provare a risvegliare e dare linfa a quelle che non vogliamo restino 'immobili radici'.

Un *cammino 'etnografico'* che sarà raccontato in prima persona da Gianni Carsana e dal presidente dell'Associazione, Maurizio Mazzoleni (che ci lascerà, all'improvviso, a dicembre del '22). Questa volta, però, le guide non sono solo 'del mestiere': c'è l'intervento del botanico. Il legame con il paesaggio circostante è sotto gli occhi di tutti: il torrente, le coltivazioni, le pietre del lastricato e dei muretti, il bosco così cambiato, le piante infestanti e le erbe curative, qualche volo di uccelli...La camminata, del resto, è in relazione con i *Corsi di lavorazione della pietra a secco* che, dal 2018, impegna il Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti nel ripristino, in località Fracetta, di un comparto carenense di forte valenza paesaggistica.

La prima foto scelta per la brochure illustrativa della Camminata riporta una figura di spalle, in cammino, che attraversa una radura boscata: un'immagine che ci è cara. Pino Carsana sembra, qui, nei suoi luoghi, voler proseguire i suoi passi: non ha smesso il suo cammino e ci invita a continuare. Forse una facile metafora, questa che proponiamo come una sorta di 'autopresentazione' di Ca' Marti, certo semplificata e non esaustiva: non cita tutti i protagonisti né tutti i contributi né i criteri, le problematiche e le scommesse sul futuro di Ca' Marti. Eppure, questo 'andar per passi' ci pare richiami qualcosa del modo di procedere nostro e, chissà, di altri come noi.

Pietro Clemente, cogliendo – nel corso della sua breve visita di maggio di quest'anno a Ca' Marti – un nostro particolare sentimento verso questi 'padri fondatori', ci invita a riferire le parole di commiato che abbiamo loro dedicato e a riflettere, in qualche modo, su quello che Ernesto de Martino chiamava '*il trascendere nei valori*'. Sicuramente la parabola umana, e culturale, di questi maestri,

che sentiamo come non del tutto assenti, ci aiuta a *‘non perdere il senso dei valori intersoggettivi della vita umana’* [6].

Una conferma di come valga la pena ‘illustrare’ (dare lustro a?) il nostro museo tenendo come filo conduttore i protagonisti, i fondatori – che intendevano non solo *costruire la memoria di sé*, ma comunicare *attrezzi per il domani* – credo possa venire da un particolare documento da loro redatto, pubblicato sul volume *Muratori della Valle San Martino* nel 2009 e, in parte, qui di seguito riportato.

“Bolla di accompagnamento”

Lettera dei muratori volontari di Ca’Martì – 2009 [7]

«L’iniziativa di realizzare un museo dedicato ai muratori, ideato e sostenuto dalle Amministrazioni pubbliche del nostro territorio, ha trovato in alcuni muratori del paese i sostenitori convinti della bontà dell’opera. È sembrata infatti questa un’occasione per riflettere su un “mestiere” in paese ormai non diffuso e forse deprezzato, ma che ha radici lontanissime nella storia medievale di Carenno e ne ha caratterizzato lo sviluppo di borgo densamente popolato, strutturato da una serie di case in continua aggregazione intorno agli edifici “dominanti” degli antichi Signori del luogo.

A testimonianza dell’estensione urbana, l’edificio di Cà Martì (come conferma lo studioso Francesco Macario) rappresentava, verso la metà del 1400, la periferia del paese. Pensiamo quindi a quanta pietra, già in tale epoca, i muratori carennesi avevano abilmente lavorato per costruire il loro abitato dove ancora oggi possiamo leggere, nella contiguità degli edifici, quasi un invito alla convivenza sociale, e nell’uso delle materie prime prelevate in loco con molta parsimonia, anche un rispetto per le risorse della natura.

Un’edilizia al servizio della comunità e rispettosa dell’ambiente è quindi sembrata un valore riproponibile con il progetto museale; un valore attraverso i secoli “entrato nel sangue” dei muratori carennesi, tra cui eccellevano abili maestranze ed esperti capomastri, piuttosto che ricchi imprenditori. I vecchi muratori hanno inoltre sentito il desiderio di illuminare con nuova luce il proprio mestiere agli occhi dei numerosi ragazzi dell’ESPE di Lecco che, grazie all’accordo tra Comune e Scuola, hanno frequentato il cantiere di Ca’Martì e dei quali hanno apprezzato l’entusiasmo e la voglia di manipolare la materia.

Ad essi gli anziani artigiani hanno cercato di insegnare che essere muratori non significa soltanto fatica o applicazione subordinata ed inconsapevole in un processo produttivo industrializzato, ma comporta anche la soddisfazione di creare cose belle con la propria opera.

Sulla base di tale convinzione, ecco che con la fatica e l’abilità delle proprie mani, unite alla sensibilità acquisita dall’annosa esperienza, i “müradur” hanno cercato di dire la loro, con il proposito di arricchire di autenticità un progetto parso ai loro occhi un po’ asettico e troppo conformato alle moderne usanze costruttive.

Al fianco dei ragazzi e sotto la guida del decano Pino Carsana, un gruppo di volontari si è caparbiamente impegnato ad eseguire tutti i lavori di finitura degli interni, mentre anche gli amministratori si attivavano in prima persona per il reperimento dei materiali di recupero, in gran parte generosamente donati dagli stessi carennesi. [...] Con ammirazione si è scoperta sotto gli intonaci una porzione di portale ad arco, risalente al Quattrocento, fortunatamente salvatasi dalla inopportuna demolizione di muri maestri, eseguita in precedenti lotti di lavori. Si è potuto così ricostruire specularmente la parte mancante e ricomporre il bellissimo portale di ingresso alla camera dei “Martì”, diventato il simbolo (il logo) del museo.

È stato emozionante andare a recuperare la grossa pietra adatta a diventare spalla della porta; trasportarla in cantiere (con l’aiuto dello stesso Sindaco e altri Amministratori che non hanno disdegnato di faticare anche materialmente per far avanzare i lavori), sezionarla e lavorarla nei vari pezzi secondo le antiche tecniche senza l’ausilio di attrezzature moderne, ma usando unicamente mazze, punte e scalpelli. [...] Particolare stupore ha destato, nell’ultima fase dei lavori, il

rinvenimento all'interno della camera dei Martì, dei resti di un affresco raffigurante lo stemma quattrocentesco di S. Bernardino, un simbolo religioso di riappacificazione tra le fazioni che per secoli avevano insanguinato anche le nostre Valli. [...]. Invitano perciò se stessi ed i compaesani a guardare oltre il proprio confine domestico ed a riflettere sul fatto che il paese sia di tutti, e di tutti sia l'interesse a dotarsi degli strumenti necessari per meglio governare il territorio anche sotto l'aspetto urbanistico, con particolare attenzione alla conservazione e valorizzazione del centro storico, cuore della nostra memoria.

Considerazioni che sembrano anacronistiche e patetiche in un tempo complesso di globalizzazione, ma tanto vere perchè sottoscritte come "bolla di accompagnamento" al lavoro gratuito realizzato dai muratori volontari per il Museo di Ca' Martì, come dono offerto ai muratori di una volta e alla comunità, ricco oltre che di valore economico, di memoria e, crediamo, di qualità».

Luigi Rigamonti con Gaetano Arigoni, Giovanni Carsana, Pino Carsana, Natale Carsana, Ugo Fontana, Giacomo Mazzoleni, Adriano Rigamonti, Alvaro Rigamonti, Lorenzo Rossi.

Di questi firmatari, alcuni oggi non ci sono più: un motivo ulteriore per dare onore alla loro opera, che permane tra le mura di Ca' Martì e nella memoria di chi li conosceva. La ricca esperienza fuori patria di Adriano, la perizia da 'muratore con i baffi' di Natale, la disponibilità incrollabile e silenziosa di Giacomo, la caratura particolare di Pino. Doni di valore, per Ca' Martì e non solo.

Commiati

Per Pino Carsana (1936-2017)

Anche noi, come Museo, e ancor più come persone che l'hanno conosciuto, ci permettiamo di rivolgere qualche parola di commiato alla figura di Pino Carsana. Come si sa, c'è una grande immagine che campeggia nella prima sala a Ca' Martì e che è ormai diventata l'icona del museo. La si è voluta proprio lì, all'entrata, perché indichi al visitatore quali siano, al di là degli oggetti e degli attrezzi di lavoro esposti, i veri protagonisti del museo carenense: i muratori, tutte le generazioni di persone che, in paese o fuori paese, hanno vissuto di questo lavoro.

Questa grande immagine di un cantiere svizzero del primo Novecento, che ritrae un folto gruppo di lavoratori, tra cui molti carenesi, era custodita dalla famiglia Carsana. Ricordo bene quando Pino Carsana, in uno dei primi incontri nella fase iniziale del Progetto museale (2004, 2005) ci mostrò questa piccola fotografia, dove era ritratto anche il nonno Alessandro.

Per me, che ero stata chiamata, nell'ambito del Progetto, a raccogliere dalla viva voce dei testimoni i racconti sulla tradizione edilizia del luogo, fu un'emozione, poiché si trattava di un documento importante: è molto raro trovare immagini, lontane nel tempo, di muratori al lavoro.

Forse non immaginavamo, con Sandro Tironi e Maurizio Mazzoleni (Sindaco e Assessore), che avevano indicato Pino come figura essenziale di riferimento per la memoria storica della tradizione edilizia carenense, che quell'immagine sarebbe diventata il simbolo di Ca' Martì. Ma avevo, con loro, sicuramente colto quanto importante poteva essere il ruolo di un testimone come Pino Carsana, protagonista di una vicenda, professionale ed umana, 'esemplare', comune a molti suoi concittadini, ma nello stesso tempo del tutto particolare, speciale.

Divenuto Presidente onorario, per quanto riluttante dato il suo carattere riservato, della Associazione di Volontari che oggi gestisce il museo, Pino è stato protagonista di Ca' Martì fin dalla sua ideazione e fondazione. Se la semplice 'casa di Martino' si è trasformata in quello che oggi è il Museo dei muratori della Valle San Martino, lo dobbiamo letteralmente 'alle sue mani' e grazie alla cultura del lavoro di cui era testimone consapevole e convinto, tenace custode, con una visione tuttavia proiettata al futuro, ai più giovani.

Rileggendo in questi giorni le interviste raccolte dalla sua voce e rivedendo alcune immagini e brani di documentazioni video in cui racconta di sé e del difficile e tanto amato lavoro o 'arte' del costruire, possiamo ritrovare i suoi modi pazienti e attenti e le sue qualità di competenza professionale, maturata in anni, anche molto duri, di impegno lavorativo. Più ancora che un testimone, è stato un interlocutore,

presente e attivo, con i diversi esperti, amministratori, colleghi muratori, impegnati nella realizzazione del museo.

Impagabile per l'opera, in grandissima parte volontaria, profusa nell'intervento di ristrutturazione e restauro, Pino Carsana è stato anche generoso di idee e un vero 'collaboratore di ricerca', a cui dobbiamo alcune significative 'scoperte' nel corso dei lavori. Scoperte che, in alcuni casi, ho avuto l'onore e il piacere di condividere.

Mi pare di risentire la sua voce che dice: "*Guardi, guardi qui!*": una volta si è trattato di un grande foglio ripiegato, dall'Archivio Comunale di Carenno, che insieme stavamo consultando. Un foglio rivelatosi un documento notevole, riferito alla costruzione dell'acquedotto di Colle di Sogno del 1914, dove apparivano nomi cognomi mansioni e retribuzioni dei lavoratori e, caso molto raro, anche delle lavoranti. Il documento è ora esposto a Ca' Martì e proprio Pino era stato il primo a ricordare, nel corso delle interviste, come anche le donne intervenissero, in molti casi, a lavorare nei cantieri, soprattutto come portatrici.

Un'altra volta si è trattato della 'scoperta', da parte di Pino, sul cantiere al primo piano di CMti, di tracce di colore sotto gli strati più recenti d'intonaco: tracce rivelatesi poi i resti di un piccolo affresco, risalente attorno alla metà '400, raffigurante l'emblema di San Bernardino.

Ancora, rileggendo le sue testimonianze, ci accorgiamo che le parole più frequenti e più 'calde' che vi ricorrono, sono: esperienza, perizia, rispetto, responsabilità ("*Non ho mai mancato all'appello!*" tiene a dire) e passione. Passione: lo ripete più volte nel corso di un lungo incontro, da lui tenuto con Luigi Rigamonti e che abbiamo filmato, promosso nel 2011 dall'Istituto per Geometri Bovara/Badoni di Lecco, con alcuni studenti.

Parlando di mestiere, apprendimento ed arte, viene a citare la creatività dei 'grandi'. Ecco le sue parole: «Anche i grandi geni, Dante, Michelangelo, tanti altri: loro creavano, creavano con l'intelligenza della mente, creavano e decidevano con la loro testa, però l'intelligenza era nelle mani, perché quello che hanno fatto, l'hanno fatto con le mani. Dovete mettervi in testa che l'intelligenza è nelle mani». Quel Progetto didattico aveva un bellissimo nome: "*Costruire memoria*"

Ecco, credo che possiamo davvero dire che (insieme ad altri che hanno dato il proprio contributo di testimonianza, di lavoro, di documentazione materiale per il museo), Pino Carsana, forse più di tutti per la sua particolare consapevolezza e il forte desiderio di 'trasmettere', passare le conoscenze, oltre ad essere stato 'costruttore' di opere diverse nella sua vita professionale, non ultima l'aver dato nuova vita a Ca' Martì, sia stato "Costruttore di memoria".

A lui dobbiamo la riconoscenza per questo dono che ha voluto offrire a chi lo ha preceduto, per onorare il merito dei suoi familiari, dal padre vittima, nel pieno degli anni, di un incidente mortale sul cantiere, al nonno, maestro riconosciuto e amato, ritratto in quella immagine simbolo del museo: ma si tratta di un dono all'intera Comunità del paese, del territorio, e che ci auguriamo di non lasciar perdere.

L'altra notte Pino Carsana ci ha lasciato. La sua presenza, nonostante la salute incerta, al bell'incontro promosso dal Museo lo scorso 30 luglio, all'aperto, nel cortile adiacente, per una mostra sull'edilizia rurale, con tante persone interessate e partecipi, ci aiuta a superare la tristezza di questo addio e a sentire Pino comunque tra noi.

Un modo per rendere onore alla sua figura, discreta e laboriosa, è forse ricordare, tra i tanti contributi, un suo pensiero: «Il paese di Carenno deve essere molto orgoglioso di aver realizzato un'opera come il museo dedicato al lavoro dei muratori e alla loro storia, e sarebbe importante trasmettere quest'arte ai giovani, dobbiamo farlo qui, siamo capaci».

Pino Carsana è una persona che ci mancherà, ma che resterà.

Grazie, Pino. Ci sentiamo.

Cristina e tutti dell'Associazione

Carenno, 5 settembre 2017

Maestro tra i maestri, grande uomo e instancabile lavoratore.

Un onore essere stati testimoni della tua arte!

Da carennesi siamo vicini alla tua famiglia e agli Amici di Ca' Marti, oggi un pezzo della nostra storia, del nostro cuore, se ne va.

Ciao Pino

Mauro Rosa, Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti

Carenno, 3 settembre 2017

Per Maurizio Mazzoleni (1955-2022)

Il nostro Presidente. Difficile parlarne adesso, difficile parlarne qui.

Sicuramente, se lo rivediamo, è sul campo.

Con i gruppi di Corsisti, a metter mano ai sassi. E a metterci la testa, a ragionare sulle tecniche migliori, imparate dai “maestri”, come li definiva: non per retorica, ma per sperimentata convinzione, per familiarità “di cantiere”, per sincero rispetto. Un’attenzione che, come ci ricorda la nostra ex presidente Loretta, ha sempre avuto per la “vecchia” generazione di muratori, riconoscendo in loro la fonte del sapere e della tradizione da custodire e valorizzare. Tanto da pensare ad un luogo della memoria per quei saperi ma, insieme, per quelle vite di lavoro, per quelle storie di paese, di muratori migranti, di famiglie che custodivano la terra e gli affetti.

Un progetto ambizioso, quello del Museo dedicato ai muratori, una realizzazione complessa, certo non esente da problemi e difficoltà. Un Progetto che continua, dentro e fuori la sede museale. I lavori di manutenzione appena conclusi non ci permettono, al momento, di ritrovarci là, oggi, per un pensiero, come avremmo voluto.

Sappiamo che Maurizio continuerà ad esserci, dentro e fuori la sede museale, con la tenacia, l’ostinazione (a volte non semplice da affrontare anche per noi, suoi compagni), che lo caratterizzava. Fuori sede: giusto un anno fa, ha tenuto che gli attrezzi della tradizione carennese fossero esposti al MEAB per la bella Mostra dedicata al paesaggio della pietra a secco “Modellare la natura”.

Ma sicuramente, se lo rivediamo, è sul campo.

Proprio i cantieri alla Fracetta per i Corsi di quest’estate, per il Progetto P-ART, fino a quelli dimostrativi delle ultime settimane per il Progetto InTerraced a Valgreghentino, con a fianco Gianni, maestro per eccellenza e amicizia, e con una bella squadra, sono stati il suo impegno più complesso e di maggiore soddisfazione ed orgoglio: per i buoni esiti dei lavori ma, nello stesso tempo, per il forte interesse e coinvolgimento suscitato nei partecipanti e nelle partecipanti, dai più giovani ai più maturi, fino a quelli venuti da fuori provincia.

Se lo rivediamo, è sul campo, e l’immagine di una grande vitalità (purtroppo pagata a caro prezzo!), resta a mitigare in parte la tristezza di oggi. Burbero in certi passaggi, lo rivediamo sinceramente contento e riconoscente a noi collaboratori, di tutto il lavoro degli ultimi anni, di questi ultimi mesi, di questi ultimi giorni.

È dell’ultima domenica di novembre, un’immagine ripresa al volo sulla mulattiera acciottolata tra le colline della frazione Dozio di Valgreghentino, affacciata sulla valle dell’Adda, su quel territorio che, con l’Associazione, voleva salvaguardare, coinvolgendo in particolare le nuove generazioni. In quell’immagine, mentre il resto della squadra è al lavoro per il ripristino di un tratto di muro a secco, Maurizio sta illustrando nozioni di teoria e tecnica ad alcuni corsisti. Due sono ragazzi, lo ascoltano attenti.

Anna, giovane laureata in Turismo e sostenibilità, divenuta preziosa collaboratrice dell’Associazione, lo ricorda così: «Conoscevo Maurizio solo da pochi anni, ma quando ho iniziato a dare una mano all’interno dell’associazione mi ha subito accolta a braccia aperte e con gratitudine. Si è sempre dedicato a Ca’ Marti con tutto il suo sapere e la sua passione e se oggi sono così affezionata a questa realtà e ai valori che promuove è anche grazie a lui. Buon viaggio Maurizio».

Anche Sara, membro del comitato scientifico del Museo di Ca’ Marti, ci ha tenuto a salutarlo in questo modo: «per chi è giovane e curioso, incontrare persone come Maurizio, Cristina, Gianni, Pino, è una grandissima ricchezza e fortuna. Il confronto e la trasmissione dei saperi, teorici e pratici, è essenziale e purtroppo mai scontato, per questo la perdita di un maestro è una perdita incalcolabile».

Nel giorno più difficile per la nostra Associazione non possiamo fare altro che ringraziarti. Siamo quello che siamo, come Gruppo Muratori e Amici di Ca' Martì, perché con fermezza e costanza ci hai accompagnato spendendoti per il nostro territorio, come hai sempre fatto in prima persona. Se ne va con te un pezzo di paese, ma al contempo rimane una traccia importante della tua opera, bella come un ciottolo colorato di torrente o come un “trovante” messo al posto giusto tra i sassi di un muretto a secco. Pietre, noi tutti, sulle quali contare, per continuare a costruire, con riguardo.

*Il Gruppo Muratori e Amici di Ca' Martì
Carenno, dicembre 2023*

Non è una questione di brand. Senso e rapporto territorio/istituzioni

Il 16 marzo 2019 la Rete Musei e Beni Etnografici Lombardi (RÈBEL) svolse, presso la Sala Camozzi di Pescarolo e Uniti (CR), il convegno dal titolo “Presente e futuro dei musei etnografici”. In quell'occasione mi colpì molto l'intervento di Fabrizio Merisi (Museo del Lino di Pescarolo e Uniti) che, riportando le parole solidali di Fabio Lurati (all'epoca membro dell'accademia Svizzera di Scienze Naturali) e di Don Andrea Foglia (docente di Storia della Chiesa e responsabile dell'archivio storico diocesano di Cremona), denunciava la decisione, assunta dal Comune di Pescarolo, di tagliare i contributi a sostegno delle spese relative alle utenze sostenute dal Museo del Lino. Un profondo colpo all'immaginario, a suo dire, che l'istituzione museale aveva contribuito a creare, dando voce ad una collezione museale figlia della tradizione contadina del cremonese e non solo. Un linguaggio mutevole, in grado cioè di arrivare a qualunque porzione della società che ne volesse usufruire, messo a tacere dalla stessa Istituzione che, per missione, avrebbe dovuto salvaguardare i beni, materiali e non, del proprio territorio.

A distanza di qualche anno, il tema legato alla consapevolezza da parte delle Amministrazioni e degli enti pubblici più periferici nei confronti dei beni civici che curano, sostengono e promuovono, rimane centrale nella ricerca di una reale co-progettazione tra gestori e PA. Nel nostro piccolo, pur avendo beneficiato di un rapporto, seppur a tratti faticoso, con l'Amministrazione carenne (fondatrice e titolare del Museo), orientato alla valorizzazione di Ca' Martì, ci siamo confrontati, anche a livello superiore (Regione, Provincia) con modelli di governance progettuali che, pur avendo come obiettivo il “dare voce” alla nostra collezione o alle nostre ricerche, finivano con il ridurre lo spazio di fruizione di risultati e prodotti. Questa stortura ci è risultata palese in almeno due vicissitudini del nostro recente passato che andrò, qui di seguito, a riassumere.

Il Museo “di comunità”

Gli anni Dieci del XXI secolo sono stati caratterizzati, almeno per la museologia nostrana, dallo sviluppo del *brand* “museo di comunità” assorto a unico rimedio a favore di uno “svecchiamento” dei musei, soprattutto, etnografici. L'assunto principale che muoveva la schiera di progettisti sociali, impegnati nella realizzazione di nuovi strumenti per raccontare un territorio, era il seguente: contrastare la “perdita di identità” dovuta allo smantellamento di portati culturali tradizionali. Attraverso mappe, interviste, percorsi turistici, la comunità di turno si vedeva ri-narrata dall'esterno durante periodi, più o meno brevi, che coincidevano con i tempi sanciti da determinati bandi o avvisi pubblici. Una fotografia, anche ben fatta, che però, a nostro avviso, non centrava l'obiettivo che si prefiggeva.

Tra il 2019 e il 2020 anche Carenno accolse, grazie ad un progetto Interreg, la “brandizzazione” di comunità. Esito laterale di quel percorso fu, tra le altre cose, la sottolineatura nel nuovo regolamento museale di Ca' Martì del concetto comunitario. Concetto che, secondo le interpretazioni, può recare in sé un afflato identitario che spesso cozza con l'idea di apertura – interculturale – che dovrebbe caratterizzare i piccoli musei. Perché, se è pur vero che la comunità si realizza anche nell'individuare alterità, è nella gestione delle relazioni con l'altro che si pratica e si costruisce, anche nella consapevolezza della differenza, un modello sociale.

Il lavoro di recupero “di identità” si estinse in poco tempo e il legame tra il Museo e le persone che abitano il territorio dell’alta Valle San Martino non si rinsaldò, con buona pace per le risorse pubbliche utilizzate in questo processo.

P-Art. Una pietra sopra l’altra

Nel 2021 l’Ecomuseo Val San Martino indicò al Gruppo di Azione Locale “GAL Quattro Parchi Lecco Brianza” – all’interno della Misura 19.3.01 Cooperazione interterritoriale e transnazionale del PSR 2014-2020 – il Gruppo Muratori e Amici di Ca’ Martì quale uno dei possibili referenti e partner da coinvolgere nella realizzazione di un’approfondita indagine tecnica ed etnografica sui paesaggi terrazzati del lecchese. La ricerca impegnò per circa un anno e mezzo esponenti della nostra Associazione (in particolare l’ex presidente ing. Maurizio Mazzoleni e la responsabile etnografica dott.ssa Cristina Melazzi) che favorirono lo sviluppo di quel lavoro.

Rispetto al caso precedente, l’obiettivo di conservazione e valorizzazione di determinati comparti rurali, come quei paesaggi di mezza montagna attraversati da manufatti in pietra a secco, motivò da subito la nostra diretta partecipazione a “P-Art, una pietra sopra l’altra” – il progetto a cui l’indagine era subordinata. Ciononostante, ancor oggi restano alcuni elementi di delusione.

Può un lavoro ben fatto rimanere relegato negli uffici di una decina di amministratori? Può il film-doc che doveva raccontare l’indagine sul campo, che contiene testimonianze di persone emblematiche, tra cui i “nostri” Gianni Carsana e Maurizio Mazzoleni, non essere stato presentato ufficialmente e promosso tra addetti ai lavori e popolazione, con presentazione dedicata?

Sì, è accaduto in entrambi i casi. La mancanza di replicabilità e sostenibilità di determinate azioni progettuali lascia spesso sgomenti. Ancor di più lascia senza parole l’agire politico di enti che avrebbero tutti gli interessi nel restituire al territorio risultati concreti e indagini puntuali. Eppure non sempre, purtroppo per noi, il “dare voce” diventa fine condiviso tra ricercatori e committenti.

Conclusioni

Va contrastata con forza l’idea di una valorizzazione culturale di saperi e territori che transitano, solo ed unicamente, attraverso finanziamenti non strutturali. Le Istituzioni e i musei etnografici non hanno bisogno di azioni sporadiche che recano con sé obiettivi e risultati non sempre chiari. Purtroppo, sovente, siamo stati chiamati a collaborare con persone che non coglievano nei saperi di lunga data dei fondatori la capacità di riportare istanze e nuove visioni di interesse sul territorio. È innegabile che una sorta di opportunismo, sottostante per certi aspetti ad alcuni progetti, non lambisca minimamente gli scopi di chi, spesso a titolo volontario e per passione, sottrae tempo ed energie alle relazioni più prossime per sottoscrivere una sorta di “patto sociale” con visitatori, scolaresche e curiosi. Un patto che per “dare voce” alle storie dei più dimenticati (come quelle dei nostri muratori e delle loro famiglie) ha bisogno di qualcuno che, pazientemente, si metta in ascolto di quelle stesse persone che i musei li hanno “costruiti” anche per salvaguardare spazi di democrazia e non per una mera visione di consumo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] La redazione è a cura di Cristina Melazzi (relatrice del Progetto Ca’ Martì 2004, Referente scientifico 2008/2019 e attualmente componente del Direttivo APS quale responsabile etnografica) e, per il documento finale *‘Non è una questione di brand’*, di Daniele Vanoli (Presidente APS e coordinatore di progetti). Assistenza informatica: Graziano Morganti.

[2] Il Comune di Carenno (635/1.407 metri slm, oggi 1400 abitanti) avvia il progetto grazie ad un bando turistico/culturale di Provincia di Lecco, con il sostegno di Comunità Montana Valle San Martino e la

collaborazione di Scuola edile Espe Lecco, Organizzazioni Sindacali ed altri partners pubblici e privati. Il museo è dotato da gennaio 2009 di Atto Istitutivo e Statuto e dal 2011 di Regolamento, aggiornato nel 2019.

[3] Rinnovata periodicamente dal 2015 fino a dicembre 2025, la Convenzione prevede un contributo annuale di €. 2.500

[4] Carenno, 04 maggio 2005, registrazione di Cristina Melazzi e Sandro Tironi

[5] Angelo Borghi in AA VV, a cura di A. De Battista e C. Melazzi, *Muratori della Valle San Martino, collana Ricerche di etnografia e storia n. 14*, Cattaneo 2009: 50/53 e note

[6] E. de Martino, *Il problema dell'afine del mondo, in Tra furore e valore: Ernesto de Martino. Scritti e testimonianze. Il de Martino*. Bollettino dell'I.D.M. n. 5/6-1996:161/166

[7] *Per riscoprire i valori tecnici, storici e umani del lavoro del muratore in Aa. Vv., Muratori della Valle San Martino, collana Ricerche di etnografia e storia n. 14*, Cattaneo 2009: 251/253.

APPENDICE

I video del Museo Ca' Marti:

◆ **Ca' Marti: un cantiere speciale 2005-2008**

Riprese Beppe Raso Coordinamento Cristina Melazzi – 2009 (12'35'')

◆ **Ca' Marti: storia di un edificio esemplare**

Raccontata dallo stratigrafo Francesco Macario

Riprese Beppe Raso Coordinamento Cristina Melazzi – 2009 (19'52'')

◆ **Le risorse del territorio**

Pietre ciottoli spolverino legname

Riprese Beppe Raso Coordinamento Nicola Pigazzini, Cristina Melazzi- 2009 (7'37'')

◆ **Cantiere dimostrativo di rifacimento muro a secco**

Parco di Montevecchia e del Curone – Agricollina

Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca'Marti – Riprese 2011 (24'07'')

◆ **Costruire memoria**

Incontro con le esperienze professionali vissute.

Progetto didattico "Muratori ieri, oggi, domani"

Ca' Marti con Istituto I. S. Badoni Corso per Geometri Lecco, Collegio dei Geometri Lecco, Fotoclub Lecco, ESPE Lecco. Riprese Cristina Melazzi – Anno scolastico 2010/11 (50'44'')

◆ **I musei raccontano il territorio**

A cura del Sistema Museale della Provincia di Lecco – 2012 (20'02'')

◆ **Ol gredès**

Ricostruzione di tramezzo a struttura lignea e intonaco a spolverino

Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca'Marti – Riprese Graziano Morganti 2016 (18'44'')

◆ **Ca' Marti Radici di pietra**

Storie di alternanza (1° classificato)

Istituto Superiore Lorenzo Rota, Calolziocorte – classe 4^a C – CAT costruzione, ambiente e territorio

Simone Mancini, Ginevra Rosa, Alessandro Milani, drone Beppe Raso – a. s. 2018-2019 (6')

◆ **Pietra su pietra**

Immagini dal Corso Muri a secco 2018/2019

Riprese e montaggio Simone Mancini con Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca'Marti – 2019 (25'49'')

◆ **Sui passi dei muratori**

Passeggiata sull'antico sentiero da Foppenico di Calolziocorte a Carenno (estratto)

Testimonianza Gianni Carsana

Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca'Marti – 2021 (12'45'')

◆ **Che bèi sas. Costruire a secco**

Indagine sul campo in quattro tappe

GAL 4 parchi Lecco Brianza – Progetto P-Art. Una pietra sopra l'altra
Riprese e regia Paolo Pioltelli

Ricerche e consulenza: Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti – 2023 (48' 16")

Cristina Melazzi, laureata con tesi in etnologia. Una ricerca sul canto popolare lombardo di filanda (1972) in parte pubblicata in R. Leydi *Como e il suo territorio*, ha collaborato con Istituto E. de Martino (Ricerca Adda 1973/74). Ha condotto ricerche, lavorato per pubblicazioni e documentari su temi etnografici relativi all'area lombarda. Dal 2004 incaricata dal Comune di Carenno (LC) per progetto e ricerca etnografica per la creazione di Ca' Marti. Il Museo e la Valle dei muratori (2008), cura con A. De Battista il volume *Muratori della Valle San Martino* (2009). Referente scientifico del museo fino al 2018, è attualmente nel Direttivo dell'Associazione che lo gestisce, quale responsabile etnografica.

Daniele Vanoli, è maestro di scuola primaria. Sta ultimando il percorso accademico in Scienze della formazione primaria (Unimib). Si occupa di Musei dal 2014. Formazione al Museo Thyssen Bornemisza, Madrid (Es) 2014. Con l'Associazione Gruppo Muratori e Amici di Ca' Marti aps (di cui è Presidente dal 2023) ha curato i Progetti: Ca' MarTeen (2018), Open! Radici in movimento (2020) e Sui passi dei muratori (2022).

La ville de Rabat: une patrimonialisation inédite au Maroc



Rabat

di *Mohamed Rami* [*]

Introduction

Capitale du Royaume du Maroc, la ville de Rabat s'est mise à exister sur la carte du monde. Elle fut inscrite le 29 juin 2012 «Patrimoine mondial de l'humanité» lors de la réunion à Saint-Petersbourg du Comité du Patrimoine Mondial de l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO). Cette déclaration de classement à l'unanimité a permis à Rabat de célébrer en même temps – et ce pour la 1ère fois au monde arabe – son «passé arabo-musulman» et le «modernisme occidental» que représente l'architecture de l'époque coloniale – telle que conçue par le premier Résident Général de la France au Maroc, Lyautey, et ses architectes-urbanistes, dont Henri Prost [1].

Ayant reconnu Rabat «Capitale moderne et ville historique», cette décision de classement par l'Unesco a reconsidéré la composante patrimoniale de la ville, cristallisée auparavant par la médina, pour déclarer la « valeur universelle exceptionnelle » du bien moderne relatif au tissu contemporain de la ville, bâti durant les premières années du Protectorat français. A forte valeur architecturale et civilisationnelle, ce tissu urbain du début du 20^{ème} siècle est qualifié par le Programme *Euromed Heritage* de «Patrimoine partagé» (Mutual Heritage). Il est considéré, de fait, comme l'une des caractéristiques de l'identité méditerranéenne.

Avec cette consécration, le Maroc tout comme l'Éthiopie – faisant partie des plus vieilles Nations du monde – devient le premier pays africain qui possède le plus grand nombre de sites classés au Patrimoine de l'Humanité [2]. Constitué de médinas [3] plusieurs fois centenaires, comme en atteste le classement mondial de la ville de Fès en 1981 ou encore la place Jamaâ El Fna à Marrakech comme premier site culturel [4] inscrit dans le monde [Knafo 2012], le pays consacre cette fois un patrimoine urbain moderne à forte valeur historique et civilisationnelle [5] en dehors des remparts de l'époque médiévale.

Partant, l'ambition de cet article est de comprendre cette nouvelle forme de patrimonialisation qui met en avant une nouvelle perception associée à deux tissus urbains appartenant à des cultures différentes, (traditionnelle et moderne). La procédure d'inscription étant établie par l'Unesco, institution «mondialisante», notre propos consisterait tout d'abord, en l'étude des connaissances scientifiques en la matière dans le contexte de la mondialisation afin de mobiliser les différents corpus de données relatives au patrimoine et ses proliférations sémantiques et conceptuelles. Nous allons prendre comme point de départ de notre démonstration, la définition rédigée par S. Bourgeat et C. Bras [2019] dans le site *Géo-confluences*: «le phénomène de patrimonialisation désigne ce processus de création, de fabrication»^[6]. Une définition certes, concise mais, qui permet de mieux orienter notre développement vers une acception qui privilégie le processus de patrimonialisation plutôt que les descriptions et l'inventaire.

Ainsi, afin de compléter la compréhension du processus, l'analyse de l'approche scientifique s'est inscrite au périmètre urbain constitué par le centre-ville de Rabat pour voir comment ce territoire stimule la relation de cause à effet entre «mémoire» et «histoire», deux notions qui peuvent autant se compléter que s'opposer [Somé & Simporé. 2013]. Le but étant de pouvoir révéler les continuités ainsi que les ruptures en lien avec la production de ce «nouvel urbanisme».

Notre approche tiendra donc, à privilégier la lecture symbolique dans le sens qu'écrivait J.-P. Lévy [1987] à propos du centre-ville:

«l'espace central est à la fois un espace symbole et un espace enjeu (où) les valeurs culturelles, immatérielles, se combinent étroitement aux valeurs matérielles [...] Fortement chargé de valeurs et de significations, avivées et constamment renouvelées par les rivalités pour son appropriation, l'espace central est à la fois un espace symbole et un espace enjeu».

Aussi, cette orientation sera confortée par un travail d'observation pour examiner le tissu urbain afin de réinterroger les valeurs architecturales et urbanistiques attachées à cet héritage. L'objectif est de mesurer à la lumière de ce qui précède l'intérêt historique, culturel et civilisationnel du bien inscrit et en déconstruire les notions canoniques de «pérennité», d'«authenticité», d'«intégrité», d'«inaliénabilité» et d'«universalité» accordées par l'équipe Unesco chargée de ce dossier. Cet exercice sera étayé par des entretiens et entrevues pour rendre compte des problématiques sous-jacentes de la gestion patrimoniale de la ville de Rabat (Direction du Patrimoine au Ministère de la Culture; Agence Urbaine Rabat-salé ; Société d'Aménagement de la Vallée du Bouregreg, Fondation pour la sauvegarde du patrimoine culturel de Rabat). Il s'agit au fait, de voir comment la réflexion derrière a été menée pour justifier l'inscription de la ville de Rabat «Patrimoine Mondial de l'Humanité» et décrire la politique patrimoniale telle qu'elle ressort des dispositions réglementaires relevant du droit de l'urbanisme marocain afin d'esquisser la manière avec laquelle la fabrique mondialisée de ce patrimoine s'est-elle concrétisée. La compréhension de cette dynamique patrimoniale spécifique à la ville de Rabat sera abordée tout d'abord, lors de l'examen de la perspective conceptuelle, sémantique et doctrinale dans laquelle s'inscrivent les trois variables de base : «patrimoine», «patrimonialisation» et «mondialisation».

Du «patrimoine» a «la patrimonialisation» de la ville de Rabat: retour epistemologique et historique

Plusieurs recherches ont posé de pertinentes questions et ont soulevé un riche et long débat sur le concept «patrimoine» et ses élargissements. L'appréhension de la notion a été souvent confrontée au contexte de la mondialisation. E. Fagnoni [2013] rend compte d'une relation radicale entre «patrimoine» et «mondialisation» ayant engendré un processus d'extension de cette variable. En effet, pour M. Gravari-Barbas et V. Veschambre [2005], la préoccupation patrimoniale fait «acte de modernité», ce qui fait qu'elle a significativement gagné en ampleur. Il en découle des concepts

adjacents étroitement liées à l'événement de la mondialisation du point de vue de la «diversité culturelle», «démocratisation culturelle»...etc. Une prolifération qui n'échappe cependant pas à une certaine inflation, synonyme de «banalisation du patrimoine» selon N. Heinich [2009].

Toujours est-il, si la notion «patrimoine» est fortement présente depuis longtemps en Europe, le phénomène est encore à ses débuts au Maroc et rare dans les pays arabes, selon M. Berriane [2010]: «La notion de patrimoine et de sa sauvegarde est restée longtemps liée à l'acceptation européenne et surtout française héritée de la période coloniale». Aussi, une différenciation s'est imposée entre «procédure de patrimonialisation» et «processus de patrimonialisation», selon la revue *Calenda* [2018]:

«La première retrace les différentes étapes de la transformation institutionnelle d'un objet en objet patrimonial, susceptible d'engendrer des régimes de patrimonialisation, variables selon les pays, lisibles dans les différentes législations et différenciés selon la nature des objets concernés (bâti, naturel, etc.). Les processus de patrimonialisation désignent les ressorts de l'établissement de liens avec des passés qui rendent secondaire une attention aux objets de patrimoine au profit d'une description et d'une analyse de ces liens».

Tableau 1: Équipe chargée du dossier de proposition d'inscription

Coordination du projet	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Le wali de la région Rabat-Sale-Zemmour-Zaër, gouverneur de la préfecture de Rabat; ▪ le directeur du patrimoine culturel.
Équipe scientifique et technique	Représentants de l'inspection régionale des monuments historiques et des sites, direction du patrimoine culturel – ministère de la culture, l'école nationale d'architecture de Rabat, ICOMOS, l'institut national des sciences de l'archéologie et du patrimoine, division de l'inventaire et de la documentation du patrimoine.
Contribution à la réalisation du dossier	La mairie de rabat, l'agence urbaine de rabat-sale, l'agence nationale de la conservation foncière, du cadastre et de la cartographie, direction de la cartographie, l'agence pour l'aménagement de la vallée du Bouregreg, le centre régional du tourisme, la direction de la protection civile, le haut-commissariat au plan.
	poisson olivier et Toulhier Bernard, conservateurs généraux du patrimoine, direction générale des patrimoines – ministère de la culture et de la communication, France.
Source : https://whc.unesco.org/fr/list/1401/ consulté le 05/05/2020	

Ce type de réflexion résulte d'un construit scientifique plus complexe que le scénario de la Convention de l'Unesco ne le laisse supposer. La reconnaissance patrimoniale est marquée par l'arrivée de «médiateurs» [7] habilités à le faire (tabl. n. 1). Aussi, le processus correspond à ce que M. Rautenberg [2003] entend par « rupture patrimoniale » qui introduit le partage entre le temps où le patrimoine est un simple élément et le présent où il devint reconnu. C'est une procédure de choix et de connaissance de l'objet, laquelle présuppose une réflexivité minimale sur sa propre culture avant de la mettre en œuvre. La déclaration du statut de «patrimoine» procède par: «l'étude des manifestations observables afin de construire la liste des propriétés constitutives et des propriétés

contingentes de cet objet. [...] jusqu'à l'acte juridique ou administratif signant une procédure d'inscription ou de classement» [8] [Davallon 2014].

Classé «Patrimoine Mondial de l'Humanité», l'exemple du centre-ville se révèle particulièrement intéressant pour mobiliser cette connaissance sur le «patrimoine». Centre politique et culturel majeur, ce quartier Rabat-Hassan constitue le cœur historique de la capitale. Il occupe la partie extrême nord de la ville entre la côte Atlantique et l'oued Bouregreg sur un vaste plateau orienté en pente douce vers le littoral. Aussi, il abrite la majorité des sites historiques et patrimoniaux emblématiques de la ville et bénéficie de la présence de 60 bâtiments protégés [9] au titre du Patrimoine architectural moderne du 20^{ème} siècle.

Néanmoins, si la délimitation [10] du périmètre inscrit a été menée dans un souci de représentativité des nombreux éléments de patrimoine, la ville regorge encore d'autres vestiges archéologiques et monuments historiques de valeur méconnus du grand public. Il s'agit par exemple de l'ex-hôpital militaire, Borj es-Sirat, Borj ed-Dar, le phare de Rabat, le château de Moulay er-Rachid (ex-prison el-Alou), la Sqala de Rabat, le rempart maritime auxquels il faudrait ajouter le grand aqueduc d'Ain Ghboula, situé en dehors du périmètre inscrit, construit au 12^{ème} siècle pour alimenter le palais almohade d'Abd Elmoumen à Mehdiya (Actuelle casbah des Oudayas).

En tant que tel, «la ville nouvelle» fut intégrée dans la politique administrative patrimoniale coloniale menée par le Maréchal Lyautey à l'occasion des changements de souveraineté au Maroc. Plus encore, sa généalogie de construction, selon A. Chorfi [2003], fut entrée dans «un processus d'intégration, de renouvellement ou de reconfiguration» qui alimente la réflexion sur la «patrimondialisation» coloniale puis postcoloniale. En effet, la ville européenne (1912-1913) franchit l'enceinte almohade et vient s'accoler à la face nord de la médina. Tout le centre urbain sera disposé autour de «Dar El Maghzen» axe principal allant jusqu'à Bab Zaër qui reçoit les grands équipements centraux de la ville (la poste, la banque du Maroc, le parlement).

Cette conception -issue du premier plan d'aménagement au Maroc – réalisée par Henri Prost (1914) donnera lieu à une logique urbaine qui tient à surpasser l'incompatibilité morphologique des deux tissus, selon l'Unesco (2012): «(un) nouveau mouvement d'urbanisme, témoin d'un dialogue fructueux qui célèbre le passé arabo-musulman et le modernisme occidental». Ainsi, si la médina vient alimenter les façades des bâtiments modernes par des éléments architectoniques traditionnels, c'est la «perspective» – élément de l'urbanisme moderne – qui tracera les lignes directrices des axes structurants la «ville européenne».

Or, la condition imposée par le Maréchal Lyautey, selon G. Gillot [2014], est: «la séparation complète des agglomérations européennes et indigènes [...] pour des raisons: politiques, économiques, sanitaires, éditaires et esthétiques». Des opposants comme M. Ecochard [1930], iront jusqu'à qualifier cet acte, lors du congrès d'urbanisme colonial de 1930, de «tendance déguisée d'une politique de ségrégation raciale» [Fadili-Toutain 2010].

Aujourd'hui, l'enjeu se pose autrement, selon le Directeur du Patrimoine au Ministère de la Culture [2021]:

«il s'agit d'assurer la continuité des composantes patrimoniales riches en éléments originels sans pour autant manquer aux exigences de la mondialisation qu'il y a lieu de réinterroger dans les modalités associées aux dispositifs d'inscription de la ville de Rabat 'Patrimoine Mondial de l'Humanité'» [11].

«La mondialisation renoue les fils des échanges», pour reprendre le mot de C. Grataloup [2008] qui rend compte de l'importance de ce phénomène et de sa dimension géographique dans la compréhension du Monde. Envisagée de cette manière, le label Unesco devient de plus en plus un objet de prestige et de convoitises pour les États soucieux de faire valoir leurs villes afin de les promouvoir sur la scène internationale.

Inscription de Rabat: un processus de patrimonialisation porteur de nouvelles valeurs de partage inscrites à l'ère de la mondialisation

Pour justifier sa valeur universelle, la ville de Rabat a proposé un dossier de candidature au classement Mondial avec un nouveau discours d'action en faveur de son patrimoine. C'est le qualificatif «patrimoine en partage» qui lui a été attribué pour caractériser le savoir transmis de son bien inscrit. Un nouveau régime de patrimonialisation qui reconnaît la singularité de l'architecture du centre-ville et de sa composition urbaine. Une juxtaposition d'édifices tout à fait originaux avec des styles modernes intégrant des éléments architectoniques décoratifs propres au style arabo-musulman: le style néo-mauresque, le style éclectique européen, le style art déco géométrique, le style moderniste et le style néo-traditionnel.

En effet, l'équipe pluridisciplinaire chargée du dossier – composé d'architectes, urbanistes, géographes, historiens juristes et archéologues versés dans le patrimoine – a établi une liste de propriétés constitutives contingentes de «l'objet patrimonial idéal», selon l'expression de G. Genette [1994]. «Synthèse entre deux cultures», selon M. Belfkih & A. Fadloullah [1986], cette transposition des savoirs traditionnels a pu faire valoir la richesse et la diversité des artefacts architectoniques marocains selon A. Arrif, 1996 ^[12]: «alliant ce qu'avait de plus vivant le mouvement moderne à une vision spécifiquement marocaine des formes, des matériaux, de la lumière».

Or, si cette fabrique patrimoniale porte l'interprétation d'un bien jadis conçu par les Français, – occupé jusqu'aujourd'hui par les Marocains – l'approche semble négliger la mémoire «chez la société». Autrement dit, la mise en patrimoine du bien inscrit est différente de la façon dont les citoyens le perçoivent: «Le nouveau centre apparaît aux yeux des Marocains comme la ville des Européens, alors même qu'il est appelé Dar El Maghzen (la maison du Maghzen), qui est aussi le nom donné au palais royal avec les bureaux ministériels qui le prolongent» [Turrel 2003]. S'agit-il, d'une des modalités de «mises en oubli» via «a substitution par l'opposition intentionnelle», pour faire appel à l'harmonie du contenu avec la forme [Robin Azevedo 2013].

Cette orientation a été confirmée par A. Chorfi [2003]:

«La Résidence symbolisant en fait la prédominance du pouvoir colonial, a été récemment rendu vacant et doit être transformé en musée royal du Patrimoine et des Civilisations. En en faisant ainsi un bâtiment pour l'histoire et la mémoire, le Maroc ne veut-il pas signifier qu'il tourne la page du XXème siècle?».

Encore faut-il pousser les investigations pour voir si l'arsenal juridique et réglementaire marocain a réussi l'équilibre délicat entre d'une part, la possibilité d'assurer la continuité de cet héritage exceptionnel en vis-à-vis des politiques patrimoniales et d'autre part, la nécessité du développement et le devoir de conservation du bien inscrit et sa zone d'inscription.

Inscription de la ville de Rabat sur la liste du patrimoine mondial: un contexte factuel au-delà du cadre législatif

La ville de Rabat (60 hectares) a fait l'objet de trois plans d'aménagement et de gestion mis à la disposition des acteurs locaux. Le premier couvre la zone intra-muros de la médina. Le second fut le premier document juridique au Maroc ayant été attribué à un tissu moderne [13]. Intitulée «plan d'aménagement et de sauvegarde du patrimoine de la ville de Rabat», il intéresse la «ville Européenne» (146 hectares) et le quartier néo-traditionnel des Habous (4 hectares). Le troisième plan est celui relatif au «plan d'Aménagement spécial du Bouregreg». Il couvre la Vallée du Bouregreg et s'étend de l'estuaire du fleuve jusqu'au barrage «Sidi Mohammed Ben Abdallah» d'une profondeur de 15 kilomètres (6.000 hectares). Sa réalisation relève des attributions de l'Agence pour l'Aménagement de la Vallée du Bouregreg, structure ad-hoc soutenue par le Roi pour contourner l'autorité directe des municipalités concernées.

Ainsi, selon le site officiel de l'Agence, *Bouregerg.com*:

«L'objectif consiste à se munir d'un document d'urbanisme spécifique usant de tous les moyens techniques et réglementaires permettant d'assurer la réussite de ce projet d'envergure nationale qui consiste à réhabiliter et à transformer les deux berges du fleuve Bouregreg en véritable pôle urbain en visant à hisser l'agglomération de Rabat-salé au rang des grandes capitales méditerranéennes» [Agence Bouregreg, 2003].

Une approche sociale est à envisager à ce niveau afin de tisser davantage, les liens entre les deux villes. D'autant plus que le nouveau contexte législatif marocain le permet car il prévoit la contribution obligatoire de la société civile lors de la procédure de classement [14] des monuments et sites historiques et aussi, lors de l'enquête publique dans le cadre de la loi d'urbanisme [15] 12-90 au niveau des plans de sauvegarde. La grande innovation fut celle portée par la loi 16-04 qui oblige le directeur de l'Agence de la Vallée du Bouregreg de renseigner directement l'ensemble des acteurs concernés par le projet.

Finalement, si les plans précédents donnent les grandes orientations en matière de planification urbaine et de gestion patrimoniale du périmètre inscrit, le plan de gestion (2012) est axé uniquement sur le patrimoine et sa mise en valeur. Il répond en premier lieu aux dispositions des conventions internationales ratifiées par l'État marocain avec l'Unesco. Il y a lieu de constater à ce niveau un retard important dans l'exécution des engagements de «la Fondation pour la Sauvegarde du Patrimoine» chargée du plan de gestion de la ville de Rabat (2012). Le rapport de la Cour des comptes (2017) – en se référant à une base de données établie par la direction du patrimoine culturel – a révélé certaines défaillances au niveau du système de sécurité contre les personnes morales et/ou physiques qui ne respectent pas les zones de servitude [16] issues des actes de classement des monuments historiques.

L'approche suppose «intérêt et adhésion sociale» selon Davallon [2014]: «Les acteurs de la patrimonialisation 'sociale' doivent affronter celle de la reconnaissance par une instance tierce du statut patrimonial de 'leur' patrimoine». Aussi, «le patrimoine restera-t-il l'apanage de spécialistes, le public étant convoqué à la délectation des «grandes œuvres de l'humanité» [Gravari-Barbas, 2014]. La responsabilisation du citoyen dans le processus de patrimonialisation devient de plus en plus, un ressort essentiel devant motiver un large débat au Maroc.

Conclusion

Selon M. Gravari-Barbas [2014]:

«le patrimoine a connu un élargissement continu depuis quelques décennies. [...] (Il) est en train de questionner, voire de défier, nos acquis, nos connaissances, nos certitudes. Il met en cause nos façons de l'étudier, de le classer, de le protéger, de le stocker, de le conserver, de le gérer, de le valoriser, de le visiter, de l'exploiter... ».

C'est dans cette nouvelle optique qu'a pris forme la patrimonialité de la ville de Rabat et ce, pour la 1ère fois dans une ville arabo-musulmane. Sa «ville nouvelle» étant au cœur du dispositif de classement, conjugue deux tissus de styles différents, le traditionnel et le moderne.

Les médiateurs chargés du dossier d'inscription rendent compte d'un «nouvel urbanisme» vérifié dans le cadre des nouvelles connaissances sur «le patrimoine». L'exercice a examiné l'intégrité des formes et l'authenticité du style architectural des bâtiments du centre-ville. En effet, le processus est marqué par un glissement des logiques de patrimonialité vers une appréhension centrée sur les potentialités immatérielles de l'objet architectural. Ainsi, prend forme ce nouveau régime de patrimonialité, caractérisé par de nouvelles valeurs, de nouvelles fonctions et significations formulées sous l'intitulé de «Patrimoine en Partage».

Cela suppose une approche constructive qui dépasse les contraintes d'un régime patrimonial basé uniquement sur la protection. Preuves en sont les rebondissements parvenus par l'UNESCO [17] contre le plus haut building d'Afrique de la Tour Mohammed VI et la nouvelle extension de la gare de Rabat-Ville. Cette reconfiguration scientifique de la ville de Rabat, affectant la nature du patrimoine, se doit d'être composée avec une appréhension renouvelée des problématiques et défis sous-jacents interpellées par les mutations rapides de la société dans un nouveau contexte mondial marqué par l'accroissement des objets patrimonialisés et l'accélération de la patrimonialisation.

En tant que tel, cette nouvelle conception «patri-mondiale» de l'État marocain n'irait-elle pas au même titre que les nouvelles logiques de patrimonialisation à une vraie démocratisation patrimoniale? Autrement dit, ne devrait-elle pas engager la recherche sur la voie d'un renouvellement épistémologique? est-ce que les sciences classiques qui ont conduit à «produire» ce patrimoine ne risquent-elles pas d'être substituées par les disciplines qui observent la patrimonialisation et ses conséquences telles les sciences politiques? Faudrait-il admettre que l'un des enjeux des savoirs académiques aujourd'hui est de parvenir à renouveler leurs questionnements sur le sujet?

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Abstract

Capitale del Regno del Marocco, Rabat iniziò ad esistere sulla mappa del mondo. È stata iscritta il 29 giugno 2012 come “Patrimonio dell’Umanità” durante l’incontro a San Pietroburgo del Comitato del Patrimonio Mondiale dell’UNESCO. Questa dichiarazione unanime di classificazione ha permesso alla città di celebrare allo stesso tempo – e per la prima volta nel mondo arabo – il suo «passato arabo-musulmano» e il «modernismo occidentale» rappresentato dall’architettura della città di epoca coloniale opera del primo generale residente della Francia in Marocco, Lyautey, e dei suoi architetti-urbanisti. Avendo riconosciuto Rabat come “capitale moderna e città storica”, questa classificazione ha riconsiderato la componente patrimoniale della città, precedentemente cristallizzata dalla medina, per dichiarare “l’eccezionale valore universale” del bene moderno in relazione al tessuto contemporaneo della città, costruito durante i primi anni del protettorato francese. Dal forte valore architettonico e artistico, questo tessuto urbano dell’inizio del XX secolo è qualificato dal Programma Euromed Heritage come “Patrimonio condiviso”. Pertanto, la funzione di questo lavoro non è quella di tentare di esprimere un giudizio o di opporsi a questa specifica dinamica della creazione del patrimonio, ma di esaminare la natura di questa estensione del patrimonio e di tenere conto delle questioni che questa costituisce quale forma di patrimonio senza precedenti in Marocco.

Note

[1] L’architecte-urbaniste Henri Prost (1874-1959) fut appelé par le Général Lyautey en 1914 pour diriger le Service d’Urbanisme du Protectorat au Maroc de 1914 à 1922. Il a établi, à ce titre, les Plans d’aménagement des villes nouvelles de Casablanca, Rabat, Fès, Meknès et Marrakech.

[2] <http://whc.unesco.org/fr/etatsparties/MA>

[3] Le Maroc dénombre 9 sites inscrits au patrimoine mondial. Il s’agit, en plus de la ville de Rabat, du site de Volubilis, Ksar Ait Ben Haddou, la médina de Fès, Marrakech, Tétouan, Essaouira, Meknès et enfin, el Jadida.

[4] Le 18 mai 2001, la place Jamaâ al Fna de Marrakech a été proclamée par l’Unesco « Patrimoine Oral et Immatériel de l’Humanité »

[5] Il n’y a pas un document de référence stipulant et arrêtant explicitement la définition de l’expression «valeur historique et civilisationnelle du patrimoine historique». Le décret n° 2-06-328 du 18 chaabane 1427 (10 novembre 2006) fixant les attributions du département de la culture se réfère, dans sa gestion du patrimoine culturel, à une définition implicite, qui trouve son fondement dans l’article premier de la loi 22. 80, relative aux monuments historiques et sites aux inscriptions, aux objets d’art et d’antiquité: «(présentant) pour le Maroc, un intérêt historique, archéologique, anthropologique ou intéressant les sciences du passé et les sciences humaines en général... ».

[6] Serge Bourgeat et Catherine Bras se réfèrent au *Dictionnaire de géographie*, Hatier, édition 2013 et aux travaux de Maria Gravari-Barbas et Olivier Lazzarotti sur le patrimoine.

[7] Les «médiateurs», selon d'ailleurs le modèle de Jean-Michel Leniaud, sont les différents acteurs institutionnels intervenant tout au long de la «chaîne patrimoniale»: coordonnateurs de projet, équipe scientifique et technique chargés d'établir la proposition d'inscription et répondre aux recommandations concernant la préparation du dossier.

[8] La procédure de classement se réfère à l'article 11 du Titre III du Classement des Meubles et Immeubles- Chapitre Premier des dispositions Générales de la loi n° 22-80 relative à la conservation des monuments historiques et des sites, des inscriptions, des objets d'art et d'antiquité promulguée par le dahir n° 1- 80-341 du 17 safar 1401 (25 Décembre 1980) (B.O. 18 février 1981): «Est assimilé à un immeuble ou meuble classé, l'immeuble ou l'objet mobilier qui a fait l'objet d'une enquête en vue de son classement pendant la durée d'un an à compter de la date de publication au Bulletin officiel de l'acte administratif portant ouverture de l'enquête précitée. Si, au terme de ce délai, l'acte administratif prononçant le classement de l'immeuble ou du meuble n'est pas publié, l'enquête est considérée comme caduque».

[9] Ces bâtiments sont inscrits sur la liste du patrimoine national par la commission nationale de classement de classement des monuments et des sites.

[10] Son patrimoine est composé de trois entités isolées: la Ville nouvelle – la Casbah des Oudayas – le Jardin d'Essais – la Médina – les Remparts et portes almohades – le Site archéologique du Chellah; la Mosquée Hassan et le mausolée Mohammed V ; Enfin, la zone tampon sur 852,48 ha.

[11] Interview réalisé le 29/04/2021.

[12] Ethnologue chercheur à l'institut de recherche et études sur le monde arabe et musulman, IREMAM-CNRS

[13] Les Plan d'Aménagement et de Sauvegarde (13 P.A.S) sortis au bulletin officiel, jusqu'au 31 décembre 2019, ont tous concerné des médinas (tissu traditionnel).

[14] Contrairement aux lois instaurées lors de la période du protectorat (lois de 1914-1925 et 1945) qui ne prévoyaient pas l'enquête publique dans la procédure de classement.

[15] Dans le contexte législatif et réglementaire marocain, l'enquête publique est le seul moment où la consultation de la population est imposée par la loi sur des projets nécessitant l'élaboration d'un plan d'aménagement. Elle a été introduite au Maroc par le dahir du 16 avril 1914 relatif aux alignements, plans d'aménagement et d'extension des villes, servitudes et taxes de voirie, qui en avait fixé la durée à un mois (article 7). Aussi, la loi 12-90 (Article 37 de la section 2 relative à la contribution des riverains à la réalisation de la voirie communale) permet d'associer les propriétaires de terrains à la réalisation des projets: «Le propriétaire de toute parcelle devenant ou demeurant riveraine de la voirie communale projetée, est tenu de contribuer gratuitement à la création de cette voirie jusqu'à concurrence de la valeur d'une portion de son terrain équivalente à un rectangle d'une largeur de dix mètres et d'une longueur égale à la longueur de façade dont disposera la parcelle sur ladite voirie. Cette contribution ne saurait toutefois dépasser la valeur du quart de la parcelle».

[16] Le nombre d'inscriptions de 1992 à 2014 s'élève à 166 inscriptions tandis que le nombre des sites inscrits par période se présente comme suit : de 1992 à 2005: 50 et de 2006 à 2014:116. – Le nombre de classements de 1914 à 2014 selon une liste générale du patrimoine culturel produite par le Ministère de la Culture est la suivante: Période coloniale (1914 à 1956): 263; l'indépendance (1956 à 2014): 48.

[17] Selon son rapport d'étude d'impact du 20 avril 2019), à cause de l'impact visuel et paysager que ces grands projets représentent: Les deux projets ont été mis en garde à cause de l'impact visuel «négatif» qu'ils peuvent avoir sur les éléments patrimoniaux de la ville.

BIBLIOGRAPHIE

Bourgeat, S. & Bras, C. (2019) m- « Patrimonialisation ». In *Géo-confluences*, <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/patrimonialisation>. Consulté le 07 décembre 2020.

Jean-Pierre Lévy, 1987, *La Machine-Création, cognition et culture informatique*. Paris. La découverte.

Gravari-Barbas M. & Veschambre V. (2005), «S'inscrire dans le temps et s'appropriier l'espace: enjeux de pérennisation d'un événement éphémère. Le cas du festival de la BD à Angoulême », *Les Annales de géographie*: 285-306.

Agence Bouregreg. (2003) – *Étude architecturale-2ème phase, projet d'aménagement de la vallée du Bouregreg*, brochure: 63-98, 63.

Agence Urbaine de Rabat-Salé. (2013), *Plan d'Aménagement et de Sauvegarde de la ville de Rabat*, document de synthèse diagnostic.

- Arrif, A. (1996), «Le paradoxe de la construction du fait patrimonial en situation coloniale. Le cas du Maroc», *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 73-74 : 153-166.
- Belfkih, M. Fadloulah, A. (1986), *Mécanismes et formes de croissance urbaine au Maroc*, Tome I, Rabat, El Maârif: 59.
- Berriane, M. (2010), «Patrimoine et patrimonialisation au Maroc», *Hesperis-Tamuda*, Vol. XLV: 11-17.
- Chorfi, A. (2003), «Transformation de l'espace urbain par le Protectorat à travers le cas de la ville de Rabat», in Turrel, D (dir.), *Villes rattachées, villes reconfigurées : XVIe-XXe siècles*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais, 434 :247, <http://books.openedition.org/pufr/3067>>. Consulté 03 mai 2020.
- Davallon, J. (2014), «À propos des régimes de patrimonialisation: enjeux et questions. Patrimonialização e sustentabilidade do património: reflexão e prospectiva», Lisboa, Portugal, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906/document>.
- Direction du patrimoine culturel du Ministère de la Culture & Wilaya de la région Rabat-Salé-Zemmour-Zaër, (2011), *Rabat, Capitale moderne et ville historique: un patrimoine en partage (Maroc)*, Plan de gestion, Rabat:19.
- Fadili-Toutain, R. (2010), «Historique de la sauvegarde par la législation», in: *Patrimoines en situation. Constructions et usages en différents contextes urbains: Exemples marocains, libanais, égyptien et suisse*, Beyrouth / Rabat, Presses de l'Ifpo, <https://books.openedition.org/ifpo/883?lang=fr>, consulté le 06 09 2019.
- Fagnoni, E. (2013), «Patrimoine versus mondialisation ?», *Revue Géographique de l'Est*, vol. 53, <http://journals.openedition.org/rge/5048>. Consulté le 03 mai 2020.
- Fernandes, J. (2018), «Processus de patrimonialisation», *Tétralogiques*, n°24, Appel à contribution, <https://calenda.org/432506>.
- Gillot, G. (2014), «La ville nouvelle coloniale au Maroc: moderne, salubre, verte, vaste», in Leimdorfer, François (dir.), *Dire les villes nouvelles*, la Maison des sciences de l'homme:71-96.
- Gravari-Barbas, M. (2014), «Nouveaux défis pour le patrimoine culturel», *Atelier de réflexion prospective-rapport final*, PA.TER. MONDI, Agence Nationale de la Recherche (ANR), Paris 1, vol 2 : 449.
- Haut-Commissariat au Plan. (2017), *Missions de contrôle de la gestion des fonds publics et de l'emploi*, patrimoine culturel/ Ministère de la Culture.
- Heinich, N. (2009), *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, coll. «Ethnologie de la France».
- Knafou, R. (2012), «De Marrakech à Venise: les lieux subvertis», in R. Knafou (dir), *Les lieux du voyage*, Paris, Le Cavalier bleu.
- Martel, M. (1999), *Genette, Gérard (1994). L'œuvre de l'art, immanence et transcendance*, Compte rendu, *Philosophiques*, vol 26, n°1111: 115, Paris, Seuil, Coll. «Poétiques», <https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/1999-v26-n1-philoso195/004955ar.pdf>.
- Properties inscribed on the World Heritage List, Morocco, Unesco world heritage convention*, <http://whc.unesco.org/fr/etatsparties/MA>. Consulté le 01 mai 2020.
- Rautenberg M. (2003), *La Rupture patrimoniale*, Paris. À la croisée. Coll «Ambiances, ambiance».
- Robin Azevedo, V. (2013), «(Re)jouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou)», *Droit et cultures*: 66, 103-124, in Robbe, F. (avril, 2007), *La démocratie participative*, Paris, le Harmattan: 230
- Somé, M & Simporé, L. (2013), «Lieux de mémoire, patrimoine et histoire en Afrique de l'ouest, aux origines des ruines de Loropéni, Burkani Faso», *Éditions des archives contemporaines*.
- Unesco, (2011), *Recommandations concernant le paysage urbain historique*, in Actes de la Conférence générale, 36^{ème} session, Paris, 25 octobre – 10 novembre, vol. 1, Résolutions: 207, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000215084_fre. Consulté le 05 09 2020.
- Unesco, (2012), «Rabat, capitale moderne et ville historique: un patrimoine en partage», in *Liste du patrimoine mondial*, <https://whc.unesco.org/fr/list/1401/documents/>.

Mohammed Rami, Responsabile del Servizio Beni Architettonici, Direzione dell'Architettura,
Ministero della Pianificazione Territoriale, di Pianificazione Urbana, Politica dell'Edilizia e della Città.
Architetto del Patrimonio, dottore in geografia e pianificazione.

Dal rabiteo al gaberese. Scritture autobiografiche attraverso due secoli

VINCENZO RABITO
IL ROMANZO
DELLA VITA PASSATA
TESTO RIVISTO E ADATTATO DA GIOVANNI RABITO



EINAUDI

CIP

di *Alessandro D'Amato, Anna Chiara Strafella*

Quando, nel 2007, la casa editrice Einaudi ha dato alle stampe l'autobiografia di Vincenzo Rabito, scrittore siciliano semianalfabeta e autodidatta «chilassa [scil. classe] 1899», la pubblicazione divenne immediatamente un caso editoriale. *Terra matta*, questo il titolo dell'opera, suscitò sia l'interesse dei lettori, raggiungendo ben presto numeri straordinari in termini di vendite, sia quello della critica. A *Terra matta* si sono accostati ben presto linguisti, storici, filologi, critici letterari, etnoantropologi e nel 2012 Costanza Quatriglio e Chiara Ottaviano ne hanno tratto il docufilm omonimo, anch'esso di successo e pluripremiato in numerosi festival in giro per il mondo.

Terra matta è il resoconto che Vincenzo Rabito fa della propria esistenza «desprezata e male trattata», irta di difficoltà e sofferenze, ma affrontata sempre con animo e cipiglio «mastrise», un aggettivo del dialetto siciliano che, nell'accezione con cui lo usa Rabito, sarebbe semplicistico tradurre come 'furbo', ma che rimanda piuttosto all'idea di abilità, destrezza comportamentale e strategica, adattabilità resiliente. Da molti ostacoli è costellata la vita di Rabito: la morte prematura del padre, con la conseguente necessità di andare a lavorare a sette anni, l'arruolamento obbligatorio tra i soldati, tutti giovani, poveri e perlopiù analfabeti, mandati a morire sul Carso durante la Grande Guerra, la partecipazione alla Campagna d'Africa negli anni Trenta, i bombardamenti del secondo conflitto mondiale vissuti come emigrato in Germania; e poi, una volta tornato in patria, la necessità di parteggiare opportunisticamente per il partito e la fazione che di volta in volta sembrano maggiormente propensi a dispensare favori, nell'affannosa e caparbia ricerca di «umposto» sicuro, ovvero una posizione lavorativa stabile che finalmente lo tragga fuori dalla miseria e dal bisogno. Battaglie per la sopravvivenza che Rabito ingaggia senza esclusione di colpi e che porta a termine con incrollabile fiducia in sé stesso, riuscendo a sistemarsi con un impiego da cantoniere che gli consente di mettere su famiglia e di far studiare con profitto i tre figli maschi, ma che, per un comico rovesciamento di sorte, nulla si mostrano essere di fronte al fardello di una suocera pestifera che, per citare lo stesso Rabito, lo atterrisce più delle bestie feroci che ha potuto vedere in Africa.

Nondimeno, non è solo materiale biografico a rendere eccezionale questo memoriale: in fondo Vincenzo Rabito ha vissuto esperienze che molti della sua stessa generazione e condizione

socioeconomica si sono trovati a sperimentare; ciò che però Rabito dimostra di saper fare in modo superlativo con il proprio patrimonio esperienziale è raccontarlo, dandogli la forma di un singolare ibrido tra romanzo di formazione e epos eroicomico, in cui le tradizionali linee di sviluppo narrativo in crescendo della vicenda dell'eroe si sfaldano allo scontro con le leggi di un mondo che non è pensato per accogliere e integrare il protagonista che, per superare le proprie disfatte e guadagnare il riconoscimento cui anela, deve ogni volta lavorare di ingegno e di astuzia, per elaborare stratagemmi che ribaltino la sua condizione e gli consentano di progredire nella scalata verso la riuscita personale. Ed è proprio la straordinaria abilità narrativa che contempera in una struttura stilistica a tenuta saldissima tensione tragica (come quella che permea la descrizione delle efferatezze, tanto subite quanto compiute, negli scenari di guerra) e ironia tagliente (che prende corpo nei commenti dell'autore, nei suoi *a parte* carichi di gusto coloristico e cinismo senza sconti) a fare di *Terra matta* un capolavoro, e a inserire a pieno titolo Vincenzo Rabito in quella schiera di talenti che, seppur con un exploit tardivo e non convenzionale, bisogna riconoscere come narratori di razza. Un ulteriore elemento di interesse nell'autobiografia di Rabito è rappresentato dall'aspetto fisico del dattiloscritto, rinvenuto anni fa dal figlio Giovanni e oggi conservato presso l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve S. Stefano (AR).^[1] Per anni, tra il 1968 e il 1975, senza far sospettare nulla ai famigliari, battendo sulla vecchia Lettera 22 appartenuta al figlio minore, Vincenzo Rabito si dedica alla stesura delle sue memorie, lasciandoci «1027 pagine a interlinea zero, senza un centimetro di margine superiore né inferiore né laterale»^[2]. Oltre a questo insolito sfruttamento del supporto cartaceo, che testimonia di una mai acquisita confidenza con le consuetudini della lettoscrittura, va annotata anche una particolare modalità di utilizzo dei segni di interpunzione: «la punteggiatura originale [*infatti*] prevedeva un uso ipertrofico del punto e virgola, e un uso sostanzialmente casuale delle altre forme di punteggiatura»^[3]. In pratica, ogni singola parola era separata da quella precedente e da quella successiva attraverso l'inserimento di un segno di interpunzione, il più delle volte costituito dal punto e virgola, condizione che rendeva assai difficoltosa l'interpretazione da parte del lettore e che, conseguentemente, giustifica la scelta dei curatori di intervenire sul dattiloscritto originale adeguando la punteggiatura ai criteri formali della lingua italiana.

E se la fisionomia del memoriale è eccentrica, ciò che davvero ha costituito sin da subito l'oggetto dell'interesse e dell'attenzione della critica è la forma linguistica con la quale Rabito mette per iscritto i propri ricordi. Si badi, per quanto riguarda la collocazione all'interno del repertorio linguistico secondo i criteri diagnostici della sociolinguistica non c'è nulla di atipico né di alieno: l'opera di Vincenzo Rabito rientra senza incertezza nel grande gruppo delle scritture identificate come esempi di "italiano popolare"^[4] (un'etichetta che si può trovare accanto, senza troppe sottigliezze, ad altre come per esempio "italiano degli incolti", o "italiano dei semicolti", definizioni che puntano a evidenziare le differenze tra chi non abbia goduto di alcun addestramento scolastico, seppur rudimentale, e chi invece attraverso canali tradizionali abbia quantomeno ricevuto un'alfabetizzazione di base, seppur non sufficiente a conoscere e usare la norma).

La lingua usata da Vincenzo Rabito per scrivere si presenta come un arduo e combattuto compromesso tra la lingua madre dell'autore, ovvero il dialetto di Chiaramonte Gulfi, e la varietà alta cui tenta di conformarsi, ovvero l'italiano (meglio sarebbe dire, considerando anche l'altezza temporale in cui Rabito scrive, citando uno dei contributi capitali in materia di italiano popolare, «quella che ottimisticamente si [poteva] chiama[re] la lingua nazionale»^[5]), ed è dunque il magmatico prodotto della negoziazione costante tra codice posseduto e codice vagheggiato come modello, un fiume in piena che brilla per espressività, icasticità, asciuttezza e forza dei dialoghi, caratteristiche queste che non si devono solo al particolare talento affabulatore di Rabito, ma che vanno ricondotte anche ai modelli letterari di cui l'autore fa spesso menzione durante il racconto. Il rapporto con la letteratura popolare e con la paraletteratura non è secondario: se non avesse assistito agli spettacoli del Teatro dei Pupi, se non avesse assimilato le trame del ciclo bretone e carolingio, o la vicenda del *Guerrin Meschino*^[6], se non avesse letto *Il Conte di Montecristo* mentre era in quarantena durante la campagna d'Africa, Vincenzo Rabito non avrebbe avuto un modello colto cui guardare e ispirarsi, sia per quanto riguarda la lingua, sia per quanto riguarda le strutture narrative.

La critica è arrivata a coniare il termine “rabitese” per sottolineare l’unicità della lingua di Rabito, unicità determinata dall’uso ricorrente e quasi specializzato di termini del dialetto siciliano che finiscono così per individuare i capisaldi della Weltanschauung del Nostro, dalla risemantizzazione o dall’interpretazione paretimologica e straniante di parole dell’italiano e, soprattutto, dall’attrito incandescente tra dialetto e lingua, una frizione la cui veemenza è concretamente percepibile nelle interruzioni, nelle perifrasi, nelle riformulazioni, nell’accumulazione di parole e concetti. Un’entità, dunque, il “rabitese” che se certamente non corrisponde a una lingua vera e propria *pleno iure*, di certo costituisce un prodotto linguistico all’altro e peculiare (come del resto è peculiare e “autogestita” la produzione scritta di ogni semicolto con scarso o nullo addestramento scolastico) e si configura come metonimia sul piano espressivo della sfida esistenziale che Rabito ha disputato durante l’intero corso della sua vita, ovvero la ricerca di un posto ospitale, di una casa dove sistemarsi stabilmente e poter prosperare. Se la vita, in questi rispetti, non si è mostrata sempre prodiga nei confronti di Rabito, la scrittura ha costituito per lui la possibilità di costruire per sé stesso uno spazio in cui situare la propria realizzazione, uno spazio in cui sanare i conflitti e attuare vendette *in effigie*.

L’autobiografia di Rabito, tra le altre cose, si presta anche a una lettura di tipo antropologico, per la presenza di elementi connessi alla cultura popolare, di cui l’autore si fa, al tempo stesso, protagonista e portavoce. Fatalismo, religiosità popolare, coltivazione dell’ambizione e rapporto col gruppo di appartenenza sono solo alcune delle dimensioni che risaltano dalla lettura di *Terra matta*, rendendolo di fatto un testo di grande interesse anche dal punto di vista della storia sociale dei ceti subalterni. Restando nel solco di questi grandi filoni tematici, abbiamo pensato di provare a compiere un parallelismo con un’altra autobiografia, questa però recentissima. Ci riferiamo a *La mia storia di vita scritta in gamberese* ^[7], del poeta-minatore Domenico Gamberi che, pur radicalmente diversa sotto molti aspetti, presenta interessanti punti di contatto con il testo scritto da Vincenzo Rabito e sollecita riflessioni in più di un ambito. Prima di affrontare gli elementi comuni, tuttavia, occorre soffermarsi sulle sostanziali differenze tra i due testi.

Mentre Rabito, nato alla fine dell’Ottocento, si avvale del supporto tecnologico rappresentato da una vecchia macchina da scrivere Olivetti, Gamberi, nato nel 1945, preferisce affidarsi alla più tradizionale scrittura a mano. Se, come detto, il testo di Rabito consta di oltre mille pagine (cui si aggiungono le quasi millecinquecento della seconda versione, recentemente edita a cura del figlio Giovanni), in cui sono ripercorse cronologicamente le vicende della sua vita, il manoscritto di Gamberi risulta essere molto più stringato: soltanto cinquantasette pagine, scritte a stampatello e suddivise in tre blocchi in cui, tuttavia, non sempre viene rispettata la linea temporale, ma viene fornita una carrellata rapsodica di ricordi, in cui gli stessi si avvicendano secondo una progressione temporale tutt’altro che lineare. Possiamo dire che se Rabito opera sul proprio bagaglio di ricordi con uno spirito che non esitiamo a definire editoriale (ne sono una prova, per esempio, le riscritture parziali con l’apporto di modifiche sostanziali di intere parti del memoriale), Gamberi non si preoccupa di nient’altro che di affidare alla carta, in maniera estemporanea e poco sorvegliata, i ricordi che gli tornano alla mente, per strapparli alla dimenticanza e consegnarli alle figlie e ai nipoti. Inoltre, se i curatori di *Terra matta* sono dovuti intervenire corposamente sulla punteggiatura, al fine di rendere comprensibile il testo, così come sui contenuti, effettuando una selezione dei brani da pubblicare, il manoscritto di Gamberi è stato invece pubblicato per intero e senza alcun intervento sulla lettera del testo, dal momento che gli errori di ortografia dovuti alla scarsa istruzione dello scrivente non ne compromettono l’intelligibilità. Sono questi i segni tangibili degli effetti che, nei quarantasei anni che separano la nascita di Rabito da quella di Gamberi, hanno avuto da una parte la maggiore diffusione dell’istruzione obbligatoria (elemento che comunque non va né idealizzato né sovrastimato, tenendo conto di quanto ci dicono i dati storici sull’efficacia effettiva dell’istruzione primaria, in specie nelle aree rurali, nel secondo dopoguerra con strascichi infausti di cattiva gestione fino addirittura agli anni Settanta) e dall’altra, in maniera molto più dirompente e determinante, l’avvento dei grandi media di massa, specialmente della Televisione.

Non va dimenticato poi che, se Rabito ha come madrelingua il dialetto siciliano, un diasistema che presenta una grande distanza dall’italiano, Gamberi proviene dal grossetano, e per quanto la sua

lingua si mostri piena di solecismi sintattici e grammaticali e ricca di localismi, essa riposa interamente nell'alveo delle varietà toscane, quelle più vicine all'italiano, e pertanto perfettamente comprensibili da lettori provenienti anche dalle altre regioni (fatti salvi, come si accennava sopra, quei localismi o quei geosinonimi che sono tipici della cultura locale e contadina, dell'universo dei mestieri antichi, che quindi richiedono d'esser interpretati ed eventualmente tradotti e che, ai fini di un'indagine storico-antropologica, si rivelano anche particolarmente interessanti ed utili). "Gamberese" è il nome con cui Domenico Gamberi, dietro suggerimento di Pietro Clemente, sceglie di chiamare la propria scrittura ed è questa una definizione che possiamo accettare se, appunto, la destiniamo a identificare l'*usus scribendi* peculiare di questo poeta operaio con pochi anni di scuola dalla propria parte, e se, in certo modo, vogliamo riconoscergli lo statuto di epigono (inconsapevole) dell'antecedente illustre rappresentato da Rabito.

È anche superfluo specificarlo, quando scegliamo di analizzare qualcuno di questi testi appartenenti alla categoria degli scritti privati catalogabili come esempi di italiano popolare, è ben evidente che parlare di capostipiti ed emuli significa fare un discorso ozioso e senza fondamento; tornando al caso che trattiamo in questa sede, la comparazione tra Rabito e Gamberi si rivela molto più produttiva e utile se istituita su altri elementi che non unicamente quello linguistico. Ad esempio, le considerazioni che la loro storia personale ci consente di fare in merito al rapporto e alla permeabilità tra cultura alta e cultura popolare. Di Rabito, e delle sue asistematiche ma efficaci "frequentazioni" col mondo della letteratura di consumo e della paraletteratura s'è già detto sopra. Per quanto riguarda il processo di acculturazione di Domenico Gamberi, invece, l'elemento di sutura tra letteratura culta e tradizione popolare è rappresentato dalla conoscenza e dalla pratica del contrasto in ottava rima. Per un approfondimento sulla diffusione e l'utilizzo, nell'Italia centrale, con particolare rilevanza in Toscana e alto Lazio, dell'ottava rima in diversi contesti performativi (cui corrispondono, a seconda delle modalità d'esecuzione e della rilevanza dell'accompagnamento musicale, denominazioni specifiche, tra cui ad esempio i maggi e i bruscelli) rimandiamo a studi specialistici che non possiamo, per ragioni di spazio, prendere in considerazione in questa sede ma tra i quali intendiamo citare almeno un lavoro fondamentale licenziato nel 1986, *I poeti contadini*, di Giovanni Kezich^[8].

Domenico Gamberi dichiara d'aver maturato una passione crescente per i contrasti in ottava rima dopo aver assistito, ammirato, a una sfida a colpi di versi durata una notte intera tra un "trincagliere" (un venditore ambulante di minutaglia per il cucito e il rammendo) e un mezzadro del podere vicino, avente come tema, appunto, "il contadino e il trincagliere" e la questione su quale fosse il più utile tra i due mestieri. La stupefazione di Gamberi deve essere stata, allora e in seguito, più che giustificata, e non solo per la durata temporale del contrasto, ma soprattutto per la perizia tecnica con cui questi artisti dell'ottava rima sanno rispettarne il rigore della struttura (otto endecasillabi, di cui tre distici a rima alternata e un distico finale a rima baciata, secondo lo schema ABABABCC, con l'obbligo, durante il contrasto, che l'inizio di ogni ottava rimi con il distico di chiusura dell'ottava precedente) e per la conoscenza da parte degli sfidanti di tutto un repertorio di *topoi* ed espressioni formulari che consentono di sostanziare il discorso con argomentazioni valide e, al contempo, di far quadrare rime e metrica. Ciò che rende il fenomeno dell'ottava rima importante agli occhi dello studioso sociale è, come si accennava prima, il fatto che costituisca un terreno di incontro tra fonti letterarie alte e modalità di rielaborazione popolare, e testimoni della ricezione di repertori tematici e di strutture formali culte da parte di un pubblico aduso alla trasmissione orale dei saperi e alla loro preservazione attraverso la pratica mnemonica.

Lo stesso Gamberi, nell'intervista in calce al volume^[9], ricorda di come tra i contadini fossero ben conosciute le ottave della *Pia de' Tolomei* (figura nota grazie al ritratto dantesco del V canto del *Purgatorio*), e di come molti dei nuclei narrativi che noi riconosciamo provenire dall'epica cavalleresca fossero presenti anche nelle novelle narrate dagli anziani. Corrispondenze che evidenziano un flusso continuo, carsico e fruttuoso tra "alto" e "basso" e che ci portano a rivalutare in maniera significativa tutte quelle forme di letteratura che, nel corso degli anni, hanno funto da tramite tra la letteratura colta e quella popolare.

L'ottava rima toscana si mostra essere un genere di grande plasticità funzionale, e incrementa il proprio repertorio tematico, rinnovandolo e riadattandolo a seconda delle contingenze e delle tematiche più impellenti, contribuendo a rielaborare e risolvere conflitti e contrasti che si presentano nella vita di tutti i giorni, comprese le difficoltà lavorative o le problematiche di politica sociale. Ne è un caso emblematico proprio il memoriale di Gamberi, all'interno del quale si citano ottave che raccontano le condizioni dei lavoratori delle miniere, composte da campioni nell'arte del contrasto, distintisi nelle composizioni di cui Gamberi è instancabile organizzatore. Egli stesso, del resto, è per lungo tempo minatore a Campiano di Montieri, in quelle stesse Colline Metallifere di cui fa parte la miniera di carbone di Ribolla che ispirò tanto il saggio-inchiesta pubblicato nel 1956 da Luciano Bianciardi e da Carlo Cassola, *I minatori della Maremma* (Laterza), quanto il romanzo *La vita agra*, scritto dallo stesso Bianciardi, edito da Rizzoli nel 1962. E se l'esplosione del 4 maggio 1954, con la morte di quarantasei minatori,^[10] era stato l'inesco del romanzo di Bianciardi, a Domenico Gamberi tocca essere protagonista diretto di un incidente, certo meno grave nei risultati, ma comunque serio: mentre, con altri operai, è nell'ascensore che porta in profondità nella miniera, la cabina, a seguito della rottura delle corde metalliche, precipita fino ad atterrare rovinosamente. Gamberi e gli altri operai sopravvivono, ma riportano ferite e danni scheletrici che non guariranno mai del tutto. Come effetto degli anni di lavoro in miniera, Domenico Gamberi maturerà quella coscienza di classe che, invece, in Rabito non sarà mai presente, così come il suo agire in maniera individualistica dimostra. Le biografie di Rabito e Gamberi, dunque, rispondono alla necessità di lasciare traccia di sé e delle esperienze significative di cui i due autori sono stati protagonisti. Come già in Rabito, anche in Domenico Gamberi la pratica della scrittura diventa un mezzo per rappresentare la propria identità e fornire un'interpretazione personale della cultura di appartenenza. Pur diversissimi tra loro, Rabito e Gamberi ci appaiono nella loro stimolante comparabilità: sin dalla tenerissima età, i due sono costretti ad andare a lavorare e, nel corso delle rispettive esistenze, a cambiare diversi lavori. Rabito è contadino, genio zappatore durante la Grande Guerra, poi operaio e, infine, cantoniere; Gamberi lavora anch'egli in campagna, poi fa il falegname e, per gran parte della propria vita, il minatore. Ma è anche molto impegnato nelle attività della propria comunità, quale organizzatore di eventi legati alla poesia di improvvisazione in ottava rima e come militante di movimenti vicini alla Sinistra. L'uno e l'altro affrontano mille sacrifici per far quadrare i conti, sostenere le rispettive famiglie e far studiare i figli. Più volte, ad esempio, Gamberi ricorda la passione della propria famiglia per la caccia, attività che egli stesso evidenzia come necessaria da un punto di vista economico: «Vorrei anche dire che la caccia la facevo per piacere ma anche per bisogno. [...]. Due figlie agli studi e una casa da costruire, con la mia moglie che faceva salti mortali per far quadrare i conti. Per tanto qualche cinghiale aiutava eccome!»^[11].

Appartenenti a famiglie cattoliche, entrambi sviluppano una forma di religiosità tutta propria: in Rabito ciò si traduce in quella sorta di pragmatismo tutto popolare secondo cui l'alternarsi di atti di fede e di disillusioni prodotte dalla realtà giustificerebbe l'utilizzo consueto della bestemmia e l'affermarsi di una visione asciutta di Dio sintetizzabile attraverso questo suo pensiero: «il Padreterno, quelle che vogliono vivere onestamente, in vece di aiutarle li fa morire»^[12]. Salvo tornare sui propri passi quando, in una sorta di resoconto di quanto ricevuto in vita, nonostante una condotta non certo irreprensibile e la tendenza a ricadere con facilità nella tentazione dell'imprecazione, si mostra riconoscente: «io mi trava il conto che tutte i sacrafizie che io aveva fatto il Dio mi l'aveva pagato, compure che io, [...], aveva bestimato più assai di tutte li uomine desperate del monto»^[13].

Gamberi mostra un atteggiamento ancor più critico nei confronti della religione, dimostrandosi ben più consapevole rispetto a Rabito e arrivando a rivendicare il proprio ateismo, fino a sviluppare una riflessione politica dotata di una certa complessità: «Se è vero come viene detto che è in cielo in terra e in qualsiasi luogo. Se fosse così si dovrebbe guardarsi un pò intorno e poi punire chi fumenta guerre, odio, chi non rispetta il prossimo, però sono sicuro che dovrebbero sparire tutte le religioni, tutte le multinazionali e tutti quelli che non si accontentano di vivere onestamente: come chi fa politica sciacalla: sono sempre più ateo convinto, però rispetto anche gli altri che non lo sono»^[14].

Anche dal punto di vista dei rispettivi approcci alla politica, come dicevamo, possiamo tracciare un interessante parallelismo: se Rabito, infatti, pur dichiarandosi socialista, al mutare dei contesti non esita a strumentali ammiccamenti nei confronti di altre forze politiche, allo scopo di ottenere privilegi e agevolazioni, Gamberi adotta una condotta più lineare e coerente, mostrando – come già evidenziato – una certa coscienza di classe. Orgoglioso delle radici comuniste della propria famiglia, Gamberi non tradisce tale tradizione e, anzi, va fatto risalire al secondo governo Berlusconi (in carica tra il 2001 e il 2005), il seguente racconto: «Avevamo messo su con mio fratello Santi una stalla prima le capre poi i vitelli da ultimo ne avevamo 3 ai quali avevo messo il nome perché io mi ci affezionavo allora gli misi il nome Silvio, Gianfranco e Umberto a quelli che mi chiedevano come mai, io rispondevo!! così li posso picchiare senza nessun rimorso»^[15]. E, infine, va rilevato l'antiamericanismo più volte presente all'interno delle pagine di Gamberi il quale arriva anche a comporre un'ottava in rima, intitolata "Brava gente gli americani" [16]:

*«Vaghiel'a spiegà agli americani:
Razza padrona cinica ed infame:
Dei qual colonia siamo fedeli cani:
E spacciano per "oro" quel che è rame.
La guerra l'han nel cuore e nelle mani.
Quanto al cervello è nero come catrame
E soli mai son stati a bombardare.
Con la terribile arma nucleare»*^[17].

In conclusione, a oltre 15 anni di distanza dall'uscita di *Terra matta*, la pubblicazione dell'autobiografia di Domenico Gamberi costituisce un nuovo tassello in quel processo di comprensione delle modalità di scrittura non convenzionali in cui, a pieno titolo, entrambi i testi vanno a collocarsi. In questo tentativo di comparazione tra le due forme di scrittura, dietro le quali del resto si celano storie di vita, esperienze esistenziali, vicende politiche e culturali, strutture di senso e modalità espressive tra loro spesso incomparabili, abbiamo così provato, augurandoci di esservi almeno in parte riusciti, a definirne caratteristiche e contesti, narrazioni e speranze, ideologie e linguaggi, politiche e poetiche della memoria.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

^[1] A distanza di quindici anni dalla pubblicazione di *Terra matta*, è emerso un secondo dattiloscritto autobiografico di Rabito, elaborato in una forma più consapevolmente destinata alla pubblicazione e recentemente edito, a cura del figlio Giovanni: V. Rabito, *Il romanzo della vita passata. Testo rivisto e adattato da Giovanni Rabito*, Einaudi, Torino 2022.

^[2] Nota dell'editore, in V. Rabito, *Terra matta*, Einaudi, Torino 2007: V.

^[3] Nota dei curatori (E. Santangelo – L. Ricci), in V. Rabito, *Terra matta*, Einaudi, Torino 2007: VI.

^[4] Tracciare, seppur a grandi linee, una storia della definizione di italiano popolare all'interno degli studi linguistici sarebbe davvero molto difficile in questo contributo che non punta a discutere i tratti caratterizzanti delle scritture dei semicolti, ma a mettere in luce il valore letterario e antropologico delle stesse in rapporto con la storia sociale degli individui e dei gruppi che le hanno prodotte. Non tratteremo dunque qui le differenti posizioni degli studiosi sulla legittimità di usare la categoria di italiano popolare per scritture prodotte a cavallo tra la fine del Novecento e i giorni nostri, le opinioni contrarie (il fatto che non nascano più bambini che abbiano come madrelingua esclusivamente il dialetto; la quasi totale scomparsa dell'analfabetismo; la progressiva risalita di tratti dalle varietà basse del repertorio verso le varietà medio-alte con conseguente ristrutturazione della norma; la presenza nei registri colloquiali e poco sorvegliati di parlanti colti di forme un

tempo esclusive delle varietà basse, e così via) o le opinioni a favore (l'individuazione di tratti linguistici presenti esclusivamente nelle produzioni degli incolti e quindi di esse identificativi; l'importanza di distinguere tra dimensione diafasica e dunque libere scelte di contesto e dimensione diastratica...)

[5] Tullio De Mauro, *Per lo studio dell'italiano popolare unitario*, in Annabella Rossi, *Lettere da una tarantata*, De Donato, Bari, 1970: 43-75.

[6] A dimostrazione del peso che alcune opere hanno mantenuto nella formazione dei ceti popolari fino ad epoche vicinissime, di grande interesse è la recente notizia di un agricoltore di ottantanove anni di Altamura, Michele Schiavino, che, perduta la preziosissima copia personale del Guerrin Meschino decide di riscriverlo a mano confidando unicamente nella propria memoria. Si veda https://bari.corriere.it/notizie/cronaca/24_maggio_08/agricoltore-di-89-anni-perde-il-suo-libro-preferito-ma-lo-riscrive-a-memoria-ha-regalato-una-copia-ai-cinque-figli-d0303356-3573-4958-bf29-66108c198x1k.shtml

[7] D. Gamberi, *La mia storia di vita scritta alla gamberese*, Effigi, Grosseto 2023. La trascrizione del manoscritto è avvenuta a cura di Ida Caminada; il volume contiene inoltre un'introduzione di Pietro Clemente e interventi di Antonello Ricci, Paolo Nardini e Corrado Barontini. Inoltre, vi sono riportate le trascrizioni di due interviste: la prima, risalente ad alcuni anni fa, effettuata da Emanuela Luchetti per Rai Storia – Telemaco; la seconda, realizzata da Antonio Fanelli, Valentina Zingari e Paolo Nardini.

[8] Giovanni Kezich, *I poeti contadini*, Bulzoni, Roma, 1986.

[9] Intervista a Domenico Gamberi, svolta da Antonio Fanelli, Valentina Zingari e Paolo Nardini nell'ambito del progetto IN.CON.T.R.O. (Ribolla, 14 gennaio 2010), in D. Gamberi, *La mia storia di vita scritta alla gamberese*, cit.: 155-195

[10] Il 4 maggio del 1954, una fuga di gas grisou provocò la più grave tragedia mineraria italiana dalla fine della seconda guerra mondiale. Un'esplosione di gas, avvenuto in una galleria a 260 metri di profondità, causò infatti la morte di 43 operai impegnati nell'estrazione della lignite. L'evento scosse gli animi e le coscienze della popolazione, tanto che i funerali degli operai registrarono la presenza di circa cinquantamila persone. Nonostante il processo alla Montecatini, società che gestiva la miniera, si risolse con un'assoluzione, la stessa società decise una progressiva smobilitazione della miniera, che nel giro di cinque anni fu destinata alla chiusura. Poche settimane fa, in occasione del settantesimo anniversario dell'evento, il presidente Mattarella ha inviato un messaggio pubblico per ricordare gli operai morti nell'incidente, definendo gli stessi come «vittime di una logica dello sfruttamento» (<https://ilmanifesto.it/ribolla-settanta-anni-fa-la-strage-nella-miniera-43-operai-uccisi>).

[11] *Id.*: 88.

[12] V. Rabito, *Terra matta*, cit.:3.

[13] *Id.*: 348.

[14] D. Gamberi, *La mia storia di vita scritta alla gamberese*, cit.: 91.

[15] *Id.*: 105. L'anti-berlusconismo di Gamberi si palesa anche in una seconda, più lunga, testimonianza, in cui si fa cenno alle beghe giudiziarie che il "Cavaliere" dovette affrontare nel corso degli anni: «Cosa sento dire in questi giorni dai telegiornali che quasi tutti i partiti vogliono il Cavaliere nel posto di Mattarella come presidente di questa beata repubblica, credo che sia la scelta più scellerata che potrebbe capitare a una larga parte degli italiani, certo qualcuno si domanderà il perché ma credo siano pochissimi, perché secondo me è come mettere uno che come conflitti di interesse ne ha da vendere, e poi secondo me è come mettere la nazione in mano alla mafia.

A quel punto avrebbe davvero il giusto presidente. Però per tanti sarebbe un fatto positivo perché ci sarebbero serie possibilità che diventi il paese dei bunga bunga. All'ora avanti così con questi beati politici che fanno parte di questo governo, beati perché con gli stipendi che prendono e tutto il resto, figuriamoci se gli interessa dove va a finire questo beato paese. E sicuramente va bene anche il Cavaliere presidente.

Non posso tenere dentro certe cose meno male che posso liberarmene così, anche se resta un certo rammarico, come una nazione finisca in certe mani ormai provate» (*Id.*: 111-112).

[16] Gamberi dichiara di aver imparato a comporre in ottava rima, ma di non aver mai amato, per timidezza, il momento performativo, sì da aver preferito sempre rimanere nelle retrovie e occuparsi della parte organizzativa dei Maggi. I pochi esempi di ottava rima a firma di Gamberi riportati nel memoriale devono dunque essere rimasti sempre sulla carta, senza essere recitati in competizioni pubbliche.

[17] *Id.*: 119.

Ministero della Cultura. Esperto di storia degli studi demoetnoantropologici italiani, ha al suo attivo numerose pubblicazioni sia monografiche che di saggistica. Insieme al biologo Giovanni Amato ha dato alle stampe il volume *Bestiario ibleo. Miti, credenze popolari e verità scientifiche sugli animali del sud-est della Sicilia* (Editore Le Fate 2015). Ha curato il volume *Cocchiara e l'Inghilterra. Saggi di giornalismo etnografico* (Dipagina edizioni, 2015). L'ultima sua pubblicazione è un contributo al volume collettaneo *Il carrubo è l'uomo* (edizioni Abulafia, 2022).

Anna Chiara Strafella, ha conseguito la Laurea Magistrale in Letteratura, Filologia e Linguistica italiana presso l'Università di Torino. Ha fatto parte del Centro di ricerca PENS – Poesia contemporanea e Nuove Scritture dell'Università del Salento. Attualmente insegna materie letterarie nella scuola secondaria di secondo grado ed è cultrice della materia per l'insegnamento di Letteratura italiana contemporanea dell'Università del Salento.

Lotta all'estrattivismo minerario e narrazioni subalterne nel contesto del parco del Beigua



Ambiente boschivo con percorso neolitico, località Pianale, Valle di Sassello (ph. Massimo Ferrando)

di *Lorenzo Lanfranco*

Il mio interesse per il territorio ligure, in particolare Sassello – paese che si situa sull'Appennino in provincia di Savona, alle pendici del Monte Beigua – nasce dalla decisione, un paio di anni fa, di trasferirmi a vivere. Il paese è stato luogo di alcune mie ricerche in passato, specialmente sul tema del rapporto con il bosco all'interno del dualismo “natura-cultura”, come parte di un progetto che aveva come obiettivo la costruzione di una performance live. Nel caso del presente lavoro, il territorio si presenta come spazio fertile per trattare, anche se quasi sfiorandoli, alcuni temi particolarmente attuali. Una premessa importante riguarda le conversazioni che ho avuto con alcuni abitanti del paese di Sassello, queste sono una visione sicuramente parziale della complessità della realtà di narrazioni e conflitti tra le parti presenti sul territorio rispetto a questa frattura. Allo stesso modo, molte altre domande – altrettanto fondamentali – si diramano interrogandoci di questa complessità. Nello scrivere il presente articolo non c'è altra intenzione se non quella di generare ulteriori interessi e volontà di ricerca su un tema e contesto che hanno, oggi più che mai, necessità di “essere al centro del dibattito” politico, accademico ed etico.

Date queste premesse, la presente ricerca aspira a intrecciare il tema dell'estrattivismo minerario con la consapevolezza di una fetta di popolazione sempre più ampia rispetto agli impatti di questa modalità estrattiva sul cambiamento climatico. La domanda di ricerca si situa all'intersezione tra

un'antropologia dei cambiamenti climatici, un'antropologia dei disastri e il filone classico di *ecological studies*. In particolare, diventa estremamente proficua la lettura all'interno del *framework* di un'antropologia dei disastri la lotta che da anni è portata avanti contro il tentativo di aprire una miniera di titanio sul Monte Tariné – monte facente parte della catena del Beigua e all'interno del parco naturale regionale, nonché Geoparco UNESCO.

La miniera comporterebbe il ricollocamento del paese di Urbe, confinante con Sassello, nonché l'inizio di una serie di pratiche estrattive che porterebbero a una modifica totale dell'ambiente e della convivenza con il territorio da parte degli abitanti dell'area. A tutto questo si affiancherebbe un rischio amianto, quindi correlato alla sanità pubblica e una serie di problematiche rispetto al materiale di scarto della miniera. Il giacimento di titanio di Piampaludo ricade nei comuni di Urbe e Sassello (SV) e in gran parte nel territorio del Parco Naturale Regionale del Beigua. Conosciuto e studiato dagli anni '70, consiste di masse mineralizzate a rutilo concentrate all'interno di rocce denominate eclogiti^[1] che affiorano soprattutto in corrispondenza dei Monti Antenna e Tariné. La riserva accertata è di circa 9 milioni di tonnellate di rutilo, ma fino a 20 milioni secondo alcune stime^[2]. Secondo queste valutazioni si tratterebbe di uno dei più grandi giacimenti europei, se non mondiali, di questo minerale. Sono stati concessi nel tempo alcuni permessi per effettuare rilevazioni e ricerche sul giacimento, ma non è mai stata data la possibilità di apertura della miniera^[3].

Nonostante quella che potrebbe apparire come una situazione abbastanza protetta contro possibili speculazioni, nel corso degli anni ci sono state notevoli mobilitazioni da parte degli abitanti del territorio e delle istituzioni dell'area – in primis i comuni e il parco – per interrompere ed interferire con possibili trattative tra Stato, regione ed enti del settore. Come purtroppo noto, il titanio appartiene a quel gruppo di materie prime ritenute strategiche per una conversione all'elettrico e per una riduzione dell'estrattivismo di carburanti fossili. La questione ambientale, nonché etica, riguarda la possibilità di avere un disastro ecologico locale per obiettivi economici ed estrattivistici globali. Nel caso di un'apertura della miniera, il parco del Beigua, specialmente intorno al giacimento, si potrebbe aggiungere a quelle aree che sono cinicamente definite “Aree di sacrificio”^[4]. Leggendo alcuni articoli online e narrazioni che nel tempo si sono costruite a partire dall'interesse per il giacimento, si può già notare come le forze politiche interessate ai potenziali profitti di questo tipo di estrattivismo abbiano portato avanti una campagna narrativa che ha spesso utilizzato parole e riferimenti semantici connessi al sacrificio e al “bene comune” per giustificare l'apertura della miniera.

Ritornando all'antropologia dei disastri, possiamo considerare il cambiamento climatico – inteso come iperoggetto^[5] – come un disastro su lungo periodo, che ci obbliga e ci interroga sulla questione delle scale spazio-temporali. È proprio il lungo periodo che richiama concetti quali la *slow violence* (Nixon, 2013), termine con cui ci riferiamo a un tipo di violenza strutturale (Galtung, 1996; Farmer, 2004) che rimane continuativo nel tempo, una sorta di violenza graduale. Su questa stessa linea, anche riprendendo Marcel Mauss (1923), i disastri si possono considerare come fatti sociali totali, capaci di restituirci interpretazioni della realtà e *framework* su come la nostra società veda e agisca sé stessa.

L'estrattivismo minerario^[6], in questa cornice, diventa un'attività-modello di questi disastri su lungo periodo. A partire dalla narrazione, come sopra abbozzato, della necessità di continuare a estrarre materie prime, l'estrattivismo penetra all'interno del piano locale per ri-funzionalizzarlo e convertirlo in profitto su un piano globale. In quest'ottica, il locale è solo un oggetto da sfruttare. La netta separazione natura-cultura, riprendendo Descola (2021), è parte della base ontologica della concezione estrattivista. Natura e cultura sono due realtà distinte, l'unico soggetto – l'essere umano – ha il diritto di trattare l'oggetto-natura come qualcosa da controllare e sfruttare. Il locale, in questa visione di sfruttamento estrattivista, non ha alcuna *agency*, anche se al contempo è fondamentale per la risorsa che “offre” al mercato globale.

Per spiegare questo sistema e le sue dinamiche, Ulrich Brand e Markus Wissen (2017) hanno creato il concetto di “modo di vita imperiale” che comprende il modo di produzione e consumo dominante, così come le pratiche quotidiane, corporali e culturali della popolazione sotto il sistema capitalista, colonialista, monoculturale e occidentale. Il “modo di vita imperiale” tiene conto delle asimmetrie di

potere all'interno della società e fa riferimento al concetto di egemonia di Gramsci, che riconosce che il processo di egemonia del potere non si stabilisce solo a livello istituzionale, ma impregna anche le comunità subalterne a livello narrativo e di strategie utilizzate (Gramsci, 2020). Questo concetto di "modo di vita imperiale" è particolarmente importante in questo contesto perché il conflitto minerario ha due impatti: trasgredisce i modi di vita della comunità e, al contempo, provoca la necessità di un'organizzazione contro una minaccia reale per sviluppare sistemi alternativi.

Diventa interessante visionare come i soggetti del territorio assediato da queste mire estrattiviste si riallaccino a una serie di "topoi" tipici della lotta al cambiamento climatico. In una rivisitazione quasi gramsciana della subalternità e dell'agentività del subalterno, vediamo come posseda una serie di strategie e spazi di manovra anche nella sua condizione. Uno degli strumenti oggi più utili agli e alle attiviste è quello del linguaggio scientifico. Il campo della lotta tenta di vincere la fondatezza dell'*expertise* scientifica: ci si riconnette a ricerche accademiche sul cambiamento climatico e al contempo si tenta di unire a un registro emotivo, un registro di legittimità apportato dallo *status* scientifico.

Durante una conversazione tra me e un funzionario del comune di Sassello, nel giugno 2022, parlando del nostro rapporto con il bosco o, più ampiamente, con "la natura", ci si era soffermati sulla parola limite: «La conoscenza del limite è un po' quello che oggi cerchiamo di evitare, nel senso che da un lato è comodo vivere in un eterno presente perché non ci fa vedere i nostri limiti». Durante la conversazione, l'intervistato aveva più volte usato termini e conoscenze scientifiche rispetto alla condizione di crisi in cui ci troviamo: parole come antropocene, crisi ecologica, necessità di un rapporto diverso con l'ambiente, adattamento e resilienza, eventi straordinari, strategia 2030. Un altro intervistato, abitante del paese, affrontava anche lui la necessità di un cambio di paradigma nel nostro abitare e convivere con l'ambiente ^[7].

Trattando del tema della miniera in particolare, l'enfasi era posta inizialmente sulla questione dei bisogni: davvero necessitiamo di aprire un altro sito così devastante a livello ambientale per una risorsa del genere? Il mio interlocutore è stato attivo nella lotta contro la miniera da quando i primi interessamenti e proposte erano state avanzate. Facendo parte di istituzioni cittadine e del parco, aveva una conoscenza approfondita delle problematiche e delle discussioni che si erano tenute intorno alla questione:

«L'esempio della miniera è uno di quelli più lampanti. Vent'anni si è fatto su questo territorio una determinata scelta. [...] Distruggere da un momento all'altro perché i bisogni lo esigono: no! Ripeto, se questa scelta era fondata allora e riteniamo che sia fondata ancora oggi, va mantenuta. È il discorso che ci siamo fatti all'inizio, è necessario che alcune persone debbano avere due o tre telefonini? [...] Forse abbiamo costruito dei bisogni su bisogni che forse non sono. Mi viene anche da dire, se stabiliamo che c'è un numero finito di cellulari non possiamo utilizzare il titanio di quelli dismessi senza dover per forza devastare il nostro sistema e andare a impoverirlo di risorse. Io non lo vedo come un passo indietro».

Durante la discussione aveva mostrato una notevole consapevolezza del legame esistente tra il sistema economico, l'estrattivismo e i rischi connessi con il cambiamento climatico. Anche se inizialmente il focus si era posto sulle scelte personali e di consumismo – i telefoni – la conversazione era poi continuata:

«Non stiamo tornando indietro, stiamo ripensando un rapporto più corretto su quello che è la condizione necessaria alla nostra vita. [...] Dagli anni 60/70 abbiamo costruito un sistema di crescita senza limitazioni, non è possibile, perché le risorse sono finite. Non significa fare un passo indietro ma accettare che si andando verso l'autodistruzione. Mi devo fermare. [...] Noi stiamo consumando molto, c'è poco da girarci intorno. Ambientalisti dovremmo esserlo tutti, perché l'ambiente è la condizione per la nostra sopravvivenza. Una volta che non c'è più niente non ci siamo neanche noi. E quando si arriva al si salvi chi può non si salva nessuno. L'ambiente è stato visto come un avversario e un paletto che dava fastidio. [...] Oggi è abitudine provare a fare passo più lungo della gamba. [...] Dobbiamo ragionare da un punto di vista scientifico, con dei dati alla mano».

La centralità del “dato alla mano”, di un discorso scientifico intorno al nostro parlare di questioni inerenti al cambiamento climatico ritorna, trasformandosi quasi in un “parlare-scientificamente-dell’utile”; ma è l’utile che ha cambiato prospettiva. Le intervistate e gli intervistati, almeno a livello di conversazione portata avanti con il sottoscritto, hanno mostrato una notevole consapevolezza della minaccia imminente e determinata dalla miniera, e al contempo sono state in grado di riconnetterla a livello macroscopico con una serie di politiche estrattiviste direttamente implicate con il cambiamento climatico. In questa situazione, la narrazione scientifica e consapevole si è dimostrata più volte un’arma nelle mani subalterne e locali per sperimentare nuove lotte di protezione del parco e del territorio. La prospettiva si trasmuta in una visione che necessita di integrare politiche ecologiche e di convivenza e protezione dell’ambiente in cui si vive. Il parco diventa un modello di resilienza e difesa, anche sul piano legale dei diritti, di un territorio che fa gola a multinazionali e istituzioni estrattiviste.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

^[1] Le eclogiti sono rocce metamorfiche di alta pressione (18-22 kbar) costituite prevalentemente da silicati di sodio, calcio, alluminio, ferro e magnesio: pirosseni (omfacite), anfiboli sodici (riebeckite-glaucofane) e granati (piropo-almandino). Il rutilo è il principale minerale accessorio ed è presente in aggregati millimetrici e più raramente centimetrici. I cristalli degli aggregati presentano dimensioni micrometriche (5-100 µm), colore variabile da giallo a bruno e lucentezza metallica. (<https://life.unige.it/il-titanio-e-il-parco-del-beigua>).

^[2] Stime effettuate dal C.E.T. (Compagnia Europea per il Titanio), riportate su alcune testate giornalistiche italiane, come “Il Sole 24 Ore”.

^[3] A fronte del potenziale impatto paesaggistico, naturalistico ed ambientale a un territorio abbastanza fragile e composto da una enorme varietà di geo-biodiversità, è al momento difficile che sia accettata un’ipotesi di apertura di attività estrattive. Le attività in questione sono peraltro espressamente vietate dalla legge quadro nazionale sulle aree protette n. 394/1991.

^[4] Secondo la definizione data nella conferenza delle Nazioni Unite (ONU) nel gennaio 2002, l’“Area di sacrificio” rappresenta la privazione e la rinuncia a elementari diritti fondamentali, come il vivere in un ambiente salubre e la possibilità di godere di un’aspettativa di vita in salute (United Nation, 2022). Per ulteriori informazioni si consiglia di visionare i lavori di Maristella Svampa e Jaume Franquesa.

^[5] Col termine “iperoggetti” Timothy Morton designa entità di una tale dimensione spaziale e temporale da incrinare la nostra stessa idea di cosa un «oggetto» sia.

^[6] L’estrattivismo può essere definito come “un modello socio-economico basato sulla ri-funzionalizzazione dei territori a favore dell’estrazione intensiva o estensiva di una specifica risorsa, allo scopo di commercializzarla nei mercati globalizzati” (M. Benegiamo, intervista per rivista online focsv).

^[7] Tutte le interviste si sono svolte tra giugno e luglio 2022, all’interno di una ricerca sul rapporto tra abitanti del paese di Sassello e il bosco circostante.

Riferimenti bibliografici

Brand, U., & Wissen, M. (2017), *Modo de vida Imperial: Una aproximación crítica a la globalización*, Ediciones Akal.

Descola P. (2021). *Oltre natura e cultura*. Raffaello Cortina Editore.

Franquesa, J. (2018), *Power Struggles: Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier in Spain*, Indiana Univ Pr.

Farmer, P. (2004), *An Anthropology of Structural Violence*, «Current Anthropology», University of Chicago Press, 45, 3: 305-325

Galtung, J. (1996), *Peace by Peaceful means: Peace and Conflict Development and Civilization*, SAGE Publications.

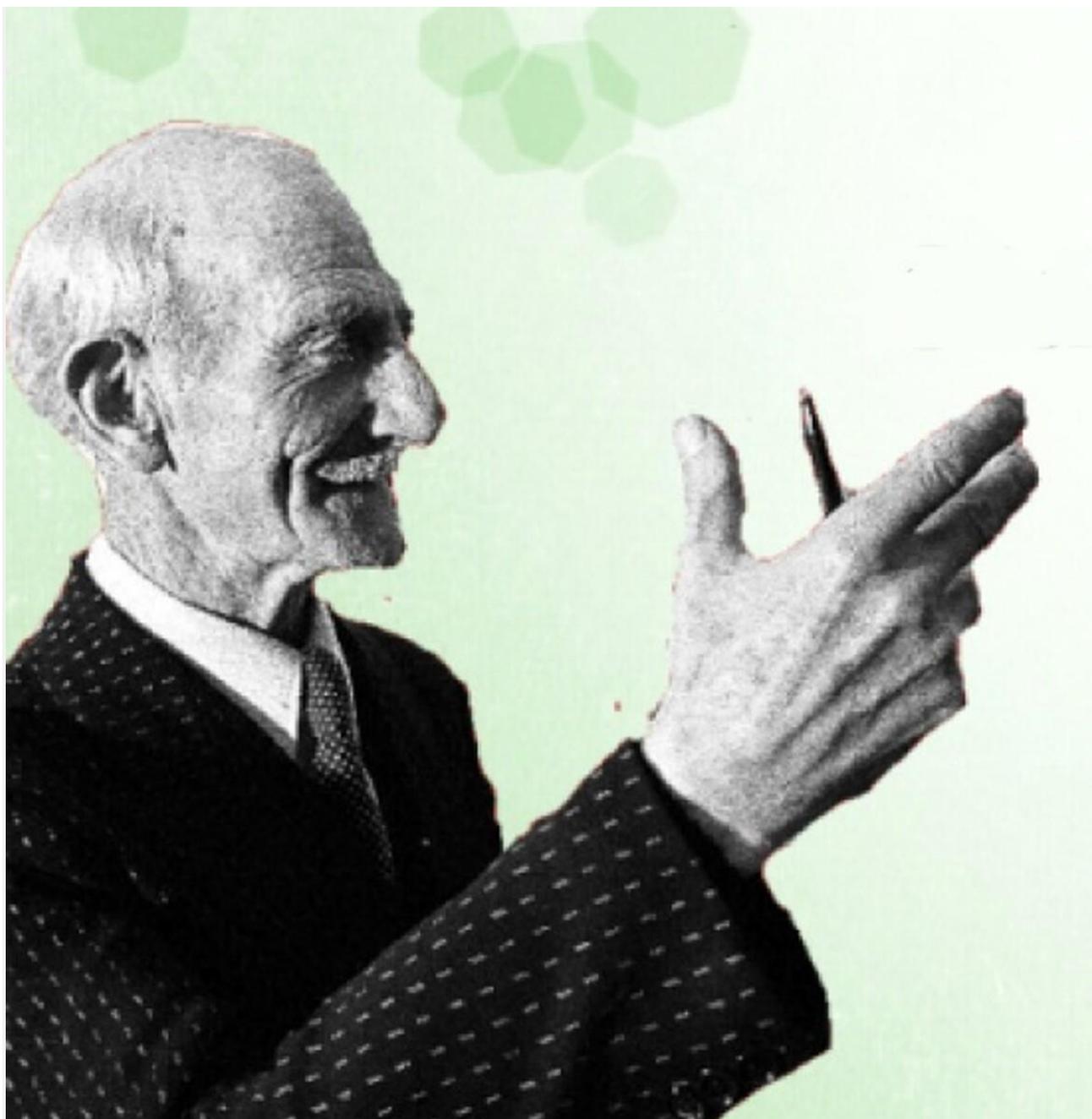
Gramsci, A. (2014), *Quaderni dal carcere*, Einaudi.

Morton, T. (2018), *Iperoggetti*. NERO Editions.

Nixon, R. (2013), *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.
Svampa, M. (2018), *Imágenes del fin: Narrativas de la crisis socioecológica en el Antropoceno*, Nueva Sociedad, (278): 151.

Lorenzo Lanfranco, studente alla magistrale in Antropologia culturale all'Università di Torino, laureato in sociologia a Trento alla triennale; musicista e performer. Gli interessi scientifici e culturali si collocano nell'intersezione tra ricerca artistica, performance, etnografia e pratiche militanti. Ha frequentato il laboratorio di antropologia dei cambiamenti climatici diretto da Elisabetta Dall'O presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università di Torino.

La poesia “ambulante” di Giacomo Giardina: uno sguardo “dentro” i paesi



Giacomo Giardina

CIP

di *Nicola Grato*

Trent'anni fa moriva a Bagheria Giacomo Giardina (1901-1994), poeta da molti dimenticato del quale Giovanni Franco ha scritto: «Lo ricordo con la sua borsa di pelle logora, piena di appunti e di fogli scritti a penna, di ritagli di giornale. Con poesie sempre pronte da recitare, con l'immane sigaretta in bocca. Per lui infatti ogni momento era buono per attirare l'attenzione. Insofferente verso chi non

lo ascoltava con attenzione. Visse negli ultimi anni, ultranovantenne, in una “casa-garage” a Bagheria. L’ingresso era una saracinesca. Nell’unica stanza al primo piano conservava stipati in alcune scatole: manoscritti, disegni, ritagli e appunti. Fu una piccola pensione di bracciante agricolo che forse gli impedì di ricevere il vitalizio della legge Bacchelli, sussidio statale riservato agli artisti indigenti. A 15-16 anni, scappato da scuola, Giacomo si rifugiò in quelle alture sopra Godrano e visse lì per un anno a ridosso della maestosa Rocca Busambra, in pagliai e fienili. Fece, a contatto della natura, il pecoraio» [1].

Giacomo Giardina fu uomo di molti mestieri: pastore nei boschi di Ficuzza e Godrano, venditore ambulante di biancheria per i paesi, tipografo a Bagheria, città dove conobbe il poeta futurista Castrenze Civello e Renato Guttuso, al quale fu legato da sincera amicizia. Altri due incontri segnarono profondamente la vita di Giardina: prima quello con Francesco Carbone, artista e intellettuale godranese, poi con Nicolò D’Alessandro. Giardina fu anche attore per Francesco Rosi in *Cristo si è fermato a Eboli* (1979) e *Dimenticare Palermo* (1989); sulla sua vita Nuccio Vara ha realizzato nel 1983 un docufilm dal titolo *Bosco per verso* [2].

Dopo il primo libro “futurista” *Quand’ero pecoraio* [3], Giardina scrisse *Dante ambulante al mio paese* [4], con la copertina di Guttuso e i disegni o gli schizzi di Bruno Caruso, Giovanni Castiglia, Antonio Marasco, Carlo Levi, Giacomo Porzano, Nicolò D’Alessandro e dello stesso Guttuso: questo libro si deve al sodalizio che Giacomo strinse con Francesco Carbone e con D’Alessandro e raccoglie alcune delle poesie scritte da Giardina dal 1929 al 1982. Proprio a Carbone si deve, a nostro avviso, la definizione più precisa della poesia di Giacomo Giardina:

«Una poesia della certezza, sottratta ad ogni scadenza o dispersione di valori, votata a restare permanentemente sugli orizzonti dell’uomo e dell’umano, dentro il succedersi dell’esperienza o nell’area di una fenomenologia creativa priva di interruzioni, di stacchi e di inceppamenti esterni riferiti alle crisi profonde dei sistemi letterari e/o del progetto culturale nel suo insieme» [5].

Coglie nel segno il grande intellettuale godranese, al quale va dato merito di aver riattivato la scrittura di Giacomo dopo una lunghissima afasia. La poesia di Giacomo Giardina è anche “plastica”, i versi sono densi e materici; come ha scritto Aldo Gerbino «Se, spesso, mi piace ricordare che la poesia dà consistenza alle ombre, per Giacomo, forse, sarebbe più opportuno sottolineare che essa conferiva spessore alla luce mediterranea, al bianco chiarore del latte, alla tumescenza degli ardori, alla fluidità dello sperma vitale» [6].

Se la prima scrittura di Giardina è molto probabilmente influenzata dai suoi sodali bagheresi più colti (Civello, Cuffaro, Speciale e Pellitteri), la forma di *Dante ambulante* è vicina alla neoavanguardia palermitana degli anni Settanta e Ottanta del Novecento: riconosciamo in queste poesie una maturità compiuta e ancora per fortuna quella filigrana di ispirazione “cosmica” degli esordi. La poesia di Giacomo Giardina è, infine, quasi puramente orale: letta, perde tanta della sua carica, come scrive Francesco Carbone, “di sobillazione”.

Il poemetto proemiale del libro dà il titolo all’intera raccolta. Qui Giacomo parla fraternamente al lettore, lo coinvolge nei suoi versi, e questa è una caratteristica fondamentale della sua scrittura:

*Non ringrazio il cielo: mi soprannominavo Dante...
un nuovo Dante canzonato e perseguitato nel paese nativo
dove vivo non vivo facendo il venditore ambulante (...) [7].*

Scrivo di sé Giacomo Giardina:

«Sono nato ai primi sbadigli del secolo a Godrano, un paese privo di acqua, fognature e luce. Mio padre faceva il maestro e desiderava per me un mestiere: falegname o calzolaio. I primi anni di scuola elementare mi rivelai il più deficiente della classe, tanto che il mio insegnante mi mise un cappello di asino in testa. Dopo la seconda

elementare lasciai la scuola. Raggiando raggiunti a dieci anni le praterie di Rocca Busambra mozzicando il torsolo del broccolo. Mi assunsero come guardiano di agnelli; gli animali erano nel bosco e io vivevo in un pagliaio. Ho imparato così a leggere il grande libro della natura che poi seppi tradurre in poesia moderna. Mi portai a tracolla un vocabolario e studiai la scrittura da solo. A sedici anni abbandonai il gregge e cominciai a fare il contadino. Presi un terreno a mezzadria: zappavo, mietevo, trebbiavo. Intanto la mia famiglia si era trasferita a Bagheria e qui tornai alla fine del servizio di leva».

In queste parole cogliamo altro rispetto all'ambizione di far parte di una società letteraria, di una conventicola; cogliamo semmai la spinta etica che informa e corrobora l'intera produzione letteraria di Giacomo Giardina ovvero la scrittura come operazione di verità, una scrittura profondamente affine alla natura di Giacomo che, come ebbe a scrivere Natale Tedesco, era "di matrice naturalistica" [8]. Uomo di boschi e silenzi, uomo di mirabilie verbali, ardimentosi accostamenti tra le parole, narrazione per immagini che si innestano nella memoria per far scaturire nuovi racconti. Ecco che la "gobba quotidiana" del sacco pieno di nastrini, spagnolette, corsetti, la "serenata al carnefice" del ricco commerciante, la condizione dell'uomo definita "nuvola nera / terra terra". Condensazioni come di cumulonembi, morule di parole e di storie i versi di Giacomo Giardina hanno come riferimento unico proprio "il selvaggio dolore di essere uomini":

*Non sappiamo fare altro – diciamo – che lanciare casse da morto
tra i vivi per le strade... dietro il grido
del compagno sfortunato che vende, non sempre,
pesce guasto puzzolente...[9].*

Giacomo cerca libertà a ogni passo, in ogni luogo che visita; una libertà programmaticamente avulsa dalla ricerca spasmodica del denaro paese per paese; la libertà di osservare il paesaggio, di ascoltare il canto degli uccelli o di comporre una poesia di occasione per lo sposalizio di Carmelina, una poesia che parlasse di mastro Bartolo, che ne fissasse dinamicamente la vita nel canto. Quanti nomi troviamo nelle poesie di Giardina, quante persone che condividono con il Nostro il giorno e la fatica di vivere. Quante donne alle persiane semichiuse, quanti bambini che si prendevano gioco del poeta ambulante facendogli la baia al suo passaggio:

*fuggito per le strade! Tra voci e spintoni facevo
provare stivaloni
usati americani impenetrabili nei laghi dei fanghi...*

*Svuotavo fiscelle enormi che puzzavano d'agro:
contenevano carburante sale latte di petrolio per illuminare correndo
l'asina la vacca che non riuscivano a figliare
nella stalla cieca...[10].*

La poesia di Giardina è anche prezioso documento della mutazione del territorio: dove adesso c'è una strada statale passava un tempo il trenino, la vecchia littorina della linea San Carlo-Sant'Erasmus, il trenino dei paesi.

Figure guida del poeta pecoraio risultano l'Alighieri e Leopardi: il primo per il suo errare ramingo, il secondo per il suo sguardo indagatore sulla "natura". Destino di continuo sradicamento ha il poeta:

*Lacero mortodifame senza labbra lanciato con furia
ad altro campo opposto mi ritrovai aggrappato sui treni
alle corriere i carri siciliani cianciananti in bilico strapieni
di sacchi bisacce otri pacchi sventrati... Ansia pericolo
grido contrabbando per sopravvivere e scrivere terribile
pagina: ... qui il capo-banda strangola trafficante nano
le gambe gli pendono e le lotte si riaccendono, le avventure
drammatiche via via s'accavallano e s'affollano (...) [11].*

In questi versi aggettivi e sostantivi giocano a rincorrersi, a intrecciarsi in un dialogo lirico tra paesaggio e poeta; ma è l'argomento che conta, la storia dei morti di fame che tentano di sbarcare il lunario, che provano a mantenersi in vita. È questo uno "spaccato" di vita contadina che non rimpiangiamo da borghesi, ma che è nostro compito conoscere e ricordare; la memoria del nostro passato è un comando etico oggi ancor più ineludibile, un passato che ci parla quotidianamente nei nostri paesi, nelle nostre città, un passato tutt'altro che inerte bensì in connessione dialettica con il nostro presente. Giacomo Giardina assume su di sé il compito di "raddrizzare il mondo storto" ma non con la spocchia di chi scrive "ex cathedra", ma come umano tra gli umani che osserva il mondo con attenzione e cura.

*Legnaioli curvi sotto agitate campane di luci
pastori erranti
zufolanti per l'aria sgombra profumata buona
seguono ancora le usanze dei nostri avi;
ma i soavi liberi anni della mia
adolescenza vagolanti in questa natura di pietra?
Le raccogliatrici di ghiande
e le pecore filatrici
che sfilavano sotto il ponte delle mie gambe?
Dove sono ora, o montagna maga
che sempre ispiri e fai sognare? [12].*

È una scrittura che definiremmo "ecologica" quella di Giacomo, una scrittura che ci presenta la natura permeata dalla storia secondo uno schema tipico della letteratura italiana: ambienti, paesaggi e luoghi sono "dentro" la storia, non possono farne a meno. Pensiamo, ad esempio, alla poesia "Fiume rosso a Godrano" [13] nella quale il "poeta-pecoraio" racconta dei giorni di protesta di contadini e allevatori godranesi (1974) che richiedevano terre da pascolo nei fondi di Marosa e Giardinello per i propri animali. Questa dimensione "storica" della poesia di Giardina è invero del tutto innovativa rispetto alle poesie di *Quand'ero pecoraio*, ancora legate a certo "anarchismo" delle forme e fondamentalmente alla vita che Giacomo conduceva per boschi e strade, libero come un uccello e "sorridente" nonostante gli stenti e la fatica fatta per sbarcare il lunario.

Rocca Busambra è "la" figura di tutta la poesia di Giacomo Giardina, la cresta rocciosa che domina le colline boschive di questo angolo di Sicilia, luogo di meraviglia e di orrore (la foiba nella quale fu gettato il corpo di Placido Rizzotto):

*Si erge alta e solenne
la montagna della mia poesia*

*che al centro s'apre lyricamente
come enorme ventaglio rameggiato di cerri scuri [14].*

Durante il giorno la luce del sole crea un gioco di ombre e luci, una tavolozza di pieni e vuoti sulla roccia maestosa: Rocca Busambra muta aspetto, colore, si fa ora rosea, ora azzurrina, ora gialla. Accoglie il massiccio di pietra la variazione del tempo, del giorno, delle ore. Rocca Busambra e i pastori, le raccoglitrice di ghiande, i boscaioli che hanno plasmato nei secoli, in armonia con gli agenti atmosferici, il paesaggio. Natura e artificio sono compresenti, la scrittura di Giardina ne dà conto, il suo sguardo è quello di un uccello rapace, che dall'alto comprende l'intera visuale del luogo. Scrive Niccolò Scaffai:

«Il falco volteggia sopra il prato descrivendo nell'aria circoli sempre più stretti e vicini al suolo, finché non precipita a sfiorare l'erba bassa, tagliata di fresco, dove ha scorto la sua preda. Poco distante, il gregge si raduna, spinto dalla finta caccia del cane pastore bianco e nero. Questa scena somiglia a un rituale, che può avere luogo per l'effetto combinato di natura e artificio» [15].

Natura e artificio, modernità e passato si uniscono, si completano; Giacomo crea immagini di “grilli mandolinisti”, “scarabei-automobili”, “ramarri-tranvai”, “lucertole side-cars”, il bosco che somiglia a una città nel poemetto “Bosco-città”: la “fantasia” poetica plasma la realtà ma non ne evade; la fantasia di Giardina è pratica poetica “dentro” i luoghi, dentro i paesi:

*quando sono a Godrano
mi sento felice felice!
Sguardo sereno, cammino piano:
il terreno arato smuove
commuove il mio passato [16].*

Oltre a Godrano, Mezzojuso, Bagheria, Bolognetta, Cefalà Diana, Marineo, Ficuzza, Prizzi; la Vucciria di Palermo ma anche Settimo Torinese, Novo, Bagheria, Roma. “I paesi bambini” li chiama Giacomo, i luoghi che plasmano la fantasia poetica e allenano lo sguardo. Scorrono nella memoria immagini davvero indimenticabili: le popolane che stendono su tavole il sugo di pomodoro per farne estratto; i carrettieri a Bagheria, la banda a Bolognetta e le persone che si affacciano dai balconi per vederla passare. Ancora: venditori di panelle e frutta alla Vucciria, l'improvvisato canto di un gallo in mezzo alla folla. Parallelo letterario del quadro di Guttuso è il poemetto “La Vucciria”, un poemetto anch'esso cubista in cui i piani della visione e del tempo sono sovrapposti. L'anima del popolo emerge dal “mare” di persone che affollano la via dell'antico mercato cercando di comprare qualcosa a poco prezzo e un maiale appena scannato è un “tenero//intero//trasformato in angelo/con un garofano in bocca”. Poesia d'occasione quella che Giardina scrive per i paesi e per le persone; per Annina e per il suo sorriso “di pomodoro maturo” Giardina scrive una poesia di struggente bellezza [17]. Cefalà Diana è il paese povero di braccianti nel quale il poeta ha imparato l'alfabeto dei campi come quello dei boschi sotto Busambra. Giacomo Giardina ci ricorda Esenin che guarda il cielo della sua Russia e scrive questi straordinari versi:

*Sul piatto azzurro del cielo
C'è un fumo melato di nuvole gialle,
La notte sogna. Dormono gli uomini,
L'angoscia solo me tormenta.*

*Intersecato di nubi,
Il bosco respira un dolce fumo.
Dentro l'anello dei crepacci celesti
Il declivio tende le dita.*

*Dalla palude giunge il grido dell'airone,
Il chiaro gorgoglio dell'acqua,
E dalle nuvole occhieggia,
Come una goccia, una stella solitaria.*

*Potere con essa, in quel torbido fumo,
Appiccare un incendio nel bosco,
E insieme perirvi come un lampo nel cielo.*

Lo schema delle descrizioni dei paesi che Giardina usa è sempre lo stesso: visione d'insieme dei luoghi, focus poi "puntato" sulle persone; strade e piazze, riunioni di paesani, lavoro e fatica e infine l'obiettivo si restringe sulla soggettiva pura: ora una ragazza, ora tante che chiedevano la merce all'ambulante poeta, un "pinocchio allampanato" a Mezzojuso, la "nidiata secolare di tetti, case, strade, piazze giù giù a precipizio" a Marineo.

La poesia di Giacomo Giardina è vocata alla pittura, le immagini sembrano dipingersi nella mente del poeta: lucciole come punti luminosi in un quadro di Van Gogh, spighe alte, sole che non dà scampo a chi vive all'aperto a guardia di un gregge. Fili di giunco che vediamo flettersi al vento, cambi di quinta continui tra lume e scuro: alba, mattina, pomeriggio. Giardina segna con precisione "diaristica" il tempo che passa attraverso le fasi della giornata; come in un carosello scorrono le immagini: monti, campi, casolari, stalle, laghi, boschi, radure. La luce, nella poesia di Giacomo, è cangiante come la grande "quinta" di Rocca Busambra.

C'è nei suoi versi anche una eco ben distinguibile del Pascoli dei *Canti di Castelvecchio*, una vocazione allo sguardo sulle cose minute e residuali che assumono valenza cosmica, forza archetipica. È poeta del suono Giacomo Giardina, il suono quale forma primigenia di relazione dell'essere umano col cosmo. Rispetto a Pascoli però Giardina vede nella natura un grande "teatro" nel quale va in scena la vita in ogni sua forma; una poesia dunque teatrale recitata dal corpo intero di Giacomo (pensiamo a quanti inviti ebbe il godranese a tenere orazioni poetiche per matrimoni e funerali). Nella poesia "Teatro spontaneo analfabeta" sono contadini e pecorai i protagonisti insieme ad alberi, torrenti e financo venti. Il paesaggio collinare è come la schiena di un dromedario, il tempo circolare s'impone con lentezza. Sulle poesie di Giacomo Giardina il regista Enzo Toto ha condotto un laboratorio teatrale a Godrano (*O dolce antico focolare*) e io stesso ne ho tratto uno spettacolo (*Ritorno ai paesi bambini*) con gli alunni della scuola media sempre a Godrano.

Pasolini, parlando nel 1974 [18] della poesia di Ignazio Buttitta, definiva il bagherese "un buon poeta" che riusciva a parlare di un mondo popolare ("la figura retorica del popolo") completamente inattuale; un poeta, Buttitta, secondo Pasolini che ambiva "all'ufficialità comunista" ma non come un Neruda, ma come un uomo umile e tormentato, in fondo sincero. Giacomo Giardina non ha mai aspirato ad alcuna "benedizione" ufficiale, nonostante la incoronazione da parte di Marinetti, amava però che lo si ascoltasse recitare i suoi versi; ha vissuto poveramente girando per i paesi col suo tascapane e la sua valigia piena di corsetti, reggipetti, saponi da vendere a chi glieli commissionava; un uomo, Giacomo Giardina, che viaggiava sulla littorina della mitica linea San Carlo-Sant'Erasmus che passava dal bosco di Ficuzza in ogni periodo dell'anno, col caldo feroce e col freddo intenso.

Non voglio qui discutere più di tanto sulla presunta appartenenza della poesia di Giardina al movimento futurista, Francesco Carbone, oltre al già citato Natale Tedesco [19] hanno avanzato legittimi dubbi al riguardo, mentre Anna Maria Ruta ne ha notato sfumature apparentabili al futurismo marinettiano per ciò che riguarda l'audacia dell'immaginazione «che analogicamente immensifica con la sua spumeggiante fantasia rapporti distanti fra loro» [20]; voglio però, grazie alle parole di Giardina, riflettere su quanto la poesia rifugga per sua stessa natura l'esattezza "economica" del vivere, la geometria del profitto, l'ora spaccata, il tempo breve; la poesia è tempo lungo, fondamento, materia magmatica. I versi di Giacomo guardano "dentro" il paesaggio, non sono mai pure descrizioni di luoghi ma colgono lo spirito profondo di un territorio. Se si è cantori di un luogo si è cantori del Mondo: non raccontiamo di noi quando narriamo di un luogo, ma raccontiamo della storia dei tanti che ci hanno in quei luoghi preceduti in una ideale "comunione" dei vivi coi morti.

I versi di Giacomo non idealizzano mai la cultura agro silvo pastorale, ne rivelano invece crudeltà, miseria ma anche splendore: ne rivelano la profonda "umanità", ovvero la connessione tra gli esseri umani, le pietre, gli animali, i boschi. Giacomo sceglie quella che, con Adriano Favole, potremmo definire una via "selvatica", ovvero una vita (e una poesia) che si apre allo spazio dell'incolto, allo spazio della possibilità e della vita. Come scrive Favole, «L'incolto è uno spazio ad alta densità di vita» [21], e in questi spazi aperti, così come in ogni luogo vissuto nella sua vita errabonda, Giacomo Giardina ha sempre tenuto fede non alla poesia come entità astratta, ma come racconto di persone vive e paesi vivi. Ancora Favole: «Le culture che abitiamo sono circondate, assediate, attraversate dall'incolto, cioè da vite, forze, presenze non umane. Per dirla in un altro modo, la nozione stessa di "umano" include in una certa misura il selvatico. Viviamo anche e soprattutto di interazioni con i non umani come l'ossigeno, i virus e i batteri che letteralmente convivono con noi» [22].

Nella produzione poetica di Giardina come nelle prose i boschi, le radure, il sole cocente e la notte ghiacciata; le strade polverose, i luoghi che hanno nome e i luoghi che intuiamo da un accenno o da un'ombra, tutti sono spazi della vita enorme, del quadro che il poeta dipinge con le parole, del teatro che monta sulla piazza o davanti a una casa, il teatro delle parole. E oggi cosa ci dice Giacomo Giardina? Ci parla? È stato un "fenomeno da baraccone" come tanti ne ho visti in questi nostri paesi? La sua poesia "serve" a qualcosa o non è piuttosto un invito all'abbandono del tempo del profitto a vantaggio di un tempo della convivialità? Sono questi spunti per una riflessione non tanto sul perduto che c'è in ogni luogo, ma sul presente (il buio del presente) dei paesi di questo nostro Paese.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Giovanni Franco, *Vent'anni fa ci lasciava Giacomo Giardina, il "poeta pecoraio"*, "Città nuove Corleone", 28 marzo 2014

[2] Vittorio Riera racconta delle fasi successive al montaggio del docufilm di Vara nel blog di Franco Virga a questo indirizzo: <https://cesim-marineo.blogspot.com/2019/04/g-giardina-in-un-ricordo-di-vittorio.html?zx=f376a4b140462032>

[3] Giacomo Giardina, *Quand'ero pecoraio*, Vallecchi, Firenze 1931 poi ripubblicato in ristampa anastatica nel 2006 con il contributo della Provincia Regionale di Palermo.

[4] Giacomo Giardina, *Dante ambulante al mio paese*, Ila Palma, Palermo 1982

[5] Cfr. la postfazione che Francesco Carbone scrisse per la raccolta di prose di Giacomo Giardina *La corona di latta* intitolata "Un ex pecoraio verso la poesia", Ipsa editore, Palermo 1995: 94 e 95

[6] Aldo Gerbino, "Ciao, Giovanni", prefazione a Giacomo Giardina, *La corona di latta*, op. cit.: 9.

[7] Giacomo Giardina, "Dante ambulante al mio paese", in *Dante ambulante nel mio paese*, op. cit.: 13

[8] Cfr. Natale Tedesco, "L'esordio futurista di Giacomo Giardina", in Natale Tedesco, *Poeti siciliani del Novecento*, Flaccovio Editore, Palermo 1995: 44 e 45.

[9] Ibidem: 17

[10] Ibidem: 18

[11] Ibidem: 17

[12] Cfr. Il poemetto "Rocca Busambra", in *Dante ambulante al mio paese*, op. cit.: 28

[13] "Fiume rosso a Godrano", in *Dante ambulante al mio paese*, op. cit.: 86

- [14] “Rocca Busambra”, in *Dante ambulante al mio paese*, op. cit.: 27
- [15] Cfr. Niccolò Scaffai, *Letteratura e ecologia*, Carocci Editore, Roma 2017: 23.
- [16] Giacomo Giardina, *Dante ambulante al mio paese*, op. cit.: 34.
- [17] Cfr. “Annina quadro di paese” in *Dante ambulante al mio paese*, op. cit.: 78-79
- [18] Cfr. l’articolo di Pier Paolo Pasolini *Ignazio Buttitta: Io faccio il poeta*, “Il Tempo”, 11 gennaio 1974, poi in *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano 1975.
- [19] Cfr. la postfazione al libro di prose *La corona di latta* già citata a p. 96: qui Carbone ricorda come anche altri studiosi abbiano avanzato perplessità sulla definizione di poeta futurista attribuita a Giardina da studiosi quali Edoardo Sanguineti o Enrico Falqui. Natale Tedesco scrive che la poesia di Giardina potrebbe apparentarsi in un certo senso alle forme di “automatismo” della scrittura dei surrealisti.
- [20] Cfr. la introduzione di Anna Maria Ruta alla riedizione di *Quand’ero pecoraio*, Vallecchi, Firenze 2006: V
- [21] Adriano Favole, *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Editori Laterza, Bari 2024: 7.
- [22] *Ibidem*: 9

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

Schegge di mondi

Quodlibet
Vito Teti
Pietre di pane
Un'antropologia del restare

CIP

di *Nicola Martellozzo*

Introduzione

*Anche io non sono più al posto giusto.
Quale è il posto giusto?
Dove si è a casa.
(de Martino 1977: 197).*

Lessi *Pietre di pane* nei primi anni dell'università e lo trovai un libro ben strano. Decisamente diverso dai classici dell'etnografia che iniziavo ad apprezzare, distante dallo stile dei saggi scientifici, non era nemmeno classificabile come romanzo d'invenzione. Anni dopo, leggendo *Tristi Tropici*, avrei trovato qualcosa cui paragonarlo, ma in quegli anni passati a Bologna, lontano da casa, rimase una lettura episodica. Ho incontrato nuovamente il libro di Vito Teti – nella nuova edizione cui è dedicata questa recensione – solo undici anni dopo, in una piccola libreria del mio paese natale. Ci ero tornato per questioni di famiglia, e passai la mattinata a camminare per le vie di un paese dove non ero cresciuto e che, ciononostante, è pieno di ricordi. Ricordi della mia infanzia, fatta di visite ai parenti che erano rimasti lì e di passeggiate domenicali con i miei genitori. Ma anche ricordi di altri, fissati nei luoghi che visitavo e nelle storie che mi venivano raccontate su quel paese. Forse sono state proprio queste memorie che mi hanno spinto a riprendere *Pietre di pane*; di certo, hanno cambiato totalmente questa seconda lettura, avvicinandomi ai temi e alle riflessioni che Teti ha infuso nel suo libro.

Dopotutto ogni testo, afferma Salvatore Inglese «contiene, seppure allo stato latente, particolari percorsi di lettura che si rivelano solo quando un lettore incomincia a cimentarsi su di esso» (Inglese 1996: 245). Quei percorsi erano già lì, tredici anni fa, e nel periodo trascorso tra la prima e l'attuale edizione Vito Teti li ha sviluppati con coerenza e originalità nel suo lavoro e con la sua biografia. Originario del paese calabrese di San Nicola da Crissa (VV), Teti ha fondato il Centro di iniziative e ricerche Antropologie e Letterature del Mediterraneo; per conto della RAI ha realizzato diversi documentari etnografici e reportage nel Sud Italia – in particolare nella sua regione d'origine – e in

Canada, sulle tracce delle comunità di emigranti meridionali. Già professore di antropologia presso l'Università della Calabria, nel corso della sua lunga carriera si è dedicato allo studio dei processi di costruzione identitaria, ai rapporti tra etnografia e letteratura, al senso dei luoghi e in particolare ai fenomeni di spopolamento e abbandono dei paesi. Le sue ricerche intrecciano costantemente la dimensione biografica con quella della memoria locale e della storia del Meridione. Nel suo paese natale ha fondato il Centro ricerche iniziative spopolamento spostamenti ambiente (CRISSA); il Comune di San Nicola da Crissa, infatti, dal secondo dopoguerra ha subito un costante calo demografico, passando dai circa 4300 abitanti degli anni Cinquanta agli appena 1200 di oggi, con una flessione particolarmente dura fino agli anni Ottanta. Questo lungo processo di svuotamento, legato all'emigrazione in altre zone d'Italia (ma soprattutto oltreoceano) è uno dei temi più ricorrenti nel lavoro di Teti.

Più in generale, l'antropologo calabrese si interroga su che cosa significhi abitare le aree interne degli Appennini meridionali, dove «si chiudono scuole, uffici postali, ospedali, presidi delle forze dell'ordine. [...] I paesi in abbandono sono spesso senza più centro, senza piazza, senza bar, senza più rapporti, con paesaggi stravolti» (Teti 2014). Ritorni, resistenze, paesi, memoria, sono tutti termini ricorrenti nel lavoro di Teti e che, non a caso, si ritrovano nel recente Vocabolario delle Aree Interne (2024). Rispetto ad altri volumi altrettanto conosciuti, come *Terra inquieta* (2015) o *Nostalgia* (2020), *Pietre di pane* traccia “un'antropologia del restare” peculiare nello stile e nei contenuti. Non si tratta di un libro che raccoglie “solo” storie di emigrati e dei loro andirivieni, del loro attaccamento al campanile e dei loro tentativi di ricostruire un doppio del paese in un altrove; le storie raccontate da Teti prendono senso nel rapporto con coloro che restano e che aspettano. Senza costoro, l'intera esperienza della migrazione sarebbe stata diversa: non ci sarebbe stato nessuno ad attendere i loro ritorni, alcun lontano parente da visitare, niente doni da ricevere e scambiare.

Come pietre sul bordo della strada

«Beh, che si dice nel tuo paese?», disse Antonio.

«Nel nostro paese – precisò Franco – sembra andare tutto bene. Non succede mai niente, ma niente è lo stesso. I posti sono quelli che abbiamo lasciato ma non li riconosci. La gente va e viene. I giovani partono, ma la novità è che non vorrebbero partire. L'altra novità è che loro non sanno più nulla di noi, non ci riconoscono. Ti basta? Sembra tutto calmo ma tutto è in movimento. E sai che ti dico, anche se sembro uno straniero, debbo domandare chi è questo e chi è quello; io sto bene al paese, mi sveglio bene, mi diverto, mi ritorna l'udito di una volta, ascolto il rumore del fiume, penso come qui non riesco a fare...» (Teti 2024: 96-97).

Penso che questo sia uno dei passaggi più rappresentativi delle 219 pagine che compongono *Pietre di pane*. La forma dialogica, il confronto tra le prospettive di chi è partito e di chi è restato, l'intreccio tra ricordi, emozioni e riflessioni, sono tutti elementi che ricorrono costantemente nel volume di Teti, definendone lo stile. In un contributo di qualche anno fa, Salvatore Inglese si soffermava proprio sulle forme di scrittura di antropologi come Geertz, Michaux, Lévi-Strauss, de Martino e Piero Coppo (Inglese 1996). Lo stile che dà forma – “ritesse”, usando la bella espressione di Inglese – la memoria del viaggio nella scrittura di Teti è resa tale proprio dalla specificità del viaggio stesso: più di un semplice andirivieni, è una tensione continua tra ricordi disattesi, nostalgie, partenze differite, ritorni improvvisati. Lo stesso può dirsi dei capitoli all'interno del volume: i dieci racconti e i quattro interludi sono riprese e rielaborazioni sia di scritti precedenti dell'antropologo calabrese, sia di trascrizioni di poesie orali, «frammenti di grandi alberi di canti, fiabe, proverbi» (Teti 2024: 218) appartenenti a quello che Teti chiama il suo “paesaggio d'appartenenza”. La forma mista dei capitoli, tra il saggio storico-scientifico e il romanzo, offre al lettore dieci diverse fotografie di quel paesaggio, schegge di un mondo e di una comunità descritta attraverso le storie di vita di decine di personaggi diversi. Non mi soffermerò su quelle storie, né intendo descrivere il contenuto di quei capitoli: ogni tentativo di sintesi avrebbe lo stesso effetto e la stessa inutilità di riassumere una poesia.

Non è a torto che richiamo questo genere letterario: nel modo in cui Teti racconta, ritessendola, una parte della propria gioventù in Calabria – descrivendone i luoghi, le persone, le emozioni – trovo una

certa somiglianza con *l'Infanzia berlinese* (Benjamin 2003); in quest'opera, Walter Benjamin offre un montaggio dei ricordi, poeticamente e letterariamente trasformati, della sua infanzia. C'è anche un altro aspetto che accomuna i due testi, vale a dire l'attenzione per i fatti marginali e le vite "normali", in queste «storie minute dove non succede niente, perché tutto è accaduto, o perché accade senza clamori. [...] Nulla è più drammatico della vita ordinaria, quotidiana, abituale» (Teti 2024: 217).

In *Pietre di pane* Teti offre un primo piano di queste vite, filtrandole attraverso il proprio sguardo e i propri ricordi. È un materiale "umile", che prende forma ai margini della Storia come sassolini ai bordi delle strade, e in questo sta la comunanza d'intenti con Benjamin, quando il filosofo tedesco afferma che si occuperà di «stracci e rifiuti, invece, ma non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli» (Benjamin 2000: 514). Questo ribaltamento della storia, costruita dai bordi e dagli scarti, ritorna anche nel lavoro di altri antropologi, da Eric Wolf a Claude Lévi-Strauss (Remotti 1998: 57), che non a caso viene evocato da Teti nel prologo del volume. Ho deciso di soffermarmi proprio a questo prologo e all'introduzione a questa nuova edizione, sia perché contengono le riflessioni più recenti dell'autore, sia perché si prestano effettivamente ad essere riassunti.

I "nuovi spaesamenti" al centro dell'introduzione sono l'occasione per Teti di tracciare un bilancio rispetto ai tredici anni intercorsi dalla prima edizione del volume, specie in riferimento ad alcuni concetti cardine come quello di "restanza". Più in generale, vale quello che Remotti scriveva a proposito di Benjamin, cioè che esiste una «tensione, o opposizione, tra l'aspetto del "vagare", dell'"andare errando" [...], e quello dell'"abitare", del "radicarsi": due aspetti tra loro complementari» (Remotti 1998: 58). Questa tensione è talmente forte che produce uno sdoppiamento: dei luoghi, delle famiglie, dei ricordi, e dei viaggi. Il tema del doppio percorre come un filo rosso tutta la riflessione dell'antropologo calabrese sui processi di emigrazione, costruzione identitaria e spaesamento tra Calabria e Canada, il cui fulcro rimane la condizione della restanza. Il senso di questo termine emerge dalla relazione con altre due coppie di concetti, una doppia triangolazione che permette anche di definirne l'uso contemporaneo.

Dal 2011 ad oggi si sono accumulati tutta una serie di nuovi significati, un processo di cui Teti è ben consapevole, come ricorda nell'introduzione e come afferma in una recente intervista: «in qualche modo la parola, che certo va sottoposta a una revisione critica, non va banalizzata, non deve diventare uno slogan, un modo di dire, era come se desse voce a sentimenti, ad emozioni, ad aspirazioni, a rimpianti, a nostalgie, sia dei partiti, sia dei rimasti» (De Ritis 2024). Attraverso la restanza si parla di spaesamento, anzi, di una forma specifica di spaesamento; è la prima terna di concetti in cui si trova inserito il neologismo di Teti, quella che descrive diversi modi di essere spaesato: c'è la nostalgia (Teti 2020), che nasce quando ci si allontana dai propri luoghi; c'è la solastalgia (Breda 2020), dove invece le persone rimangono, ma sono i luoghi che si "allontanano", cambiando drasticamente come dopo un terremoto; e infine c'è la restanza, una maniera spaesata di restare nei propri luoghi (Teti 2024: 21). Ma questo spaesamento non è disperato: in "ciò che resta" o in "coloro che restano" permane la possibilità di pensare il presente e immaginare nuovi futuri.

La restanza costituisce un'alternativa a fenomeni fin troppo conosciuti: lo svuotamento delle aree interne, l'abbandono dei paesi del Meridione, la perdita delle memorie familiari e comunitarie. Offre anche un antidoto allo spaesamento provato da chi, tornando nei luoghi della propria gioventù, non ritrova più i suoi paesaggi d'appartenenza, ma solo qualche scheggia di mondi quasi estranei; su questo, di nuovo Benjamin:

«Se mi lasciassi alle spalle quella porta d'ingresso, sarebbero le suole le prime a comunicarmi di aver rintracciato in me stesso la distanza e il numero degli scalini percorsi, di esser risalite, su queste scale consuete, a tracce antiche, e se non oltrepasso più la soglia di quella casa è proprio per la paura d'imbattermi, all'interno, in quest'atrio, che ha mantenuto nell'isolamento la capacità di riconoscermi, cosa che la facciata ha perso ormai da tempo. Perché esso, con i suoi vetri colorati, non è affatto cambiato, per quanto all'interno, che è abitato, nulla sia rimasto come in passato» (Benjamin 2003: 428).

C'è il timore di incontrare il proprio doppio, una controparte che racconta un'altra storia, un'altra vita, ciò che sarebbe potuto essere se non si fosse partiti. E qui c'è la seconda terna di concetti, in cui alla restanza si affiancano l'erranza e, soprattutto, la resistenza. Resistere come volontà di continuare a esistere nei luoghi dell'abbandono e dei vuoti, che nel contesto delle aree interne ha assunto nel tempo una fortissima valenza politica. È lo stesso Teti a immaginare per il futuro una mappatura di tutte le diverse pratiche della restanza, specie di quelle che possiedono questo valore di resistenza, creando nuovi sensi dei luoghi in alternativa a quelle scelte politiche «economicistiche, classiste e urbanocentriche» (Teti 2024: 17). Per fare questo è imprescindibile coltivare i legami tra coloro che restano e coloro che partono, riannodare per così dire questo doppio filo per crearne uno più resistente; e poco importa che i capi di quei fili si trovino sulle sponde opposte dell'oceano: ciò che conta è il luogo dove essi si intrecciano.

Nel complesso, penso che *Pietre di pane* costituisca un'ottima risposta alla domanda posta da de Martino sul senso di spaesamento e di crisi delle “patrie culturali”: «ma è poi [...] un fenomeno che riguarda soltanto i non occidentali o i non sufficientemente occidentalizzati, i primitivi, gli emigranti provenienti da zone sottosviluppate, insomma sempre gli altri e mai noi?» (de Martino 1977: 478-479). Vito Teti mostra – attraverso i suoi racconti e i suoi ricordi – come questi fenomeni ci riguardino da vicino, e come un'antropologia del restare si dia solo nella dialettica tra “qui” e “altrove”, tra restanti e tornanti, tra ricordi che scompaiono e luoghi da reimmaginare.

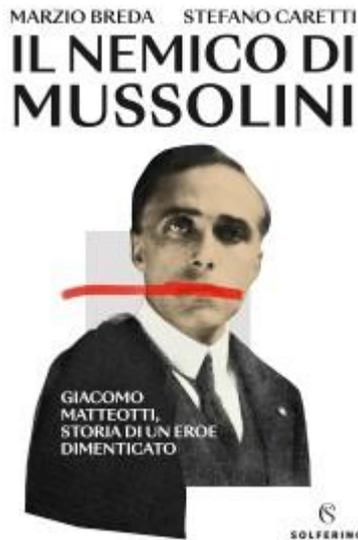
Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

- Benjamin, Walter, 2000, *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*, Torino: Einaudi.
Benjamin, Walter, 2003, *Opere complete. Scritti 1932-1933*, Torino: Einaudi.
Breda, Nadia, 2020, “Solastalgia”, *RISK elaboration* 1(1): 68-81.
de Martino, Ernesto, 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
De Ritis, Massimiliano, 2024, “Pietre di pane. Intervista a Vito Teti”, *Benandanti*, 28 maggio 2024, [<https://www.quodlibet.it/recensione/6571> controllato 08/06/24].
Inglese, Salvatore, 1996, “Trame narrative e memoria del viaggio: come lo sguardo antropologico trasforma l'oggetto etnografico”, *AM – Rivista della Società italiana di antropologia medica* 1-2: 245-260.
Remotti, Francesco, 1998, “Per un'antropologia della storia. Apporti di Walter Benjamin”, in Borutti S. e Fabietti U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Milano: Mursia: 56-74.
Teti, Vito, 2014, “Il clamore del vuoto”, *Doppiozero*, 21 ottobre 2014, [<https://www.doppiozero.com/il-clamore-del-vuoto> controllato 08/06/24].
Teti, Vito, 2015, *Terra inquieta. Per un'antropologia dell'erranza meridionale*, Soveria Mannelli: Rubettino.
Teti, Vito, 2020, *Nostalgia: Antropologia di un sentimento del presente*, Bologna: Marietti 1820.
Teti, Vito, 2024, *Pietre di pane. Un'antropologia del restare* (1ª ed. 2011), Macerata: Quodlibet.
Tomeo, Nicholas, 2024, *Vocabolario delle aree interne. 100 parole per l'uguaglianza dei territori*, Capistrello: Radici Edizioni.

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).

Matteotti, l'uomo e le passioni



di Riccardo Bardotti

L'opera, un lavoro realizzato a quattro mani da Marzio Breda (giornalista e critico letterario) e Stefano Caretti (storico e curatore delle *Opere complete* di Giacomo Matteotti), *Il nemico di Mussolini. Giacomo Matteotti, storia di un eroe dimenticato* (Solferino, Milano, 2024), esce a cento anni dall'omicidio del deputato veneto e si colloca in un'offerta editoriale relativamente ampia e diversificata facendosi apprezzare per la ricchezza delle informazioni e la fluidità dell'esposizione. Organizzata su ventitré capitoli (oltre a un'introduzione e alle note bibliografiche), ricostruisce tre aspetti fondamentali legati della storia di Matteotti. Il primo è quello della vita.

Si parte dalla nascita, avvenuta in uno dei luoghi più poveri dell'Italia dell'epoca, ossia il Polesine rovighe, in una famiglia di ricchi commercianti. È proprio nell'ambito familiare che avviene la prima formazione culturale e politica del futuro deputato, grazie all'entusiasmo del fratello maggiore Matteo che lo incoraggiò non solo ad entrare, giovanissimo, nel Partito socialista italiano ma anche a sperimentare percorsi di studio fuori d'Italia. Seguì poi la passione per il diritto grazie alla quale Giacomo Matteotti ebbe la possibilità di intraprendere la carriera accademica nonché l'apprezzamento di alcuni dei giuristi più noti dell'epoca come Eugenio Floriani, Alfredo Rocco (l'autore dell'omonimo codice tutt'ora in uso), Luigi Lucchini e soprattutto il suo maestro Alessandro Stoppato.

L'intensificarsi degli impegni politici, alla vigilia della Grande Guerra, allontanò Matteotti dalla carriera giuridica ma non dalla passione per lo studio del diritto ed è significativo il fatto che ogni attacco condotto dall'attivista contro il fascismo non partì tanto dalle idee socialiste quanto da inoppugnabili principi legali.

Breda e Caretti documentano con dovizia di informazioni anche l'altro grande amore della vita di Matteotti, ossia la moglie Velia, una donna colta e intelligente che sacrificò quanto di più caro (il desiderio di sposarsi in chiesa, in quanto fervente cattolica) per quell'uomo a cui rimase attaccata in vita e anche dopo la morte di lui nonostante le feroci persecuzioni mussoliniane.

L'amore più grande di Matteotti fu senza alcun dubbio la passione politica intesa come battaglia al fianco dei ceti più umili (nonostante lui fosse ricco di famiglia come gli venne spesso rinfacciato per denigrarlo); una lotta portata avanti nelle Camere del Lavoro, nelle sale dei consigli comunali, provinciali e via via fino ad arrivare alla Camera dei Deputati. In questa passione risiede non solo il suo pacifismo intransigente ma anche, dopo la Rivoluzione d'Ottobre, il pragmatismo di una politica

dei piccoli passi lontana dal sogno della rivoluzione che aveva contagiato alcuni tra i dirigenti massimalisti del suo partito.

Ancora la sua passione, così come il rispetto per le regole democratiche, lo vide in prima linea contro la montante ondata della violenza fascista; impegno pagato carissimo per via dei soprusi e delle persecuzioni subite che tuttavia non lo allontanarono dal suo intento di contrastare la nascita della dittatura.

Questa parte dell'esposizione culmina con il celebre discorso del 30 maggio 1924 e il successivo delitto, dopo di che Breda e Caretti passano ad analizzare i vari retroscena del crimine, messi a nudo dall'inchiesta, condotta a colpo sicuro dalla magistratura, e la conseguente crisi, grave ma passeggera, del fascismo conclusasi con il processo farsa dei colpevoli. E un'accurata analisi viene dedicata al movente mettendo in dubbio la pista *Sinclair Oil* (ossia l'ipotesi che Matteotti fosse stato ucciso perché stava per denunciare una storia di tangenti pagate dalla multinazionale statunitense *Sinclair oil* a membri dell'entourage di Mussolini) a favore della tesi del delitto politico.

La conclusione dell'opera è dedicata alla memoria di Giacomo Matteotti. La più illustre tra le vittime del duce divenne subito un eroe per migliaia di persone ma il fascismo, sempre attento a miti e simboli avversi, si impegnò con accanimento a cancellare la memoria del delitto. La salma venne trasferita a Fratta Polesine nel modo più discreto possibile e il cimitero sottoposto a una rigorosa sorveglianza fino al giorno della Liberazione ma non solo. Il regime tentò di rovinare economicamente la famiglia (che non ebbe la possibilità di espatriare per sottrarsi ai soprusi) e soltanto le pressioni internazionali contribuirono affinché questo piano non fosse attuato fino in fondo.

La persecuzione si abbatté anche contro le foto ricordo di Matteotti, diffuse rapidamente dopo il delitto, e contro coloro che le conservavano nascondendole accuratamente. Finalmente le 'icone' poterono riemergere dalla clandestinità il giorno della Liberazione e un'immensa folla, il 10 giugno del 1944, nell'anniversario del delitto, si radunò sul lungotevere Arnaldo da Brescia dove si era consumato il più noto dei crimini fascisti.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riccardo Bardotti, ricercatore e responsabile per la didattica presso l'Istituto Storico della Resistenza Senese e dell'Età Contemporanea "Vittorio Meoni", è autore e saggista impegnato nel mondo del volontariato, da oltre vent'anni si occupa di percorsi educativi per giovani. Ha scritto: *Canditi e caffè caldo* (2012); *Attenti a dove sparate* (2018); *Il pellegrinaggio dei Murphy* (2018); *Storia della Resistenza senese* (2021); *Marc Bloch. Una storia senza confini* (2023); *La Basilica dell'Osservanza tra guerra e ricostruzione* (2024).

La potenza di una esclusiva intimità. Di fronte agli epistolari reciproci di Giacomo Matteotti e Velia Titta



di *Franca Bellucci*

2024, anno centenario della morte di Giacomo Matteotti: cioè, del martirio subito. C'è una tensione diffusa, cui partecipo, a far scorrere nei propri giorni la memoria di Giacomo Matteotti. Tanto più sento il rischio insito nella parola "narrazione", che dovrebbe ammonire sull'eccesso di sentimentalismo quale promana dalle celebrazioni. Invece, sul sentimentalismo vigono industrie

mediatiche, in un sistema di produzione che è autoritario, tutt'altro che autorevole e critico. Si determina un clima invasivo: lo avverto, il che accentua quel timore di sentimentalismo.

Eppure, l'impulso ora, in me come nella collettività, a recepire narrazioni intorno a Matteotti è forte: lo si ritrova del resto come nome familiare, ovunque in Italia, almeno perché ovunque l'onomastica ne riporta il nome. Al momento di archiviare il fascismo, infatti, nella necessità di ristrutturare la memoria pubblica, subito ogni luogo ha onorato "Giacomo Matteotti". A Empoli, la mia città, la delibera di Giunta, in accordo con il locale Comitato di Liberazione Nazionale, già il 30 gennaio 1945 decideva tale intitolazione per il principale parco cittadino – in contemporanea cancellando tracce delle predilezioni fascista –. È questo il parco dove, da sempre, sotto lo sguardo degli adulti, i bambini, e anch'io nel formarmi, organizzano i loro giochi liberi. E "Matteotti" fu anche subito, nella Resistenza, nome indicativo di pensiero e d'azione, nome di brigate combattenti, quelle legate al Partito Socialista Italiano di Unità Proletaria.

Fu e resta, l'intitolazione diffusa, un riconoscimento dovuto: per risarcire della solitudine con cui Giacomo Matteotti agì e rischiò. Nessuno come lui vide la china, lo spartiacque che scorreva dal regime liberale a quello assoluto. Saggiò dunque con rischio personale in Parlamento, il 10 giugno 1924, la tenuta di legalità, con la denuncia dei brogli accaduti. Già la delinquenza organizzata era diventata sopraffazione invasiva, insidia per una lotta elettorale accettabile: molti lo sperimentavano e molte forze politiche lo constatavano. Il suo assassinio fu lo spartiacque definitivo contro ogni pertugio di democrazia – la solitudine intorno alla sua voce denunciante; la paralisi intorno alla sua scomparsa; l'acquiescenza intorno alla cronaca proterva di cui fu fatta oggetto la moglie, a opera del «Giornale d'Italia» del 15 giugno 1924: tutto questo confermò che, oscurate già le forze democratiche, l'arbitrio dominava.

Infine risolvo di conciliare i vari impulsi avvertendo che i miei sono appunti soggettivi, aderenti a una lettura limitata. Potendo fare riscontri, tuttavia, distinguerei dai narratori, gli storici impegnati in ipotesi e ricerche: Matteotti è tema ininterrotto, presso dipartimenti universitari, a partire da Pisa, Padova, Venezia, presso Fondazioni, come Turati-Kuliscioff a Firenze, e seguito con scrupolosa competenza da alcune riviste, a partire dal «Ponte», la rivista fiorentina che, fondata nel 1945 da Piero Calamandrei, ne coltiva lo spirito.

È tempo, del resto, di iniziative qualificate che, anche esponendo semplici menzioni di una vicenda così individualmente e collettivamente tragica, conduce poi a qualche strumento appropriato, articolo, libro, didascalia: il lettore implementerà dunque, avvertendo del percorso seguito – del resto orientata, come sono, alla storia, senza esserne professionista –. Cerco Matteotti tramite la sua voce nell'intimo, che certo è anche situazione percepita, sinolo, visione complessiva, ma specifica: le raccolte di lettere, dunque, a partire dal gruppo indirizzato alla moglie, partner fidatissima di ogni tema, entrano in un filone ben evidenziato nell'editoria – e già accostandomi al tema ho accanto un libriccino che vado sfogliando –. Per altro, l'epistolografia è un genere che amo e su cui ho una certa competenza; e utile sarebbe collegare lo sfondo, cercando di dirimerlo, alle ricerche metodiche di storici collaudati.

Con quale termine menzionare la soppressione di Giacomo Matteotti, una vicenda di cui nemmeno ora è definito lo scenario? Agguato, assassinio, martirio sono i termini che mi si presentano: evocando, nell'efferatezza, nella impunità protetta, l'imboscata alla filosofa Ipazia, nel 415, a Alessandria d'Egitto, a opera degli scherani del vescovo Cirillo: allora, dice lo storico dell'epoca Socrate Scolastico, l'anziana intellettuale fu uccisa «a colpi di coccio, le membra fatte a pezzi e distrutte con il fuoco».

Ecco il libro che già consulto: Matteotti, *Quando si porta una speranza nel cuore. Lettere alla moglie*, Milano, Garzanti, 2024. Qui ho preso atto del risalto precipuo e precoce dato da Matteotti alle illegalità. Già nel 1921, nella lettera "Roma, 15 aprile 1921", trovo: «La lotta elettorale sarà impossibile», prevalendo la «delinquenza organizzata». La violenza è in campo, e Matteotti in rapide note, mentre viaggia dal nord, suo luogo specifico, al sud, la registra. Questo libriccino è di piccolo formato, comodo da portarsi appresso. È però privo di apparato: il solo nome dell'editore, Garzanti, e della collana, "i piccoli grandi libri", ben quotata nel settore, sono di garanzia per il lettore. Il libro non ha introduzione alla vicenda, né al modo della composizione materiale della raccolta: non spiega

il percorso dai documenti alla stampa. Le lettere si succedono, quasi sempre indicando le coordinate, luogo e tempo, in parentesi quadra, dunque per reintegrazioni di studiosi che l'editore accoglie. È una raccolta esaustiva? Il sottotitolo legittima a pensarlo. Non sono però molte le lettere, ottantaquattro, spalmate tra il 21 agosto 1912 – allora, la coppia era appena incamminata sull'intimità: non coniugi, che tali saranno dall'8 gennaio 1916, con il matrimonio laico in Campidoglio a Roma – e il 16 luglio 1923. Scorrere questo insieme di missive, specchio di vita di un uomo responsabilmente ambizioso, è, nella puntualità delle note concise, esercizio di formazione esigente, attenta a definirsi precisamente, ma anche a assumere seriamente le obiezioni della destinataria.

Velia è trattata da interlocutrice, corteggiata in un impegno non vago, ma autonoma, anzi diversa: evidentemente attenta a aspetti religiosi – il che è notato talora con accenti ironici – pur sensibile anche fisicamente in amore, e attenta al mondo in tutti i suoi aspetti, universali, vitali, umani. C'è differenza tra i due, questa tensione è però annoverata in conto positivo – e questo fa meditare su fondamenti di civiltà contemporanea che ancora sono, devono essere, riferimenti: dialettica, fiducia e perfino gioia dell'incontro, accoglienza del diverso e, dunque, cosmopolitismo. Così risulta nella lunga lettera "Roma, primi di febbraio 1913". È un esame esplicito, da parte dell'autore, delle esperienze amorose precedenti e della consapevolezza attuale: «Quando ad un colore solo pensai, sapevo già che quello non era amore... Non la passionale, o la pacifica, o la bella, o l'intelligente io cercavo... ma una realtà vivente, quali che fossero i dettagli (e ho appreso da Lei ad amar dettagli che prima odiavo)» (ivi: 12).

Il percorso è segnato dall'uso prolungato del "lei": fino alla lettera "Courmayeur, 26. VIII. 1913", dove lo scrivente passa al "tu": «Eppure la tua immagine è sempre alta come un chiaro lume dinanzi a me; c'è qui una signorina che ha alcuni lineamenti tuoi, ma – appunto perché non ha il tono tuo, non ha quella chiarezza che tanto mi tiene – non la posso sopportare e nemmeno scambio il saluto». Qui anche una riflessione sull'universo femminile; e ancora, sul bisogno di coppia: non una in generale, ma quella specifica, nell'accettazione reciproca, che è il nodo essenziale: «Nemmeno ballo... Come sono stupide le ragazze, per ottenere uno straccio di marito... Ho bisogno della tua mano che mi trattenga o mi muova. Tu mi pensi qualche volta cattivo; ma non mai quanto lo sono realmente».

E Velia? La musica lirica è il suo sfondo culturale: lo condivide con il fratello, Titta Ruffo – così detto, ma è Ruffo il prenome –, uno dei più grandi baritoni d'Italia, e con una delle sorelle, Fosca, soprano fino a quando lasciò le scene, unitasi in matrimonio con l'industriale Emerico Steiner. Velia è intanto spesso vicina al fratello, e custode dei figli durante le tournée, che coinvolgono anche la moglie Lea Fontana. Ne condivide i successi, e continua i contatti anche con altri familiari. Certo viene da desiderare di sentirla esporre le sue reazioni e le sue espressioni. Per Giacomo la famiglia coincide con la sola madre, Elisabetta, detta Isabella, vedova. Sono morti, colpiti dalla tubercolosi, i fratelli: Matteo, che Giacomo seguì nello studio del diritto, e poi Silvio.

Intanto, certo l'intrigo dei due giovani si intensifica: «La scolara ha superato il maestro», Giacomo scrive nella lettera "Bologna 27 sera-1-1914", e nel marzo successivo "[Bologna, marzo 1914]", le confida i progetti di vita: che, al lettore, danno la misura per capirne le vicende a seguire, più tardi, fino alla brutale soppressione:

«... Le aspirazioni sono tali solo se sembrano irraggiungibili... Perciò non mi pare di poter più dire aspirazione una cattedra universitaria, o un seggio politico, quando basta stendere la mano o accelerare un pò [sic] il passo per raggiungerle; e di là di quelle non so appunto perché non so scegliere ancora per l'una o per l'altra o per una terza... Mi tocca dare un gran tempo all'opera amministrativo-politica in Polesine, perché non mi posso fidare d'alcuno a sostituirmi – i migliori sono i più ignoranti – e non ne do abbastanza per coronarla, renderla compiuta fruttuosa [...] che vale, se non fanno, non creano, se mi costringono a compiere anche il lavoro minuto [...] voglio anche studiare, voglio anche attendere ai miei criminali [...]. Vorrei avere dieci vite [...] Invece, ho una vita sola – e non ho neppure la tua per raddoppiarla, anzi forse ti ho ceduto io una parte della mia. Forse per questo mi «hai amato» [...] Eppure voglio [...].»

È un epistolario completo, questo? Non credo. Certo, poter disporre del copialettere darebbe molto più valore documentario ai testi; o piuttosto, sapere la storia dei documenti, i luoghi e il modo della loro conservazione e le ipotesi sulle perdite. Gli interrogativi restando aperti, si deve avvertire dell'incerta interpretazione. Matteotti giunge ai ventinove anni quando deflagra la Prima grande guerra: in altra parte d'Europa, per il momento, ma interpellando già anche gli italiani. Giacomo scrive a Velia: "[Fratta Polesine] 3 settembre [1914]" «[...] Bisognerebbe forse chiudere gli occhi; ma tu pure che ti chiudi nel tuo cuore con i tuoi affetti, non hai soddisfazione. E per averla forse bisognerebbe limitarci [...], diventare ogni anno api di un piccolo favo: una scuola, un ospedale; uno dopo l'altro, soltanto». Giacomo opta dunque per un riformismo concreto e graduale. Guarda, direi, a un'idea di giustizia che non è tale se non è per tutti, quando vede gli interventi sociali come risposta di pari attenzione per tutti. Afferma infatti un'idea di territorialità come cittadinanza diffusa: "Fratta Polesine, novembre 1914": «Il piccolo centro è il grande centro: non vi è che una differenza d'ampiezza materiale [...]. Chi si fa centro d'un movimento in una capitale nulla attua di più di chi sappia farsi centro di tutte queste sparse case [...]. Anzi qui il tentativo è nuovo, perché si tratta di creare, mediante questa singolare e forse da nessuno avvertita unione di comuni ch'io preparo, come una coscienza di immensa città unita».

Giunge il 1915, e prevale la localizzazione di Roma, certo ora per entrambi. La corrispondenza si fa calda d'amore e di fisicità, ma anche di attenzione delicata: "[Roma, gennaio 1915]": «Non temere, non sarò violento con te mai; sarò buono e docile [...] saprò vivere la vita che tu mi hai data; tu riposa e lascia che almeno un poco mi sollevi del debito grande». Ma qualche ostacolo è avvertito: "Roma, 15 marzo 1915": «E tu sii chiara, dimmi anche quello che tu temi possa offendermi». Ostacoli, tensioni nel tempo in cui l'Italia entra in guerra: si confermano le espressioni del legame intimo, ma anche la necessità, per Matteotti, di attenersi alle "contraddizioni" in cui si dibatte la sua vita, fino alla drammatica lettera "Roma, 7 gennaio 1916": da considerare, che il matrimonio dei due protagonisti si verificherà il giorno seguente, come avverte la nota 7 che, posta a pag. 38, rimanda al testo di pag. 111: «Assecondando il desiderio di Giacomo, le nozze con Velia furono celebrate infine con rito civile in Campidoglio l'8 gennaio 1916».

Ma dopo la tempesta, descritta alla vigilia, in cui Matteotti spiega all'amata la ripugnanza che lo assale, di fronte all'atto religioso che ora egli avverte come «una mano estranea, fredda, viscida che si frappone». Sì, continua, per l'amore accetterebbe «anche quel terzo estraneo» – che, ovvio, è la religione prevalente – però chiede di considerare: «Ma che cosa avresti poi anche tu di me? Una forma flaccida d'uomo, che alla debolezza fisica aggiunge quella morale». E scandisce allora frasi importanti: se perdesse «quella sicura precisa coerenza di atto e pensiero», perderebbe anche la tranquillità di coscienza necessaria per «attraversare una vita di lotta di attività; bisogno assoluto». Dunque: «È bene che ci lasciamo»: legando però a Velia l'anima, anche se la persona sarebbe lontana; pur scomparendo fisicamente, si vincolerebbe infatti nel matrimonio religioso tramite procura, mandando il cerchio d'oro tramite un amico: che sarebbe anche il testimonio. Si deve dedurre dunque che siano Velia e i suoi familiari a riprogrammare la cerimonia: laica, in presenza dei due sposi.

Comincia da quel tempo di guerra, quell'8 gennaio 1916, la vita coniugale, per Giacomo e Velia: otto anni, fino all'assassinio; una convivenza in cui il disordine dei tempi si interpone per larghissimi tratti. A luglio Matteotti, benché fosse stato riformato dal servizio militare, è sottoposto a colloqui, e infine chiamato in servizio, sembra, punito per la sua avversione alla guerra e accusato di disfattismo. Così sintetizza la nota 8 di p. 41– per la lettera n. 24 –, spiegata alla p. 111: «Nonostante fosse già riformato e collocato in congedo illimitato, Matteotti nel settembre 1916 fu richiamato all'improvviso alle armi, ciò che consentì alle autorità di sottoporlo a una continua vigilanza. Dopo un breve soggiorno a Cologna Veneta (Verona), fu trasferito in Sicilia, prima a Campo Inglese e poi in altre località nei dintorni di Messina».

Matteotti sarà tenuto per lo più lontanissimo dai suoi luoghi, in Sicilia, in forti isolati presso lo stretto di Messina. Correranno le lettere dalla 30 alla 65: occupate soprattutto da delucidazioni sui luoghi, con inviti alla moglie a raggiungerlo, e talora con particolari che provano l'incontro con la moglie. A Campo Inglese, il 15 settembre 1916 si svolge la cerimonia del giuramento: ma Matteotti, racconta,

non ha pronunciato le parole: non possono pretendere, dice «nemmeno l'ultimo lembo del mio pensiero o della mia coscienza». I testi cercano un tono incoraggiante, ma sono evitati dettagli. Le località del suo servizio attengono comunque alla provincia di Messina: Campo Inglese, Divieto, Rasocolmo, Punta Menaia, Monte Gallo, Gazzi. La menzione a Taormina di “mamma” informa che anche questa trascorre un periodo nell'isola. Il 26-27 marzo 1917 deve tornare in continente per un “processo”. Potrà tornare alla sua casa di Fratta Polesine dopo tre anni, nell'aprile 1919, riprendendo solo allora una fervida attività pubblica. È un percorso di sopravvivenza, che poche attività riescono a ristorare: tra queste, la concessione ottenuta di sistemarsi in una “casetta”, dove condurre qualche attività intellettuale, in particolare riprendendo gli studi giuridici.

L'uso di nomignoli incuriosisce più che informare. Dall'agosto 1916 ne troviamo uno per designare Velia: prima Chinina, poi “il Chini” o “Chini mio”. La mia congettura è che questo accompagni Velia nella composizione di un suo libro, quello di cui informa la nota 14, a p. 76, spiegata a p. 112: «Il romanzo *L'idolatra*, pubblicato da Velia con lo pseudonimo di Andrea Rota presso l'editore Treves». Credo che, nell'intenzione di presentarsi come autore, e non autrice, pratica diffusa, ovviamente per incontrare attenzione, lei stessa avesse intanto coniato un primo camuffamento, poi lasciato cadere, duraturo però nella vita domestica: un percorso, certo, tutto congetturale, cui per altro ci manca di confrontare se il nomignolo, e poi lo pseudonimo adottato, diano indicazioni su reali personaggi dell'epoca. Nasce il primo figlio, il 19 maggio 1918: Giancarlo, detto anche Strombolicchio, in ricordo di una gita al vulcano, o anche, il passo è breve, Chicco.

Si osserva una varietà di attività e di soggetti trattati, dal momento del congedo, nella primavera 1919, fino alla data esecranda della morte, il 10 giugno 1924: il tutto trascorso in 19 lettere, spedite da varie località: Fratta Polesine (4), Ferrara (1), Venezia (1), Verona (1), Palermo (1). Da Roma sono datate 11 lettere, tra cui l'ultima, del 16 luglio 1923, in pratica un anno prima dell'agguato: un insieme troppo smilzo e lacunoso per considerare integro questo epistolario.

Matteotti aveva ripreso l'attività politica, sia nel livello locale sia in quello nazionale, alla tornata del 1919, 1921 e 1924. Il 17 febbraio 1921 nacque il secondo figlio, Gianmatteo, soprannominato Bughi; l'anno successivo, il 7 agosto, nasce la figlia, il cui nome, Isabella, onora la nonna: a Varazze, dove, malgrado la precarietà dell'alloggio, Velia “deve” vivere, in qualche modo costretta dal marito, per evitare l'incombenza del pericolo. La località ricorre in intestazione ininterrotta, per 38 lettere, dal 20 luglio 1921 al novembre 1922: benché Velia incontri beghe varie, in una difficile solitudine. Nello scorrere desultorio delle lettere, da quando Matteotti è arruolato, il livello dell'informazione telegrafica di sé predomina, lasciando indietro di indulgere sulla destinataria, sui suoi pensieri, sui suoi problemi, sulla sua realtà, perfino nel suo stato di gravidanza, come invece abbiamo incontrato la sua sollecitudine nel periodo della reciproca prima conoscenza.

A questo irrigidimento della comunicazione, porrei come correlativo l'attuale ricerca, metodica e circostanziata degli storici. Data per certa la solidità dell'impegno pubblico del parlamentare, che resta ancorato, in coerenza alla sua visione, a una prospettiva di riformismo attento alle condizioni di vita dei lavoratori, anche agricoli e non proprietari, gli storici indagano su situazioni e incontri anteriori alla catastrofe finale. È pur vero che con gli anni della guerra, con il confuso riposizionamento dei vari gruppi di socialisti, includendovi il cambiamento di campo di Mussolini, si innesca uno spartiacque: da una parte il declino degli ideali e dello stesso respiro culturale che un Giacomo Matteotti, tra molti, aspettava; dall'altra, una diversa economia, un diverso contesto internazionale in cui cambia ogni assetto di stato, con gerarchie nuove e con incognite in corso, specie relative ai domini, essendo in evidenza bacini minerari e petroliferi, e relative alle culture vissute dai popoli. È su scenari allargati che, in occasione dell'anniversario, l'Accademia Nazionale dei Lincei ha organizzato il Convegno *Il pensiero di Giacomo Matteotti*: reperisco al riguardo un testo, preliminare e mirato alla circostanza, di cui è autore Donato Romano, dell'Università di Firenze.

Con tutte le incognite da lasciare agli storici, tanto più desidero, mentre esamino un finale di epistolario che si fa desultorio e compendiario, non trascurare l'altra metà della corrispondenza, quella di Velia Titta. La propone, patrocinato dalla Fondazione Turati, il bel libro: Velia Titta Matteotti, *Lettere a Giacomo*, Pisa, Nistri-Lischi, 2020. Qui, tra gli apparati, anche il riferimento agli

archivi dove si custodiscono i documenti. Il libro ha una premessa di Sebastiano Timpanaro jr, mentre introduzione e cura sono di Stefano Caretti, il massimo studioso di Matteotti. Alle 210 pagine di cui consta, si aggiunge l'*Appendice*: due carteggi, quello Velia Matteotti – Filippo Turati, quello della stessa con Gaetano Salvemini. Il libro ha inoltre l'*Indice dei nomi*.

La lettura delle 214 lettere mi coinvolge come un valore in sé, ma la carico di curiosità esterne: urgente sento che sia capire se, dalla data in cui è richiamato nell'esercito il marito – evidenzio, nelle comunicazioni di Giacomo, il 20 luglio 1916 –, anche per Velia sia cambiato il ritmo degli scambi. Non è così: la data dell'informativa certa sta nel "primo telegramma" che la donna riceve essendo in una località di vacanza, il Covigliaio, presso la Futa, il 21 luglio 1916; seguiranno 73 lettere nel periodo in cui Giacomo è in divisa, nonché 66 lettere per la sezione *Dopoguerra e fascismo*, ultima lettera reperita essendo, come accerta il timbro postale, "Milano, 15 maggio 1924". Una epistolografia ampia, dunque: ma tanto più rivelatrice di dispersione – si dovrà cercare con più acribia negli archivi ministeriali? – nelle scritture di Giacomo Matteotti.

I movimenti dei due coniugi, le tappe dei loro soggiorni, qui risultano comprensibili, così come, di fronte a situazioni imprevedute, la tensione tra loro provocata dalle direttive, il marito impartisce: con una visione, comunque, di solito motivata. Velia, dopo un mese dallo spostamento forzato del marito nei territori irraggiungibili della provincia di Messina, si stabilisce in città, in albergo. Il contatto è limitato, essendo il marito in luoghi riservati ai militari, ma il riferimento mentale è continuo, intenso, e cooperante così da dargli informazioni costanti della stampa e anche degli ambienti politici della capitale. Le tournée del fratello Ruffo ora non la coinvolgono sul piano organizzativo, ma solo come cronache. Scrive il suo romanzo? Una attività costante è la lettura delle dispense d'arte di Adolfo Venturi, cui si dedicano entrambi i coniugi. Velia informa anche dei commenti, delle reazioni degli intellettuali influenti, come Romain Rolland, le cui pubblicazioni, evidentemente, sono seguite e fanno opinione pubblica. Anche giuristi autorevoli e amici giungono e soggiornano: si può ben dire che lo studio teorico, e lo sguardo giuridico sul presente siano esercitati da Matteotti anche in queste strette condizioni. Le scritture di Velia confermano: ad un certo punto Giacomo ha avuto la possibilità di organizzare semplici corsi, ma originali, per giovani poco alfabetizzati.

La correlazione si ripete, la moglie in città, il militare in luoghi inaccessibili; la madre pure si muove, ma più raramente, comunque scegliendo proprie mete. Velia è tuttavia in grado di avere informazioni precise sulle conseguenze, per la popolazione, per gli abitati, della rotta di Caporetto, certo tramite la suocera: opportuno non muoversi, ma si pronuncia lui: «perché devi essere tu come... paron a dare conferma» ("[Messina], 14 [novembre 1917]").

Prudentemente Velia raggiunge la capitale, quindi la cura della famiglia d'origine, un paio di mesi prima dell'evento nei primi due parti. Non sono parti facilissimi: sono i suoi familiari che le danno qualche aiuto e provvedono ai medici. Nel 1922, però, essendo diventata spasmodica la necessità di vigilare, si trova a Varazze, e qui partorisce, benché qui non abbia ausili: «Non ti ho scritto perché non ho un momento di tempo, mai. Tra le nottate, curare la bambina, lavare, arrivo la sera che sono un ebete» ([Varazze, agosto 1922]). Ma ormai nel territorio veneto della famiglia, crescono le violenze che prendono di mira Matteotti. Tra il gennaio 1921, poco prima del secondo parto, e l'aprile 1921, le note editoriali ragguagliano sulle aggressioni dei fascisti a Giacomo: a Ferrara intorno al 23 gennaio; il 21 marzo Matteotti «a Castelguglielmo, in provincia di Rovigo, trasportato su un camion, [è] minacciato di morte e oltraggiato. Da quel momento era stato bandito dal Polesine».

Violenza, angherie, tutto da imputare ai fascisti nello sconvolgimento successivo alla guerra? La corrispondenza di Velia apre un'altra finestra: una persecuzione mirata anteriore, di cui potrebbe essere un avviso, forse, lo stesso richiamo al servizio militare, pur dopo il congedo. Velia ci parla di un periodo e di un episodio, di cui manca ogni riferimento nell'epistolario di Giacomo: egli, dal 5 giugno 1917, trascorse a Torino un periodo «per frequentare il corso allievi ufficiali presso l'Accademia militare»: così la nota alla p. 156. Intestano "Torino" sette lettere di Velia, dal 14 al 20 luglio. Essa passa quindi a Roma, dove, il 27 luglio, riceve un espresso dal marito, già però riassegnato a Messina. A piè della pagina 167 c'è un commento dell'editore, che tra l'altro spiega: «Matteotti,

costretto ad abbandonare il corso allievi ufficiali e trasferito nuovamente in Sicilia per ordine del comando di corpo d'armata di Palermo, scriveva il 26 luglio da Messina...».

La vicenda appare inverosimile a Velia: «Mi sembra impossibile quasi del tutto che ti mandino come soldato semplice, anche perché sarebbe ridicolo verso di loro». Nell'autunno dell'anno, quando l'avanzata austriaca costringe la popolazione del Veneto a sfollare, oltre alla preoccupazione per la madre di Giacomo, Velia fa menzione specifica di un manoscritto, quello della sua «*Recidiva nel granaio*». Matteotti, del resto, non aveva mai apprezzato Mussolini: ne diffida presto, fin dal 1914, quando cioè quel politico, passato all'interventismo, aveva fondato «Il Popolo d'Italia». Matteotti subito, infatti, lo giudicò giornale dell'industria bellica italiana e, presto, giornale del fascismo. Quanto si legge nella nota 5 a p. 226 alla lettera “[Varazze, 15 ottobre 1921]”, nella raccolta di Velia, può indicare una messa a fuoco lunga, tra Mussolini e Matteotti. Qui è Casimiro Wronowsky, cognato di Velia e quindi del marito, redattore del «Corriere della Sera», che, riferendo del «giornale del fascismo» del 13 ottobre 1921 a proposito dell'intervento di Matteotti al Congresso nazionale socialista di Milano, dice che è stato giudicato «il più bello di quanti sono stati pronunciati». Nei sobri contatti poi con Turati, dopo le esequie di Matteotti, nella lettera “[Roccaraso] 25 settembre 1924”, è importante la richiesta di Velia – che invece rimase inevasa – di ritrovare, nella rivista «The Statist», la critica di Matteotti all'analisi di Mussolini, così annotata dal curatore: «G. Matteotti, *Italian finances and fascism*, “The Statist”, 7 giugno 1924». Considerare ciascuna delle parole scopre non una rivalità, ma una dottrina alternativa sull'assetto del mondo, si consideri “*finances*”, come sfondo dell'Italia. Gli storici continuano del resto le indagini: per capire i vincoli che hanno condizionato e potrebbero condizionare anche il cammino collettivo.

A prescindere dalla progressione di circostanze, che ha esaurito le sue energie, Velia Titta è una figura luminosa e feconda. Anzi, terminando la lettura della corposa raccolta, dalla comprensione incerta all'inizio, poi alla definizione di circostanziati interessi, e alla costellazione complessiva finale dei percorsi osservati, considero che sia da confrontare con quello sfondo femminile storico della sua epoca, quella generazione di donne che fra XIX e XX secolo si sono proposte originalmente di fronte al mondo. Personalmente, vagliando documenti di donne nell'Italia post-risorgimentale, mi sono arenata giungendo alle soglie del XX secolo. Ne ha fatto però studi ripetuti e approfonditi la storica Liviana Gazzetta, di cui accolgo le tesi. Eludono l'argomento i manuali: compilandoli, gli autori tendono a tagliare i soggetti che non convergono con la costruzione di quella linea lunga, avvolgente, che è il preludio della loro fatica. Delle donne in tali opere ci sono immagini succedanee, come la moda, gli attrezzi domestici, foto di ambienti collettivi per il lavoro femminile: non la voce, non il pensiero, non gli scambi in vista di decisioni. Tengo presente dunque la studiosa citata, che conosce a fondo gli archivi utili, in particolare per la sintesi argomentata, pubblicata nel 2018, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*. Leggendo, mi accompagna la consapevolezza che nella fase in cui visse Velia Titta c'era in Italia la presenza “politica”, delle donne, cioè esplicita, collettiva, così originale e consistente, da dare apporti, più che non ricevesse, da altre zone di quella parte, definitasi “Occidente”, che volle allora imporsi come determinante nel mondo. Il pacifismo di Matteotti, particolare entro quello socialista, andrà ricollegato al concetto di “pensiero – azione”, noto a militanti uomini e donne. Nel caso, la politica era direzione per la convivenza cosmopolitica: in questa prospettiva si poneva la lungimiranza della scienza, dell'approccio con i popoli del mondo.

La conoscenza di Velia è graduale, leggendo. Leggendo, i primi rilievi colgono i consigli rispettosi al “Dottore” – che saprebbero di intimità, se non fossero professionali per il corpo – specifici curativi, armonizzati con piante e minerali; le abilità pratiche, per altro, sono molteplici. Proseguendo, osservo come Velia esercita ruoli per il nucleo familiare del fratello Ruffo, e mi appare quasi “un'operatrice turistica”. Per un cantante celebre, del resto, da qualunque parte del mondo giungano proposte, si impone di attuare rapidi trasbordi.

Velia è incaricata di questo: occorre certo esperienza di agenzie, di mezzi di trasporto, di sufficiente padronanza linguistica; insieme, di soluzioni pratiche, di cura del benessere per ogni aspetto, per il protagonista operistico certo, ma anche per chi lo accompagna. Spesso la moglie è accanto a Ruffo,

in questi trasbordi. Il che dà a Velia responsabilità sui nipoti piccoli, se restano a casa. E cura l'archivio: la corrispondenza, i documenti, le foto, gli elaborati culturali utili, vuoi che siano opere letterarie, vuoi siano scenografie e costumi. Velia ha una cultura polivalente, complessa, e non vaga: perché il corrispettivo economico è commisurato. Rifletto su una storia familiare difficile, per i Titta: Pisa, in origine, l'ambiente di artigianato raffinato originario, la separazione scelta dal padre, l'attenzione affettuosa e educativa del fratello, l'incontro di questi con la musica, con il socialismo, con il cosmopolitismo. Via via associa situazioni che varrebbero approfondimenti: Mazzini, prima di tutto, anche come europeista, come cosmopolita; il socialismo, dunque, nelle declinazioni molteplici, e di relazioni diverse con l'orizzonte della pace, quale è nella storia tra i due secoli, XIX e XX.

Mi annoto, per altro, un nome, in nota alla lettera ["Messina, 27 febbraio 1917", Luigi Macchi. Mi domando se non sia questi, che è detto testimone alle nozze di Giacomo e Velia, l'8 gennaio 1916, cui Giacomo avrebbe lasciato la sua procura, nel caso che il matrimonio fosse stato religioso, come lui non poteva accettare. In nota troviamo di quest'uomo: «1871 – 1942, avvocato penalista e deputato siciliano del Partito socialista riformista. Intimo amico di Titta Ruffo, era stato testimone di Velia alle sue nozze». Amico di Titta: anche di Giacomo? È pur possibile che l'orizzonte del socialismo fosse condiviso, tra i Matteotti e i Titta, e che l'esperienza dei fasci siciliani sia da considerare in questa storia. Feconda di dialogo, quell'epoca: nel 1885 a Torino era sorta «la Società per l'arbitrato internazionale e la pace», subito seguita dall'Unione lombarda per la pace e l'arbitrato: «diretta dall'ex garibaldino Ernesto Teodoro Moneta, futuro premio Nobel per la pace» (*Gazzetta, Orizzonti Nuovi*: 168 – 169).

Ma il clima di dialogo si isterilisce in tempi rapidi: un fenomeno che dovrebbe essere approfondito. Dopo il riconoscimento, Moneta si era ricreduto dal pacifismo, scegliendo di andare volontario in guerra, quando vi entrò l'Italia. Tra queste considerazioni, un punto specifico mi sollecita: il contatto con il movimento ceciliano, un movimento di cultura ampio, ma che all'epoca, tra XIX e XX secolo, favorito dai papi, rispose insieme a istanze universali e nazionalistiche. Coltivato con particolare autorità da Don Lorenzo Perosi, più tardi, nel corso del XX secolo, offrì l'ambiente appropriato a Ernesto Moneta nipote (1907-1995), fattosi sacerdote. Velia a Roma segue con competenza programmi musicali, e lei stessa pratica la musica: nella lettera "Roma, 31. III. 915", per esempio descrive in modo partecipato il concerto sentito in S. Pietro, dando spazio a aspetti proprio del movimento ceciliano.

La religiosità di Velia, come abbiamo visto, sarà meno impediante dell'intransigenza di Giacomo, nel legarsi in matrimonio. E, in generale, in tutto l'epistolario, resta una cifra intima, una ispirazione di umanità. Il sentimento intenso è dichiarato esplicitamente: ricco di esperienza umana, ma anche consapevole della coerenza individuale dell'innamorato; insieme è declinata una propria attenzione alla scena politica. Una realtà complessa e partecipata, ma non "mistica" – come invece talora le rimprovera Giacomo – di cui è chiaro esempio la lettera "Roma, 10.XI.12": «Ma sì, sarò mistica, mi pare già di sentirglielo dire – ma allora guai a me, perché è questa la più grande passione che le comprende tutte [... le darò] il possesso di quest'anima che le desta così grande curiosità, sì, ancora più intero (se lei crede che possa esserlo) di quel momento che le pare già tanto lontano». Si riferisce poi a sue operette, le "Veglie", per aggiungere: «e non c'è in esse pensiero o palpito che non sia strettamente legato a lei, in modo che solo a vedermelo accanto, che a toccarle, mi pare di carezzare il suo viso, di carezzare la sua fronte [...] I miei soltanto sono timori di bimba, vero? I suoi sono di uomo, si sa, e di un uomo socialista!».

La vita coniugale, per i coniugi Matteotti, fu un periodo breve e di intensa, progressiva difficoltà, malgrado la speranza, più volte espressa, che venisse la fine dell'incubo, che ottenessero infine il porto, la loro "casa bellina". L'uomo politico mantenne una coerenza totale: ma non questo turbò Velia, che di questa intima intransigenza sapeva e che accettava consapevolmente. Fu invece il trovarsi progressivamente sola, nell'accentuarsi della sua debolezza fisica e insieme delle incombenze, che la spinse a denunciare al marito l'ingiustizia della sua solitudine: «Neanche tu puoi dire di esserti mai preoccupato se qualcosa mi mancasse o desiderassi differente», leggiamo nella lettera "[Varazze, 25 febbraio 1922]": ma è disperazione eccezionale. Manca probabilmente la lettera

in cui il marito risponde a tale lettera. Siamo del resto al termine della smilza raccolta: in nessuna, in questo scorcio, Giacomo ha tono risentito. Mi sembra indicativa, e in qualche modo corrispettiva, la terzultima, “[Roma, 28 giugno 1922]”. Così in esordio:

«Sì, penso a te. Sei stata il mio amore grande e vero e solo. Ore intere di ogni giorno hanno occupato di te il mio pensiero [...] Ma poi quante costrizioni, quante limitazioni al bene raggiunto, fino ad averne una pena continua, che tocca il cervello, che irrita, che fa diventare cattivi, che chiude come in un cilicio tormentoso [...] Che tu possa ridiventare libera per me per il mio amore; che io possa sentire quanto anche tu mi ami, come prima, con tutta l’anima [...] C’è un fiore rinchiuso che aspetta tutto il sole, che aspetta tutta la pioggia, che vuole vivere, non può morire, per tutto quello che ha in sé per tutto quello che può dare per tutto quello che può godere».

Certo, lo scarto di vita tra uomo e donna periodicamente torna a essere grande, e la consapevolezza, in Giacomo Matteotti, di essere un pericolo per i suoi, lo tiene lontano. Ma la diversità dei percorsi, anche in questo esempio eccezionale, non è lacerazione: l’intrigo dei pur diversi sentimenti risalta, nelle parole conclusive della lettera: «E io desidero tanto il tuo desiderio».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Gazzetta, Liviana, 2018, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Roma, Viella, 2018

Matteotti, Giacomo, *Quando si porta una speranza nel cuore. Lettere alla moglie*, Milano, Garzanti, 2024

Titta Matteotti, Velia, *Lettere a Giacomo*, Pisa, Nistri-Lischi, 2020

Sitografia

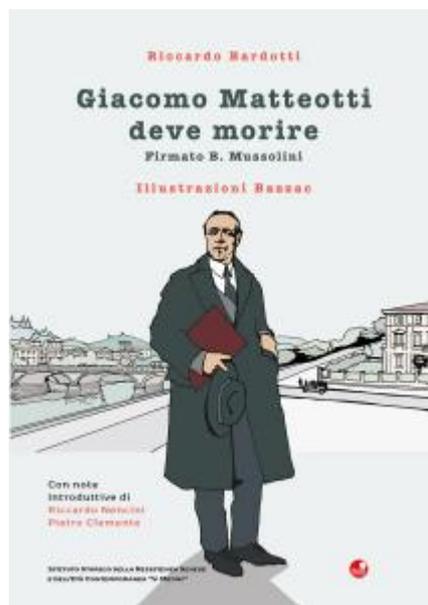
(sul Movimento Ceciliano) Cametti, Alberto, [https://www.treccani.it/enciclopedia/alberto-cametti_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/alberto-cametti_(Dizionario-Biografico)/)

Accademia Nazionale Santa Cecilia, *Storia* <<https://santacecilia.it/about/storia/>>

Romano, Donato, *Matteotti e le politiche di riforma agraria* <<https://www.disei.unifi.it/vp-95-working-papers-economics.html# WP07/2024>>

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).

Giacomo Matteotti caduto per la libertà. La memoria illustrata



di *Giulia Panfili*

Tra i vari linguaggi e supporti multimediali, la televisione non mi entusiasma granché, ha su di me un effetto soporifero quasi istantaneo. Eppure quando è sulla quarta rete quasi automaticamente salto sul divano con i capelli dritti. Mi capita di guardarla credo nel tentativo di avvicinarmi a quanto di più distante, un po' come entrare in casa dell'avversario, o forse per l'illusione di rompere quelle sbarre invisibili che ci vogliono imprigionati ciascuno nella propria grande bolla di ecosistemi informativi personalizzati.

Proprio mentre mi trovo a leggere e riflettere sul deputato socialista Giacomo Matteotti che fu strenuo difensore della democrazia, spina nel fianco per Mussolini e il fascismo al punto da essere ammazzato, il programma Dritto e rovescio nella puntata del 6 giugno 2024 riesce ad infastidirmi sul tema. Viene intervistato Antonio Tajani vicepresidente del Consiglio dei ministri e ministro degli affari esteri e della cooperazione internazionale. Alla vigilia della chiusura della campagna elettorale delle elezioni europee come leader di Forza Italia è in collegamento da Napoli dove dice «erano 15.000 persone a piazza Matteotti. È stato anche un bel regalo che abbiamo fatto a Berlusconi, abbiamo dedicato a lui questa piazza di un uomo che è caduto per la libertà, l'abbiamo dedicata a lui al paladino della libertà che era Silvio Berlusconi».

Quest'anno il 2024 ricorre il centesimo anniversario dell'omicidio di Giacomo Matteotti compiuto dalla polizia segreta fascista, precisamente il 10 giugno in pieno giorno a Roma sul lungotevere Arnaldo da Brescia, come ricorda il monumento bronzeo eretto nel punto esatto in cui fu rapito, con la targa che riporta la frase attribuitagli in punto di morte: "uccidete me ma l'idea che è in me non la ucciderete mai". Quest'anno le iniziative per tenerne viva la memoria e per approfondirne la figura come uomo, politico brillante e studioso assiduo, nonché i retroscena del delitto, sono tante e diverse, dai convegni alle mostre, dai programmi televisivi ai podcast e alle pubblicazioni.

Le conseguenze di questo barbaro crimine sono note: «di fatto, il delitto precipitò il Paese in una crisi così drammatica che Benito Mussolini, per evitare di esserne travolto, intraprese la via della dittatura, abbattendo lo Stato liberale e avviando la costruzione del regime a partito unico» come si legge nel percorso espositivo *Giacomo Matteotti. Vita e morte di un padre della Democrazia* a Palazzo Braschi a Roma. La mostra, curata dallo storico Mauro Canali che per primo ha analizzato i documenti inediti di atti istruttori e giudiziari dei processi sul delitto Matteotti, prima occultati dal fascismo e poi a lungo secretati in Italia, inizia affermando che «nella storia di un Paese raramente è dato incontrare

un unico evento che abbia condizionato così profondamente i suoi sviluppi successivi come accadde per l'Italia con l'assassinio di Giacomo Matteotti».

Già vittima di un'aggressione nel 1921, il 30 maggio 1924 Matteotti firmò la sua condanna a morte con un discorso pronunciato alla Camera sul sospetto di brogli elettorali durante le elezioni del 6 aprile 1924. Dopo aver contestato il voto, disse: «io il mio discorso l'ho fatto. Ora voi preparate il discorso funebre per me».

A fronte di ciò, quella di Tajani è un'operazione di distorsione e sostituzione della memoria, un tentativo di «riscrittura della storia» per dirla con lo scrittore Antonio Scurati, che non a caso viene operata proprio in occasione del centenario del delitto Matteotti. Per distorsione della memoria intendo che si è riferito a Matteotti come «un uomo caduto per la libertà», in modo generico omettendo che era segretario del Partito socialista unitario e venne ucciso a 39 anni dai fascisti. Per sostituzione della memoria intendo la presunzione di creare un parallelo e falso mito di Berlusconi come paladino della libertà. Libertà del singolo e dei propri interessi secondo la lente del liberalismo quella di Berlusconi. Libertà di tutti, e specialmente degli ultimi, con basi nella democrazia parlamentare quella per cui Matteotti si è battuto fino alla fine.

Questo esempio è da monito dell'esigenza concreta non solo di ricordare, ma di leggere, documentarsi e capire per non venire beffati. Nella nota introduttiva al libro *Giacomo Matteotti deve morire. Firmato B. Mussolini* il sen. Riccardo Nencini parla dell'uomo Matteotti come colui che «spiega ai miserabili che il socialismo è fatto di sogni e di cose semplici: saper leggere e scrivere, avere consapevolezza dei propri diritti perché il padrone non possa prenderti in giro, fotterti con un contratto fasullo». Valeva cent'anni fa così come continua a valere attualmente. Anche per questo motivo credo si rendano necessarie pubblicazioni come questa che con i testi di Riccardo Bardotti e le illustrazioni di Bazzac riporta in luce la memoria di Giacomo Matteotti e la sua vita, trasponendola in un linguaggio iconografico che avvicina anche i giovani, come sottolinea nel suo intervento Pietro Clemente: «Un omaggio commosso e commovente, capace di dialogare con il mondo dei lettori di immagini come per lo più sono i *millennials* e la *generazione Zeta*. Un libro adatto per la scuola ma anche per i social. Adatto ai giovani ma anche agli adulti che possono iscriverlo nella loro memoria storica con un motto: *non dimentichiamoci di Matteotti*».

Giacomo Matteotti deve morire. Firmato B. Mussolini (Betti editrice 2024) è un libro di divulgazione in cui immagini e testi hanno ugual peso, dialogano sul filo della memoria di un anziano che in prima persona racconta di aver conosciuto Giacomo Matteotti. Le illustrazioni sembrano diapositive di quella voce che ricorda, narra, notifica: «Io c'ero» sembrano dire «e questo è quello che ho visto» quale testimone oculare degli eventi. Sono immagini grafiche che strizzano l'occhio alla fotografia, come a rimarcare ciò che stavano scoprendo i giornali a quel tempo ossia la cronaca e l'importanza di rappresentare l'attualità attraverso la sequenza di fotogrammi destinati a dare vita al fotogiornalismo.

Lo stile scelto in *Giacomo Matteotti deve morire. Firmato B. Mussolini* è quello dell'illustrazione piatta: una tecnica di comunicazione visiva che si basa sull'utilizzo di immagini bidimensionali dalle linee nitide e forme semplici, riempite con colori piatti da una tavolozza esigua. Queste caratteristiche danno forza al soggetto figurativo senza sovrastarlo con troppi dettagli: un ottimo modo per esprimere i contenuti denotativi e contestualmente quelli connotativi, i fatti e le idee, in modo chiaro, puntuale, asciutto, trasmettendo contemporaneamente energia, partecipazione e dinamicità, scandendo il tempo degli avvenimenti e quelli del racconto, la fabula e l'intreccio.

L'accostamento in relazione reciproca di parole e immagini nello spazio della pagina mira a dare l'idea del movimento, del tempo e della durata, per creare una storia e per suggerire ritmo, suggestione, emozione. Il risultato è la possibilità di giocare con la frammentazione dell'esperienza, delle realtà umane osservate e vissute, e di costruire una narrazione non lineare per immagini, suoni e voci. Il resto lo fanno lettrici e lettori. Hanno tra le mani il racconto di «una vita unica e irripetibile» che attraverso la raffigurazione anche corporea dell'uomo Giacomo Matteotti, non solo dell'eroe e del martire antifascista, si fa presente e vicina. Comincia restituendoci in chiave grafica il ben noto ritratto a mezzo busto del giovane Matteotti che prima all'estero e successivamente anche in Italia

veniva ricordato con questa immagine nelle commemorazioni e anniversari che si sono susseguiti fino ad oggi. Quindi passando per le rappresentazioni della famiglia e dei suoi luoghi, ossia Fratta Polesine, le sue campagne e le sue genti, la villa e le collaborazioni al settimanale socialista *La lotta*, poi la laurea in legge a pieni voti, il dolore per la perdita dei due fratelli e il successivo ritorno all'attività politica, prende forma e si delinea quel Giacomo Matteotti dallo sguardo scrupoloso e benevolo, dalla postura fiera e affidabile, che vediamo raffigurato come sindaco di Villamarzana, poi al congresso del partito socialista, infine come deputato e nei suoi precisi e puntuali interventi al parlamento, e perfino quando viene rapito e lotta dignitosamente con tutte le sue forze. Adesso sta a noi ricordare e combattere contro l'oblio, e questo libro dal linguaggio grafico-testuale che ha il vantaggio di essere più facilmente fruibile e memorizzabile può essere sicuramente di supporto per farlo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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.

Cento anni: Matteotti fra passato e futuro. Una lezione di vita

Massimo L. Salvadori

L'ANTIFASCISTA

Giacomo Matteotti,
l'uomo del coraggio,
cent'anni dopo (1924-2024)



Con una scelta di scritti di Matteotti
e una cronaca di Andrea Caffi
sui dieci giorni dell'assassinio

Saggine


DONZELLI EDITORE

di *Giuseppe Sorce*

Cento anni. Basta solo dirselo, fare risuonare queste due parole nella propria testa, per aprire voragini, sgomento, fantasticheria. Cento anni sembrano a noi oggi impensabili. Letteralmente. Cento anni nel

passato, cento anni nel futuro. Il 10 giugno del 1924, cento anni fa, veniva rapito e ucciso Giacomo Matteotti. Cento anni fa iniziava il periodo più buio del nostro Paese e della storia d'Europa. Cento anni dopo sembriamo così lontani da quel mondo, eppure così vicini. Cento anni di incubi, sogni, speranze, tragedie. Cento anni di futuro da quel giorno. Cento anni nel futuro, oggi, è davvero arduo immaginarli. Qualcuno diceva che studiare la Storia fosse importante per imparare dagli errori del passato e non ripeterli. Qualcun altro aggiunge inoltre che l'incapacità di saper indagare il passato si traduce nell'incapacità di immaginare il futuro. Ed è questa, probabilmente oggi, la tragedia più grande.

Abbiamo infatti ormai abbandonato l'idea di poter fare tesoro del passato studiando la Storia – troppe cose sono accadute, accadono e accadranno, a dimostrazione del fatto che dalla Storia la nostra specie impara non molto, non quanto dovrebbe, almeno. La storia tutta dell'umanità lo testimonia: ci sono infatti cicli, modelli, crisi ricorrenti, catene degli errori, che si ripetono nelle traiettorie delle civiltà, delle storie locali, regionali, continentali e così via. A questa banale annotazione si associa una considerazione sul presente storico occidentale europeo ossia il fatto che da un punto di vista geopolitico, abbiamo delegato determinati ruoli ad altre potenze e consorzi internazionali, alimentando la cosiddetta “fine della Storia” che coinvolge, per esempio, il nostro Paese. Il risultato di ciò è che cento anni fa appaiono lontanissimi, distantissimi da noi. I drammi del Novecento europeo, le due guerre mondiali, i genocidi, i conflitti, sembrano appartenere a un passato remoto, a generazioni avulse a quelle contemporanee. Poi, invece, basta guardare le ultime elezioni europee per renderci conto che alcuni retaggi così lontani non sono, e quelle generazioni che oggi si autoproclamano “nel futuro” e “per il futuro” hanno invece molto a che spartire con gli animi, gli istinti, gli errori, gli orrori, di quelle di cento anni fa. Perché appunto cento anni fa sono inimmaginabili, nel futuro, così come nel passato. Ed è proprio per questo che siamo chiamati a ricordare, rinnovare e celebrare chi cento anni fa si schierava già dalla parte giusta dell'umanità. Chi cento anni era capace di atti di coraggio, di onestà intellettuale, di valore morale e chi invece voltava lo sguardo dall'altra parte, chi era complice dell'incubo totalitario e chi, pur lottando contro, si perdeva in un bicchier d'acqua. Pensare cento anni fa non come preistoria ma come passato-presente recente ci obbliga a riflettere consapevolmente su fatti, personaggi e fenomeni in stretta correlazione con l'oggi, dirottando la riflessione sulla storia verso una pratica del pensiero critico in senso storico e non come mera speculazione aneddotica. L'effetto, a volte, può essere disturbante. Rileggere certi eventi con la reale percezione che “cent'anni” sono cento anni e non duemila, può essere disturbante sì, e proprio per questo necessario. Questa recuperata vicinanza storico-culturale però non porta con sé solo una forma strana di straniamento ma getta anche una nuova luce sul prima e sull'adesso, aiutandoci a comprendere alcuni fenomeni e a sviluppare un pensiero più fine.

Oltre a ciò, la carica drammatica di certi eventi e fenomeni può essere percepita più precisamente poiché più intimamente. E se è proprio quest'ultimo fattore forse quello che più potrebbe portare al perturbante vuol dire allora che siamo sulla strada giusta per non farci cogliere poi impreparati, straniati e stupefatti quando certe cose accadono nell'oggi. Certo, cento anni non sono neanche pochi, soprattutto se in questi cento anni sono accadute cose come una guerra mondiale, due bombe atomiche sono state sganciate su popolazione civile, altre guerre hanno generato orrore e sgomento, l'arrivo di internet, delle tecnologie digitali e informatiche, la globalizzazione, la guerra fredda, i movimenti per i diritti civili e via dicendo. Nel nostro Paese poi in particolare, il dopoguerra ha attraversato il boom economico, il terrorismo, gli attentati e il maxiprocesso alla mafia, gli scandali politici, l'ascesa di Berlusconi e la crisi della sinistra. Processi e fenomeni che hanno plasmato l'Italia sul piano storico e culturale, ma ne hanno anche influenzato la narrazione di sé. Nonostante ciò, cent'anni sono pur sempre cent'anni. E cent'anni fa l'Italia viveva il momento più buio dalla sua nascita. Fino ad ora.

Oggi, cento anni dopo, Giacomo Matteotti può rappresentare la figura chiave attraverso la quale rileggere questi cento anni, sia nel passato che nel futuro. Ne ha scritto Massimo Salvadori in *L'Antifascista, Giacomo Matteotti, l'uomo del coraggio, cent'anni dopo (1924-2024)*, che raccoglie anche scelta di scritti di Matteotti e una cronaca di Andrea Caffi sui dieci giorni dell'assassinio, edito da Donzelli (2023). Grazie a questo volume riusciamo a immergerci nel contesto

dell'Italia di quegli anni e attraverso uno sguardo che si concentra sullo sviluppo della figura di Matteotti è possibile ricostruire una testimonianza dal di dentro ma che si proietta fino ai giorni nostri, fino al futuro della nostra Europa. Ci sono momenti infatti in cui si possono scorgere quegli scenari che condurranno alla traiettoria politico-culturale del continente oltre che quella del nostro Paese. Come riporta l'autore, era proprio Matteotti, alla luce della Prima guerra mondiale, a sostenere che

«Il militarismo, che è essenzialmente violenza, non può limitarsi a funzione di giustizia [...]. La vittoria della Triplice Intesa preparerebbe inevitabilmente nuove guerre; il popolo tedesco non potrebbe non preparare la rivincita».

«Matteotti fu l'uomo del coraggio», scrive l'autore. Così l'esperienza eroico-tragica di Matteotti può configurarsi come una cartina tornasole per leggere i suoi e nostri tempi.

«Per questo il fascismo volle che fosse consegnato alla tomba, così da farne tacere la voce. Dopo la fine del fascismo il modo in cui gestire l'eredità di Matteotti costituì per decenni un capitolo difficile, controverso, persino imbarazzante per la maggioranza della Sinistra italiana».

Scopriamo che Matteotti, di una famiglia di commercianti e proprietari terrieri agiati

«obbedendo al sentimento umanitario che avevano – in passato e in futuro avrebbero animato quanti indotti ad abbracciare l'ideale socialista e a lottare per la sua attuazione –, egli sentì la propria condizione come frutto di un ingiusto privilegio misurandola con quella opposta dei poveri braccianti e contadini che vedeva intorno a sé occupati a guadagnarsi un difficile pane e a spesso subire le angherie e le prepotenze dei padroni».

Un “sentimento umanitario” che lo stesso Matteotti evoca in un suo intervento alla Camera dei Deputati dove disse «noi giovani, specialmente, provenienti dalle classi borghesi, abbiamo abbracciato l'idea socialista per un alto ideale di civiltà e di redenzione insieme delle nostre plebi agricole». Contro gli estremismi rivoluzionari, la bulimia degli scioperi e contro tutte le guerre, Matteotti costruisce una propria particolare interpretazione del socialismo che ne segnerà il suo percorso politico ma non intaccherà, anzi forse caratterizzerà ancora di più, il suo coraggio e la sua capacità di intercettare precocemente il pericolo fascista invocando una unità fra le forze socialiste e le neoindipendenti comuniste. È proprio il percorso ideologico, intellettuale, pragmatico e storico di Matteotti lo porrà al centro delle faide interne della sinistra italiana dell'epoca, scoprendo così, suo malgrado, il punto debole che caratterizzò e, possiamo dire, caratterizza la sinistra italiana. Come ci racconta Salvadori, anche attraverso il saggio di Caffi, perfino alcuni leader della sinistra dell'epoca riservarono parole amare a Matteotti e alla sua stessa morte. Nonostante, come detto, le idee di Matteotti si dimostravano lontane da alcune espressioni rivoluzionarie dei comunisti (una fra tutti, la necessità di vedere nello Stato un nemico), egli stesso dichiarò, come ci riporta Salvadori, che «da buon riformista, io non ho mai negato le possibilità e necessità rivoluzionarie», così come si mostrava la sua contrarietà al nazionalismo che

«non si limita a promuovere lo sviluppo di una Nazione nella propria capacità di produzione o di coltura, ma assai più si fonda sulla forza materiale e sulla capacità di dominare altri popoli e di sfruttarli. [...] Il socialismo, al contrario, vuole la libertà di tutti i popoli e non può ammettere che la libertà e il benessere di una Nazione si fondino su la schiavitù e lo sfruttamento di un'altra. Di qui per Matteotti – che si univa a chi, come Luigi Einaudi, auspicava che il vecchio continente si avviasse verso la formazione degli Stati Uniti d'Europa – la missione propria dell'Internazionale socialista».

Salvadori ci guida quindi alla riscoperta di un Matteotti-chiave, come detto, che già intercettava idee, timori e speranze tutte contemporanee, cent'anni fa. Leggere oggi queste pagine può essere emozionante, così come può essere destabilizzante rileggere gli scritti di Matteotti stesso, le lettere

alla moglie, il resoconto botta e risposte del discorso che lo portò ad essere ucciso, che l'autore sapientemente raccoglie in questo volume, prezioso anche per cogliere il Matteotti-uomo di cento anni fa oltre il Matteotti-eroe di oggi, in tutta la sua verticalità storica. Un personaggio che riscopriamo visionario, moderno, ma allo stesso tempo radicato in un mondo di idee e di eventi propri di quell'epoca, con una forte tensione morale e una cristallina vocazione al "fare la cosa giusta". Il saggio di Caffi è inoltre essenziale ritratto dei giorni successivi al rapimento, al dibattito creatosi, alle reazioni della stampa, dei fascisti, dell'opinione pubblica, degli uomini della sinistra. Caffi parla di "assassinio premeditato" ricostruendo le minacce precedenti, l'omertà, il silenzio, la corruzione e la connivenza dei giorni seguenti. A proposito del Matteotti uomo moderno, il volume ci permette altresì di scorgere anche la particolare attenzione che dedicava alla Scuola, della sua esperienza di confino in Sicilia, dove si cimentò lui stesso, a sue spese, ad essere maestro per scolari in difficoltà, commilitoni di una certa età. Scrive Salvadori:

«la scuola aveva da essere ai suoi occhi il luogo che, dai banchi delle elementari fino alle sedi universitarie, seguendo un percorso progressivo e diversamente funzionale, doveva da un lato istruire a vari livelli i giovani dall'infanzia all'età adulta, dall'altro educare e preparare al loro inserimento nella vita delle professioni. Alla scuola spettava il compito, dunque, di attrezzare le menti e dotare degli strumenti necessari a favorire lo sviluppo economico, sociale e civile. Ruolo fondamentale della scuola era poi quello non già di indottrinare in maniera unilaterale ma di dotare i giovani della capacità di capire in quale tipo di società vivessero, ponendoli in grado di compiere le proprie scelte personali anche in campo politico».

La scuola per Matteotti doveva essere al servizio dei lavoratori, volendoli «più istruiti affinché diventino cittadini più consapevoli, maggiormente in grado di combattere per i propri diritti e per gli obiettivi propri del socialismo»:

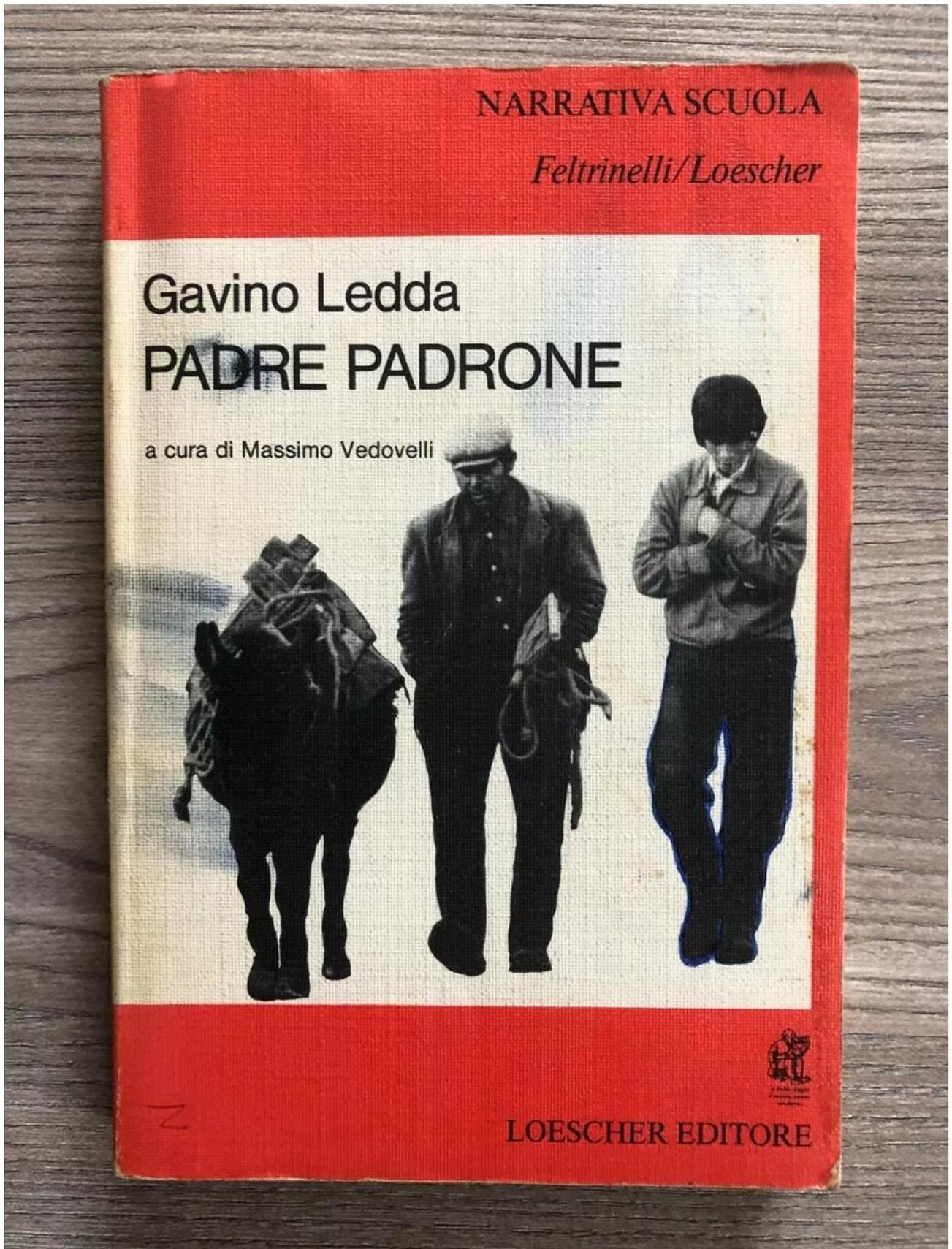
«Il socialismo non sta per noi in un aumento di pane e in un più alto salario; benché anche questo sia sacrosanto e indispensabile a ogni altro elevamento [...]. Il Socialismo parte dalla realtà dolorosa del lavoratore che giace nella abiezione e nella servitù materiale e morale, e intende e opera a sollevarlo e a condurlo a miglioramenti economici e intellettuali, a Libertà sociale e a Libertà Spirituale, sempre più alte. Vuole cioè formare e realizzare in lui l'uomo che vive, fratello e con lupo, con gli Uomini, in una umanità migliore, per solidarietà e per giustizia».

Cento anni sono pur sempre cento anni. Lo si è detto. Ma alla luce di questa piccola riflessione su questo *L'Antifascista* di Salvadori, un libro breve, scorrevole, eppure densissimo, verticale, viene voglia di rimettersi proprio sulle sue pagine, ritornare a scorgerlo al contrario, leggere prima le lettere all'amata moglie che si trovano in appendice, o uno dei suoi scritti scelti, e ricominciare poi dall'introduzione. Poiché cento anni fa e l'oggi presentano assonanze e divergenze, peculiarità e similitudini da rintracciare, evidenziare, sondare, e con inquietudine e apprensione scoprire. Quando leggiamo di quel "sentimento umanitario" di cui parla Salvadori e poi ci guardiamo attorno, nel nostro presente, quando ripercorriamo gli aspri dibattiti in seno alla sinistra del tempo e ci sentiamo spaesati nel nostro presente, quando immaginiamo il clima di oppressione fascista e di angoscia dell'epoca e sentiamo forte l'urgenza della Resistenza, cento anni fa e nel nostro presente. E fra cento anni ancora.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

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.

Pastoralismo e pastorality a cinquant'anni da "Padre padrone". Una prospettiva antropologica



di Nicolò Atzori

*Life is old there, older than the trees
younger than the mountains, growin' like a breeze
country roads, take me home
to the place I belong
Take me home, country roads (1971), John Denver*

Non è proprio vero che tutto, in Sardegna, parla di pastorizia. Non come si crede, almeno, e neanche nei piccoli centri essa è la forma che generalmente si impone nelle visioni del mondo locali, sebbene nell'immaginario isolano il pastore assurga a figura cardinale in grado di tradurre il *quid* primordiale della cosmogonia sardesca, alternativamente punto di forza o deficit a seconda dell'origine storica o istituzionale della prolusione di turno. Come altre, insomma, la nostra è una società apparentemente in imbarazzo a guardare in faccia simile figura. D'altra parte, i pastori non sono semplicemente la pastorizia, quella tradotta nelle statistiche e nei numeri dei dossier ed esternamente commentata in senso idealistico, ma qualcosa di molto simile a quanto ci ha raccontato Gavino Ledda nel romanzo autobiografico *Padre padrone. L'educazione di un pastore* [1], pubblicato da Feltrinelli nel 1975, con l'autore ormai trentasettenne, e pietra miliare della narrativa sarda del secondo Novecento.

Il libro è il racconto della sua infanzia mutilata, strappato da suo padre ai banchi della scuola di Siligo per vivere al suo fianco la campagna, e della sua vita fino al congedo militare, a 24 anni, quando cominciarono le prime peregrinazioni intellettuali di un ragazzo che fu analfabeta fino ai 19, frequentatore della sola lingua campestre. Il racconto di sé stesso offertoci da Ledda è insieme atto di coraggio e d'amore: perché è quello di chi, a posteriori, comprende il carico valoriale dell'esperienza vissuta e la onora, ci onora, della sua condivisione; perché dire pastore è dire persona nella sua complessa antropologia, nel *potersi* dire sardi, rifuggendo goffi tentennamenti e assolutismi culturali.

È il febbraio del 1944 quando, ad appena sei anni, Gavino viene strappato ai banchi di scuola per incontrare la solitudine e l'amicizia di *Baddevrustana*, località in cui sorge l'ovile di suo padre Abramo, di cui i compagni di scuola ascoltarono l'«irruente e focoso discorso quasi fosse il primo fulmine ed il primo tuono del ciclone che tra breve si sarebbe abbattuto sulla loro futura esistenza vegetale». Era il momento di diventare grandi o semplicemente di diventare altro, e di farlo altrove, a *Baddevrustana*, immediatamente raggiunta – fra le lacrime – in groppa al somaro Pacifico che, «nel suo trotto, lasciava indietro la scuola con i compagni che mi ero impresso nella mente».

Il primo grande merito di Gavino Ledda è lapidario, di quel concreto che sembra bastarsi da sé: avere reso il pastore, figura marginale e ambigua per le interpretazioni morali della Sardegna dell'epoca, il protagonista di un'opera letteraria ad esso dedicata e dove egli emerge nella complessità umana e individuale; indipendente, per merito dell'autore, dal disegno esistenziale in cui racchiude la vicenda. Gavino Ledda incarna un dinamismo vitale che si affranca dalla morale pastorale, anzi è messa a nudo, ed è un personaggio che cresce e migliora e pensa e ripensa, rendendo vacua l'idea di quella “fossilizzazione ancestrale” ritenuta intrinseca al mondo della campagna.

Si sprecano, sulla sua storia, e meglio sulla figura del pastore che emerge da sicura “condanna culturale”, le immagini di colui che – fra loro – *ce l'ha fatta*, diventando altro da sé e addirittura assistente alla cattedra di Filologia romanza presso l'Università di Cagliari (1971), ben distante dal timorato protagonista dell'opera. Eppure, l'anatomia del pastore così bene descritta e impressa nella carta da Ledda è una e tante vite assieme, con le storie che potrebbero essere di chiunque ad arricchire un viaggio che uomo e ambiente affrontano, fra alti e bassi, attraverso l'emozione decrittata dal linguaggio chiaro dell'autore. Mi è difficile, in tal senso, fare mia la perentoria corrispondenza tra patimento e pastorità, diversamente declinata secondo la terra che si calpesta, a rammentarci che quelle che intendiamo chiamare culture un senso ce l'hanno, soprattutto nell'esistere in quanto insieme di relazioni continuamente negoziabili, e che nei modi di fare, dire e sentire umani scopriamo

le corrispondenze e le difformità che danno forma al mondo; scopriamo che valori e disvalori possono valere pochi km, dopo i quali scoprirsi invalidati e capovolti.

Un qualche senso del tangibile e dell'intangibile, insomma, credo possa avere indotto Gavino Ledda a raccontarsi servendosi della lente d'ingrandimento della storia, decodificando per noi un percorso di vita da appuntarsi e custodire nella saccoccia didascalica della giovinezza, senza mai doverci avere a che fare. Una fuga troppo presto intrapresa, per le nostre generazioni, e che solo al traguardo ci rendiamo conto di non avere mai saputo. Per fortuna, nell'accontentarmi di poco mi è sempre stata troppo cara la campagna e i suoi significati, quelli della raccolta e dell'attesa, dei concerti sonori ed olfattivi, dei frutti acerbi ma guadagnati alla selva impervia, degli orari scomodi e della solitudine, del paese osservato da lontano e del calar del sole quale grande e onorevole nemico.

In fin dei conti, ho la sensazione di conoscerlo bene, Gavino Ledda, almeno se – come poi spesso si sente – il primo ricordo è quello che conta, quello che dopotutto cerchi di difendere e ti sforzi di preservare come anche di limitare. L'incontro con *Padre padrone* avvenne appena adolescente, in un'estate dei primissimi anni Duemila (sono nato nel 1992), quando l'insegnante d'italiano volle farci familiarizzare con un tema ed un portato storico e culturale che ormai, già esotizzato, vistosamente arrancava nello spirito di quel tempo, sedotto da altre e nuove avventure che tanti territori si apprestavano a intraprendere.

Nel piccolo paese da cui provengo, neanche quattromila anime, nel Campidano centrale, terra del cereale, la pastorizia non è certo maggioritaria e né lo è mai stata. Avevo forse dodici o tredici anni quando acquistai *Padre padrone*, e ricordo una lettura poco agevole per due motivi, certo connaturati alla mia condizione anagrafica: il primo è che quell'edizione, così eccessivamente scolastica, insaporiva di dovere un narrato già ostico, crudo nell'evidenza della realtà, che ricevevo con brusche interruzioni rappresentate dalle esercitazioni didattiche sistematiche perentoriamente tra un capitolo e l'altro senza che il fluire del discorso potesse veramente coinvolgermi; il secondo è che la storia di Gavino, violentemente strappato a soli sei anni alla normalità infantile cui tutto sommato appartenevo, era in certo modo un'antitesi della mia e di quella di quasi tutti i miei coetanei. Meno qualcuno, che attraverso una sincera e amichevole complicità mi introdusse alla polisemica multiformità del pastoralismo e di una vita che, pure non appartenendomi, giunsi almeno a comprendere esternamente, lambita come l'avevo fra queste prime peregrinazioni campestri negli ovili e i racconti familiari non meglio situabili nella mente di un poco più che bambino, frequentando quei linguaggi imperscrutabili che svezzarono Gavino Ledda, introdotto dal dialogo con gli elementi ai futuri studi di glottologia:

«Il discorso sulla matematica naturale di mio padre, ormai, era diventato una cosa normale e spontanea. Non solo avevo imparato a conoscere i nomi dei punti e dei particolari del campo come avevano fatto gli anziani. Ero andato oltre. Sulla loro scia, senza che me ne accorgessi, anch'io denominavo la natura».

L'attribuzione di nomi di persone note ai diversi elementi del paesaggio, così umanizzati, partecipava di questa esigenza di esorcizzazione dell'ignoto. Se il governo dello spazio ambientale e poi di quello agrario e domestico che ritroviamo nella cultura contadina è una delle più eleganti vesti indossate dall'intelligenza e di cui Gavino presto si fregia, esso non tarda a farsi forma d'amore nella descrizione ch'egli offre dell'oliveto di suo padre, piantato che questi non aveva ancora trent'anni e adesso vasto e rigoglioso come il migliore di *Baddevrustana*.

«Il babbo ci teneva molto. E da quando ero a Baddevrustana, il suo edificio stava venendo su bene, sensibilmente anno per anno. Io lo vedevo potare e lavorare le sue piantine con una brama incontenibile e con passione quasi gelosa. Le accarezzava tutte sui rami e sul fusto fino alle radici, quando le zappava. Cosa che non poteva fare con i figli».

Allo stesso accorato modo, è struggente il triste epilogo pensato da Madre Natura per quell'oliveto, bruciato dal gelo in poche ore e ridotto a landa senza senso; il pastore appare qui doppiamente smarrito: sia per la distruzione del progetto di vita e sia, essenzialmente, per l'improvviso venir meno

delle condizioni che avrebbero favorito una vita *altra* rispetto alle alienanti fatiche pastorali, almeno da risparmiare ai figli o ai figli dei figli e quantomeno garantire loro la sicura rendita dell'olio, necessaria per elevare il rango familiare. Appare interessante lo iato tra la premura, il controllo delle cose e la consueta scaltrezza pragmatica – nella sua economia pratica e addirittura orale – di Abramo Ledda e la forza caduca alla quale espongono i ritmi naturali, in grado di minare repentinamente l'esistenza stessa di una famiglia di pastori, nucleo umano di certa capacità.

In queste righe, a mio avviso uno dei passi in cui più intensamente emerge quella poetica dell'*abitare* la terra che mi sembra informare il pensiero di Gavino Ledda e già la sua arte scrittorica, è anche possibile gettare luce su quella prigionia morale (ai nostri occhi) di matrice patriarcale che appena un angusto pertugio ha potuto offrire agli uomini fino ad oggi, non meno vessati da costrizioni culturali che ne pretendono un ascetismo emozionale dai risvolti oggi ancora più invalidanti. Forse, è proprio nell'assenza della possibilità anche solo di speculare intorno ad un confronto di tipo umano che il dialogo pastorale con la natura, ora composta di amici inanimati, recita per bocca di Gavino i suoi versi più sublimi; è in questo sfondo che si staglia l'idea del pastore che ingenera, a distanza dallo spazio della produzione, nei centri abitati, dove dietro una ilarità grottesca si annidano invece articolate vicissitudini sociali e relazionali e spaziali, come dopotutto svela la trama geografica derivante dalla distribuzione degli ovili o dal rapporto tra questi e i paesi (si fornisce qualche scatto), nei cui sentieri prendono vita, anche grazie ai racconti di *Padre padrone*, complesse antropologie del viaggiare. Quando l'acquisto della prima fisarmonica, nel 1955, ebbe per la prima volta ragione della spigolosità di suo padre e dell'impermeabilità degli altri pastori, sciolti in una «estasi istintiva» al suono delle sue melodie, Gavino riconobbe: il luogo aveva sete di dolcezza.

Commentare e forse celebrare un'opera così composita e allo stesso tempo accessibile, racconto di una vita che a quei tempi era misura del possibile e del consentito, appare oggi scontato e certamente ridondante, ma non sarebbe corretto liquidare con una compiacente sinuosità retorica un discorso intorno al significato profondo di dirsi e sentirsi e fare i pastori. L'attualità dello sforzo descrittivo ed auto-interpretativo di *Padre padrone*, infatti, risiede nell'interpretabilità dei quadri di vita moderni, particolarmente vigili rispetto alle forme di violenza e prevaricazione che cominciano a risultare più nitide nella dialettica dei diritti individuali e dei contesti familiari, la cui semiotica è resa sempre meno monolitica e più articolata in ragione di più dinamici legami interpersonali; a patto che, è evidente, l'azione di ripensamento sia ponderata, senza la pretesa di operare una dannazione di residuali atteggiamenti che a ben vedere informano, prima che la profondità delle strutture sociali, la loro estetica, e così promuovere una condanna della violenza cui tanti pittoreschi personaggi attribuiscono paternità in comodato d'uso opportun(istic)amente rimosse a seconda del dibattito che un regime digitale si preoccupa di tradurre in slogan visuale. *Sanza infamia e sanza lode*, siamo quel che eravamo.

Di etnologie e narrazioni della pastoraltà

«Sono molti i problemi che sorgono nel momento in cui si intende definire, fissare, rendere tangibile l'identità di un gruppo. È come voler fotografare una classe di bambini che non stanno mai fermi, che si scambiano continuamente di posto. E magari a scattare la foto è un fotografo anch'egli inquieto e continuamente in movimento».

Così Marco Aime [2] chiarisce l'ambivalenza dietro il concetto di identità, cui la concezione moderna sembra accordare la statura di principio ispiratore della grammatica tesaurizzante e di matrice turistica che permea tanti territori e, in genere, delle possibilità di auto-rappresentazione celebrativa (in senso anche ideologico) connaturate ai contesti umani. D'altra parte, «la domanda che sorge è sempre la stessa: riduzione, significazione ad opera di chi?», nota la geografa Tiziana Banini [3]. A ben vedere, la figura del pastore sembra rivestire il ruolo di simbolo antropomorfizzato della Sardegna, a cui questa, non di rado, ha affidato le chiavi di una sua rappresentazione promozionale di orientamento più o meno commerciale [4], effettivamente supportata dalle condizioni di un settore, quello primario,

che, in rapporto al PIL, si attesta al di sotto del 6%, contro un terziario dominante e al di sopra degli ottanta punti percentuali.

Nelle più becere narrazioni, si è quindi finito per riconoscere nei pastori l'incarnazione o la sublimazione di quei "valori" – *genuinità*, "vero sardismo", orgoglio, scaltrezza, coraggio – che, migrati nell'idea del sardo spesso nutrita dal "continentale", mi pare rispondano precipuamente a esigenze di auto-valorizzazione idealistica adottate in sede politica (regionale e locale) e sintomatiche di una classe dirigente che evita sistematicamente l'analisi strutturale del territorio per preservare un feticcio cosmogonico rispetto al quale è molto più semplice approntare azioni evidenti [5]. Al proposito, Giannetta Murru Corrigan, che si sofferma sui modi in cui certe concezioni ritraggono il pastore come una sorta di eroe epico:

«Se altrove l'immaginario sul mondo pastorale ha anche trovato espressione in una raffinata letteratura bucolica in Sardegna esso ha invece prodotto rappresentazioni letterarie e talvolta scientifiche in cui prevale l'intonazione epica, ed una visione della vita del pastore» [6].

Inevitabilmente, insomma, la scarsità di formulazioni descrittive precise e pertinenti ha agevolato l'attecchimento di un atteggiamento duplice (ma non unico), che Carlo Maxia scorge «nella tendenza comune a ritenere i pastori da un lato essenzialmente individualisti, opportunisti e irriducibilmente solitari, e dall'altro quella di vederli come espressione di un'armonia naturale, di un'eguaglianza assoluta o di una società senza classi»[7]; il risultato, nel bene e nel male, è l'idealizzazione di un ruolo e di una figura sociale oltreché del mondo rurale tutto, interpretato – sempre rigorosamente a distanza – come uno scenario primordiale e rigoglioso ma intrinsecamente privo di vita, dove fare il pastore è prima di tutto incrostazione di una fisiologia familiare e preistorica o coraggiosa resistenza a un cambiamento irreversibile, ad un altrove futuristico che vorrebbe prevedere, in maniera abbastanza bislacca, il medesimo livello di sicurezza culturale per chiunque.

«Nella letteratura scientifica sul pastoralismo sardo le attenzioni si sono concentrate prevalentemente sui saperi tecnici, su alcune forme contrattuali, su aspetti ecologici ed economici in genere, a volte analizzando con la dovuta attenzione le tematiche legate in vario modo ai dislivelli di potere politico-economico e allo sfruttamento. Tale tendenza però, allo scopo di scongiurare visioni idilliache, cede generalmente alla tentazione di liquidare rapidamente gli aspetti legati alla socialità, alla solidarietà nel lavoro e alla cooperazione "tradizionale"» (Maxia: *ibid.*)

In riferimento a questo, possiamo forse individuare in *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna* di Giulio Angioni (1989) l'opera principale in fatto di pastoralismo sardo anche nella direzione di una lucida critica del rapporto uomo-animale nelle civiltà preindustriali, costantemente presente in Angioni [8] e a mio avviso cruciale per pensare e situare l'apporto di *Padre padrone* in una critica della modernità. L'importanza dello studio delle ergologie cosiddette "tradizionali", dove l'animale, domestico e non, sia il protagonista centrale delle possibilità tecniche e produttive, si rivela infatti doppiamente prezioso per ragionare e scandagliare un atteggiamento particolarmente diffuso in quelle «pratiche contemporanee dell'animalità» di cui nuovamente riferisce Maxia a proposito del fenomeno dei *pet*, ovvero «un animale o un uccello domestico o addomesticato allevato per compagnia o piacere», come recita la definizione dell'*Oxford Dictionary* (2013) [9]; un animale accessorio, addirittura "selezionato" mediante lunghi e meticolosi incroci, quale si pretende di costringere ad una umanizzazione iper-emozionale ed egoistica.

Rusigabèdra ("rosicchia-pietra", tradotto dal sardo), il fedele cane da pastore di Abramo Ledda, è invece un esempio e indicatore formidabile di quell'antico rapporto con lo spazio ambientale e la predilezione per il fare, il dire e il sentire *pratici* che risiede proprio nella nomenclatura delle cose e delle persone (nei soprannomi, in questo caso), oltreché degli animali che, come il cane di Gavino o il suo asino Pacifico, vengono qualificati secondo i caratteri marcatamente etologici, siano essi fisionomici, sensorio-motori o legati all'indole. Non una rievocazione romantico-nostalgica, ma un

doveroso riconoscimento della direzione intrapresa dalla gestione dell'animale è quanto si prospetta in queste righe.

Ciò che meglio riesce a Gavino Ledda, insomma, è quello di abilitare la figura del pastore a quella *umanità sociale* che non comincerà a derivargli scientificamente che negli anni Novanta maturi, quando Angioni avrà indicato la strada della ricerca e quella di una restituzione scientifica della fenomenologia pastorale, poi brillantemente accolta da tanti suoi allievi e non solo, che contribuiranno indelebilmente a popolare i lavori etnografici in materia di società di tipo "tradizionale" [10].

Eppure, l'immagine del pastore si fa spazio, nella storia umana, come collante che accomuna le società fino dall'alba dei tempi [11]; quella sul pastoralismo, infatti, è una bella storia del mondo umano, antica struttura che, almeno in area europea, fino dal II millennio a.C. sembra orientarsi come specializzazione produttiva riconducibile all'alveo dell'economia agricola, in funzione della quale si svilupperà una dialettica che, specificamente nel caso sardo, si declinerà in chiave del tutto peculiare, ben prima della sistemazione del pastore come perno di un immaginario colonialistico esternamente configuratosi e che gli stessi sardi hanno finito per fare proprio traducendolo in una tendenza all'auto-immedesimazione.

La Sardegna non è la sola. Per quanto riguarda il quadro peninsulare, gioverà ricordare la corrispondenza identitaria tra il pastoralismo e la cultura abruzzese, dove «la pastorizia transumante ha contribuito, con la complicità della letteratura e dell'arte, non solo a segnare di geosimboli il territorio, ma anche a costruire l'immagine dell'Abruzzo oltre i confini regionali», qui ugualmente «praticato sin dall'età dei metalli nella tipologia a breve raggio o economia dei pascoli alternati tra il piano e il monte» ed effettivamente coinvolto in un processo di territorializzazione «al quale fece seguito l'identificazione dell'intera regione con la pastorizia» [12].

Per carpire il vigore semantico, concettuale e figurato del pastore nella storia, non è necessario allontanarsi troppo: nel Vangelo di Giovanni, Gesù avrebbe asserito: «*Io sono il buon pastore... e do la mia vita per le pecore*» (Giovanni 10, 14-15), schema metaforico che ritroviamo costantemente nella liturgia cattolica e che risulta inscritto, in alcune aree a forte componente rurale, in una tradizione simbolica precristiana che sembra bilanciare il lirismo monoteistico; questo aspetto emerge, a mio avviso, nelle alte pagine di Carlo Levi:

«Tutto, per i contadini, ha un doppio senso [...] ogni persona, ogni albero, ogni animale, ogni oggetto, ogni parola partecipa di questa ambiguità. La ragione soltanto ha un senso univoco e, come lei, la religione e la storia. Ma il senso dell'esistenza, come quello dell'arte e del linguaggio e dell'amore, è molteplice, all'infinito. Nel mondo dei contadini non c'è posto per la ragione, per la religione e per la storia. Non c'è posto per la religione, appunto perché tutto partecipa della divinità, perché tutto è, realmente e non simbolicamente, divino, il cielo come gli animali, Cristo come la capra. Tutto è magia naturale» [13].

Non dissimile è questo rapporto in Sardegna, dove, parafrasando Gian Giacomo Ortu, non vi è alcuna attività (principalmente) economica che abbia segnato le vicende storiche sarde quanto l'allevamento del bestiame, che, nelle sue particolari modalità, estensivo e transumante, «ha conformato il paesaggio, condizionato gli insediamenti, originato e costretto la vita delle comunità, è stato luogo e fattore eminente delle dinamiche e dei conflitti sociali, ha prodotto cultura e mentalità, ispirato e figurato le ideologie» plasmando la stessa isola «come coscienza ed immagine di un'individualità storica ed etnica» [14].

Qui, a ben vedere, la struttura agropastorale si incrina vistosamente all'indomani del 1820, un secolo esatto dopo l'inizio del governo piemontese e nell'anno del cosiddetto *Editto delle chiudende*, che decretò la fine della proprietà collettiva dei terreni, percorsa fino a quel momento, autorizzando quindi i privati a recingere le proprie terre diventandone proprietari assoluti e, come si può immaginare, impedendone l'ingresso alle greggi che videro ridursi drasticamente la disponibilità dei pascoli; scenario, questo, certamente determinante per l'avanzare del fenomeno del banditismo sardo.

Come appare, il pastore è una figura chiave del paesaggio semantico non solo sardo; che in tal caso, però, vede la sua polisemia fronteggiare il riduzionismo esterno che ora si dimostra in grado di elevare la Sardegna a terra di instancabili uomini/donne di scaltrezza e valore e ora, per il prevalere di quella stessa pastorizia (dato quantomai errato), di stabilirne l'arretratezza. Idealizzazioni a parte, meriterà allora addentrarsi nella situazione della pastorizia sarda, oggi interpretabile, nell'opinione pubblica, alla luce dei più meno recenti fatti che hanno coinvolto il controverso MPS – Movimento dei Pastori Sardo, nato per rispondere in maniera coesa alle esigenze e agli ostacoli di un mercato sempre più famelico e spietato – soprattutto alla luce del prezzo della materia prima, il latte – e denunciare l'assenza del governo regionale e di quello centrale rispetto alle crisi che periodicamente investono il comparto (si ricordino le epidemie di lingua blu). Dal 2001, anno in cui una delegazione di pastori sardi raggiunse Genova, in occasione del G8, per tentare di procurare visibilità internazionale alla situazione isolana, tante sono state le tappe della vicenda, poi culminata nella cosiddetta *Rivolta del latte* del 2019 [15], quando allo slogan *Meglio buttarlo via* corrispose il versamento del latte sulle strade dell'isola, fra blocchi e manifestazioni: troppo basso il suo prezzo, tanto vale gettarlo o regalarlo.

Pastori si nasce, pastori si vuole diventare

Date queste sfaccettature, non desterà clamore che pastoralismo e pastoraltà, ieratici frammenti nella lunga storia umana, recentissima nel secondo caso, giungano oggi a rappresentare, per la Sardegna, un'ancora di contenuto ed emozionalità nel *mare magnum* della valorizzazione di ciò a cui, definendo patrimonio culturale, consegniamo le chiavi di una scrittura identitaria, una scelta di caratteri materiali e immateriali in funzione dei quali pensarci insieme. D'altra parte, Gavino Ledda conosce molto bene la posta in gioco, ed effettivamente lo ritroveremo proprio in *Assandira*, adattamento cinematografico dell'omonimo romanzo di Giulio Angioni [16], nei panni del protagonista Costantino Saru, pastore che si rassegnerà ad accettare la proposta, giunta da suo figlio e sua nuora, di trasformare l'ovile familiare in un agriturismo. Il guanto della sfida lanciato da Angioni ma non solo, empiricamente raccolto almeno in sede scientifica e principalmente antropologica, viene rigettato dall'omissione sistematica delle articolazioni culturali locali che tanti decisori pubblici assecondano: il risultato è la considerazione (anche) della nostra pastorizia come un bacino estetico ed immaginifico a cui attingere goffi figure in fustagno da sguinzagliare per le sagre e rendere disponibili ai *selfie* o ai video, secondo una forma di assoggettamento che, trincerato nel fortino dell'*esperienziale*, parla di *sapersi vendere* e fissa certe esitazioni nostalgiche in *nonluoghi* che anche le comunità più refrattarie predispongono, almeno una volta all'anno, per rappresentare *ciò che sembra* di sé stesse alla luce delle aspettative esterne. Colonialismo digitale.

Ciò che l'era della patrimonializzazione insegna, insomma, è ad aggirare certe condanne culturali con delle versioni immobili e sovrapponibili del passato preindustriale, con «“un reticolo segreto” che ha a che fare con il nuovo ordine delle cose che si è costituito nella nostra vita e del quale esso fa parte come elemento di confine; ha a che fare con l'ordine di un “altro” mondo interfacciato con il nostro, ma sempre meno chiaro e sempre più banale», citando Clemente [17]. Verrebbe da chiedermi, da cultore di una critica del patrimonio culturale: è esso, in tali forme, l'unico dei mondi possibili? Sono persuaso del contrario, e che solo nella memoria dei tanti Gavino Ledda che ancora abitano e ricordano i nostri territori possa albergarne una prova. I pastori dovrebbero essere riconosciuti come “datori del sacro”, osserva lo scrittore di Siligo in una bella intervista [18], ma forse non è nemmeno necessario scomodare il trascendentale.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

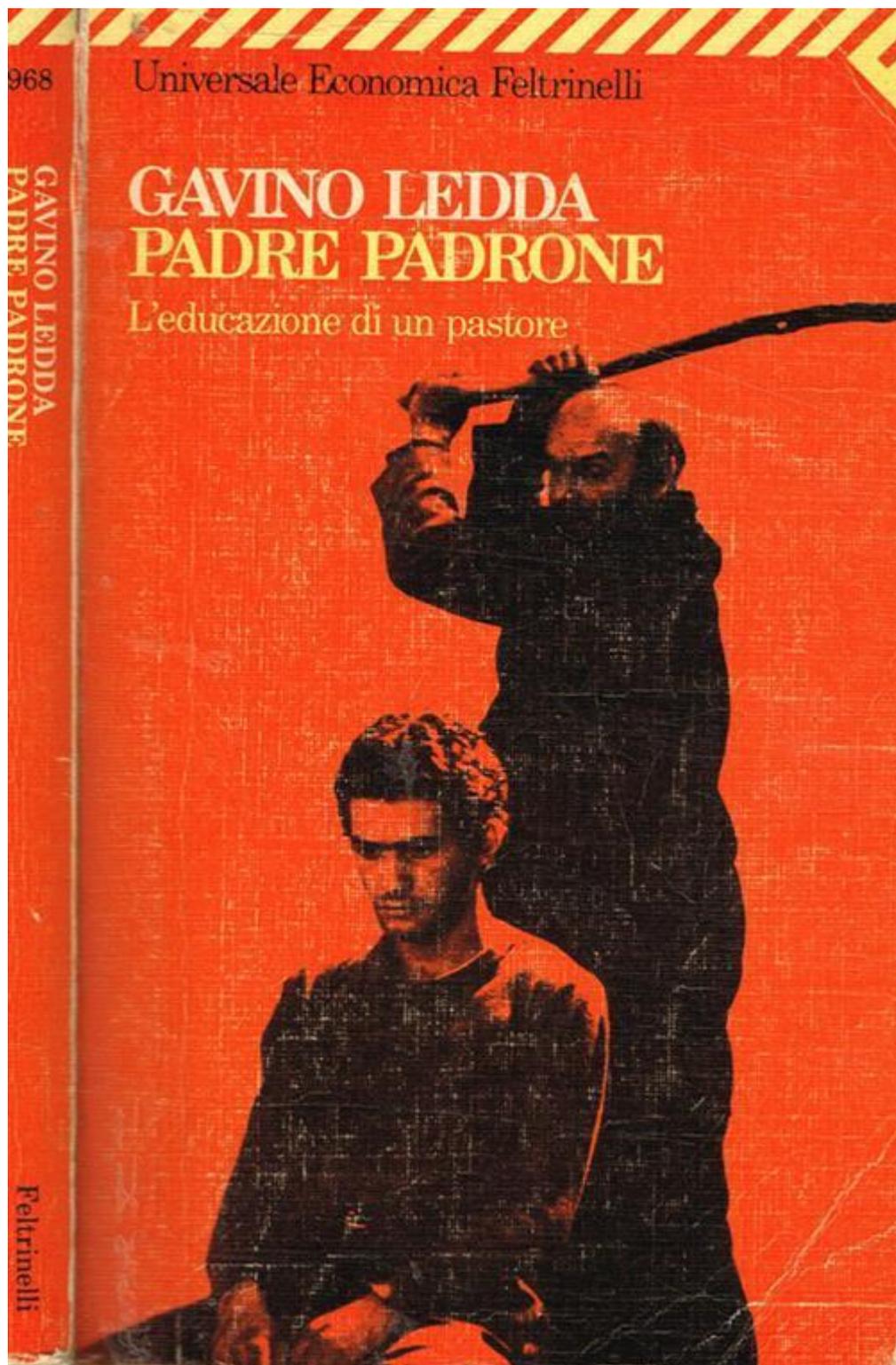
[1] L'edizione da me consultata per questo commento è Ledda G., Vedovelli M. (a cura di), *Padre padrone*, Loescher, 1978-2003

[2] Aime M., *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004: 44

- [3] Banini T., *Geografie culturali*, Milano, FrancoAngeli, 2019: 236
- [4]<https://www.youtube.com/watch?v=CLo5QYn2RLk>
- [5] Potremmo sviluppare diverse considerazioni riguardo alla “comodità” del patrimonio culturale in quanto dimensione estetico-speculativa privilegiata del fare politico, che non di rado vi attinge per edulcorare e imbellettare la propria progettualità strutturale.
- [6] Murru Corriga G., Dalla montagna ai campidani. Famiglia e mutamento in una comunità di pastori, Edes, Cagliari, 1990: 9 in Maxia C., *Sui rapporti socio-produttivi dei pastori in Sardegna. Osservazioni sul presente, memorie del passato e tracce storiche* in *La Ricerca Folklorica* n°52, gennaio 2006: 101
- [7] Maxia C., *Sui rapporti socio-produttivi dei pastori in Sardegna*, op. cit:102
- [8] Un ulteriore prestigioso esempio può essere rappresentato da *Sa Laurera. Il lavoro contadino in Sardegna* (EdeS 1976), dove l’antropologo guasilese dedica ampio spazio agli animali da lavoro.
- [9] Cfr. Maxia C., *Sentieri di suoni. Dialoghi ed estetiche della natura e della cultura* in *Lares*, n° 66, 2015: 157-198
- [10] Fra questi Franco Lai, di cui si segnala *Il pastoralismo e la formazione dei confini comunali nella Sardegna centro-orientale* in *La Ricerca Folklorica* n°38, ottobre 1998: 75-79
- [11] Interessanti deduzioni sono contenute in Harris M., *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, 1979-2020
- [12] Scorrano S., *L’Abruzzo terra di pastori: tra realtà e immaginazione la costruzione di una identità regionale* in *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, n°1/2020: 74
- [13] Levi C., *Cristo si è fermato a Eboli*, Mondadori, 1979: 103
- [14] Ortu G. G., *L’economia pastorale della Sardegna moderna. Saggio di antropologia storica sulla «soccida»*, Edizioni Della Torre, Cagliari, 1981: 5
- [15] https://www.repubblica.it/cronaca/2019/02/09/news/pastori_sardi_in_rivolta_contro_il_prezzo_del_latte_meglio_buttarlo_via_-218703315/. Com’è ovvio, l’eco mediatica generatasi nel corso degli anni è considerevole, e non mancano gli artisti musicali che hanno voluto manifestare la loro vicinanza alla causa dei pastori sardi, come nel caso della cantante Maria Luisa Congiu: <https://www.youtube.com/watch?v=DUYbR2MUeFA>
- [16] Angioni G., *Assandira*, Sellerio, 2004. Il film, diretto e co-prodotto da Salvatore Mereu, è visionabile qui: <https://www.raiplay.it/programmi/assandira>
- [17] Clemente P., *I musei della DEA. Storie, pratiche e pensieri intorno al patrimonio demotnoantropologico*, Pàtron Editore, Bologna, 2023: 95
- [18] <https://www.ilreportage.eu/2024/05/i-pastori-dovrebbero-essere-riconosciuti-come-datori-del-sacro-intervista-a-gavino-ledda-di-gabriella-saba/>

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.

Il mio “Padre padrone”



di *Ignazio Caruso*

Dovevo inoltrare le mie richieste a tavola, una volta seduti tutti insieme – io, mia madre e mio padre – e attendere che quest’ultimo avesse terminato di pranzare: una risposta data a pancia piena era sempre migliore di una data a pancia vuota, soprattutto se quella risposta doveva darla lui. Talvolta,

però, a distanza di circa trent'anni è ora di riconoscerlo, le mie richieste diventavano eccessive: così, davanti al muro compatto che lei e lui erigevano di fronte a me (bastavano tre parole: «non – può – essere»), non mi restava che abbandonarmi a quelle crisi isteriche che ogni bambino ben accudito, specie se figlio unico, sa usare, nella conduzione dei conflitti famigliari, come arma di distruzione di massa.

Fu proprio al termine di una di quelle crisi – ancora mi agitavo sul letto con quel poco di energie rimaste (le code delle lucertole, separate dal resto del corpo, non fanno diversamente) – che mia madre entrò in camera e mi lanciò addosso un libro. «Leggi», disse, e richiuse la porta. Non capii, e mai l'ho capito, se il fatto che il tomo mi abbia colpito per uno spigolo fosse atto preterintenzionale o meno. In ogni caso, raccolsi il libro e cominciai a leggere: «Il 7 gennaio 1944 mi trovai per la prima volta sui banchi di scuola, con tre mesi di ritardo rispetto ai miei compagni...»

L'incontro con Gavino, bambino anche lui, ma costretto dal padre ad abbandonare la scuola per intraprendere il duro mestiere del pastore, fu straordinario, nel senso più letterale. Il mondo da lui descritto e vissuto, infatti, era ai miei occhi un altrove inconcepibile, a tratti fantastico. L'addestramento marziale al quale era sottoposto non trovava corrispettivi nel mio immaginario se non nelle dure discipline orientali, che io vivevo insieme ai protagonisti dei manga giapponesi: bambini anche loro e costretti a pratiche impressionanti che la pedagogia progressista avrebbe definito, senza pensarci troppo, torture. Faticavo, insomma, a crederci. Eppure non era, quello di crederci, affare dirimente. Per un bambino, d'altronde, una storia è una storia e, come sosteneva Rodari a proposito delle fiabe, servono soprattutto alla «formazione della mente». E infatti nell'intento di mia madre, esattamente come la denutrizione dei bambini africani serviva a darmi la giusta motivazione per mangiare i broccoli che si ostinavano a presentarsi nel mio piatto, allo stesso modo l'*exemplum* di Gavino, doveva spronarmi a pretendere di meno dalla vita, ad accontentarmi di ciò che avevo, ad amare la scuola o, quantomeno, a capirne l'importanza.

Intuii dunque di essere, tutto sommato, fortunato: e che la mia fortuna risiedeva nell'aver due genitori che non mi chiedessero altro che studiare. Questa consapevolezza non mi impedì certamente di ripetere altre sceneggiate nel corso della mia infanzia: eppure, un seme era stato gettato, insieme poi a tanti altri. Anni dopo, nel momento in cui, terminato il liceo, ho scelto di iscrivermi in Lettere per diventare insegnante e, chissà, magari scrittore, non ho certamente pensato a *Padre padrone*, né a mia madre che me lo lancia sulla schiena. Ma sono certo che, senza quel servizio pedagogico, solo in apparenza ossimorico rispetto al contenuto del romanzo, sarei stato qualcosa di diverso. Tanto che le riflessioni che sorgono oggi, nel rileggere *Padre padrone* a cinquant'anni dalla sua prima pubblicazione, sono forse più complesse, ma non più profonde.

Lo straniamento provato da bambino si allarga e riverbera nel ritrovarsi di fronte alle parole che Abramo rivolge alla maestra per giustificare il ritiro del figlio – «non sarà né il primo né l'ultimo» – parole che, nell'adattamento cinematografico dei fratelli Taviani, si fanno ancora più sinistre: «Oggi tocca a Gavino, domani toccherà a voi». A leggere i dati di questi ultimi anni, infatti, quello dell'abbandono scolastico risulta ancora uno dei drammi che affliggono la nostra isola. Uno studente su cinque non va oltre la licenza media: titolo che, se paragonato alla licenza elementare dell'Italia del secondo dopoguerra, offre sicuramente minori possibilità di emancipazione. L'emanciparsi, appunto, di Gavino dal mondo agro-pastorale e di conseguenza da suo padre, monarca di quel mondo, può avvenire solo attraverso l'istruzione, ovvero attraverso l'appropriazione di quegli strumenti culturali di interpretazione e acquisizione del mondo esterno. Finché Gavino resta confinato a Baddevrustana, la sua cultura si concretizza nella perfetta padronanza dei segreti e dei toponimi della tanca, guidato nell'atto genesiaco da Abramo:

«La vedi quella grossa quercia, giù in fondo? Si chiama *s'avure manna*. Questa valle qui la chiamano *su addiju de su palone*. Quella collina boscosa lassù la chiamano *su montiju de su carrasu*. E quella piccola radura lì, si chiama *su pianu de su aladérru*».

Tutto ciò che è altro viene bandito. Non tanto per paura, quanto perché inutile. Così come avviene nei *Malavoglia*, in cui padron 'Ntoni accusa il nipote omonimo di aver tradito i valori tradizionali del proprio mondo («Ma tu non ne hai denari, né io ne ho! Non ne abbiamo avuti mai, e ci siamo guadagnato il pane come vuol Dio; è per questo che bisogna darsi le mani attorno, a guadagnarli, se no si muore di fame»), allo stesso modo Abramo e Gavino sono due rappresentazioni plastiche di un tempo sospeso e circolare, il primo, e di un tempo contestualizzato e lineare, il secondo.

Così, se l'istruzione e i mutamenti tecnologici erano visti come un'insidia già nel '900, consegnare uno smartphone a un giovane con la terza media, oggi, significa creare un pericoloso cortocircuito che non porta certo all'emancipazione, ma a un sincretismo patologico. Gavino credeva di potersi affrancare dal passato attraverso la scuola: ma i *gavino* di oggi credono lo stesso? Tutto lascia intendere che *la rivolta dell'oggetto* sia, in qualche modo, ancora in corso e lungi dal trovare una propria risoluzione.

C'è poi la questione dell'identità, di un'idea di Sardegna con la quale noi stessi sardi abbiamo in più occasioni palesato un rapporto oltremodo conflittuale: l'isola arcaica, selvaggia, autentica raccontata oggi dal marketing turistico – e anche da certa letteratura – si propone in *Padre padrone* mostrando il suo lato tragico e oscuro. Nel documentario *L'ultimo pugno di terra* (1965), di Fiorenzo Serra, si descriveva così l'esistenza del pastore:

«La sua solitudine non è perciò soltanto un fatto fisico, ma più ancora una sorta di muro interiore, una fissità psicologica che gli impedisce di credere alla possibilità di cambiare esistenza; ed egli vive così, giorno dopo giorno, fuori del tempo, quasi nella preistoria».

È la prima parte del documentario, quella dove si gettano le basi per raccontare poi l'idea di futuro, la speranza della rinascita, dell'industrializzazione dell'isola. È un'immagine autentica, simile a quella dei dipinti di Giuseppe Biasi o dei romanzi di Grazia Deledda. La vita «fuori dal tempo» del pastore è determinata dalla simbiosi dell'uomo con l'attività che gli garantisce il sostentamento e con i luoghi che si trova a vivere e attraversare.

Parrebbe, questa idea, ancora oggi monopolizzare la narrazione che l'isola fa di sé stessa. Sergio del Molino, scrittore e giornalista spagnolo, nel saggio *La España vacía (La Spagna vuota)*, Sellerio 2019), analizza la condizione delle regioni iberiche maggiormente spopolate:

«Alla Spagna vuota manca una narrazione in cui riconoscersi. Le storie che la riguardano piacciono a chi non ci vive e rafforzano due tipi di pregiudizi: quello della Spagna nera e quello dell'idillio oraziano. Il primo tipo di pregiudizio è diffuso dai telegiornali. Il secondo dalla guida Michelin. Inferno o paradiso. Non c'è via di mezzo. O assassini o amanti della natura. Anche se in qualche caso l'amante della natura può rivelarsi un assassino».

È evidente quanto queste parole possano raccontare anche la situazione della Sardegna. C'è però un'eccezione: gran parte dei sardi sembrano affascinati da questa tipologia di narrazione. Le storie che la riguardano, dunque, piacciono anche a chi ci vive. È una sorta di effetto Gabriel García Márquez: *Cent'anni di solitudine* è un romanzo che piace fuori dall'America latina perché conferma stereotipi e pregiudizi legati a quel luogo; ma piace anche agli abitanti delle grandi metropoli sudamericane, perché in quelle storie vogliono riscoprire qualcosa di familiare che non c'è più.

Nel 2004 Giulio Angioni pubblica *Assandira*, la storia di Costantino Saru, un pastore sardo che, insieme al proprio figlio, decide di trasformare l'antica casa di famiglia in un agriturismo con lo scopo di attirare turisti stranieri desiderosi di sperimentare la “vera” vita sarda. Il romanzo porta in qualche modo avanti la lunga, cronica riflessione sull'identità dell'isola che, in questi anni sempre di più, si riduce ormai a un souvenir di una vacanza. Non è un caso che, nella trasposizione cinematografica di Salvatore Mereu (2020), a interpretare Costantino sia proprio Gavino Ledda. Così i *gavino* del ventunesimo secolo non imparano a mungere le pecore, ma le macchine del caffè; non guidano greggi, ma comitive di turisti; non impugnano bastoni intagliati, ma vassoi di plastica. Il tutto in nome di una

«vocazione turistica» che richiama una visione di Sardegna, ma la edulcora e scolpisce per essere appetibile come meta da sogno per soggiorni estivi.

Rileggere oggi *Padre padrone* obbliga a confrontarsi con questa idea di Sardegna in maniera più schietta; significa riscoprire un'isola arcaica, sì, ma anche arretrata; selvaggia, ma anche barbara; autentica, ma abbandonata. Una Sardegna che, se cinquant'anni fa scriveva dei propri padri, oggi potrebbe raccontare solo i propri padroni. In questo, la letteratura deve avvertire la responsabilità che le compete: quella di creare i miti della contemporaneità, di sublimare la realtà dell'oggi, di offrire a un'isola una narrazione che la rappresenti per quello che è, seguendo l'esempio che i grandi scrittori e le grandi scrittrici hanno offerto. In un'epoca in cui a dirci chi siamo sono i manifesti pubblicitari, è un dovere per ogni artista rivendicare il proprio ruolo all'interno della società. Forse, però, questo agli esperti di marketing non piace. A me, invece, piacerebbe poter fare con tanti di loro quello che mia madre fece con me.

Quando ho cominciato a scrivere *Adeu*, il mio primo e finora unico romanzo, avevo trent'anni. È la storia di un figlio che, per volere della società, è costretto a uccidere il padre, ormai vecchio e improduttivo. Inizialmente il figlio è riluttante, ma a poco a poco comincia a farsi sedurre dal potere dell'indipendenza, dalla liberazione da un legame così forte e complicato. Il fatto è che trascorrere tanti anni da soli, nella stanza buia della vita, ci ha esposto al rischio della dipendenza, al furore dell'amore reciproco. Prima di mettermi a scrivere, ho ripreso in mano il libro che mia madre, anni prima, mi aveva lanciato addosso.

Nel rileggere la storia di Gavino, che lotta disperatamente per liberarsi dal giogo paterno, un gioco stretto, aspro e freddo, che costringe il figlio ad affondare nel solco del padre, ho provato e provo ancora oggi un'invidia disperata. Perché ribellarsi contro un padre padrone è un atto salubre, terapeutico, del tutto naturale; ma lottare per affrancarsi da un padre buono può essere una guerra al di fuori dell'umana portata. Forse anche per questo, negli anni, ho tentato di essere diverso da lui, di essere meglio, senza accorgermi che il primo a volermi diverso da sé era proprio lui. «Studia», diceva. «Studia» Nient'altro. A differenza di Gavino, non ricordo il tintinnio dei campanacci, né il passo pesante del mulo che segna il suo funesto arrivo. Solo il ciondolare delle chiavi, la porta che si chiude, uno sbadiglio per le scale mentre fuori neanche albeggia. E la mia testa ancora sul cuscino.

È proprio vero che «alla scuola del babbo si imparavano cose ben più profonde di quelle aste e di quelle consonanti» che si imparavano a scuola. E dunque, caro Gavino, dimmi: come posso non invidiarti?

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Ignazio Caruso, nato a Catania, vive da sempre Alghero, in Sardegna. Insegnante di Lettere nelle scuole superiori, collabora con festival letterari (Isola delle storie – Gavoi, Entula, Dall'altra parte del mare), scrive su quotidiani e riviste e lit-blog. Suoi racconti sono stati selezionati per il Premio Calvino Narrativa Breve e per il Premio Treccani, altri sono stati pubblicati su quotidiani (Unione Sarda, Nuova Sardegna) e antologie. *Adeu* (2022), edito da Giulio Perrone Editore, è il suo primo romanzo.

Dialogo con Gavino



Gavino Ledda

di *Costantino Cossu*

Badde ‘e frustana è una distesa di sterpi. Nel luogo in cui Abramo Ledda, padre padrone, iniziò il figlio alla vita del pastore, la siccità affonda il suo morso. Nessuno coltiva più questa terra. Sulle zolle, in un pomeriggio primaverile di caldo agostano, crescono erbacce. I cardi selvatici si protendono come spire acuminate. Le foglie delle querce sono aggredite dai bachi, che la mancanza d’acqua ha moltiplicato a migliaia. Tutto è giallo.

«È qui – racconta Gavino Ledda – che mio padre mi portò dopo che una mattina venne a prelevarmi a scuola, in prima elementare, dicendo alla maestra che io gli appartenevo e gli servivo per lavorare in campagna. Da Siligo per arrivare all’ovile si faceva una strada che nella memoria mi è rimasta bianca di polvere. Un varco verso un al di là ignoto oltre il fuoco di casa. Sa pinnetta con i suoi sassi nuragici prendeva il posto del tetto della primissima infanzia. C’era il gregge, che dava la vita e si prendeva la vita, si divorava la mia vita di bambino. Ora è tutto in rovina. Prima di morire, mio padre ha venduto. Pecore non ce ne hanno messo, i nuovi padroni. E neppure colture. I rovi coprono ogni cosa».

Quando dialoghiamo, seduti su due sassi coperti di muschio ai piedi di una quercia, Gavino Ledda è tornato a Siligo da poco, una decina di giorni, dal Salone del libro di Torino. Mondadori ha scelto la fiera piemontese per presentare la riedizione, nella collana Oscar Moderni Cult, di *Padre padrone*, il libro tradotto in mezzo mondo (in quaranta lingue) che a Gavino ha dato la fama. Il romanzo vide la luce nel 1975. Il prossimo anno, quindi, cadono, ad aprile, i cinquant’anni dalla sua uscita. E Mondadori scommette su Ledda decidendo di ripubblicare, dopo *Padre padrone*, altri tre libri

dell'autore di Siligo. Il prossimo anno uscirà la riedizione di *Lingua di falce*. A seguire, *Aurum Tellus* e *I cimenti dell'Agnello*.

Nel 1975 Feltrinelli affidò *Padre padrone* al giudizio dei lettori inserendolo nella collana "Franchi narratori", ideata e curata da due editor di straordinario valore: Nanni Balestrini e Aldo Tagliaferri. «In quel periodo – racconta quest'ultimo nel libro *Quando la penna esplode di vita* (Oblique Editore, 2010) in cui Flavia Vadrucchi fa la storia della collana – avevamo un gettito continuo di manoscritti e di autori, o presunti autori, che arrivavano in casa editrice con delle proposte, e io ero convinto che qualcosa di buono ci fosse. L'idea della collana nacque anche per ospitarli. Io e Balestrini ne parlammo direttamente con Feltrinelli e lui fu subito entusiasta. "Fatela subito – ci disse – altrimenti ci penserà qualcun altro"».

Nell'incipit della quarta di copertina che accompagnava ogni uscita si leggeva: «La collana "Franchi narratori" raccoglie testi, "irregolari" rispetto ai parametri sia della letteratura pura sia del semplice documentarismo, in cui si raccontano esperienze direttamente vissute dagli autori stessi, e che rappresentano "spaccati" di problematiche profondamente vincolate alla realtà storico-sociale della situazione culturale di oggi; testi quindi esemplari, che spesso costituiscono, in senso lato, delle testimonianze di una antropologia "in fieri", di una realtà troppo viva, attuale, complessa, per essere ingabbiata in già scontati moduli editoriali». Tra i primi titoli, *L'invasione impossibile* di Sante Notarnicola e *Pelle di leopardo: diario vietnamita di un corrispondente di guerra* di Tiziano Terzani. Nessuno dei testi ospitati nella collana sino al 1983 (anno in cui l'iniziativa termina) ha avuto il successo di *Padre padrone*. La storia del bambino che, strappato a sei anni alla scuola, impara a leggere e a scrivere solo durante il servizio militare e che dopo essersi laureato in Glottologia alla Sapienza di Roma entra nell'Accademia della Crusca e diventa assistente nel corso di Linguistica dell'Università di Cagliari, cattura il pubblico. L'interesse cresce ancora di più, in Italia e fuori dei confini nazionali, quando nel 1977 il film che i fratelli Taviani traggono dal romanzo di Ledda vince la Palma d'oro al Festival del cinema di Cannes.

Siamo a metà degli anni Settanta, l'eco delle contestazioni studentesche e operaie del biennio 1968-69 è ancora vivo. I padri vanno uccisi, contro il loro autoritarismo bisogna ribellarsi per costruire una nuova civiltà, un mondo in cui ogni vincolo di servaggio sia cancellato. Il potere esercitato dai padri all'interno della famiglia patriarcale è una figura premoderna dei rapporti di dominio che fondano l'ordine instaurato dalle rivoluzioni borghesi. Un ordine da abbattere. È lo spirito del tempo, che il libro di Ledda intercetta, in quel frangente storico, come pochi altri. Soprattutto da questo il successo, in Italia e nel mondo.

Eppure *Padre padrone* non è questo. Non è solo questo. Per capirlo bisogna ascoltare Ledda, che spiega:

«Il prossimo anno Mondadori pubblica, insieme con la riedizione di *Lingua di falce*, anche un libro che sarà il primo di una trilogia alla quale sto lavorando da tempo e che avrà al centro la stessa esperienza della conquista della parola raccontata nel mio libro di esordio, ma allargata, immensamente allargata. Se infatti cinquant'anni fa partivo da Badde 'e frustana, ora il cammino comincia molto più in là nel tempo e nello spazio. Parto dai primordi della storia dell'umanità. Ai pascoli sardi si sostituisce la pianura mesopotamica. Quella culla primordiale di acqua e di terra diventa la scena ideale in cui la parola si rivela nella sua libertà e nella sua potenza. La parola, dico, non la lingua. La lingua, tutte le lingue, il sardo compreso, sono diventate pietra sterile. Si sono ossificate. Dentro i confini della lingua non è possibile dire niente. Si può forse comunicare, con la lingua, ma mai cantare. Ed è nella dimensione del canto, solo del canto, che a me interessa stare. Nel canto c'è la verità, nella lingua c'è l'inganno e la morte. E il canto è parola. La parola è, nel canto, esperienza di libertà. È stato così sia per il Gavino bambino qui a Badde 'e frustana sia per il Gavino adulto che decise di fare della parola vita. È stato così per l'umanità ai primordi della civiltà. A questo voglio che serva il lavoro dal quale sta nascendo la mia trilogia: voglio recuperare la potenza del canto. Che non è soltanto canto dell'umano. L'umano non basta più. L'umano, da solo, rovina. Il mio è canto della natura tutta intera».

La scrittura come "esperienza di conquista della parola". Facile richiamare, tra le parentele letterarie solo nell'ambito del Novecento italiano, il lavoro sulla parola, sull'essenzialità della parola, di

Giuseppe Ungaretti, e Andrea Zanzotto, che di fronte allo scacco della lingua, divenuta sede della più assoluta inautenticità, indica un percorso di verbalizzazione *altra* che attinge, come in Ledda, a un fondo biologico e antropologico. Nessuna impossibile restaurazione dell'aura poetica. Un tenersi saldo, invece, a un'ancestrale dimensione tellurica dell'espressione, in cui l'autore di *Padre padrone* va molto più indietro rispetto a ogni lascito novecentesco.

«Quando arrivai a Roma e mi iscrissi a Lettere – racconta Ledda – capii di essere già laureato. La terra è stata la mia Università. In poemi come *Le opere e i giorni* di Esiodo o il *De rerum natura* di Lucrezio ho ritrovato una selva che già conoscevo».

Massimo Onofri, ordinario di Letterature comparate all'Università di Sassari, attento alla Sardegna e ai suoi scrittori, curerà per gli Oscar Mondadori Cult la riedizione dei *I cimenti dell'Agnello* (prima edizione Scheiwiller, 1991). È uno dei testi più luminosi di Ledda, di cui Onofri scrive: «In quest'opera, che mette radicalmente in discussione ogni antropocentrismo, il mondo contemplato dallo straziato e inerme punto di vista dell'agnello consente all'autore di varcare frontiere psicologiche e linguistiche che nessuno scrittore ha mai oltrepassato». E che il canto di Ledda superi davvero molti confini lo sostiene anche Carlo Ossola (accademico dei Lincei e docente di Letteratura italiana al Collège de France di Parigi), che nell'introduzione alla riedizione mondadoriana di *Padre padrone* scrive: «Già in quest'opera di esordio affiora un'ansia tellurica, che si interroga sulla "rinascita" in un mondo più equo e libero».

Ansia tellurica evidente anche nell'altro titolo di Ledda che ora, grazie agli Oscar Mondadori, sarà possibile rileggere: *Aurum Tellus* (prima edizione Scheiwiller, 1991). Sempre nell'introduzione alla riedizione di *Padre padrone*, Ossola richiama uno scritto appartenente alla fase preparatoria di *Aurum Tellus*, intitolato *Il mare dell'impossibile*. Ledda vi appunta: «Impersonalità e universalità. Scrittura e aratura e semina di natura dove l'evento eziologico, l'*àition*, è fermento che diventa una galassia e nell'inno è canto all'impossibile». Canto all'impossibile, dunque. Canto oltre "le frontiere psicologiche e linguistiche". Canto prezioso perché, oggi, rarissimo.

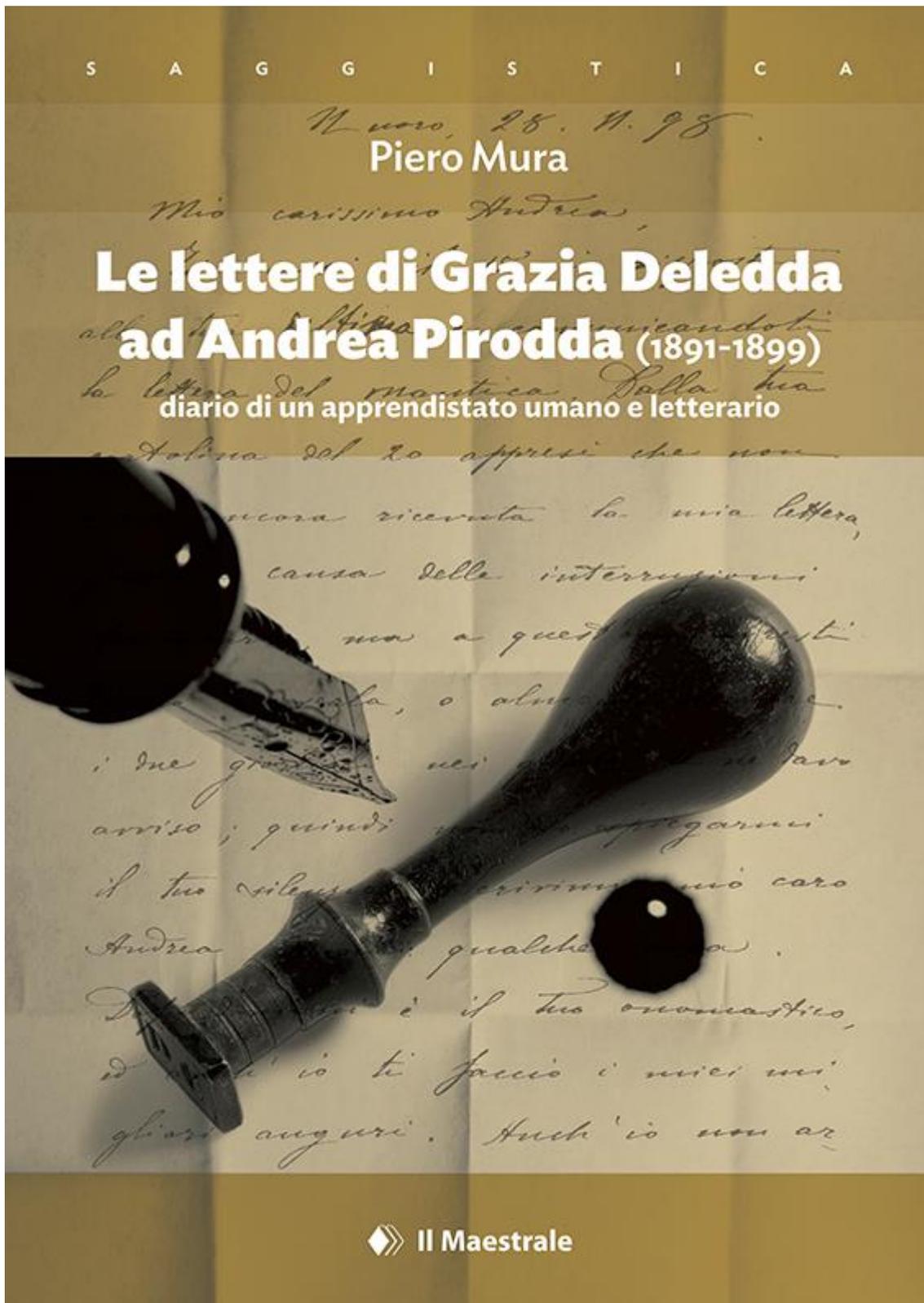
Quando andiamo via da Badde 'e frustana, Gavino Ledda mi chiede di fotografarlo mettendo sullo sfondo dell'inquadratura una roccia alta sulle pendici di Monte Santu, la rupe che domina i pascoli dell'infanzia.

«Li – mi dice – andava a posarsi un falco. Appariva tutte le sere poco prima che tramontasse il sole. Arrivava quando avevamo finito di lavorare. Ero un bambino. Mi incantavo di fronte a quelle ali, agitate nella luce che andava via e nel fruscio del vento tra i rami delle querce. Ogni sera aspettavo il volo del falco e ogni sera guardavo e ascoltavo. Imparavo le note del grande canto del mondo».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Costantino Cossu, laureato presso l'università "Carlo Bo" di Urbino (facoltà di Sociologia e Scuola di giornalismo), è giornalista professionista dal 1985, cura le pagine di Cultura del quotidiano la Nuova Sardegna. Collabora con il quotidiano *Il manifesto* e con la rivista "Gli Asini". Ha scritto i libri: *Sardegna, la fine dell'innocenza* (Cuec, 2001), *Gramsci serve ancora?* (Edizioni dell'Asino, 2009). Ha curato il volume di autori vari *La Sardegna al bivio* (Edizioni dell'Asino, 2010) e il testo di Salvatore Mannuzzu, *Giobbe* (Edizioni della Torre, 2007).

Grazia Deledda e Andrea Pirodda: un carteggio quasi decennale



di *Cristina Lavinio*

Un quadro d'insieme

Sono state finalmente pubblicate da Il Maestrale (Nuoro, 2024), a cura di Piero Mura, *Le lettere di Grazia Deledda ad Andrea Pirodda (1891-1899). Diario di un apprendistato umano e letterario*. Da tanto tempo si conosceva l'esistenza di questo epistolario [1] ma, per poterlo rendere accessibile, si sono dovute superare le resistenze dei tanti eredi di Andrea Pirodda che, finalmente, ne hanno permesso prima la consultazione presso l'Istituto Superiore Regionale Etnografico della Sardegna (ISRE) e infine ne hanno autorizzato la pubblicazione.

Si tratta di 190 lettere [2] che, a parte una minoranza di messaggi brevissimi, sono spesso molto lunghe e coprono, benché in modo irregolare, ben nove anni della vita nuorese della scrittrice, non ancora ventenne a gennaio del 1891. A questa data infatti, per l'esattezza al 20 gennaio, risale la sua prima risposta a un pretendente che le ha scritto, ma senza firmarsi: non ne conosce ancora neppure il nome (e gli si rivolge con un *Preg.mo Sig.re*). Si tratta proprio di Andrea Pirodda, giovane maestro elementare di Aggius (paese della Gallura) che insegna nella Scuola Normale di Nuoro e che le paleserà la propria identità poco tempo dopo. La giovane Grazia gli risponderà con perplessa gentilezza, ma anche con interesse crescente, finché, già nel 1892, lo chiamerà «amico mio» e comincerà a confidargli in modo sempre più diffuso i propri sentimenti intrecciati ai propri sogni di gloria letteraria, riposti nel successo della narrativa che nel frattempo va elaborando.

Leggendo e studiando queste lettere, riordinate cronologicamente da chi le custodiva, ricontrollate da Piero Mura (non sempre la datazione è certa, se non altro perché viene indicato il giorno della settimana e il mese, ma spesso manca l'anno) [3] è ora possibile ricostruire più chiaramente un periodo importante della vita nuorese di Grazia Deledda, che comincia già a sentirsi scrittrice affermata, nonostante l'ostilità dell'ambiente in cui vive e in cui si guarda con moralistico sospetto a questa ragazza che si permette di entrare in corrispondenza con l'universo mondo (editori, giornalisti, scrittori e scrittrici, sardi e non).

Cosa avrà mai da scrivere – si chiede la critica ruspante locale – questa sfacciata che parla della propria comunità e/o che produce una narrativa 'scandalosa', anche perché «*quelle cose* a Nuoro non accadevano»? [4]. Ma Grazia, con determinazione, contro tutti, continua a scrivere e ad esercitare anche nella scrittura epistolare il possesso di quell'italiano che invece, parlando, usa solo molto raramente in un ambiente dalla dialettologia imperante e generalizzata.

Le tante lettere scritte da Nuoro prima del suo matrimonio e trasferimento a Roma nel 1900 e pubblicate finora (particolarmente importanti sono quelle ad Angelo De Gubernatis o a Giovanni De Nava [5]) sono da leggere anche come un esercizio di scrittura tra realtà e finzione, con la dimensione amorosa in cui sembrano slittare quando questi amici di penna mai visti di persona diventano dei quasi amanti o fidanzati. Ma ciò che colpisce – in queste lettere ad Andrea Pirodda, che invece Grazia Deledda conosce davvero e che, poco a poco, diventerà il suo fidanzato quasi ufficiale – è l'evidente prevalere della sincerità di sentimenti amorosi mescolati alla grande e autentica sofferenza di una giovane che, perso il padre di recente, è in lutto strettissimo; vedrà poi morire per un aborto la sorella Vincenza, vivrà di riflesso la delusione di un'altra sorella, Peppina, per la 'volatilizzazione', quasi alle soglie delle nozze, del suo promesso sposo e soffrirà anche perché il fratello maggiore, di nome Andrea pure lui, finirà in carcere per cinque anni, condannato per un pasticcio finanziario poco chiaro. Di queste e altre disgrazie familiari Grazia Deledda parla apertamente nelle lettere a Pirodda, come non ha mai fatto né farà con nessuno dei suoi altri corrispondenti [6], in una evidente volontà di confidarsi con lui fino in fondo, analizzando le più riposte e talvolta contraddittorie pieghe del proprio animo e cercando di capire, prevenire e discutere le reazioni del suo spasimante. La giovane Grazietta ama profondamente la sua famiglia, ma teme sia il fratello maggiore sia la severità silenziosa di sua madre; e vorrebbe poter fuggire da Nuoro [7], intollerante dei limiti e della grettezza di un ambiente malevolo che, in continuazione, cerca di tarpare le ali alla sua vocazione artistica. Eppure, inizialmente, dice che, quando sarà sposata con Andrea, per amore potrà rinunciare alla scrittura [8]; ma si tratta di un *hapax* perché in seguito, in modo sempre più convinto, Deledda rivendicherà la propria autonomia di donna e scrittrice. E lo stesso Andrea protofemminista scriveva e teorizzava l'autonomia femminile e la necessità di dare alle donne una debita istruzione, tranne poi non essere

molto conseguente nel non rinunciare ad un atteggiamento patriarcale verso la futura moglie, come Grazia talvolta gli rimprovererà.

Un percorso accidentato, con qualche interruzione

Ma andiamo con ordine. Risalgono al 1893 ben 68 di queste lettere indirizzate a Pirodda, che occupano da sole 375 delle complessive 636 pagine dell'epistolario [9]. Sono lettere scritte quasi quotidianamente, a puntate e in ore diverse, in attesa di poter essere inviate (per lo più a mano) al loro destinatario, mediante sotterfugi di vario tipo. Di Andrea, Grazia Deledda ha finito per innamorarsi davvero, se non altro perché, come dice più volte, sente che lui la ama moltissimo e sa che amor «a nullo amato amar perdona»: ne attende e spia per ore il passaggio di fronte alla sua finestra, è felice se ci può essere uno scambio di sguardi e di sorrisi, tocca il cielo con un dito quando è stato possibile un rapidissimo incontro, pur in presenza altrui. I due sono ambedue molto gelosi l'uno dell'altro e la giovane Grazia soffre sentendosi soffocare per il fortissimo controllo familiare e sociale esercitato nei suoi confronti in particolare dal fratello maggiore. Andrea Deledda e l'intera famiglia, zio prete compreso, sono infatti contrari a questa relazione amorosa, vorrebbero per Grazia un pretendente laureato e il giovane e squattrinato Andrea Pirodda, almeno finché non si "eleverà" studiando, non potrà ambire ad essere ammesso a frequentarla, come la stessa Grazia sa e ribadisce in continuazione. Perciò i due innamorati sono costretti a ricorrere a macchinosi espedienti per mandarsi, magari mediante una serva fedele, le rispettive missive, che poi ogni tanto si perdono o finiscono sotto gli occhi indiscreti di qualcuno.

Il tema delle lettere perse (anche quando saranno spedite per posta) e /o aperte da altri prima di arrivare a destinazione attraversa questo intero epistolario fino alla fine, tanto più che, a partire dal 1894, Andrea Pirodda non sarà più a Nuoro (ci tornerà sporadicamente in visita) e andrà ad insegnare a Buggerru, nell'iglesiente. Uno scambio di giornali e riviste segnalerà allora in codice che un'altra lettera è stata spedita o ricevuta, in un tira e molla che andrà avanti per anni, tra periodi di silenzio e/o di progressivo affievolirsi di un rapporto che, almeno per Grazia Deledda, sembra però essere di nuovo molto vivo nel 1897 e 1898. Il fatto è che la scrittrice, che in un primo tempo spera davvero che Andrea si renda degno di lei laureandosi o almeno acquisendo il titolo di professore con un diploma di calligrafia, oltre che partecipando a concorsi che possano riportarlo a Nuoro, vede queste sue aspirazioni continuamente frustrate dalla tacita resistenza di Andrea, rispetto al quale non esita a impancarsi in nome della propria maggiore esperienza quando gli propone di aiutarlo "sfumando", cioè rivedendo e correggendo, i suoi scritti (prevalentemente giornalistici e pedagogici, ma anche narrativi) prima di mandarli, con il suo appoggio, a editori e riviste varie.

Sulla figura di Andrea Pirodda, anticlericale e femminista, e sull'influenza che egli può avere avuto nella maturazione di Grazia Deledda, ha scritto varie volte Piero Mura. Alla sua introduzione e bibliografia in calce a questo epistolario è doveroso rinviare anche per sottolineare gli aspetti di continuo confronto e scambio intellettuale onnipresenti nelle lettere della scrittrice, testimoni pure di un mondo culturale sardo tutt'altro che isolato e arretrato. Numerose riviste fiorivano in continuazione in quegli anni anche in Sardegna [10] (compresa quella "Donna sarda", diretta da Maria Manca, su cui Andrea Pirodda scriveva usando come pseudonimo il nome della defunta madre, Maria Xanta). E c'era un fermento nazionale di iniziative che la stessa Deledda seguiva con attenzione, cogliendo poi al volo la proposta di Angelo De Gubernatis, promotore e direttore della "Rivista delle tradizioni popolari italiane" e di "Natura e Arte", alla ricerca di collaboratori per coprire le diverse zone della Sardegna e raccogliere testi di narrativa popolare, oltre che tradizioni di vario tipo [11]. E Deledda, ponendosi lei stessa come capofila per l'Isola, scriverà ai direttori della rivista cagliaritana "Vita sarda" e coinvolgerà o cercherà di coinvolgere tanti altri tra i quali, per Sassari, Luigi Falchi e per la Gallura lo stesso Andrea Pirodda. Manderà poi Andrea a trovare il potente De Gubernatis con una lettera di presentazione, ma in questo epistolario subentra un quasi completo silenzio tra Grazia e Andrea nel 1894, con una sola lettera a lui indirizzata.

Come spiegarlo? La risposta sta nell'allargare lo sguardo ad altri epistolari deleddiani. In particolare, nel 1894, si sviluppa una corrispondenza sempre più evidentemente quasi amorosa tra Grazia e "il Conte" (così viene più volte designato da Grazia nelle lettere ad Andrea), cioè l'illustre studioso e docente universitario Angelo De Gubernatis, che sigillerà le lettere ricevute dalla scrittrice a partire dal 1° aprile 1894 in un pacchetto da aprirsi solo a 50 anni dalla sua morte, non senza aver confessato di essere stato preso da grande passione per questa fanciulla [12]. Ma si deve ricordare che già a novembre 1893 la scrittrice tentava di riprendere i contatti con Stanis Manca, di cui si era in precedenza invaghita e poi, forse anche per ingelosire De Gubernatis, durante il 1894 cercava di far maturare concretamente la proposta di fidanzamento venutale dal giovane poeta socialista calabrese Giovanni De Nava. Però poi riprenderà quello che era stato definito da De Gubernatis il «pietoso idillio Piroddiano», suscitando la reazione irritata di Grazia [13], che continua a parlare di Andrea con crescente nostalgia, finché non dichiara a De Gubernatis (il 10 marzo 1985) di essere tentata di riprendere a scrivergli guardando la penna che Andrea le ha regalato. Cosa che poi farà perché c'è una sua lettera del 6 aprile 1985 e, se per il 1895 rimangono solo cinque lettere indirizzate a Pirodda, la corrispondenza con lui diventerà più regolare e intensa negli anni successivi, come si è detto.

L'intreccio di missive a destinatari diversi, in cui spesso si parla agli uni degli altri, benché monco delle lettere da lei ricevute e di cui Deledda faceva periodici falò, è stato già abbondantemente studiato, almeno per il 1894 (Lavinio 2017 e 2019). Ma la pubblicazione di questo nuovo carteggio con Pirodda permette ancora una volta di insistere, come si è fatto da tempo in vari convegni e come fa ora il curatore del volume, sull'opportunità di costruire un grande corpus delle migliaia di lettere deleddiane disponendole in ordine cronologico a prescindere dalla differenza dei destinatari. La loro digitalizzazione e fruibilità in rete permetterebbe peraltro di costruire tale corpus in modo aperto a ulteriori inserimenti, dal momento che se ne potrebbero sicuramente trovare molte altre, scavando negli archivi di editori e testate, oltre che nel privato delle case di eredi di amici e conoscenti della scrittrice che, ogni tanto, capita di sentire affermare di possedere sue lettere inedite, custodite gelosamente.

Appare recente una giusta ripresa di attenzione e studi nei confronti di Grazia Deledda, unica donna che in Italia abbia conseguito il Nobel per la letteratura. Anche grazie a varie iniziative dell'ISRE [14], oltre che grazie ai vari convegni svoltisi nel 2021 in occasione dei 150 anni dalla sua nascita (Manca 2022), si è diventati sempre più consapevoli della straordinaria modernità di questa scrittrice che, con grande autodeterminazione e costanza, con una produzione narrativa di grande mole e con una notevole capacità manageriale ha praticato quello che sentiva il proprio 'mestiere', soddisfacendo una vocazione nutrita fin da piccola. A partire da un piccolo centro come la sua Nuoro (isola barbaricina nell'Isola, si può dire), Deledda ha poi raggiunto risultati impensabili per le donne scrittrici che, nella seconda metà dell'Ottocento e primo Novecento, cominciavano a farsi avanti nel mondo delle lettere, guardate con sospetto da tanti che si sentivano come spodestati in un ruolo che avevano sentito fino ad allora come quasi esclusivamente maschile. Ed erano donne che pretendevano di lavorare, di fare almeno le giornaliste, che si impegnavano in campagne socialmente importanti, che volevano il diritto di voto e la possibilità di divorziare. E Deledda era tra queste se, diventata amica di Sibilla Aleramo e Giovanni Cena, seguiva con interesse la loro iniziativa per l'alfabetizzazione nella campagna laziale; se, scrivendo *Dopo il divorzio* [15], creava un mondo narrato in cui una legge sul divorzio, per quanto parziale, era già stata approvata e se nel 1909 si candidava alle elezioni politiche nazionali per il collegio di Nuoro, nella lista dei radicali.

Nel suo autobiografico e postumo *Cosima*, Deledda ha ricostruito, benché in modo romanzato, il proprio percorso di formazione in Sardegna prima di salpare verso Roma, da lei sentita come la «Gerusalemme dell'arte» e centro pulsante della vita intellettuale e letteraria nazionale. Nel ricostruire tale percorso, l'autrice non trascura di citare anche le prime esperienze amorose, né dimentica quel lapidario «[mi sei sembrata] come una nana» che risuona nei suoi incubi e che Stanis Manca le avrebbe scritto dopo esserla andata a trovare per conoscerla, quando lei si illudeva che invece intendesse chiederla in sposa. Eppure in *Cosima* sembra non ci sia traccia alcuna di Andrea Pirodda: segno di una rimozione/cancellazione (da donna profondamente ferita?) di quel fidanzato

con cui ancora nel 1897 e 1898 Grazia parlava ormai di date di nozze da fissare, pur rimandandole ora per motivi economici, ora per un corredo non ancora pronto, ora in attesa che il fratello Andrea finisse di scontare la propria pena. Ma è davvero così, di rimozione totale si tratta, oppure, leggendo in parallelo le lettere ad Andrea appena pubblicate e le pagine di *Cosima* in cui si parla di Antonino o di Fortunio, non si può sospettare che qualcosa della storia con Andrea si sia trasferita nella rappresentazione di questi primi amori giovanili? [16].

Comunque, tornando all'epistolario appena pubblicato, si capisce/intuisce alla fine che Andrea Pirodda, accampando anche lui vari pretesti (non ultimo il sospetto di avere una disfunzione che gli impedisse di poter consumare davvero il matrimonio) finisca, proprio lui, per tirarsi indietro... Grazia, in una decisione forse d'impeto, partì per Cagliari il 22 ottobre 1899 (dopo avere scritto ad Andrea un laconico «parto tra un'ora»). E sappiamo come finì: a Cagliari lei conobbe Palmiro Madesani e nel giro di pochissimo tempo, l'11 gennaio del 1900, se lo sposò. Mentre Andrea sposò, poco tempo dopo, nel medesimo anno, una sua alunna di Buggerru (una quattordicenne) dopo avere ottenuto la dispensa per il matrimonio. Ed è una storia di famiglia che i suoi nipoti ancora ricordano [17].

Altri punti d'interesse da approfondire

Sarebbe però riduttivo guardare a questo epistolario come al documento di una semplice storia d'amore infine interrottasi. Quanto alla scrittura deleddiana, su cui hanno pesato a lungo troppi pregiudizi, queste lettere confermano la grande facilità di scrittura, fluente ed efficace, della giovane donna. Vi compaiono, certo, alcuni sardismi: tra quelli più persistenti l'assenza di articolo di fronte ai possessivi (ad es., sistematicamente troviamo *mie sorelle*) e il ricorso ad *avere* anziché *essere* come ausiliare nei riflessivi e nei falsi riflessivi, come è normale nell'italiano regionale in Sardegna (almeno in area nuorese e logudorese) persino tra le persone colte (es.: *mi avevo fatto* due bluse: 81; non *mi ho perduto* di vederti: 396). Ma ci sono anche alcune incertezze o popolarismi, non regionalmente marcati, soprattutto per qualche congiuntivo o condizionale (si vedano i numerosi *sii* o *abbi* per *sia* o *abbia* come seconda persona del congiuntivo presente, oppure esempi come «se mi *avresti* amato non mi *avresti* neppure fatto parola dell'*eroe*»: 145). Espressioni come queste ultime in particolare sono spesso segnalate in nota con un *sic* da parte del curatore e, nell'insieme, sembrano emergere con una frequenza maggiore rispetto a quella reperibile nelle lettere coeve indirizzate ad altri. Ciò può essere dovuto alla tranquilla sicurezza di chi scrive così, senza troppe formalità e preoccupazioni di revisione, a chi la saprà comunque capire e giustificare se il caso. E con Andrea la scrittrice difende anche le proprie scelte linguistiche, come quando leggiamo: «La parola *azzurrità* è uno dei tanti neologismi che il Pompeiano mi rimprovera e che sono invece di moda, assai usati, come tu stesso dici, dai migliori scrittori. Questa parola io mi pare d'averla trovata persino nel De Amicis» [18]. Mentre poi, nella medesima lettera, poco più avanti, si sfoga con lui denunciando con occhio già disincantato, come farà più volte, che «In letteratura si va avanti solo in forza di raccomandazioni e di favori reciproci». Quanto a lei, si fa passare per una ragazza «strana, artisticamente selvaggia» e perciò in continente hanno una «idea curiosa» di lei [19]. Passi del genere rivelano quanto fosse consapevole l'autoesotismo di cui si è spesso parlato in anni recenti in ambito critico; un autoesotismo che la scrittrice è riuscita a costruire e sfruttare al meglio e che ha determinato il suo grande successo di pubblico, specie grazie ai romanzi ambientati in Sardegna, producendo però una lunga e ingiustificata disattenzione per la sua narrativa meno esoticamente connotata.

Insomma, si aprirebbe a questo punto la possibilità di scavare meglio a proposito di un mondo critico ed editoriale in cui Deledda ha saputo muoversi con grande maestria. Con notevole pazienza, sarebbero da studiare e da approfondire, a integrazione di quanto già si sapeva della biografia umana e intellettuale della scrittrice, le notizie precise e in parte inedite ricavabili da questo carteggio, che rivelano ancora una volta una giovane donna orgogliosa e lontana dalle finte modestie, che ha un profilo di lettrice onnivora, che legge i classici ma è anche attentissima alle novità della produzione letteraria a lei contemporanea. Giudica e recensisce scrittori e poeti, si mostra precocemente

infastidita dai critici che vogliono incasellarla in schemi che sente già come troppo stretti e difende orgogliosamente (come continuerà a fare negli anni della maturità) la propria grande autonomia di giudizio, di scelte letterarie e di pensiero che l'ha sottratta e la sottrae in modo piuttosto originale a qualunque *-ismo* (*verismo, decadentismo...*) con cui si sia cercato di definirla.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Solo una quindicina di lettere a Pirodda erano state pubblicate da Di Pilla 1966.

[2] Cui si aggiungono le due in Appendice, di cui non si è trovato l'originale, ma che erano tra quelle pubblicate da Di Pilla 1966.

[3] Si può aggiungere che in tale riordino è rimasta almeno una svista evidente, dal momento che la lettera n. 60 della raccolta è evidentemente antecedente alla n. 59, dato che le tre lettere di presentazione predisposte dalla scrittrice (per De Gubernatis, Boccafurni e Provaglio, che Andrea andrà a trovare a Roma) sono solo annunciate nella n. 60, mentre le si dice allegate alla n. 59.

[4] Maria Giacobbe (2010: 263) ricorda questa «rustica sottospecie nuorese di “critica letteraria”», in cui si giocava ad identificare con Tizio o Caio i personaggi della sua narrativa, per concludere che Grazia Deledda «aveva esagerato perché *quelle cose* [scandalose] a Nuoro non accadevano».

[5] Ora, rispettivamente, in Deledda 2007 e De Nava 2015, cui aggiungere quelle al giornalista della *Tribuna* e “duca dell'Asinara” Stanis Manca (Deledda 2010).

[6] Per esempio, a proposito della vicenda giudiziaria del fratello, sarà molto vaga persino con De Gubernatis, pur nella grande confidenza raggiunta con lui. Si limiterà ad accennargli (in una lettera del 1897) di un suo «stretto parente» ingiustamente condannato, per il quale vorrebbe essere aiutata a chiedere la grazia alla Regina (Deledda 2007: 351).

[7] «Mi piacerebbe star lontana da Nuoro, non dalla famiglia: perché Nuoro è un luogo il più disgraziato del mondo, dove l'invidia e l'egoismo e i pettegolezzi regnano sovrani» (lettera ad Andrea Pirodda del 18 aprile 1893: 237).

[8] «Così tu temi che io finisca con l'amare più l'arte e la celebrità che te, ed io ora ti dico: vuoi che infranga la mia penna, vuoi che distrugga tutti i miei sogni passati? Non hai che a pronunziare una parola e sarà fatto» (lettera ad Andrea Pirodda del 1° marzo 1893: 148). Però poco tempo dopo già corregge un po': «Se potessi diventar subito tua moglie non scriverei più per dedicarmi tutta a te: ma finché tu mi sarai lontano, – come ti ho esposto nella mia ultima, – io continuerò a scrivere, anche dovessi perdere la salute» (lettera ad Andrea Pirodda del 9 aprile 1893: 221).

[9] Sono numeri che si ottengono sottraendo, in questo volume di complessive 739 pagine, quelle occupate dall'introduzione del curatore, dagli indici (compreso l'indice, utilissimo, dei nomi citati) e dalle bibliografie.

[10] Cfr. i numerosi studi in tal senso di Giovanni Pirodda, molti dei quali ora raccolti in Pirodda 2022.

[11] Può suonare persino superfluo ricordare che da tali interessi demologici nascerà anche il volume di G. Deledda, *Tradizioni popolari di Nuoro*.

[12] «Questa mirabile fanciulla scriveva lettere stupende, affettuose, disinvolte, poetiche [e] si confidava a me, come io a lei. Ci siamo scritti come due innamorati, ma senza alcuna speranza d'incontrarci mai» (A. De Gubernatis, *Presentazione di Grazia Deledda*, ora in G. Deledda, 2007: XLIX – L).

[13] Nella lettera ad Angelo De Gubernatis del 30 febbraio 1894, quando gli dice di non tollerare che si ironizzi sulle sue passioni (Deledda 2007: 101).

[14] Cfr. i volumi curati da Collu 2019 e da Lavinio 2019.

[15] Romanzo pubblicato nel 1902 (da Roux e Viarengo, Torino) e tempestivamente tradotto in inglese, contribuendo ad accentuare la fama internazionale di Grazia Deledda.

[16] Antonino è Antonio Pau, uno studente amico di Andrea Deledda, mentre Fortunio è da tutti concordemente identificato con il giovane (figlio di un cancelliere e di una sua serva) Amico Cimino, dalle mal riposte ambizioni letterarie, che prende a scrivere lettere appassionate a Cosima. Abita nella stessa strada, passa e ripassa sotto la sua finestra, la raggiunge poi la sera nell'orto quando il fratello di Cosima non è in casa. A lui, dicendo di non averlo in realtà mai considerato, si riferisce Grazia nelle lettere a Pirodda, chiamandolo “l'eroe” e sospettandolo di diffondere malignità sul suo conto oltre che di essere riuscito a fare sparire qualche lettera scrittale da Andrea.

[17] Cfr. anche Ciusa 2016: 41.

[18] Lettera ad Andrea Pirodda del 5 aprile 1893: 207. Luigi Pompeiano, direttore di alcune riviste tra cui “Vita sarda”, aveva evidentemente scritto a proposito di Deledda muovendole la critica qui evocata.

[19] Lettera ad Andrea Pirodda dell’11 maggio 1893: 288.

Riferimenti bibliografici

M. E. Ciusa, 2016, *Grazia Deledda. Una vita per il Nobel*, Carlo Delfino Editore, Sassari, 2016.

U. Collu (a cura di), 2019, *Le donne parlano di Grazia*. Giornata deleddiana, Nuoro 10 dicembre 2017, ISRE Edizioni – Aipsa Edizioni, Nuoro-Cagliari, 2019.

De Nava L., 2015, *La quercia e la rosa. Storia di un amore importante di Grazia Deledda con lettere autografe*, Il Maestrale, Nuoro.

G. Deledda, 2007, *Lettere ad Angelo de Gubernatis (1892-1909)*, a cura di Roberta Masini, Centro di Studi Filologici Sardi / CUEC, Cagliari.

G. Deledda, 2010, *Amore lontano. Lettere al gigante biondo (1891-1909)*, a cura di Anna Folli, Feltrinelli, Milano.

F. Di Pilla (a cura di) 1966, *Grazia Deledda. Premio Nobel per la letteratura 1926*, Fabbri, Milano.

M. Giacobbe, 2010, “Grazia Deledda a San Pietro”, in M. Farnetti, a cura di, *Chi ha paura di Grazia Deledda?*, Albano Laziale-Roma: Jacobelli: 257-265.

C. Lavinio, 2017, *Incroci epistolari tra realtà e finzione. Grazia Deledda nel 1894 (e oltre)*, in M. Gargiulo (a cura di), *Incroci. Luoghi della creatività e reti della comunicazione*, Aracne, Roma: 57-85;

C. Lavinio, 2019, *Epistolari deleddiani: un esercizio di scrittura tra realtà e finzione*, in U. Collu (a cura di): 91-107.

C. Lavinio (a cura di), 2019, *Oralità narrativa, cultura popolare e arte. Grazia Deledda e Dario Fo*. Atti del Convegno, Nuoro 10-11 dicembre 2018, ISRE Edizioni – Aipsa Edizioni, Nuoro-Cagliari.

D. Manca (a cura di), 2022, “*Sento tutta la modernità della vita*”. *Attualità di Grazia Deledda a 150 anni dalla nascita*. Tre volumi [con gli atti, rispettivamente, del convegno di Cagliari, di Sassari e di Nuoro],. Nuoro-Cagliari, ISRE – AIPSA.

G. Pirodda, 2022, *Specchiate sembianze. Studi di letteratura sarda*, a cura di A. Cannas, D. Caocci e P. Mura, Cagliari, UnicaPress. (<https://ojs.unica.it/index.php/medea/article/view/5129>)

Cristina Lavinio, già ordinaria di Linguistica educativa all’Università di Cagliari, ora in pensione, è responsabile per l’italiano del polo della Sardegna, nell’ambito del progetto nazionale promosso dall’Accademia dei Lincei “I Lincei per una nuova didattica nella scuola”. Fa parte della giuria del Premio Tullio De Mauro (sezione del Premio nazionale “Salva la tua lingua locale”). È stata segretaria nazionale del GISCEL (Gruppo di Intervento e di Studio nel Campo dell’Educazione Linguistica) e si è sempre occupata anche di formazione degli insegnanti e di educazione linguistica. Le sue numerose pubblicazioni vertono su temi di linguistica del testo, di linguistica italiana e sociolinguistica, riguardano le varietà della lingua, la comunicazione orale e scritta, generi narrativi di tradizione orale e popolare, lingua e stile di numerosi scrittori sardi, tra i quali Grazia Deledda. Si ricordano qui il volume *Narrare un’isola. Lingua e stile di scrittori sardi* (Bulzoni 1991), la cura di *Bestiario. Novelle scelte di Grazia Deledda* (Demos, 1994) o quella di *Oralità narrativa, cultura popolare e arte. Grazia Deledda e Dario Fo* (ISRE-AIPSA 2019), oltre a vari altri saggi su atti di convegni deleddiani, fino a un contributo sulle prime attestazioni e il persistere di vari luoghi comuni a proposito della scrittrice (in corso di stampa su “Italice Wratlaviensia”).

Cosa resta di “Padre padrone”



di *Luciano Marrocu*

Nell'aprile del prossimo anno saranno cinquant'anni dalla pubblicazione di *Padre padrone* di Gavino Ledda. Cinquant'anni nel corso dei quali il libro è diventato un classico, almeno nel senso suggerito da Calvino di un libro che porta su di sé «la traccia delle letture che hanno preceduto la nostra e dietro di sé la traccia che ha lasciato nella cultura o nelle culture che ha attraversato». È anche da dire che *Padre padrone*, almeno in questo senso, un classico lo è diventato molto presto. Chi, come chi scrive, lo ha letto alla fine degli anni 1970, prima ancora di averlo tra le mani, era stato raggiunto dal clamore delle diverse (e contrapposte) letture che ne erano state date. Prima fra tutte, quella, con il loro film, dei fratelli Taviani. È del 1978 la raccolta di opinioni in proposito curata da Manlio Brigaglia, a cui il curatore aggiunse una sua lunga intervista a Gavino Ledda. Tra i diversi interventi, spicca quello di Michelangelo Pira, che in realtà rivolge tutta la sua attenzione sul film dei Taviani. Letto quest'ultimo come una operazione che restituiva a un pubblico nazionale e internazionale un'immagine del mondo pastorale (e in qualche misura della Sardegna stessa) modellata sui più consunti stereotipi, e quindi fatalmente etnocentrica (per non dire razzista):

«Una regione – scriveva Pira – costruita su una aneddotica diffusa tra la piccola borghesia settentrionale e riguardante l'altro (meridionale, sardo, siciliano, africano) sul quale l'etnocentrismo dei Taviani, come ogni etnocentrismo, si compiace di alienare la propria inconscia barbarie».

Nell'intervento di Pira, l'opera di Gavino Ledda finiva per passare in second'ordine, anche in conseguenza di un giudizio sul libro che sarebbe stato espressione «dell'innocenza, dell'ingenuità picaresca» con cui lo scrittore si lascerebbe manipolare dall'industria culturale.

«Un padre a suo modo educatore – aggiunge Pira – gli appare un padrone. Nel suo egotismo infantile considera se stesso l'unica vittima del contesto pastorale; non sa vedere la vittima nel padre, come non sa distinguere tra rapporto di produzione e rapporto pedagogico e i nessi tra i due. La sua ingenuità e la sua solitudine gli fanno apparire la scuola ufficiale, persino la caserma, l'emigrazione e in ogni modo l'abbandono della propria cultura come luoghi e momenti di autentica liberazione e non già quel che sono: luoghi e momenti di più severa cattività e di più pericolosa alienazione».

Colpito e affondato, verrebbe dire, almeno dal punto di vista di quel *sardismo culturale* – mi si perdoni l'approssimazione – di cui Michelangelo Pira è stato un sostenitore rigoroso. Se non fosse che Gavino Ledda, non ci stava allora (né ci sarebbe stato più tardi) a fare da bersaglio. Ritorniamo alla raccolta di opinioni intorno a *Padre padrone* – libro e film – curata da Brigaglia e alla lunga intervista fatta allo scrittore. Segnata, nelle risposte di Gavino Ledda, dalla orgogliosa rivendicazione della sua personale esperienza – e del racconto che ne fa nel libro – come una lunga e difficile marcia di emancipazione individuale attraverso le istituzioni statali, in questo caso la scuola pubblica e l'esercito. Un processo che parte dalla ribellione di Gavino contro il padre, a cui (nel libro) dice: «Tu non mi hai aiutato per niente. Se ho studiato lo devo ad amici e non a te. Tu invece non solo sei uno che non mi aiuta, ma sei, anzi, uno che mi disturba, che impedisce questa mia crescita». Ribellione, che così come la condizione da cui nasce, si colloca, a sentire lo stesso scrittore, in una dimensione collettiva.

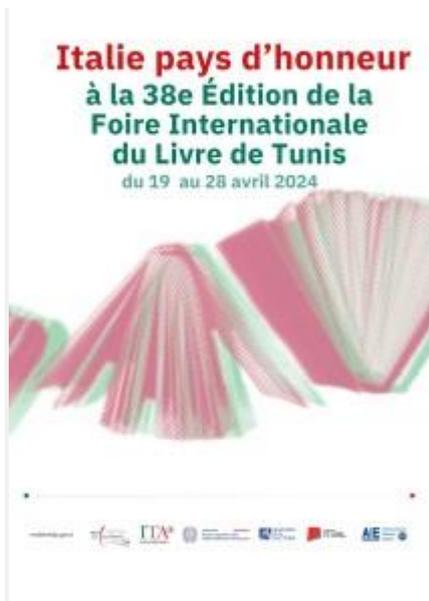
Questo non significa che l'esperienza pedagogica del ragazzo-pastore sia vista univocamente come l'esercizio di un potere brutale del “padre padrone”. Pagine molto belle del libro, forse le più belle, sono quelle in cui il padre applica concretamente il suo credo pedagogico nei confronti di Gavino. Si tratti di una serpe che sbuca fuori da un cespuglio o di affrontare le minacce portate dagli uomini, indicazioni pratiche si intrecciano con una costante riaffermazione dei valori alla base di quella pedagogia: riassumibili nel principio del contare soprattutto su se stessi. È un mondo, insomma, quello dell'infanzia e della giovinezza del pastore Gavino, alle cui regole lui stesso si ribella pur continuando a portarlo dentro di sé come l'ordine naturale delle cose. Su questa ribellione ritornano le ultime pagine di *Padre padrone*. Benché lo scrittore comprenda le ragioni del padre, la sua figura gli si staglia di fronte come un'opprimente proiezione mentale. D'altro canto, non si può negare la straordinaria forza (non solo letteraria) dello scontro, quando il giovane protagonista è così appassionatamente ansioso di salvezza mentre il vecchio, indomito fantasma, rimane, altrettanto appassionatamente, fermo dentro il suo mondo. Ribellarsi all'ordine naturale ha comunque per Gavino dei costi: non solo un senso di colpa – che, come in una tragedia greca, può rivelarsi inestinguibile – ma soprattutto l'allontanarsi dalla propria comunità naturale. Così, con la decisione del protagonista di lasciare il suo paese, si conclude *Padre padrone*. Contraddetta, per altro, questa conclusione, da scelte di vita (ma anche etiche e intellettuali) che Gavino Ledda ha confermato sino ad oggi, ponendosi – sono parole sue – come un

«intellettuale che è nuovo, nel senso che non se ne va, si laurea, studia, contro tutti, turbando, riesce contro tutti, poi ad un certo punto viene amato dal paese, dalla comunità, e diventa modello. Però poi scrive, e turba ancora perché mette per iscritto le vergogne, i tabù, che erano stati sempre nascosti: insomma, contro la politica dei ‘panni che si lavano in casa’, li ha lavati di fronte a tutti. C'è questo intellettuale che descrive la comunità, la interpreta, la scuote, e scuotendola la fa crescere».

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Luciano Marrocu, insegna Storia contemporanea all'Università di Cagliari, dove vive, ed è autore di saggi e romanzi. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Il salotto della signora Webb* (1992), *Orwell. La solitudine di uno scrittore* (2009) e i romanzi *Fàulas* (2000, 2010), *Debrà Libanòs* (2002), *Il caso del croato morto ucciso* (2010), *Affari riservati* (2013). Per la casa editrice Donzelli ha curato il volume *La Sardegna contemporanea* (2015), e per Laterza ha scritto, *Storia popolare deli sardi e della Sardegna* (2021).

La Fiera del libro di Tunisi, uno spaccato delle tendenze culturali



Tunisi, Fiera del Libro (@IIC)

di *Rosy Candiani* [*]

Manifestazione imperdibile per gli amanti del libro e per chi gravita nel mondo della cultura, la Fiera Internazionale del libro di Tunisi ha vissuto quest'anno le fasi altalenanti che caratterizzano ormai molta della vita pubblica tunisina. Minacciata fino a febbraio di un rinvio a data da destinarsi, che suonava a molti come una pietra tombale sulla manifestazione [1], ha visto poi la sua conferma per intervento del Presidente Kais Saied; il quale ha solennemente inaugurato la 38° edizione il 19 aprile nella consueta sede del Parco delle Esposizioni del Kram rendendo visita agli stand istituzionali e delle associazioni culturali tunisine, allo stand delle Nazioni Unite in Tunisia, e ai padiglioni di alcune nazioni ospiti, tra cui l'Italia, invitata d'onore dell'edizione, e allo stand della Palestina a cui anche questa manifestazione tunisina ha voluto rinnovare segni di solidarietà e vicinanza.

I dati ufficiali divulgati dagli organizzatori parlano della presenza di 319 espositori, di cui 161 tunisini e 158 stranieri, per lo più arabi, con in testa l'Egitto con 94 espositori: 109.000 titoli e 25 Paesi differenti, tra i quali Iran, Turchia, Senegal, Mauritania, Francia, Italia naturalmente, Gran Bretagna e, per il secondo anno, la Russia.

Nel presentare questa 38ma edizione, il Direttore della fiera, Mohamed Salah Ghadri, ha anche voluto ricordare il poeta tunisino Mohammed El Ghozzi, deceduto nel mese di gennaio, al quale la manifestazione rende omaggio con lo slogan prescelto "Va al di là di ciò che tu vedi, con il tuo libro nelle mani" (traduzione da un suo noto poema in lingua araba); e sotto questo segno, cercare al di là di ciò che si vede, va un po' indirizzata una visita in fiera, un'abitudine importante per decifrare le tendenze e le ricadute del mondo di fuori, sulla cultura e sull'interesse per la cultura nel Paese.

I media locali non hanno mancato di sottolineare il persistere, anche per questa edizione, di un arretramento di questo evento maggiore per il calendario editoriale e culturale tunisino, e arabo in generale; mancanza di una visione innovante e a largo respiro, assenza di sorprese e di slancio organizzativo, crisi economica e eventi socio-politici concomitanti, calo di lettori e di acquirenti di libri a stampa: le tante possibili ragioni di fatto si traducono in alcune aree lasciate vuote da espositori mancati all'ultimo momento (ma sicuramente meno inquietanti dei vuoti post-rivoluzione o post-covid) e soprattutto in un calo dell'afflusso di visitatori e, di conseguenza, di acquirenti, anche se

ateliers ed eventi organizzati lungo tutta la durata hanno visto una partecipazione numerosa e calorosa: segni contrastanti di un rapporto con il libro e la stampa che trascendono l'evento in sé e che sollecitano già da anni la riflessione di operatori, professionisti del settore e amanti del libro stampato.

A questo proposito, a metà della manifestazione, l'Unione degli Editori Tunisini ha avanzato richiesta di un prolungamento dell'apertura fino al primo maggio, avendo constatato un calo del 50% delle vendite rispetto alle edizioni precedenti, causate, secondo l'associazione, dai dubbi sulla tenuta della manifestazione e dalla carenza di adeguate campagne pubblicitarie, soprattutto sui social. Appello inascoltato malgrado un effettivo riscontro, da parte di visitatori abituali della fiera, di un calo di affluenza del pubblico, anche e soprattutto nei giorni del fine settimana.

Ma, come è consuetudine dei tunisini, e quindici anni di visite a questo evento culturale ne danno ben una conferma, anche quest'anno le famiglie non hanno mancato di passare qualche ora con i piccoli di casa in fiera e numerose scolaresche hanno percorso gli spazi e i padiglioni; malgrado la crisi e il calo di partecipazione i tunisini mantengono l'abitudine di acquistare libri e giochi educativi per i figli e in effetti l'editoria infantile occupa la maggioranza degli stand. Gli organizzatori della fiera hanno sottolineato l'importanza di attirare nuovi lettori, i giovani, considerando la capacità del libro di adattarsi alle esigenze di una società "connessa" e cibernetica. Digitalizzato, presente su tablet e telefoni intelligenti, in biblioteche digitali, il libro è diventato vicino e accessibile, disponibile per una gioventù che legge ma in modo diverso, cerca il libro ma non forzatamente i classici; e in fiera i più giovani hanno trovato laboratori di creazione, di lettura ad alta voce e giochi educativi per avvicinarsi al mondo della lettura come costruzione di sé e della propria responsabilità e delle proprie scelte.

Per i giovani, ma per tutti gli amanti della lettura, l'iniziativa di "letture romanesche" «et si un trésor nous était conté» ha ricreato l'atmosfera dei salotti letterari della Belle Époque, della lettura ad alta voce per gli altri, per condividere, tastare la reazione di un pubblico, ristretto ma avvertito, lanciare messaggi e/o provocazioni. Autori e autrici di Paesi diversi, algerini, egiziani, libanesi, iracheni, siriani e tunisini, hanno avuto la possibilità di leggere frammenti delle opere in una sinfonia di lingue e linguaggi narrativi differenti.

Un personale giro in fiera, una visita quasi rituale ormai da quindici anni, seguita anche nei momenti più difficili, e un paragone con anni precedenti consente osservazioni non sistematiche ma stimolanti, secondo uno spirito che è ben espresso dal giovane scrittore tunisino di espressione francofona Mouha Harmel [2]:

«la foire, c'est comme si tout le monde, en hibernation le reste de l'année, prenait vie soudain. Elle devait être annulée, comme toutes les autres manifestations culturelles qui sont si compliquées à organiser et qui risquent de perturber notre sommeil paisible. Cette année j'ai envie d'y déambuler comme on erre dans un labyrinthe. Je n'ai pas envie de savoir où je vais, ni de connaître d'avance ce que je cherche exactement ... Je cesse donc d'être un auteur pour devenir un parfait inconnu qui arpente les couloirs, je voudrais être un lecteur, ou je voudrais être un fantôme» (Les Échos de la Foire, n. 3: 1,6).

Un detto arabo popolare nel mondo dei bibliofili e dei professionisti dell'editoria recita: "l'Egitto scrive, il Libano stampa e l'Iraq legge": questa battuta riassume abbastanza fedelmente, al di là dei limiti dell'aforisma generalizzante, la situazione del libro e della lettura nel mondo arabo e si riflette bene nel quadro di presenze, assenze, omaggi e dibattiti in fiera questo 2024.

Anche quest'anno, dopo l'anno del Covid e della devastante esplosione al porto di Beirut dell'agosto 2020, la fiera deve registrare l'assenza del Libano, il Paese nel Maghreb leader nel campo dell'editoria, con Beirut la sua capitale culturale, sede delle più importanti e vivaci case editrici di tutto il mondo arabo, che portavano a Tunisi le novità più stimolanti nelle arti, nell'architettura, nella musica, voce prestigiosa per la diffusione delle opere dei poeti e anche per la divulgazione dei grandi autori classici della letteratura araba in edizioni economiche, accessibili al grande pubblico, ma rigorose e di qualità. Il Libano è stato protagonista nell'evoluzione culturale del mondo arabo: è stato il Paese dell'istruzione di eccellenza, della ricerca, dell'editoria di qualità e della libera stampa. «La

crisi interna del Libano mette in crisi la speranza di poter rifare il Levante com'era, cosmopolita» (Cristiano 2024).

Alla desolante assenza di tutto il mondo editoriale libanese e di incontri o focus sulla situazione culturale di questo Paese, fa riscontro la vivace ricchezza degli stand egiziani, con angoli ravvivanti dedicati alla filosofia e alle arti; e l'attenzione per due dei suoi maggiori rappresentanti: un forum del Ministero degli affari culturali, dedicato il 22 aprile a Tahar Hussein, icona della cultura egiziana e del mondo arabo con le sfaccettature della sua commedia umana, ricordato a confronto con Mahmoud Messadi, eminente pensatore tunisino contemporaneo. E un omaggio a Mahmoud Bayrem Ettounsi (definito così per le origini tunisine), uomo e artista, in presenza del nipote, custode della memoria, della casa di famiglia e autore di documentari sull'artista. Associato quasi automaticamente all'astro della cantante egiziana Oum Kalthoum, a cui aveva fornito le canzoni più note ma anche critiche per la scarsa ocularità nella scelta dei pezzi da interpretare, Mahmoud Bayrem, nato ad Alessandria d'Egitto a fine Ottocento, è stato poeta, editore e uomo di cultura impegnato, fedele all'idea della poesia come atto di resistenza, coerente nelle sue denunce che gli costarono l'esilio e l'arrivo a Tunisi, terra dei suoi parenti, e l'allontanamento da questo Paese a seguito delle sue posizioni critiche. Ritornato in Egitto, fu celebrato dalla società egiziana per i suoi lavori e ricercato per le collaborazioni, tra le quali anche quella con il grande Sayed Darwich.

Percorrere i tre padiglioni della fiera, ritrovare i numerosi stand dedicati alla letteratura religiosa, della Siria, Oman, dei Paesi Arabi, osservare gli stand della letteratura giovanile, tutti abbastanza simili nell'offerta, per trovare le note originali, come i piccoli libri illustrati con traduzioni plurilingue, a contrastare la tendenza al bilinguismo anglofono; anche se leggermente in sordina, la fiera offre ancora uno spaccato delle tendenze della cultura in Tunisia, come appunto la progressiva "virata" verso l'inglese come lingua straniera a scapito del francese: l'editoria anglofona, le traduzioni in inglese sono in crescita, presenti nei banchi in modo sempre più evidente, perfino in quelli dei bouquinistes di seconda mano, risposta o adeguamento verso una linea ideologico-culturale che vuole un ridimensionamento della lingua francese in generale nella cultura e nell'insegnamento, ma anche nella vita di tutti i giorni, in nome di una valorizzazione dell'identità, che sia quella araba, sostenuta dalle posizioni istituzionali, o sia quella "tunisina" difesa in particolare dagli uomini di cultura. Ne ha parlato, nell'incontro dibattito "La Tunisie dans la littérature et l'art d'autrui. Visions tunisiennes", il professor Ahmed Hizem, constatando con amarezza la posizione di una "intelligentsia" tunisina che ha adottato «le regard que l'autre a dessiné pour eux», un ruolo intellettuale impostosi sulla Tunisia. Che si tratti di dibattiti sulla questione della lingua della scrittura letteraria (la lingua tunisina è il "derja") o di forme e temi poetici ereditati dalla poesia araba classica, Hizem mette l'accento sulla perdita di una identità propria, verso una «tunisianité qui n'émane pas d'elle-même et qui n'existe pas pour elle-même, mais qui demeure dictée par la forte influence qu'exerce l'autre sur elle».

Può essere che questa, ormai avvertibile anche nella quotidianità, tendenza o rivendicazione di autonomia dalla matrice culturale francese (che ricorda molto le riflessioni sulla decolonizzazione di Albert Memmi, tornate d'attualità ma senza considerarne l'autore) trovi una sempre più vasta affermazione; oppure, come sarebbe auspicabile, che segua la millenaria attitudine del Paese al métissage culturale, dove lingue e culture si incontrano e si assimilano, e la differenza, lungi da essere fonte di disaccordo, coltiva l'armonia della coesistenza tra visioni differenti e diverse componenti della società.

Per il momento, in Fiera l'editoria in lingua francese mostra ancora una presenza vivace e attiva: nelle prestigiose edizioni bilingue del Ministero degli Affari Culturali e dell'Istituto Nazionale del Patrimonio; nelle edizioni e traduzioni dell'Accademia tunisina di Scienze, Lettere e Arti Beit al Hikma promotrice di traduzioni di classici dalle varie lingue e di autori tunisini in francese; nell'attività dell'Istituto Francese di Tunisi, che in fiera ha organizzato incontri con gli autori e attività di letture, ateliers e incontri per i più giovani. C'è poi l'editoria tunisina francofona, le numerose case editrici che presentano un catalogo di opere in francese, nella narrativa, come Elyzad, nell'attualità socio-culturale (Nirvana, Ceres), nella storia e nel patrimonio mediterraneo e tunisino, come le edizioni Apollonia, che hanno dedicato grande attenzione alla figura di Annibale, riletta, con supporto

di fonti e ricerche che mettono in discussione il punto di vista romano-centrico, da Abdelaziz Belkhdja e proposta nelle forme della rigorosa monografia critica, del fumetto e della edizione per ragazzi. E le edizioni Arabesques che da oltre vent'anni affiancano un catalogo in lingua araba e uno in francese per dar voce alle nuove generazioni di scrittori tunisini; e che quest'anno, in occasione della presenza dell'Italia come invitata d'onore, ha dedicato una giornata incontro con i suoi autori italiani in lingua francese, come Alfonso Campisi, Giorgia Gritti (nuova acquisizione con il suo noir d'esordio *Tue-ness*), Mario Sei e le sue storie di giovani tunisini di *Message in a bottle*.

E il focus si sposta sull'Italia: nonostante l'importanza storica della comunità italiana in Tunisia, e nonostante la diffusione e la conoscenza della lingua italiana nel Paese, grazie anche all'accesso dagli anni Sessanta alle trasmissioni di Rai 1 (Lentini 2021), solo quest'anno per la prima volta l'Italia si è presentata all'appuntamento in Fiera non con un piccolo stand di rappresentanza, ma come ospite d'onore con una presenza e una organizzazione pianificate sui dieci giorni da un lavoro infaticabile da parte dell'Istituto Italiano di Cultura, attento ai minimi dettagli, logistici e di accoglienza, diversificati nelle proposte per tutti i possibili visitatori, aperti anche al desiderio di acquisto di libri: più di duecento metri quadri di spazio, con una zona di ricezione e informazione, un ampio anfiteatro per gli incontri e una buvette, generosamente aperti ai visitatori, oltre a un servizio di traduzione simultanea che ha reso possibile la partecipazione a tutto il pubblico interessato, senza barriere o difficoltà linguistiche; uno spazio libreria, in accordo con un'importante realtà in città, la libreria Al Kitab, ha messo a disposizione una piccola gamma di testi oltre a quelli presentati in fiera, teoricamente va però precisato, perché i ricarichi sulla vendita, aggiunti ai costi, già molto elevati per un lettore locale, costituiscono una barriera quasi insormontabile a realizzare il desiderio di portare a casa, leggere e conservare negli scaffali dei libri italiani [3].

“Anima mediterranea” il titolo del fitto programma culturale e di incontri in fiera in nome della identità mediterranea comune: gli autori selezionati per rappresentare l'Italia, secondo una visione variegata e plurale, non si sono presentati al pubblico in una passerella vetrina ma attraverso un faccia a faccia con un loro omologo tunisino, in un dialogo di confronto in cui riconoscere le proprie caratteristiche espressive e l'anima, la matrice comune mediterranea. Al ritmo di due appuntamenti al giorno, il programma ha voluto toccare e coinvolgere il composito e policromo mondo dell'editoria italiana e i diversi interessi del pubblico destinatario; a iniziare dai giovani, bambini e ragazzi, che hanno potuto incontrare, anche attraverso edizioni bilingue, due personaggi dei cartoni particolarmente amati, Geronimo Stilton e la Pimpa, impegnati in avventure tra le bellezze storiche e naturalistiche italiane. Per loro, ma anche per adulti interessati alla lingua italiana, per piacere o per interessi di lavoro, Rosaria Bileti e Mehdi Cherni, due insegnanti particolarmente apprezzati ai corsi di lingua italiana regolarmente organizzati dall'istituto, hanno animato un laboratorio linguistico di primo approccio alla lingua che ha vivacizzato lo stand italiano per oltre due ore con una partecipazione divertita e attiva.

In Tunisia sono oltre quarantamila gli studenti dei licei che scelgono la lingua italiana come lingua straniera complementare nel loro percorso scolastico e numerose sono le scuole private che, con offerte più o meno qualificate, organizzano corsi di lingua italiana per il conseguimento delle certificazioni necessarie a proseguire gli studi universitari in Italia. Con il laboratorio in Fiera, l'Istituto Italiano ha voluto far incontrare i visitatori, che si sono soffermati con interesse a margine del loro percorso di visita, con i metodi innovativi di insegnamento che si rivolgono a un pubblico non solo di studenti, ma di ragazzi e adolescenti principianti, soprattutto nei mesi estivi, e di adulti innamorati della lingua o interessati a linguaggi settoriali per lavoro.

Musica e sport, il calcio in particolare, sono due ambiti che uniscono e accendono interessi comuni: alla empatica conoscenza di Laura Pausini, Eros Ramazzotti o Toto Cutugno, di Juventus o Inter da parte dei tunisini, il programma di incontri ha voluto offrire nuove prospettive e percorsi: sollecitato da Raimondo Fassa, lettore di italiano all'università della Manouba e poliedrico raffinato uomo di cultura, Pierfranco Bruni ha guidato il pubblico lungo sentieri musicali e i litorali mediterranei di Fabrizio De André e Franco Califano. In uno scambio reciproco e proficuo di ruoli, Mohamed Menzli, giornalista, apprezzato commentatore sportivo, e non solo, per le trasmissioni in lingua italiana a

RTICI (la radio tunisina) nonché professore di storia e cultura italiana alla Manouba, e Marino Bartoletti hanno ricordato e raccontato decenni di sport, di calcio e di uomini mitici per la memoria degli sportivi.

Gli incontri più propriamente letterari hanno offerto spazio alla poesia, un genere molto amato in Tunisia, terra di grandi poeti in tutte le epoche, dove sono attivi nelle città luoghi culturali come le Maisons de la Poésie, e dove con continuità uomini e donne, a prescindere dalla loro identità lavorativa, coltivano la poesia, compongono versi e scambiano le loro creazioni liriche in riunioni, eventi, manifestazioni pubbliche anche internazionali [4], spesso sostenute dal ministero anche con contributi alla pubblicazione. Al padiglione in fiera lo sguardo si è soffermato su “La Poésie des frontières” con uno scambio stimolante “nord-sud”, coordinato da Meriem Dhouib (docente all’università della Manouba, profonda conoscitrice della poesia dantesca e traduttrice sensibile di poesia araba in italiano), tra la poetessa Maria Borio e il tunisino poeta e saggista Abdelaziz Kacem: un incontro anche generazionale sulla esistenza o sul superamento delle frontiere, in e con la poesia, e sulle problematiche dell’ascolto della lingua poetica, nella specificità e peculiarità di italiano e arabo.

Accanto ai più classici strumenti di comunicazione della creatività d’autore, in Fiera al padiglione italiano hanno trovato voce le nuove modalità di trasmissione della cultura e della personalità letteraria: Roberto Mercadini, ingegnere di formazione, scrittore, uomo di teatro, youtuber di successo con i suoi “monologhi di narrazione”, ha ben saputo interpretare le nuove esigenze della divulgazione culturale: può essere definito, anche se rifugge dalle delimitazioni, un grande affabulatore che prosegue la millenaria tradizione del racconto orale e popolare (ora dietro lo schermo un po’ distanziante di un computer) e che accomuna i popoli delle rive del Mediterraneo: a Tunisi lo chiamano *il fedeuoui* e ancor oggi nei paesi o nei rioni popolari svolge la imprescindibile funzione di trasmissione di storie e cultura. Dialogando in fiera con Fabio Ruggirello, direttore dell’Istituto italiano, Mercadini ha portato sul palco i suoi monologhi, talora graffianti, talora divertenti e un po’ esemplificativi, secondo le regole della migliore divulgazione, degli aspetti geniali e delle ossessioni di Leonardo e Michelangelo, avvicinando così il pubblico a due dei grandi “monumenti” dell’arte italiana rinascimentale.

Per animare alcuni degli incontri del programma gli organizzatori si sono avvalsi di una delle figure più significative della cultura tunisina attuale: giornalista, uomo di teatro, latinista oltre che conoscitore delle lingue straniere, cultore della storia e voce narrante e itinerante di ogni meandro della medina e della città di Tunisi e delle sue diverse anime e comunità, mediatore e difensore della pluralità religiosa e culturale, Hatem Bourial ha moderato e animato il dialogo interculturale, passando dall’ambito filosofico, con il Giambattista Vico di Marcello Veneziani e Ahmed Somai, momento gestito con padronanza non solo del tema, ma anche di uno sgradevole episodio di intolleranza politica che fortunatamente non ha apportato conseguenze di rilievo nella giornata finale; a quello a lui particolarmente caro della mediterraneità e dello sguardo reciproco dalle due sponde così vicine. Nella giornata di apertura, il suo dialogo con Roberto Alajmo, a sua volta autore, giornalista e drammaturgo, ha incantato il pubblico presente: dai due luoghi privilegiati di osservazione, Palermo e Tunisi, Alajmo e Bourial hanno duettato attorno a un *Abbecedario siciliano*, agli estremi semantici di una cultura in cui le diversità si incontrano, si sovrappongono e si scambiano, intrecciano fili di una società multietnica e plurale frutto di una spesso involontaria stratificazione e contaminazione.

La Sicilia non è solo la regione geograficamente più vicina alla Tunisia ma anche la terra che ha numericamente più contribuito alla formazione della comunità italiana in Tunisia, soprattutto alla fine del XIX secolo. Arrivata a 200 mila unità sul territorio, la presenza italiana era ed è costituita da un mosaico di realtà sociali, culturali e linguistiche differenti, un po’ fotografia del Paese di provenienza. Da questa constatazione, dalla maggioritaria componente siciliana in seno alla comunità, ma anche da una forte affermazione identitaria e autobiografica (“mi sento profondamente siciliano e tunisino”) si è avviato un percorso di ricerca ventennale di Alfonso Campisi, professore di Filologia romanza all’Università de la Manouba, dove ha insediato la prima cattedra al mondo di Lingua e cultura

siciliana. Autore, in collaborazione con Flaviano Pisanelli, del volume *Parole e immagini di una storia minore*, Campisi ha portato il suo contributo in fiera all'evento "Anima mediterranea" dialogando con la scrivente attorno alle linee guida del suo percorso di ricerca, confluito nel volume: la volontà di dare voce e portare alla dignità storica, della memoria scritta, la storia "minore" dell'immigrazione siciliana in Tunisia; di delineare la singolarità peculiare di questa comunità in rapporto alle altre identità degli italiani conviventi in Tunisia; di tracciare il ruolo sociale dei siciliani, la vicinanza e commistione (delle abitazioni, dei costumi, delle attività e della lingua) con le classi sociali più povere dei tunisini e il loro costituirsi, senza un'effettiva volontà, come elemento di trait d'union tra colonizzatori, francesi in particolare, e colonizzati. Altrettanto peculiare è il metodo seguito per la ricostruzione storica, la decisione di dar voce, in una coralità multiforme che nella letteratura siciliana ha illustri precedenti, alle tante voci dei siciliani di Tunisia, quelli che vi hanno trascorso l'intera esistenza, quelli che a un certo punto sono stati costretti, dai cambiamenti storici a seguito dell'Indipendenza, a lasciare il Paese, e quelli che vi sono tornati. Un mosaico di vite, esperienze, emozioni; un tessuto umano e sociale variegato, di umili lavoratori nelle campagne e nelle imprese cittadine, edificatori dei quartieri della Tunisi della Belle Époque, ma anche commercianti, farmacisti, architetti, imprenditori nella ristorazione, delle diverse sale di intrattenimento e cinema, nella sartoria, che hanno arricchito tutti, con la loro esperienza e con l'apporto del savoir faire italiano, il tratto peculiare cosmopolita della Tunisia.

Se le testimonianze orali raccolte da Campisi e Pisanelli riuniscono i piccoli tasselli di un mosaico umano dimenticato, un'altra testimonianza della presenza italiana nel Paese, frammentata e spesso relegata agli scaffali delle biblioteche è la voce dei giornali in lingua italiana, politici, settoriali, generalisti, che in pochi numeri o per lunghi periodi hanno accompagnato due secoli di vita italiana in Tunisia. A ricordarne la poliedrica ricchezza il racconto di Silvia Finzi: affascinante e colto, portatore di informazioni che solo una vita di militanza culturale nel Paese può condividere, ricco di dettagli, emozioni e ironiche riflessioni: due ore di attenzione e partecipazione da parte del pubblico presente allo stand. Finzi appartiene a una delle famiglie arrivate in Tunisia dalla Toscana negli anni Trenta dell'Ottocento, una famiglia impegnata in prima linea nella difesa della identità italiana nel Paese, nella diffusione di una cultura in lingua italiana che parla il linguaggio della pluralità e della tolleranza. Impegnata da sempre a fianco del padre Elia, ne ha ereditato l'impegno sociale nell'attività tipografica e di stampa e ne prosegue, malgrado gli incarichi accademici e di presidenza della Dante Alighieri di Tunisi, la sfida della pubblicazione mensile del solo giornale in lingua italiana in Africa, il "Corriere di Tunisi" che dal 1956 non ha mai arrestato le sue uscite e il suo impegno di informazione.

Scrittori, autori, moderatori, un pubblico partecipe e curioso hanno sicuramente gratificato le energie profuse per l'organizzazione, dell'Ambasciata a Tunisi, guidata dall'Ambasciatore Alessandro Prunas e dell'Istituto Italiano di Cultura diretto da Fabio Ruggirello, che per "Dialoghi Mediterranei" ha acconsentito a lasciare questa sua testimonianza:

«La Fiera Internazionale del Libro di Tunisi è uno degli appuntamenti culturali più attesi in Tunisia e rappresenta un momento di confronto importante fra le industrie editoriali e creative dei Paesi rivieraschi del Mediterraneo.

L'invito rivolto dalla Tunisia all'Italia come Paese ospite d'onore all'edizione 2024 della Fiera è stato un segnale di grande attenzione verso il nostro Paese, per il grande messaggio di dialogo e di confronto intellettuale che il libro e l'editoria portano con sé.

Non è un caso che il tema scelto per la partecipazione italiana sia stato "Anima mediterranea" e che gli autori italiani presenti siano stati invitati a confrontarsi con intellettuali e scrittori tunisini su temi e scritture in cui conoscere e riconoscere, ciascuno nell'altro, la comune identità mediterranea.

Il successo della presenza italiana all'ultima edizione della FILT ha confermato che il dialogo culturale fra Italia e Tunisia, già intenso e variegato, ha ulteriori potenzialità di approfondimento e di crescita.

I programmi di rafforzamento della cooperazione in ambito culturale, linguistico e formativo condivisi dalle Istituzioni italiane e tunisine testimoniano il momento particolarmente felice delle relazioni culturali fra i due

Paesi, da sempre molto vicini ma oggi più che mai impegnati su obiettivi comuni di lungo termine e di grande respiro».

Come emerge dalle parole del direttore Ruggirello, Italia e Tunisia, che da sempre hanno intrattenuto relazioni proficue in campi differenti, oggi in particolare rafforzano i legami e l'Italia si propone ormai per la Tunisia come interlocutore privilegiato in Europa e con l'Europa e non solo come primo partner commerciale; ne sono testimonianza le numerose visite del presidente Meloni e di vari ministri, in particolare per l'ambito culturale, e in occasione della fiera, dei ministri Valditara, Bernini e Sangiuliano. Passaggi non solo di rappresentanza, ma occasioni per siglare accordi culturali e accademici e segni tangibili di una volontà di stabilizzare il Paese e di offrire opportunità di crescita: accordi quadro di cooperazione in ambito universitario e per la formazione linguistica in italiano nelle scuole tecniche come accesso attraverso flussi regolari al lavoro in Italia [5].

Ma in questo quadro istituzionale che vede una comunanza di intenti particolarmente proficua in questo momento, occorre anche evidenziare le linee dell'operato del direttore Ruggirello che, arrivato da meno di un anno a Tunisi, ha già dato un'impronta personale e ben definita al lavoro culturale dell'Istituto, e un suo contributo alla ripresa del prestigio e della diffusione della lingua italiana, uscendo dagli schemi comunicativi più consueti verso strumenti alternativi di veicolazione della lingua, come i comics, dirigendo una particolare attenzione ai giovani tunisini, nella scelta dei temi e delle occasioni culturali, ma soprattutto rendendoli protagonisti attivi; e, infine, inaugurando una serie di attività dove il fulcro comunicativo non è più solo l'italiano, sostenuto al più dal ripiego verso il francese come lingua ponte di comunicazione, ma l'arabo, come lingua di riferimento per un pubblico tunisino che trova così la possibilità di incontrare la cultura italiana.

Conoscenza reciproca, approfondimento delle somiglianze e riconoscimento delle differenze, contaminazione nelle esperienze: per costruire un rapporto di effettiva reciprocità attorno a un luogo in comune, il Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] https://kapitalis.com/tunisie/2024/02/13/officiel-la-foire-du-livre-maintenance-du-19-au-28-avril-au-parc-des-expositions-du-karam/#google_vignette «Compte tenu de la symbolique et de l'importance de cette manifestation, et compte tenu de son rôle historique dans la dynamisation de la vie culturelle en Tunisie et l'encouragement de la créativité et la promotion de la littérature au niveau national et international, il a été décidé sur instructions du président de la République Kais Saïed, d'organiser la 38ème édition de la Foire Internationale du livre de Tunis du 19 au 28 avril 2024 au Parc des expositions du Karam», lit-on dans le communiqué du département des Affaires culturelles. Rappelons que l'Établissement national pour la promotion des festivals et des manifestations culturelles et artistiques avait annoncé, samedi, le report de la 38e édition de la Foire du livre, après avoir reçu une correspondance du directeur de l'édition l'informant de cette décision, qui a suscité colère et de très nombreuses critiques.

[2] Mouha Harmel, premio Comar d'oro, uno dei più prestigiosi riconoscimenti per la scrittura in lingua francese, nel 2023, ma già premiato nel 2013 per la sua opera prima "Le sculpteur des masques", architetto e interessante espressione della narrativa fantasy.

[3] E su questo aspetto va sollecitato un lavoro da parte delle istituzioni italiane, considerando che, da sempre, le edizioni francesi, come Gallimard, presenti sul mercato tunisino, propongono prezzi più allineati a quelli dell'editoria locale.

[4] Si ricordano il Festival de la Poésie di Kairouan e quello di Tunisi.

[5] Si è concluso a marzo un primo progetto pilota per la formazione di operai edili tunisini, cui l'Istituto italiano ha fornito competenze linguistiche e di educazione civica, preparati per l'assunzione da parte di ditte italiane <https://www.agenzianova.com/news/italia-tunisia-si-e-concluso-con-successo-il-progetto-pilota-per-formare-gli-operai-edili-tunisini/>

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv. 2024, «les Échos de la Foire» bulletin édité par la Foire internationale du livre de Tunis: 20-27 aprile, quotidiano bilingue.

CRISTIANO Riccardo 2024, “Così la variabile Libano influenza la crisi in Medio Oriente”: <https://formiche.net/2024/01/crisi-del-libano-sospeso/#content>

LENTINI Jacopo 2021: “C’era una volta la Rai...in Tunisia”, Treccani Magazine, 31 agosto, https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/C_era_una_volta_la_Rai.html

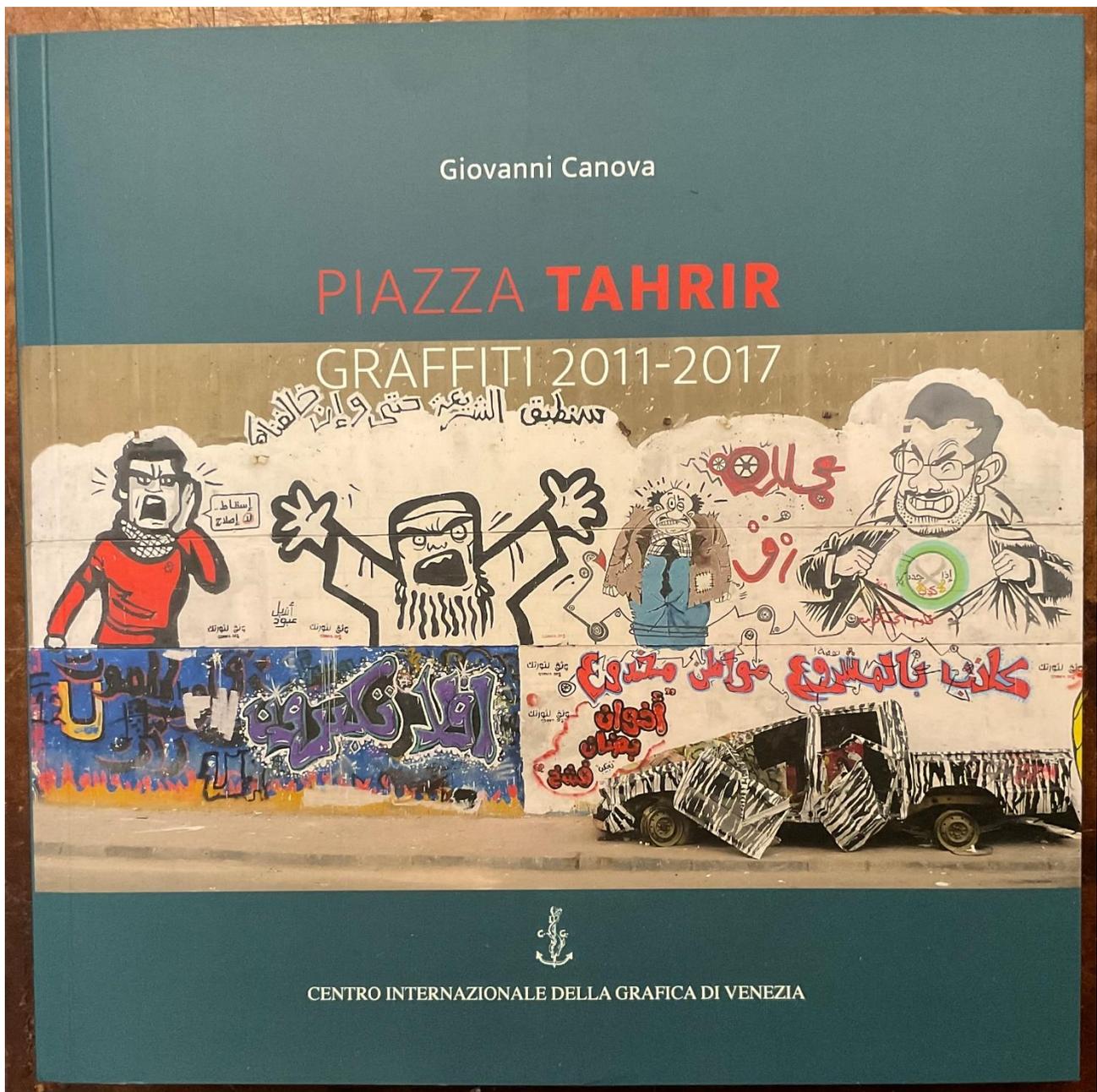
Sitografia

<https://www.espacemanager.com/foire-internationale-du-livre-de-tunis-2024-luet-appelle-une-prolongation-jusquau-1er-mai.html>

https://kapitalis.com/tunisie/2024/02/13/officiel-la-foire-du-livre-maintenue-du-19-au-28-avril-au-parc-des-expositions-du-karam/#google_vignette

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

L'arte in rivolta. Le Primavere arabe e i graffiti tra immaginazione e sacrificio



di *Giovanni Cordova*

Herbert Marcuse scriveva che la popolarizzazione – o meglio la massificazione – dei valori culturali mediante l'incremento delle possibilità di riproduzione, esposizione e fruizione dei prodotti artistico-culturali conduce all'appiattimento dell'antagonismo tra cultura e realtà sociale (1999). In altre parole, viene meno quella aspirazione alla trascendenza che l'alienazione artistica condensa in linguaggi dalla forza sovversiva e dal contenuto distruttivo. Da qui all'integrazione totale e molecolare dell'essere umano nelle spire della società capitalista il passo è breve, anzi, già compiuto. Eppure, diverse esperienze occorse negli ultimi decenni, collocabili sulla soglia instabile tra arte e politica, ci invitano a fare nostri toni più cauti.

È questo il caso dell'arte in rivolta che ha trovato espressione nelle esperienze di artisti/e e collettivi in Nord Africa, durante e dopo le Primavere arabe. Dalla musica al teatro, passando per le arti figurative e la scrittura, le potenzialità improvvisate e impreviste di cambiamento che più di un decennio fa hanno dischiuso nuovi (caduchi) orizzonti dal Marocco all'Egitto, potenzialità purtroppo tradite secondo quanto possiamo osservare oggi, hanno trovato immediata risonanza nel discorso e nella pratica dell'arte (Gandolfi 2012; 2016; Serlenga 2022). Come se non vi fossero modalità più adatte del gesto, della voce e del tratto "artistico" a incarnare traiettorie rizomatiche di rivolta e a dare forza all'immaginazione di umanità nuove. Pagine di storia, le Primavere, che riflettono il balenio del presente che riscopre il passato in un'escatologia virata a sollecitare e alimentare forme nuove e inattese di socialità e politica.

Nelle piazze d'Egitto come sui muri di Tunisi, l'evaporazione della connotazione auratica dell'arte nell'era della sua riproducibilità tecnica e della sua fagocitazione estetica da parte di vecchi e nuovi fascismi sembra condensarsi in una nuova materialità condivisa e progressiva, in cui il mito e il sacro non segnano il contraccolpo della fine di ogni progettualità politica (Bodei 1995), bensì l'intessitura di trame ardite e ibride capaci di mescolare generi, repertori e visioni, lungo il crinale in cui etica, estetica e politica ridisegnano i loro confini e la loro profondità. Nelle pieghe delle rivolte che hanno infiammato Nord Africa e Medio Oriente tra il 2010 e il 2011 (ma anche negli anni precedenti e successivi, in complessi e stratificati cicli di conflitto sociale: cfr. Cordova 2022), l'arte sembra affermare la propria pretesa di universalità nel rivendicare istanze di libertà e giustizia, sia pure secondo forme, modalità e ideologie semiotiche radicate in valori sociali culturalmente determinati, anche quando la pratica artistica evoca messaggi la cui ricezione e decodifica ambiscono a travalicare ogni confine.

Un graffito su un muro, un tratto calligrafico sulla facciata di un minareto o sulle pareti di ruderi nel deserto (come nel caso dell'artista tunisino El Seed [1]), pratiche drammaturgiche congegnate "dal basso" e popolari, generi musicali ai quali si affida l'enunciazione di sentimenti e desideri (Levine 2010; Zegnani 2020): l'attribuzione di statuto di "arte" a manifestazioni e pratiche "effimere" e il cui carattere pubblico impone la "contaminazione" dell'assoluto artistico con l'economia politica (come nel caso della *street art* o del graffitismo) richiederebbe una ben più ampia trattazione storico-estetica sconfinante con l'antropologia e la sociologia dell'arte, della comunicazione e dei media (Simonicca, Verduci 2021). Ancor di più se tali espressioni sono collocate al di fuori dell'ecumene occidentale, da cui la necessità di sfidare pregiudizi e concezioni etnocentriche radicati nel presupposto per cui l'"espressione non europea" è solo "tradizionale", "rituale", "autentica", mai decontestualizzabile (Tiberini 2013). Lasciando tali questioni, nient'affatto anodine, agitarsi sullo sfondo, volgiamoci ora a quelle donne e a quegli uomini, perlopiù giovani, che armati di bombolette, stencil e creatività hanno conferito tangibilità alle rappresentazioni di senso comune nei mesi delle Primavere, infondendo alla critica politica connessioni identitarie e modalità espressive originali, efficaci, perturbanti.

Vedere e comunicare le Primavere

Il volume illustrato *Piazza Tahrir. Graffiti 2011-2017* (Centro Internazionale della Grafica di Venezia, 2024), curato da Giovanni Canova, già docente di Lingua e Letteratura araba e Islamistica alle università Ca' Foscari di Venezia e Orientale di Napoli, costituisce un tentativo originale e senza dubbio brillante di farsi strada nel tumultuoso panorama della rivolta egiziana posando lo sguardo su quella «narrativa di emancipazione rivoluzionaria, metafora visuale di scontro e sacrificio» (ivi:11-12) con cui i murali di Piazza Tahrir (e non solo) hanno dato la stura alla domanda di pane e libertà rivendicata dal movimento egiziano che nel febbraio 2011 ha costretto alle dimissioni Hosni Mubarak, cui sarebbe seguito il cataclisma socio-politico degli anni successivi. Una condizione, quella maturata dal 2011 in poi, che attivisti, artisti e osservatori hanno definito come "lo Stato utopico di Tahrir", un "universo parallelo", la "libera Repubblica di Tahrir": uno scenario alterpolitico in cui inedite esperienze partecipative e forme inconsuete di rappresentazione ed estetica politica si uniscono al potenziamento della facoltà di immaginazione di alternative sociali.

Combinando inquadramento storico, approfondimento linguistico-culturale e contestualizzazione socio-politica, l'illustrazione di murali, fotografie e persone presentata nel volume lungo un ampio intervallo di tempo (dal 2011 al 2017) coinvolge lettori e lettrici collocandoli al centro di un complesso prospettico in cui le analisi di tipo geo-politico sembrano recedere di fronte all'ardore degli artisti e dei manifestanti che, rischiando quotidianamente la propria incolumità, hanno inscritto tracce vivide e pregnanti nel paesaggio urbano del Cairo.

Le immagini più iconiche delle Primavere ritraggono i corpi di donne e di uomini assemblati nelle strade e nelle piazze principali di Tunisi, il Cairo, Rabat, Damasco e altre città mediorientali. Bandiere, cartelli recanti messaggi e slogan plurilingui, disegni e graffiti, accampamenti, arrampicamenti su pali, lampioni, tetti, confronti verbali e corporei con le forze militari. Il regime visuale (e sonoro) delle Primavere arabe del 2010-2011 è complesso e articolato e merita alcune considerazioni. Nonostante le traiettorie differenziate – accomunate, tuttavia, dagli esiti oramai infelici di quella stagione – le Primavere condividono le matrici storico-sociali, i repertori culturali della protesta, le ambiguità politiche che vi hanno soggiaciuto. A partire dal grido *as-sha'b yurid isqat al-nizam* – “il popolo vuole la caduta del regime”, laddove l'ambiguità incarnata dal termine *nizam*, di origine ottomana, rinvia alla sua duplice traducibilità con “regime”, appunto, ma anche “sistema” (Kerrou 2018). A Tunisi come al Cairo le masse in rivolta si sono battute per un avvicendamento nelle cariche politiche di governo o per una radicale e rivoluzionaria trasformazione? In effetti, in entrambi i contesti (egiziano e tunisino) riecheggia l'ingiunzione al “capo” di smobilitare, fuggire, sparire [2]. *Irhal!* – “Vattene”, gli viene gridato in Egitto, invito che risuona nelle canzoni composte per l'occasione dal musicista Rami 'Isam, come specifica Canova. Il motto *Irhal!* giunge in Egitto (e in Yemen) da Tunisi, lungo la cui Avenue Bourguiba riecheggia l'imperativo *Degage!* (“Vai via!”) [3] su cui diversi studiosi si sono interrogati per investigare la relazione al modello egemonico francese, oggetto di riappropriazione creativa e liberato dalla violenza epistemologica coloniale nei giorni della rivolta. Se un tempo erano i coloni (francesi) a ingiungere ai soggetti colonizzati (tunisini) di sloggiare dalla città coloniale, la risemantizzazione “franco-araba” di questo verbo (Dakhliya 2011) fa sì che si possa attribuire al sollevamento tunisino statuto di rivoluzione post-coloniale, priva al tempo stesso di riferimenti al panarabismo o all'islamismo – scenario, questo, piuttosto differente da quello egiziano. Sempre a Tunisi, diversi slogan esposti durante la celebre giornata del 14 gennaio 2011 (giorno della fuga di Ben Ali dal Paese) hanno celebrato connessioni globali e cosmopolitiche con altri teatri di rivolta, i quali – e ciò vale in particolare per il movimento degli *Indignados* di Madrid – hanno guardato all'esperienza egiziana (meno a quella tunisina visto il ridotto uso veicolare della lingua inglese nel Paese del gelsomino) come modello di azione collettiva rivoluzionaria ed espressione estetico-politica, assestando una nuova direzione agli scambi tra nord e sud del Mediterraneo.

Del resto, l'apertura al mondo delle Primavere – la loro intellegibilità universalistica (Dakhliya 2011) – è evidente nel ricorso a un plurilinguismo capace di innestarsi comunque su riferimenti nazionali quali la bandiera e l'inno nazionali, come se cacciare il despota equivalesse a conquistare una seconda, vera indipendenza, fecondando la storia della liberazione nazionale con i semi della lotta all'oppressione coloniale (Jerad 2011), lungo quelle disgiunture temporali che l'immaginazione rivoluzionaria stimola nel dischiudere nuove orizzonti in cui fare la storia.

Anche in Egitto i graffiti (i disegni, le scritte sui muri) recano messaggi in arabo e in inglese, eseguiti ricorrendo a stili calligrafici rigorosamente individuati e descritti da Canova nella sua propedeutica presentazione di questo registro visivo e affettivo collettivo, secondo l'efficace definizione proposta dalla grafica egiziana Hiba Hilmi – e riportata nell'introduzione al volume – per la quale i graffiti assurgono a “voce di chi non ha voce” e i loro autori a “coscienza della rivoluzione”.

E tuttavia, il contesto egiziano appare piuttosto diverso da quello tunisino, riflettendo un campo di forze complesso e internamente articolato in cui è possibile ritrovare diversi orientamenti ideologici: la tradizione rivoluzionaria (spesso associata alla lotta per la liberazione della Palestina, di cui emblema sono i giovani (*shabab al-thawra*) “armati” di kefiyah (*kufiyya*); posture civili, liberali e laico-secolari; l'islamismo nella sua declinazione politica (la Fratellanza musulmana), salafita o

jihadista; la componente cristiana copta, che ha pagato un alto tributo di sangue per la causa rivoluzionaria e che contraddistingue in modo assolutamente peculiare lo scenario egiziano nel contesto regionale; la rievocazione, affidata a immagini e graffiti, del nazionalismo panarabista di matrice nasseriana, le cui rappresentazioni sono state talvolta accostate all'emergente generale al Sisi e al presidente al-Sadat – con la rimozione strategica di Mubarak – nelle campagne di sostegno al futuro presidente egiziano.

Sacrificio e martirio

Il sacrificio e il martirio entrano prepotentemente in gioco nell'analisi della comunicazione della protesta. Mohammed Bouazizi e Khalid Sa'id sono i due giovani uomini la cui morte viene considerata fondativa dei moti di protesta contro i regimi tunisino ed egiziano. Quella di Bouazizi ha assunto i tragici contorni di un'auto-immolazione, inscenata come protesta contro l'ingiustizia sociale e politica che egli, nelle remote lande di Sidi Bouzid, nel centro-ovest sottosviluppato della Tunisia, subiva frequentemente per mano degli agenti della polizia locale, che gli sequestravano impropriamente, umiliandolo pubblicamente, la merce orto-frutticola con cui cercava di garantirsi la sussistenza. In seguito all'ennesimo sopruso, il 17 dicembre 2010, Bouazizi si dà fuoco con un fiammifero. Diciotto giorni dopo muore mentre è ricoverato all'ospedale di Ben Arous, a pochi chilometri da Tunisi, non prima di aver ricevuto la visita del presidente Ben Ali, che aveva intuito la pregnanza simbolica di quell'auto-immolazione e le rischiose potenzialità di propagazione nel tessuto sociale tunisino. Strade e parchi, oggi, sono intitolati alla sua memoria e, da icona della Rivoluzione, immagini del suo volto sorridente sono scolpite su tanti muri di Tunisi.

Meno nota, forse, è la figura dell'egiziano Khalid Sa'id, la cui uccisione per mano della polizia di Alessandria nel giugno 2010 ispira alcuni dei motti e dei motivi ispiratori della protesta contro il regime di Mubarak. In entrambi i casi, due "piccoli" uomini alimentano processi politici di così vasta portata da determinare la fine di regimi pluridecennali. Inoltre, queste due morti, sebbene con modalità differenti, sono inquadrabili nelle retoriche, negli immaginari e nella cultura politica del martirio, che ha ispirato le Primavere arabe e l'azione di attivisti e militanti.

Che sia sorretto da intenzionalità o meno, il sacrificio marca un'arena sociale in maniera tale da determinare una mutazione, temporanea o permanente, degli statuti socio-morali delle persone o dei gruppi sociali coinvolti. Come ricorda Ugo Fabietti (2014), il sacrificio comporta la distruzione (reale o solo evocata) di una vita o di un elemento altrettanto "essenziale" allo scopo di procurare un beneficio – a un gruppo sociale, alla nazione, a una persona la cui esistenza va preservata – grazie all'intervento di un'entità di livello superiore (non necessariamente divina) che viene chiamata in causa nella "configurazione sacrificale". In questo senso, la violenza è irrimediabilmente connaturata al sacrificio, impregnando di sé le emozioni, gli stati affettivi e la razionalità degli attori sociali. Inoltre, ciò che rende "rituale" il sacrificio è il mutamento di status dei partecipanti a questo scambio. Qui la dimensione morale del sacrificio emerge in tutta la sua rilevanza: come hanno evidenziato Mauss e Hubert nel loro studio sul sacrificio (2002), «il sacrificio si presenta come "un atto religioso che, mediante la consacrazione della vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato di certi oggetti di cui la persona si interessa", ossia un bene per il quale si compie il sacrificio: un raccolto, una casa, un familiare» (Fabietti 2014: 129), ma anche la nazione o il gruppo di appartenenza. Ciò che si sacrifica è sempre consacrato, cioè caricato di un'aura di sacralità che funge da intermediario tra chi beneficia della sua distruzione e una potenza extraumana (una divinità, un'ideale – la libertà, la nazione) con cui si entra in contatto.

In questa configurazione è possibile constatare l'intersezione tra distruzione e dono (o scambio). Ma perché ci sia uno scambio, occorre una relazionalità che è intrinseca al martirio. Una categoria, questa, che negli ultimi mesi riecheggia insistentemente nella commemorazione delle vite perse nel genocidio di Gaza e che, limitandoci all'Islam, contrassegna un registro politico-morale di indubbia valenza comunicativa. Il martire (*shahid*) è "testimone" (dal greco *martys*), ovvero portatore di "testimonianza" (*shahadah*), autore di sacrificio martiriale (*istishahad*). È facile pensare alla cornice

mediatica in cui gli atti di sacrificio – ben al di là di quelli di tipo “terroristico” – avvengono, venendo interpretati dai protagonisti di questi atti nei termini di uno scambio simbolico con l’intera comunità (islamica). Per questo serve un “pubblico” – evenienza rafforzata dalle attuali potenzialità inscritte nella comunicazione digitale – affinché il sacrificio martiriale sia efficace e possa ambire a ricreare un nuovo ordine delle cose (Fabietti 2014; Valeri 1994) in cui le relazioni nel mondo vengono riplasmate (Kapferer 1997).

E ai martiri egiziani Canova dedica un’apposita sezione nel suo volume illustrato, dal momento che essi sono al centro di un’iconografia potente, in grado di sprigionare afflitti di critica sociale in cui i registri della politica e del sacro si contaminano a vicenda. I graffiti dalla connotazione martirologica evocano scene della vita quotidiana, ma

«[n]on mancano riferimenti all’antico Egitto, alla lotta tra il bene e il male, ad animali mostruosi, a figure grottesche di capi militare e politici. Ai nomi dei martiri sono spesso associate date e circostanze relative alla loro morte, il tutto costellato di scritte con bombolette spray o tracciate in forma calligrafica, versetti coranici, slogan, motivi in rima o versi poetici veri e propri che incitano i cittadini a unirsi nella rivolta e a vendicare le vittime del regime» (Canova 2024: 14).

Particolarmente efficaci sono a tal proposito le citazioni di sure e versetti coranici, riproposti in modo che essi si abbattano corrosivamente sui centri e sulle figure del potere, venendo reinterpretati in una forma che fa assumere alla rivolta di Tahrir un’aura messianica e sacrale. Questa vernacularizzazione del dettato coranico appare tanto più sinistra (e potente) quanto investe soggetti religiosi come la Fratellanza musulmana e Ahmad Mursi, presidente dal 2012 al 2013, prima della presa del potere del generale Al Sisi. Si rimane colpiti dal constatare la rifunzionalizzazione esegetica e la declinazione in chiave contestativa di concetti, personaggi, posture etico-morali centrali nella religione islamica (quali la menzogna, il potere, l’obbedienza, la sottomissione (Fortier 2003)) da parte di attivisti e artisti, capaci di attingere sapientemente alle principali fonti religiose islamiche. È il caso del murale in cui il leader della Fratellanza musulmana Morsi viene ritratto con una maglietta con la scritta “Se parla mente”, che rinvia a un celebre *hadith* relativo a un detto del Profeta Muhammad sugli ipocriti, o ancora quello in cui alla figura dello shaykh del centro di Al-Azhar ‘Imad ‘Iffat, ucciso per aver solidarizzato con i manifestanti di Tahrir, vengono aggiunti versi coranici in cui l’obbedienza al capo è interrogata e messa radicalmente in discussione.

Tanti graffiti, tra quelli che Canova sottopone all’attenzione di lettori e lettrici, raffigurano martiri, quasi sempre presentati in forma di angeli: perlopiù giovani uomini, persone comuni oltre che attivisti, rappresentati insieme alle madri che ne piangono la perdita, e che chiedono di non essere dimenticati. Ma tra le masse egiziane che sfidano a mani nude la repressione sanguinosa dei generali qualsiasi volto (indipendentemente dalla confessione religiosa) può diventare il viso di un martire, come ogni giovane che si fa strada nelle trafficate strade del Cairo in bicicletta, scortando una cena di pane sulla testa, e che in un emblematico murale va incontro a un carro armato che lo punta minacciosamente (ivi: 30).

Instantanee sulla rivoluzione

A guardar bene, i volti dei martiri diventano di fatto la posta in gioco per rivendicazioni sociali e politiche più ampie. Il cordoglio dei familiari dei giovani trucidati esonda in protesta politica quando le fotografie dei loro volti vengono esposti in Piazza Tahrir. Una prassi che mi ricorda quella dei parenti degli *harraga* maghrebini, ovvero dei ragazzi che hanno provato a emigrare clandestinamente e di cui le famiglie hanno perso le tracce. Sono soprattutto le madri a presentificare figure sommerse in un oblio mediterraneo recando con sé l’immagine dei figli o facendoli ritrarre in grandi murali sulla facciata delle proprie abitazioni, senza smettere di chiedere ai governi (tunisino e italiano) di aiutarli a trovare i corpi, vivi o morti, dei giovani migranti, testimoni di ingiustizie e squilibri sociali responsabili delle tragedie del nostro mare che purtroppo ben conosciamo.

I graffiti proposti alla visione del lettore nel volume curato da Giovanni Canova offrono uno sguardo completo sul magma estetico-politico della Primavera egiziana, e non solo. Essi sono ripartiti in sezioni visuali che riflettono la composizione del movimento sociale e l'intensa e drammatica stagione politica che va dal 2011 al 2017. Oltre ai martiri, troviamo "i dimostranti", "il regime", le "evocazioni faraoniche", lo spazio del sacro con "la svolta islamista", i "simboli", "gli artisti", "i poeti e scrittori", "le donne", "la gente". Inscrizioni sociali che creano cultura e progettualità condivise, i graffiti di Piazza Tahrir offrono uno spaccato vitale, ribollente e resistente in grado di reggere alle pressioni di un regime subito pronto a rimuovere le promesse incarnate dalla Primavera, oscillando tra la repressione spietata affidata ai lacrimogeni e ai proiettili di gomma che colpiscono gli occhi dei dimostranti – scena al centro di diversi murali che ritraggono attivisti con gli occhi bendati o ufficiali militari con sembianze di scheletro con le mani piene degli occhi dei dimostranti (ivi: 85) – e la rimozione urbanistica dei simboli della rivoluzione, come nel caso del rinnovamento di aree del centro del Cairo i cui muri vengono privati delle testimonianze visuali delle proteste di Piazza Tahrir (ivi: 56).

La selezione visuale e il lavoro interpretativo offerti da Canova hanno l'ulteriore pregio di presentarci il movimento egiziano nella complessità di uno scenario politico di non facile lettura. Oltre a pretendere diritti sociali e libertà, gli artisti/attivisti affidano ai graffiti la denuncia della ambiguità che percorrono la classe dirigente post-rivoluzionaria e il movimento islamista, le irrisolte contraddizioni della dimensione di genere oltre gli steccati della protesta, l'intima solidarietà della gente "comune" verso i dimostranti, la politicizzazione dell'arte, evidente quando artisti come 'Ammar Abu Bakr realizzano i murali lungo le principali arterie del Cairo "protetti" da folle che li tutelano da possibili incursioni della polizia.

Ma lo spirito rivoluzionario non deve indurci a trascurare gli aspetti più funesti che hanno investito la popolazione egiziana prima, durante e dopo le Primavere. Aspetti che toccano dolorosamente anche la possibilità stessa di studiare, investigare e "ricercare" in un Paese come l'Egitto. La tortura e la morte di Giulio Regeni, occorsa nel 2016, rappresenta un terribile e indimenticabile esempio del restringimento degli spazi democratici e di comprensione e incontro con l'altro che "il campo" garantisce (Casini, Melfa, Starkey 2020). Nonostante l'ora buia, però, un graffito su un muro ci fa "vedere" e "sentire" che un altro futuro è sempre possibile.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- (1) <https://elseed-art.com/>
- (2) La comparazione tra Tunisia ed Egitto poggia sul fatto che costituiscono i due maggiori esempi di rivolta nel contesto nordafricano delle Primavere, oltre che sulla maggiore conoscenza del caso tunisino da parte dello scrivente.
- (3) La traslitterazione dall'arabo impiegata per termini riferiti al contesto egiziano segue quella proposta nel volume di Giovanni Canova.

Riferimenti bibliografici

- Bodei R. 1995, *Le forme del bello*, Bologna, il Mulino.
- Casini L., Melfa D., Starkey P. 2020, (a cura di), *Minnena. L'Egitto, l'Europa e la ricerca dopo l'assassinio di Giulio Regeni*, Messina, Mesogea.
- Cordova G. 2022, *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Dakhlija J. 2011, *Tunisie. Le pays sans bruit*, Paris, Actes Sud.
- Fabietti U. 2014, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Milano, Raffaello Cortina.
- Fortier C. 2003, *Soumission, pragmatisme et légalisme en Islam*, in *Topique*, 3: 149-169.

- Gandolfi P. 2016, *Corpi in movimento, tra arte e realtà nella Tunisia in transizione. Come aprire l'etnografia alle nuove «narrazioni sensibili» della contemporaneità*, in *Etnografia e ricerca qualitativa, Rivista quadrimestrale*, 1: 93-122, DOI: 10.3240/83058.
- Gandolfi, P. 2012, *Rivolte in atto. Dai movimenti artistici arabi a una pedagogia rivoluzionaria*, Milano, Mimesis.
- Hubert H., Mauss M. 2002 [1898], *Saggio sul sacrificio*, Brescia, Morcelliana.
- Jerad N. 2011, *La révolution tunisienne: des slogans pour la démocratie aux enjeux de la langue*, in *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 13(2): 41-54.
- Kapferer B. 1997, *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kerrou M. 2018, *L'autre révolution*, Tunis, Cérès.
- Levine M. 2010 [2008], *Rock the Casbah! I giovani musulmani e la cultura pop occidentale*, Milano, Isbn.
- Marcuse H. 1999, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi.
- Serlenga A. 2022, *Mouvma. Tunisia tra arti e rivolta*, Milano, Meltemi.
- Simonicca A., Verduci B. 2021, (a cura di), *Street Art. Tra antropologia urbana e attività artistica*. Roma, CISU.
- Tiberini E. S. 2013, *Antropologia dell'arte. Arte native nordamericana*, Roma, CISU.
- Valeri V. 1994, *Wild victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu*, in *History of Religions*, 34(2): 101-131.
- Zegnani S. 2020, *L'hybridation du rap par les artistes tunisiens: logiques locales et internationales*. *ethnographiques.org*, Numéro 40.
-

Giovanni Cordova, ricercatore in antropologia culturale presso il dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli. Ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia, Antropologia, Religioni (curriculum etno-antropologico) presso l'Università 'Sapienza' di Roma. Ha preso parte a progetti di ricerca inerenti al Nord Africa (Tunisia, Libia) e alle migrazioni internazionali. Negli ultimi anni ha condotto uno studio sulla ritualità religiosa delle comunità di origine asiatica residenti in Sicilia. Ha recentemente pubblicato per le edizioni Rosenberg&Sellier il volume *Karim e gli altri. La gioventù tunisina dopo la Primavera*.

Rabaa Skik: l'incidente magico tra materia, colore e luce



L'Autre-ment 93, di Rabaa Skik

di *Diletta D'Ascia*

“Rabaa... Rabaa...”. Una giovane donna si affaccia da una delle finestre lasciate aperte, sorride, un sorriso aperto, generoso, saluta con la mano e ci fa cenno di salire. Ho conosciuto la pittrice Rabaa Skik grazie ad Anis Benbrahim, un amico che per me è divenuto una sorta di Virgilio nel mondo delle arti plastiche tunisine, a lui il merito non solo di avermi presentato la scultrice Najet Gherissi e Rabaa Skik, ma anche di avermi introdotto nel mondo delle arti figurative in Tunisia, permettendomi di vedere e scoprire la ricchezza e le sfaccettature dell'arte di questo Paese.

Mi ritrovo così nello studio di Rabaa, il suo primo atelier personale – mi racconterà durante le nostre successive chiacchierate – il primo luogo interamente suo dove poter creare giorno dopo giorno; dopo aver lavorato e fatto parte di diversi atelier collettivi, si trasferisce infatti più o meno recentemente in questo studio, un appartamento che era parte di un palazzo del Bey, a La Marsa.

Rabaa mi conduce all'interno del suo atelier, mostrandomi le varie stanze, quella dedicata all'incisione, la sala in cui sono esposte le sue opere e in cui tiene i corsi e la stanza in cui crea incessantemente, in cui alcune delle sue opere vivono un'evoluzione che può protrarsi per anni. Circondata dai suoi dipinti e dalla luce che entra da quelle finestre lasciate sempre aperte, avverto un sentimento di quiete e di pace che raramente provo, ogni suo quadro porta la mente lontana, fa riflettere, pone lo spettatore in un processo evolutivo, in una perfetta connessione tra il corpo e lo spazio urbano.

Rabaa Skik, artista nata a Kairouan nel 1984, laureata all'Accademia delle Belle Arti a Tunisi e specializzata in incisione, docente, pittrice, artista plastica, ha esposto le sue opere in molteplici esposizioni collettive a Tunisi e all'estero, attualmente sta preparando la sua prima mostra personale che avrà luogo a ottobre a Tunisi nel suo atelier. Ciò che colpisce osservando i suoi dipinti e le sue incisioni è una particolare sensibilità alla materia e ai colori che nasce in lei sin dalla primissima infanzia, quasi fosse destinata a interpretare e a rendere il colore, a parlare attraverso una materia che si trasforma ed evolve grazie al suo tocco.

Cresce infatti circondata dall'arte e dal colore, figlia del celebre pittore autodidatta Hammadi Skik, che sin da piccolissima le insegna a “vedere” il colore e a distinguerne tutte le sfumature sino alle più

impercettibili variazioni di tono. Rabaa mi parla della sua infanzia a Kairouan, delle lunghe passeggiate con il padre e del gioco che aveva inventato per lei. Fermi davanti a un muro bianco con la “chaux”, una particolare pittura per muro che si utilizza a Kairouan, bianca, tendente leggermente al blu e con la pioggia al viola, i due contavano e nominavano i colori che vedevano. Questo gioco d’infanzia le ha permesso di apprendere a guardare meglio le cose e i colori, a saper osservare in profondità, oltre uno sguardo superficiale, a cogliere l’essenza del colore, le sue molteplici interne vibrazioni e a saperle restituire su tela o su qualunque supporto lei scelga di utilizzare.

Il rapporto con la materia nasce in lei in quegli stessi anni grazie alla madre, che lavora nella tapisserie tradizionale e alle donne che lavoravano per lei e che si recavano ogni giorno nella loro casa per realizzare tappeti. Le donne tessevano cantando e la Rabaa bambina cresce così circondata da lana e colori, le sue *sieste* avvenivano su questa lana colorata in modo naturale; la sua immaginazione andava formandosi mentre veniva cullata da canti popolari, attorniata da donne.

Il periodo dell’adolescenza è caratterizzato non solo dallo studio ma anche dallo sport che acquista un ruolo fondamentale anche nella sua vita di artista; sono infatti questi gli anni in cui inizia a interrogarsi sul corpo e a prendere coscienza del suo corpo di donna, dando inizio a un processo di “questionnement avec le corps” che è ancora in atto. Le medaglie che riporta come nuotatrice divengono simbolo del principio di questa ricerca, degli interrogativi che si pone, dei limiti che sfida, della presa di coscienza, in quanto donna nata e cresciuta in una delle quattro città sante dell’Islam, lontana chilometri e chilometri dal mare. Rabaa scopre la femminilità in una società profondamente conservatrice, inizia a conoscere il suo corpo e i limiti che la società le impone in quanto donna. Osservando le sue opere ci si rende conto di quanto il corpo femminile sia tuttora al centro delle sue ricerche e un punto fondamentale della sua arte. Rabaa precisa che è stato allora che ha iniziato a porsi delle domande sul corpo, domande che sono divenute motore e carburante di una *quête* che la spinge giorno dopo giorno a creare, a partire dal reale per potersi esprimere liberamente.

Ottenuto il Bac, Rabaa Skik si iscrive a l’ISBAT, l’Institut Supérieur des Beaux-Arts de Tunis, specializzandosi in *gravure*. È questa una scelta razionale, ponderata, Rabaa desidera imparare una tecnica particolare, quella dell’incisione, e la specializzazione all’Università le offre la possibilità non solo di apprendere la tecnica ma anche di utilizzare la pressa. Successivamente si focalizza sulla ricerca e si dedica all’insegnamento in diverse Facoltà e in alcuni Licei, abbastanza tempo per comprendere di desiderare una carriera artistica, lascia così l’insegnamento e inizia a lavorare in ateliers collettivi e a esporre le sue opere.

Rabaa tuttavia non abbandona mai del tutto l’insegnamento, tuttora infatti tiene corsi nel suo atelier, per bambini, giovani e adulti e apre il suo studio agli studenti di Belle Arti per permettergli di utilizzare la pressa e di apprendere la tecnica della gravure. D’altra parte rivendica con decisione quegli anni e quel “côté pédagogique” che le ha permesso di imparare a comunicare e di avanzare nelle sue ricerche.

Parlando con Rabaa mi rendo conto di quanto la “question du corps” sia centrale nella sua produzione artistica, è qualcosa che diviene persistente, che la fa lavorare giorno e notte. Nelle sue opere il corpo femminile ritorna costantemente, spesso protagonista nel periodo della maternità, la donna con un neonato in braccio diviene una sorta di filo rosso della sua produzione. Rabaa non smette mai di interrogarsi sul ricorrere di tale figurazione; studia il corpo incessantemente e quello che rappresenta in differenti posture è spesso il suo stesso corpo, che osserva a fondo davanti allo specchio, modella di se stessa, soffermando lo sguardo su trasformazioni e dettagli.

Lo studio del corpo viene da lontano, l’interesse nasce in lei sin dagli anni della scuola, allieva per un anno di suo padre, professore di Scienze Naturali, osserva e si dedica all’analisi del corpo umano, restando per ore e ore in laboratorio davanti a uno scheletro. Lo studio dell’anatomia le dà la possibilità di comprendere il corpo, di esaminare i muscoli, le ossa, le consente di “vedere” e di capirne il funzionamento, di partire da dentro per poter disegnare il fuori, quell’involucro che vediamo in movimento.

L’aspetto scientifico è per lei qualcosa di imprescindibile per poter creare, non tanto per giungere a una rappresentazione realistica, quanto per poterla distruggere. Solo dopo aver compreso e nutrito la

propria conoscenza, si può iniziare a *decostruire*, mi dice Rabaa, la quale cerca così la sua visione; in questo modo può esagerare e divenire “espressionista” nella rappresentazione dei corpi e delle figure che disegna, solamente così può e riesce a trovare il ritmo nella composizione. Ogni persona – afferma – possiede un proprio ritmo, capta le immagini e le cose in modo differente da chiunque altro, traducendole in un ritmo singolare e irripetibile.

Ancora una volta emerge questa sua capacità di coniugare istinto e studio, di utilizzare l’occhio e la mente per analizzare e pensare alla composizione per poi “déconstruire pour arranger à nouveau”, distruggere tutto per ricreare e donare un nuovo ritmo alla composizione, che inevitabilmente è qualcosa che viene da lei, dalla sua parte più istintiva e in qualche modo le rassomiglia. Il ritmo risiede e si trova nelle forme e nelle relazioni, e nei contrasti che esistono nelle forme.

Il contrasto è un altro elemento chiave della sua arte che ritorna con insistenza; osservando le sue opere possiamo notare come emergano sempre contrasti tra forme e volumi e tra linee, forme e colori, tra teste allungate e corpi rivolti verso il basso, quasi spinti verso il basso sotto il peso del loro stesso corpo. Grazie ai forti contrasti che “mette in scena” nelle sue opere, emerge il suo lato espressionista e surrealista, nonostante ci tenga a precisare che non ama essere catalogata, in effetti davanti alla sua produzione artistica si ha piuttosto la sensazione di un’artista che supera e va oltre questi movimenti, che dà vita a una sorta di avanguardia, rielaborando, facendolo suo, il passato. Il suo è un linguaggio che sviluppa a poco a poco, è la sua espressione del reale, la sua visione dello spazio e del corpo.

Soggetto sin dalla sua prima esposizione a La Marsa nel 2010 è il corpo delle donne, in particolare in quanto madri; la maternità è protagonista assoluta sebbene oggetto di una continua evoluzione, così come il contrasto presente nella composizione dei suoi quadri tra alto e basso. Davanti a molti dei suoi dipinti si ha la sensazione di essere davanti a due entità differenti che si dibattono all’interno della stessa opera. Una lotta tra linee e forme grafiche che si slanciano verso l’alto e linee che spingono in basso, oggetti e corpi voluminosi che sono ancorati a terra a causa della loro stessa pesantezza. Rabaa ha lavorato molto sulla raffigurazione del corpo delle donne represses, sottomesse dal loro stesso peso, mostrandole mentre soccombono al loro volume, con il ventre che pesa e ricade verso il basso, mentre i volti e il collo si allungano verso l’alto slanciandosi verso il cielo e fondendosi con lo spazio che le circonda.

Vi è un aspetto femminista e di rivolta in questo contrasto di forme che Rabaa rivendica con forza; una visione differente del corpo femminile, non più oggetto di desiderio in contrapposizione agli uomini raffigurati nel pieno della loro forza. Quelle di Rabaa sono donne che assistono alla trasformazione del proprio corpo e, se da una parte si percepisce un’accettazione e un amore per questi corpi, dall’altra si intravede la lotta delle loro menti e dei loro spiriti attraverso le teste proiettate verso l’alto.

In vista della sua prossima esposizione mi confessa che ha iniziato a “attaquer le corps masculin” e, così come in altre sue opere del passato, sarà spesso rappresentato circondato dalla città e dallo spazio urbano. La città, l’architettura sono protagonisti dei suoi dipinti e dei suoi disegni, ciò che colpisce in queste opere non è semplicemente il contrasto delle forme, ma come il corpo, a volte gli scheletri, siano quasi un prolungamento o una proiezione dello spazio urbano, come si fondano e interagiscono in una comunicazione continua e fusionale. Ecco allora che torna la sua attenzione per lo studio dell’anatomia, la curiosità che caratterizza il suo occhio di osservatrice attenta anche davanti allo spazio urbano. Vediamo decostruito e destrutturato il corpo di esseri umani e di edifici sino a una nuova costruzione, il “dé-corps”, un gioco di parole tra “corps” e “décor” che Rabaa utilizza e che rende perfettamente l’idea della sua visione, una fusione di corpi e spazi architettonici che in alcun modo tuttavia dà la percezione di trovarsi di fronte a opere futuriste, ma piuttosto a un’arte primordiale, in cui corpi e spazi convivono alimentandosi a vicenda, fino a giungere al concetto di *décorps*.

“Décor, angle de vue et perspective” sono altri aspetti sui quali Rabaa Skik ha lavorato assiduamente nelle sue opere, mostrando come il punto di vista e la prospettiva mutino in rapporto al corpo e alla sua struttura e giungendo a decostruire la prospettiva nel raffigurare lo spazio urbano e il décor. Ancora una volta un impulso espressionista e surrealista che la spinge a superare il realismo; con

l'avvento della fotografia l'arte non ha più necessariamente il compito di rappresentare la realtà in modo fedele e ora le si presenta piuttosto una nuova sfida, ovvero raffigurare la materia, il colore e le forme.

La plongée è l'angle de vue che Rabaa utilizza nella maggior parte delle sue opere, mi ha colpita immediatamente questo punto di vista dall'alto che è parte della grammatica cinematografica; diversi dipinti e disegni evocano tecniche e forme di certe inquadrature di film proprio per questa similitudine nel linguaggio; penso ad esempio a un suo dipinto, nato durante il periodo della rivoluzione e a cui ancora oggi sta lavorando – non solo per l'utilizzo del punto di vista dall'alto sui personaggi e per la rappresentazione dello spazio urbano, ma soprattutto per il dettaglio di una mano – si ha infatti la percezione che in qualche modo questa figura interpelli lo spettatore e gli apra la visione sul mondo raffigurato nel dipinto.

Rabaa mi confessa che razionalmente non sa per quale ragione abbia iniziato a utilizzare la *plongée*, è possibile che in passato si sia affacciata da un balcone e osservando in basso abbia sentito una forma di empatia percependo "l'écrasement" dei corpi che osservava, quasi fossero sottomessi dal peso di uno schiacciamento. Da lì probabilmente la scelta puramente inconscia di raffigurare questo punto di vista dall'alto, mostrando i soggetti che guardano verso il cielo, instaurando così un collegamento, un rapporto, tra chi guarda e i personaggi osservati, i quali a loro volta guardano gli spettatori e li interrogano con il loro sguardo. La plongée le permette inoltre di deformare la prospettiva, di mostrare linee allungate, di lasciar affiorare superfici concave e convesse, in altre parole di far emergere il contrasto, poiché la vita è fatta di questo, o meglio è il contrasto stesso che alimenta la vita.

La "question du regard" ritorna più volte durante le nostre chiacchierate; al centro di una delle sale del suo atelier, circondata dalle sue opere e con lo spazio esterno che irrompe attraverso le finestre in una comunione così simile a quella presente nei suoi dipinti, mi rendo conto di quanto gli occhi, a volte protagonisti assoluti, e lo sguardo abbiano una funzione decisiva nella sua arte. Molte delle figure dipinte da Rabaa presentano gli occhi chiusi, eppure in alcun modo si ha la percezione che questi personaggi vogliano distogliere lo sguardo dalla realtà, al contrario è questa piuttosto la spinta a una riflessione intima. Attraverso gli occhi si instaura una comunicazione con lo spettatore, si stabilisce un legame; lo sguardo dello spettatore è inconsciamente portato a focalizzarsi sugli occhi delle figure rappresentate che in qualche modo catturano la sua attenzione divenendo il fulcro di un'opera. Rabaa, seppur spinta da una decisione irrazionale, sceglie di rompere questo legame chiudendo gli occhi delle sue figure; improvvisamente non siamo più attratti dallo sguardo, ma dalla materia, Rabaa lascia così spazio al corpo, per poter riflettere e far riflettere sulla loro anima.

Istinto e studio sono i due elementi costantemente presenti nelle sue opere, la composizione sembra studiata nei più piccoli dettagli, esattamente come la costruzione dell'inquadratura di un film, ma allo stesso tempo il contrasto e l'uso dei colori complementari scompagina la razionalità facendo subentrare quell'elemento irrazionale che anima i corpi delle sue figure e gli spazi con cui entrano in relazione. L'istinto d'altronde è forse alla base stessa della tecnica che ha scelto di studiare e di utilizzare, ovvero l'incisione, che Rabaa Skik definisce un "accident heureux", poiché adottando la gravure non si può controllare tutto, al contrario, solo durante l'ultimo procedimento, alla fine del processo di incisione, si scoprirà il risultato di tanto lavoro.

L'incisione è l'arte di produrre segni su una matrice di materiale duro, tradizionalmente di legno o di metallo. Tale matrice una volta inchiostrata viene impressa per mezzo di un torchio su un foglio di carta, dando luogo a un esemplare a stampa. Rabaa si avvale dell'incisione a rilievo, in bianco e nero, in realtà vi è una ricchezza incredibile di sfumature, se si pensa che la scala dei grigi arriva fino a cento diverse tonalità. La matrice, nell'incisione a rilievo, viene scavata laddove si vuole che nella stampa finale risultino i bianchi, mediante uno strumento affilato vengono asportate da una lastra di legno le parti che sul foglio stampato appariranno bianche, lasciando in rilievo la parte su cui si stenderà l'inchiostro. La matrice viene, quindi, collocata sul torchio di stampa e su di essa viene posato il foglio di carta inumidito da stampare. Sotto la pressione della pressa, l'inchiostro passa dalla matrice al foglio, riproducendovi l'immagine. L'artista, in altre parole, scava affinché in superficie rimanga la sua creazione.

In questo processo si verifica un'alchimia tra elementi e quel qualcosa che sfugge al controllo dell'artista assume un che di rassicurante agli occhi di Rabaa, poiché in quel mistero risiede l'interazione con la materia. Quello dell'incisione è un "processo magico", poiché l'artista lavora "alla cieca", pensando e immaginando qualcosa che non vede, a guidarlo è il disegno, fulcro della prima tappa del processo, ma soprattutto il suo istinto e il contatto con la materia. Il tocco e l'importanza dei sensi tornano spesso durante le nostre conversazioni; la materia che tocca, plasma attraverso i corpi che incide e disegna è un fil rouge della sua arte e forse una bussola che la guida, un sostegno concreto che orienta il suo istinto nel buio del processo. Dopo aver realizzato il disegno, lo schizzo dell'immagine, inizia il lavoro di riporto sulla lastra sui cui interviene per giungere infine all'ultima tappa, l'incisione in cui sarà rivelata l'immagine; questo momento non può che essere una sorpresa, poiché per quanto si padroneggi la tecnica e si lavori minuziosamente sul disegno e sull'incisione, il contatto con la materia mentre si scava incide sull'imprevedibilità del risultato. *L'accident magique* è appunto questa epifania, è la magia della materia che si rivela solo all'ultimo momento.

Lo studio meticoloso, quasi ossessivo, e la profonda libertà che trasmette come donna e come artista attraverso le sue opere e le sue azioni, riflettono, credo, l'essenza stessa della sua arte: il contrasto che "mette in scena" e rappresenta nelle sue opere, la forza e la delicatezza. Aspetti che mi hanno colpita immediatamente alla vista nella stanza in cui dipinge di un dipinto monumentale in cui è raffigurato un albero; parlando con Rabaa di questa mia sensazione di quiete ci siamo ritrovate a discutere di radici, del sentirsi radicati in un luogo senza frontiere, uno spazio che è quello dell'umanità condivisa che tanto spesso emerge dalle sue opere anche grazie ai contrasti. L'arte ritorna qui ad avere un potere taumaturgico, forse anche per questo necessita di una lunga evoluzione, dipinti che si trasformano con il passare del tempo prima di giungere al loro compimento e ad acquisire il loro posto e il loro significato più profondo.

L'arte di Rabaa, a guardar bene, ha una profonda valenza politica e femminista; "j'assume", mi risponde quando parliamo di questo aspetto, ancora una volta gentilezza e forza scaturiscono da questa sua affermazione. Scherziamo sul nostro passato durante il periodo dell'università, entrambe impegnate politicamente, due sognatrici che lottavano, mi racconta così del suo periodo anarchico e della sua esperienza con il giornale "L'Autre-ment 93", «ce journal s'inscrit dans une dynamique locale de résistance globale. Modestement mais sûrement, nous nous attachons à diffuser une autre information, et à analyser l'actualité d'en bas, celle de ceux qui luttent, qui valorisent la solidarité, dont on parle peu ou mal dans les grands médias».

Rabaa apre un armadio e, dopo aver frugato per qualche istante, tira fuori una copia del 2013 di questo giornale, sua l'immagine di copertina e diversi altri disegni all'interno, immagini di un articolo per cui Rabaa stessa insieme ad altri giovani era partita verso il sud della Tunisia per mostrare alcune comunità autogestite, per far parlare coloro che avevano dato vita per la prima volta in Tunisia a una "société mutuelle".

Istintivamente ci chiediamo dove siano finite le nostre speranze e le nostre lotte, se non sia arrivato il momento di tornare a essere quelle giovani donne. Tuttavia la vera lotta politica e femminista che oggi porta avanti è nei gesti quotidiani, nell'aprire il suo atelier ai giovani affinché possano utilizzare la sua pressa e imparare una tecnica, è comunicare attraverso l'arte: forse la vera rivoluzione è nei piccoli atti.

Esco dal suo atelier con il giornale sotto il braccio e dentro un po' di quello spirito perso con gli anni, guardo verso il balcone, sorrido e la saluto con il braccio, come una delle sue figure, schiacciata verso il basso e allo stesso tempo slanciata con la mente verso il futuro, il sole a illuminare entrambe.

Colore, materia, sole. I tre elementi che ritornano incessantemente e che caratterizzano l'arte di Rabaa Skik. Il sole forte di Kairouan, la città da cui trae ispirazione e che l'ha forgiata, quel sole che riscalda fino a bruciare, fino a far divenire folli ma che è anche l'origine della luce che ha fatto affermare a Paul Klee una volta arrivato a Kairouan, "io sono pittore!". Un sole eterno che divora ma che allo stesso tempo feconda la terra, l'immaginazione, lo spirito dei pittori che appartengono a questa terra, che inevitabilmente, restandone intrisi e pervasi, lo restituiscono al mondo attraverso la loro arte.

Diletta D'Ascia, docente di sceneggiatura. Laureatasi a Roma al D.A.M.S. in Teorie psicoanalitiche del Cinema, ottiene un riconoscimento di merito al Premio Tesi di Laurea Pier Paolo Pasolini. 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.

“Atavismo”. Un racconto di Cesare Luccio



La Kahena, rivista letteraria

di *Marinette Pendola*

Durante i due secoli di presenza sul territorio tunisino, la comunità italiana non esprime personalità letterarie rilevanti come è il caso di quella di Alessandria d’Egitto (Ungaretti, Marinetti, Cialente), poiché la produzione di scritti è prevalentemente orientata verso il giornalismo in special modo politico ed ha massimo rilievo nella stampa che svolge un ruolo fondamentale nel panorama intellettuale. Una produzione squisitamente letteraria fa la sua comparsa sin dal 1880, rimane tuttavia confinata nei diversi periodici dell’epoca e tuttora mai raccolta in antologia. E le raccolte poetiche pubblicate dal 1896 in poi sono di difficile reperibilità.

La produzione letteraria diventa sicuramente più importante negli anni fra le due guerre dal punto di vista quantitativo ma soprattutto qualitativo: si contano venticinque raccolte poetiche e una ventina fra romanzi e antologie di novelle. Emergono in quegli anni le personalità letterarie più interessanti, fra cui Mario Scalesi, Ignazio Drago e Guido Medina per la poesia, Francesco Cucca (che fu anche poeta) e Cesare Luccio per la narrativa.

Parlare di autori italiani non significa necessariamente riferirsi alla loro espressione linguistica. Sono italiani coloro che, per appartenenza, cultura, ceto sociale, provengono da quell’emigrazione massiccia avvenuta prevalentemente fra la fine dell’Ottocento e i primi vent’anni del Novecento, ma che non necessariamente utilizzano l’italiano come mezzo espressivo della loro produzione letteraria. Fissare l’attenzione, seppur brevemente, sull’espressione linguistica di questi autori significa

attraversare tutti gli sconvolgimenti che hanno agitato quella comunità. Parlare e scrivere in lingua italiana è una scelta identitaria che permette di esprimere il proprio patriottismo in un mondo in cui il francese s'impone come lingua ufficiale e la politica coloniale tenta di arginare quello che nell'opinione pubblica viene etichettato come *péril italien*.

D'altronde, proprio fra le due guerre, la scuola francese si diffonde nei quartieri popolari e nelle campagne, mentre le pur numerose scuole italiane rimangono confinate al perimetro cittadino. La diffusione del francese come lingua culturale nei ceti popolari vedrà la sua massima espressione dopo la Seconda guerra mondiale quando saranno chiuse d'autorità tutte le istituzioni italiane, scuole comprese. Il francese diventa in questo contesto lingua di emancipazione e di apertura verso ambienti culturali più ampi.

Negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, la scelta della lingua s'impone non sempre per motivi identitari ma spesso come conseguenza naturale della propria formazione intellettuale. Per limitarsi agli autori sopra citati, Ignazio Drago, maestro elementare inviato da Roma in una scuola di Tunisi, non possiede altro mezzo espressivo al di fuori dell'italiano, così come Francesco Cucco, formatosi in Italia prima di giungere in Tunisia. Diverso è il caso di Mario Scalesi la cui formazione intellettuale avviene dapprima nella scuola francese del suo quartiere e poi alla Bibliothèque Nationale in cui trascorre parte delle sue giornate. Per lui, come per altri nelle stesse condizioni, il francese diventa mezzo di emancipazione sociale e, sebbene scriverà anche versi in italiano, la lingua in cui con più agio si esprime, rimarrà sempre quella della formazione letteraria. Diverso è l'atteggiamento di Guido Medina che, all'indomani della promulgazione delle leggi razziali, abbandona per protesta l'italiano nel cui mondo culturale non si riconosce più.

Altra ancora è la posizione di Cesare Luccio che sceglie il francese perché intende rivolgersi a un preciso pubblico di lettori, quello dei dominatori il cui sguardo nei confronti degli italiani è di assoluta indifferenza quando non addirittura di disprezzo. Una scelta degna di elogio, secondo quanto scrive il critico Yves Châtelain nelle prime righe della Prefazione alla raccolta *Humbles figures de la cité blanche ou la Sicile à Tunis* [1], per «il lavoro che s'impone, lui che era italiano di nascita per diventare uno scrittore d'espressione francese». Dopo la pubblicazione di questa raccolta, Luccio continua a scrivere in francese. La rivista *LA KAHÉNA* [2] infatti pubblica, dal 1936 al 1938, una serie di suoi racconti sempre con le stesse tematiche e la stessa ambientazione, in cui l'autore ormai sicuro dello strumento linguistico e dei propri mezzi, raggiunge, a mio parere, la piena maturità espressiva. Tuttavia la scelta della lingua francese non è definitiva come si evince dalla sua parabola letteraria ormai conclusa. Finita la guerra e decapitata la collettività italiana della sua *intelligenza* per via delle numerose espulsioni, Luccio sente l'urgenza di mantenere viva la cultura italiana in quel piccolo mondo sempre più francesizzato e inizia la sua collaborazione con il *Corriere di Tunisi* [3] scrivendo esclusivamente in italiano.

Il racconto che segue, tradotto per la prima volta in italiano, è uno dei più brevi scritti da Luccio, forse nemmeno il più importante. Tuttavia è stato scelto poiché, collocandosi nella quarta posizione all'interno della raccolta *Humbles figures de la cité blanche ou La Sicile à Tunis* sopra citata, segna una tappa importante nell'arte di Luccio e, per la sua posizione e per i contenuti, evidenzia un distacco indubbio rispetto all'intento etnografico che aveva animato i primi scritti dell'autore. Sebbene l'ambiente sia sempre quello della Piccola Sicilia e i personaggi siano migranti di prima generazione come nei racconti precedenti, le abitudini sociali non fungono più da elemento catalizzatore, mentre emergono, tratteggiati con maestria, i caratteri dei singoli individui. Una sottile ironia pervade tutto il racconto, espressa tuttavia con delicatezza poiché Luccio nutre una totale empatia nei confronti dei suoi umili eroi che, per riprendere le parole scritte da Châtelain nella sua Prefazione, «ama non come amici, ma veramente come fratelli».

Atavismo di Cesare Luccio

I Giambrotto erano umili contadini siciliani che coltivavano “vastunache” (carote lunghe quaranta centimetri) a poche leghe da Favignana.

Cinto Giambrotto, che diventerà l’eroe della nostra storia e il fondatore della dinastia che ci interessa, diede a tredici anni una brillante prova della sua straordinaria saggezza e del suo impressionante senso dell’economia.

A Favignana doveva svolgersi una fiera e i genitori, fin troppo impegnati nella coltivazione delle carote, decisero che almeno lui, il più giovane della famigliola, potesse andare a divertirsi.

Il padre dunque, al risveglio alle tre del mattino, lo invitò a indossare le belle scarpe della domenica e gli mise in mano una moneta da cinque lire.

«Tieni, figlio mio,» gli disse «vai a divertirti un po’ oggi, fai qualche giro di giostra e vedi se puoi trovare qualche bello scialle rosso o giallo per le tue due sorelle maggiori.»

Cinto nascose la moneta nelle pieghe di un vecchio portamonete di famiglia, avvolse in un fazzoletto una carota, una cipolla e un pezzo di focaccia di grano saraceno (a quell’età si è sempre affamati) e se ne partì.

Siccome il tempo era bello e la strada ben asciutta, dopo alcuni passi, si tolse le scarpe e le appese alle spalle come una bisaccia.

Al calar della sera ritornò a casa spossato e sorridente. Accorsero i genitori e le sorelle.

«Allora, era bello?»

«Oh, sì!»

«Sei andato sull’altalena?»

«No»

«Hai giocato con i birilli?»

«No»

«Che cosa hai fatto allora?»

«Niente.»

«E i nostri scialli?»

«Li ho visti ma non li ho comprati. La mia moneta da cinque lire non sarebbe più stata una moneta da cinque lire. Eccola.»

.....

Sin dalla più giovane età, Cinto aveva deciso che, a cinquant’anni, avrebbe dovuto vivere di rendita e, in fede mia, con l’aiuto di Dio, raggiunse il suo obiettivo.

Per arricchirsi ci sono molti mezzi di cui alcuni onesti; fra quelli onesti, uno dei principali consiste nello spendere il meno possibile. E Cinto scelse proprio quest’ultimo.

Si dice che ci vogliono energie indomite, privazioni, spirito di sacrificio, resistenza alla tentazione; Cinto non conobbe mai sentimenti così raffinati. Non si privò mai di nulla, ma seppe molto semplicemente desiderare soltanto lo stretto necessario per vivere e star bene. Il suo palato ad esempio, abituato al soave sapore delle cipolle crude, non sarebbe mai stato tentato dall’insipido gusto di un piatto di tartufi.

Giovanissimo, com’è naturale che sia, aveva sposato una cugina ed erano venuti entrambi a Tunisi portandosi dietro una salute robusta e un coraggio ostinato.

Avevano inizialmente accumulato un piccolo capitale che aveva consentito loro di creare un banco del regio lotto, poi, con acquisti successivi di terreni e case, erano giunti alla situazione attuale.

A quarantacinque anni Mastro Cinto, che possedeva tre case di due piani, viveva in una modesta casupola della Piccola Sicilia e, d’estate come d’inverno, copriva il corpo possente con l’unico completo di tela grigia che possedeva.

Donna Santa Giambrotto, sua moglie, il cui corpo magro e resistente come un bambù reggeva ogni sforzo, passava le giornate a lustrare le due stanze con il pavimento di terra battuta, e a rammendare biancheria e calzini.

Un giorno tuttavia la coppia Giambrotto si era offerta un extra: aveva fatto un figlio.

Rosario era stato educato secondo i saggi principi che avevano regolato l'esistenza dei genitori. Dopo la formalità senza importanza di alcuni anni di scuola, aveva scelto il mestiere di ciabattino e, a diciotto anni, aveva già la sua botteguccia e si guadagnava da vivere.

Ora a quell'epoca, un fenomeno si produsse nell'animo dei due vecchi; a poco a poco, impercettibilmente, si resero conto che i loro beni andavano aumentando giorno dopo giorno e che non sarebbero mai giunti a spenderne il reddito. Di cambiare il loro modo di vivere non pensarono nemmeno, ma sentirono come una specie di rimorso per aver sottoposto il loro figlio, durante tutta la sua gioventù, al loro terribile senso dell'economia. Fu così che un bel giorno a tavola Rosario si sentì fare una dichiarazione inattesa.

«Figlio mio,» gli disse Mastro Cinto «i nostri mezzi ci permettono di ritirarti dalla tua bottega. Cerca di venderla quanto prima, e poi ci aiuterai a riscuotere gli affitti e potrai con comodo goderti un po' la vita.»

Rosario aveva una testa rossa bella grossa con due orbite profonde in fondo alle quali dormivano sempre due occhietti azzurri.

«Padre,» disse «mi avete insegnato a guadagnare denaro e non a sprecarne. In mezza giornata ogni mese potrò riscuotere i vostri affitti. Vi chiedo il permesso di lasciarmi lavorare nel mio negozietto il resto del tempo. Se Dio vuole, avrò dei bambini e li abitueremo a una vita più agiata.»

.....

Passarono alcuni anni. Rosario si sposò e nacque l'erede. La nuova coppia si sistemò in un piccolo appartamento dei genitori, ma i due vecchi non lasciarono il loro alloggio. Presero ben presto l'abitudine di andare a trascorrere lunghe giornate accanto alla culla del piccolo Pino, del felice mortale che avrebbe speso il loro denaro.

E Pino crebbe. Un giorno in cui si trovava dai nonni – aveva circa tre anni –, questi ultimi decisero di avviarlo lì per lì sulla via dell'agiatazza. Ebbero un gesto che nessuno aveva mai avuto nei loro confronti, un gesto di cui il figlio non aveva mai goduto. Rivolgendo a Dio una muta preghiera affinché non facesse di Pino un grande depravato, gli misero in mano una moneta da cinque soldi e, con il batticuore, gli dissero:

«Corri dal droghiere di fronte. Comprati quello che vuoi.»

Il piccolo tornò presto con un grosso pacchetto sotto il braccio e i due vecchi corsero verso di lui:

«Cos'hai comprato?»^[1]

«Ecco!» disse il bambino «N'a ciachecca.»^[2]

E aprendo il pacchetto, ne estrasse un enorme salvadanaio in argilla.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

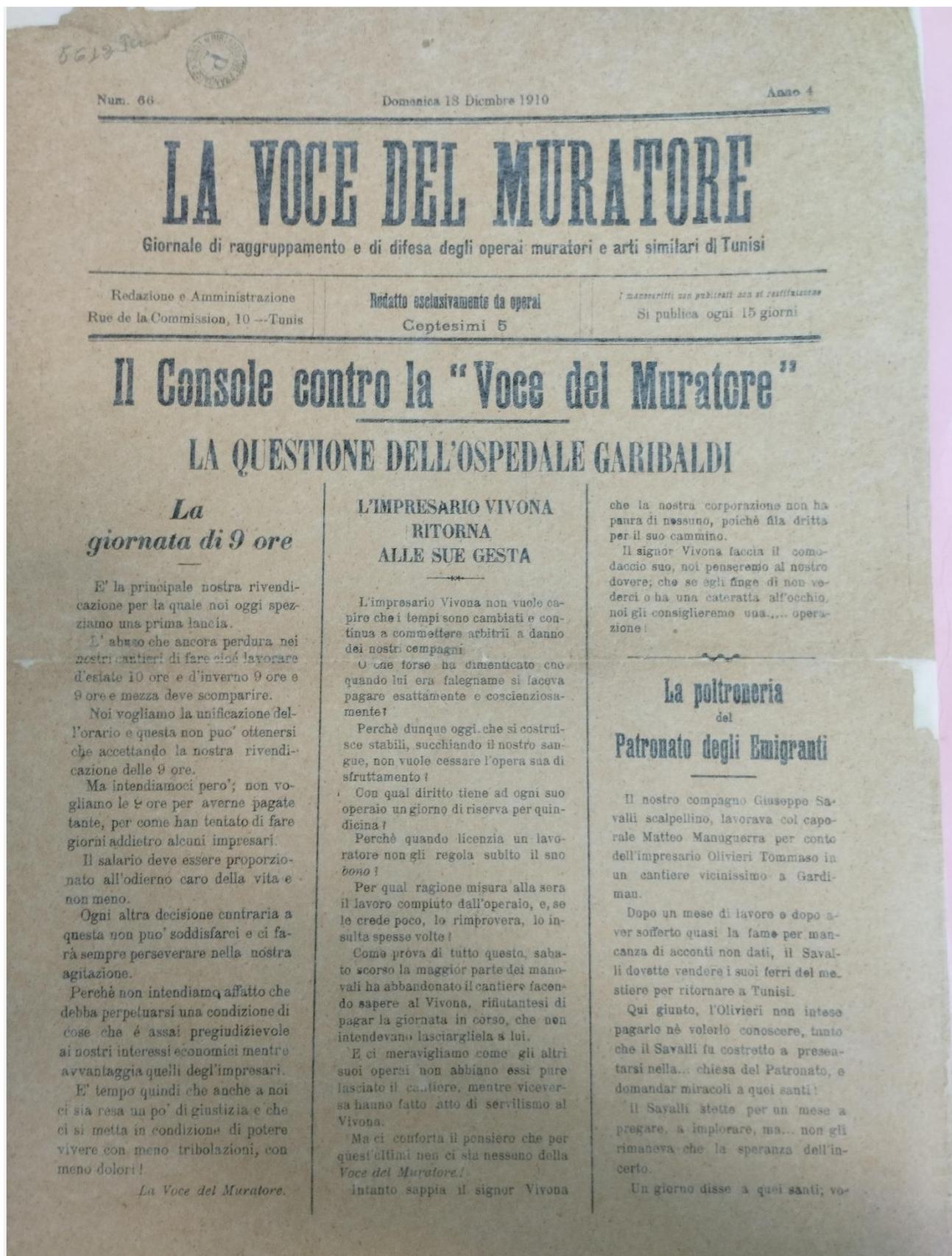
[1] Parigi, Pelletier, 1934.

[2] Rivista letteraria fondata nel 1919 a cura della SEAN (Société des Écrivains d'Afrique du Nord).

[3] Periodico fondato a Tunisi da Elia Finzi nel 1956 e tuttora pubblicato.

Marinette Pendola, scrittrice, è nata a Tunisi da siciliani nati a loro volta in Tunisia. Partita da Tunisi nel 1962, da allora vive a Bologna. Ha pubblicato: *L'alimentazione degli italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, 2006; *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Gualdo Tadino, 2007. Per la narrativa, i romanzi: *La riva lontana*, 1° ed. Sellerio, 2000; 2° ed. Arkadia 2022; *La traversata del deserto*, Arkadia, 2014; *L'erba di vento*, Arkadia, 2016; *Lunga è la notte*, Arkadia, 2020.

“La Voce del Muratore”, tra informazione e organizzazione sindacale



Prima pagina de *La Voce del Muratore*, n.66, 13/12/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia

Introduzione

In Tunisia durante il Protettorato francese vi era, com'è noto, una folta colonia italiana che alla vigilia della Prima Guerra Mondiale contava circa 90 mila persone (considerando anche i naturalizzati francesi) [1], in un Paese la cui popolazione ammontava a circa due milioni e mezzo di abitanti. Il movimento migratorio, all'origine di tale presenza di massa, si sviluppò a cavallo tra il 1861 e il 1911, la stragrande maggioranza di questi emigranti era di estrazione proletaria e contadina e proveniva dal Meridione (dalla Sicilia, dalla Calabria e dalla Sardegna in particolare).

La comunità italiana ebbe un forte impatto sulla società tunisina da un punto di vista economico e culturale; in particolare la sua élite, costituita da una borghesia mercantile che vantava un insediamento plurisecolare, essendo sostenuta politicamente ed economicamente dal governo italiano, contribuì alla formazione di una sorta di “Stato dentro lo Stato” con proprie istituzioni scolastiche, sanitarie, filantropiche, ricreative, culturali.

All'inizio del XX sec. le autorità francesi, nello sviluppo delle istituzioni e del potere coloniale, provarono a “contenere” se non a contrastare, questo “sistema-colonia” italiano concorrente: tramite, ad esempio, le politiche di naturalizzazione si provò in maniera artificiosa di far decrescere ufficialmente la popolazione italiana di Tunisia, accrescendo specularmente quella francese, oppure tramite nuove misure legislative si tentò di limitare l'esercizio di alcune professioni liberali, precedentemente praticate esclusivamente da membri della comunità italiana (in particolare per quanto riguarda avvocati, medici e farmacisti).

Queste problematiche che in passato sono state trattate e continuano ad essere oggetto di analisi dettagliate [2] non saranno da noi qui approfondite, essendo l'obiettivo di questo articolo principalmente l'analisi di una delle numerose pubblicazioni in lingua italiana ovvero *La Voce del Muratore* (LVM), una testata quindicinale proletaria o “redatta interamente da operai” come recitava il sottotitolo di ogni numero.

LVM ebbe una discreta longevità, infatti fu pubblicata a Tunisi dal 1907 al 1911, si inserisce nel filone di stampa italo-fona proletaria e sindacale che insieme a quella rivoluzionaria di taglio anarchico e comunista, ebbe un periodo prolifico in Tunisia tra la fine del XIX sec. e gli anni '40 del XX sec.

L'apripista di questo tipo di stampa fu il comunista-anarchico calabrese Niccolò Converti, che in Tunisia si dedicò all'agitazione e alla propaganda sia sindacale che politica per mezzo di alcune testate da lui fondate, una su tutte *l'Operaio*, sia intervenendo su testate italiane borghesi quali *l'Unione* o ugualmente proletarie e rivoluzionarie francofone quali *l'Avenir Social*. LVM era invece redatto da Giuseppe Natoli, ex compagno di Converti con cui entrerà in rotta di collisione, e di cui criticherà le teorie evidenziando le differenze politico-sindacali sopraggiunte tra i due proprio utilizzando le colonne del giornale.

In questo articolo procederemo ad un'analisi storico-politica dei numeri attualmente consultabili al fine di contribuire agli studi che hanno come oggetto la presenza italiana in Tunisia durante il periodo coloniale.

Un giornale “sepolto” negli archivi

La Voce del Muratore (LVM), quindicinale di quattro pagine fondato nell'aprile del 1907, è stato citato in alcune opere relative alla stampa italo-fona in Tunisia già a partire dagli anni '80 [3] e nel decennio successivo [4]. Eccetto la pubblicazione di Rainero del 1982, non siamo riusciti a riscontrare tracce di consultazioni dirette dei suoi numeri sino al 2023. Probabilmente per quasi quattro decenni le copie del giornale conservate presso gli Archivi Nazionali di Tunisia e la Biblioteca Nazionale a Tunisi non sono state fruibili a causa delle loro pessime condizioni sicuramente sino al 2016 [5]. Solo recentemente è terminata l'opera di restauro di un piccolo campione di 17 numeri [6] sui circa 130 totali, rendendo finalmente possibili spoglio e preliminare scrutinio di questa testata.

Nonostante questo campione sia circoscritto, esso contribuisce ad arricchire la conoscenza su diverse questioni, quali ad esempio: la dimensione di tale settore specifico del proletariato italiano in Tunisia (muratori e manovali che secondo il giornale in quel periodo ammontavano a 2.000 unità) che ricoprì un ruolo fondamentale nella costruzione delle infrastrutture del Protettorato; le condizioni di lavoro e di sfruttamento dei muratori italiani ma anche di altre categorie lavorative; la composizione etnica del patronato, i metodi di lotta e il livello organizzativo dei muratori; oltre che a fornire alcune informazioni specifiche sulle istituzioni italiane in Tunisia, sulla distribuzione geografica sia dei proletari italiani che delle imprese costruttrici nel Protettorato e così via.

Inoltre dalle pagine del giornale stesso si evince che in realtà LVM non era un semplice periodico ma una vera e propria organizzazione sindacale di massa, dotata di iscritti (se ne riportano oltre 800), di una struttura e una vita interna con almeno due riunioni mensili e sedi dislocate sul territorio oltre a quella della redazione di Tunisi (sicuramente a La Goulette, a Sfax e a Beja), vi era inoltre la figura del “presidente” ricoperta inizialmente da Giuseppe Natoli, l'ex compagno di Niccolò Converti con il quale aveva animato i grandi scioperi del 1904 in Tunisia.

In una recente pubblicazione, Gabriele Montalbano definisce LVM come organizzazione “ibrida”, a metà tra organizzazione sindacale e giornale, e indica tale forma quale la più conveniente pragmaticamente per aggirare il divieto alla formazione dei sindacati da parte del Protettorato [7]. L'organizzazione già dal primo anno di vita si allargherà anche ad altre categorie di lavoratori ed in particolare ai falegnami e ai pastai, formando organizzazioni sorelle e federate, inoltre i falegnami sotto la direzione de LVM daranno vita ad una cooperativa, mentre i pastai fonderanno l'organo *La Voce del Pastaio* il cui presidente sarà sempre Natoli. In alcuni numeri si informa anche della nascita di altri giornali “fratelli” come: *L'Operaio Indipendente* [8], *Il Grido del Lavoratore e Democrito* [9]. Tutto ciò lascia presupporre l'esistenza di una complessa rete organizzativa di tipo sindacale diretta dal Natoli.

Nei numeri del periodico da noi consultati si esprimeva solidarietà anche alle “sartine” [10] e alle vedove dei lavoratori «costrette a lavorare per le ricche signore per la misera paga di 1,30 franchi» [11]. In base ai numeri attualmente disponibili per la consultazione, sembra che si possa dividere l'organizzazione in tre periodi o fasi: il primo periodo sotto la presidenza diretta di Natoli (maggio 1907-ottobre 1908); il secondo sotto la presidenza di Giuseppe Sorrentino, in cui Natoli continuò a svolgere un ruolo di spicco, ed in cui la linea politico-editoriale rimase inalterata (novembre 1908 – ottobre 1910); il terzo periodo, sotto la presidenza di Paolo Mineo (23 ottobre 1910-1911), in cui la linea politico-editoriale sembra radicalizzarsi a partire dal dicembre 1910.

Le attività principali de “La Voce del Muratore”

Il sindacato informale qual era la *Voce del Muratore* si occupava principalmente del miglioramento delle condizioni dei muratori italiani in Tunisia, i quali subivano uno sfruttamento intensivo sul posto di lavoro in particolare e conducevano una vita misera in generale. La principale battaglia condotta dall'organizzazione fu innanzitutto volta al pieno riconoscimento legale della propria struttura sindacale, non essendoci in quel periodo sul territorio del protettorato una piena libertà di associazione sindacale come avveniva invece nella “madrepatria”. Infatti alcuni deputati francesi e autorità coloniali accusarono apertamente LVM di essere uno «pseudo sindacato illegale di stranieri» [12]. Nonostante ciò la sua esistenza fu tollerata dalle autorità tant'è che i suoi membri potevano riunirsi regolarmente presso la sede della Borsa del Lavoro a Tunisi e Natoli e i successivi presidenti svolgevano incontri di contrattazione sindacale con rappresentanti del Protettorato.

Come qualsiasi sindacato una delle principali lotte portata avanti da LVM, era quella per l'aumento salariale, ma le pagine del giornale denunciavano anche alcuni espedienti di padroni e impresari di riabbassare di fatto il salario pattuito: da queste denunce si evince come la maggior parte di questi muratori o manovali risiedesse nella capitale con le proprie famiglie, ma, essendo il Protettorato in piena espansione da un punto di vista delle infrastrutture, molti cantieri e luoghi di lavoro si trovavano nelle più disparate regioni del Paese dove i lavoratori venivano inviati.

Diversi articoli riportano l'impiego di manodopera italiana per la costruzione della linea ferroviaria Tunisi-Beja [13] e quella Ain Moulares-Feriana [14], per la costruzione della strada Beja-Tabarqa [15], nelle cave e miniere a Kalaa Djerda, a Djbel Jelloud e Djbel Karrouba (dove il giornale informa di aver ottenuto aumenti salariali per i minori che vi lavoravano pubblicando lettere dei padroni che confermavano di aver accettato gli accordi proposti dal sindacato) [16], a Mateur e Sidi bel Hassene (dove si denunciano incidenti sul lavoro) [17], e ancora Gafsa, Sfax, Menzel ben Zolfa, Ferryville, Kairouan, Susa, Rades, Biserta, Metlaoui, Kalaa el Senam, Djerissa.

I lavoratori costretti a lavorare a centinaia di chilometri da casa per mesi, venivano spesso ingaggiati nella pressi di Bab Bhar a Tunisi, dai faccendieri dei padroni che promettevano alcune condizioni salariali e di lavoro che una volta arrivati in loco sovente non erano poi rispettate e si traducevano in un vero e proprio furto sul salario: al ribasso rispetto a quello pattuito inizialmente si aggiungevano le deduzioni delle varie spese dei trasporti quotidiano sul luogo di lavoro, del vitto e dell'alloggio (tutti servizi che inizialmente erano stati fatti intendere per garantiti) [18]. In un articolo si denuncia il caso di un lavoratore che non è stato mai pagato una volta rientrato a Tunisi [19]. Un'altra battaglia de LVM fu quella per la giornata lavorativa di 9 ore per tutti i mesi dell'anno a parità di salario; apprendiamo infatti dal giornale che nel 1908 si lavorava tra le 9 ore e mezza e le dieci ore in base alla stagione.

Sin dai primi numeri il giornale denuncia l'aumento degli infortuni sul lavoro nell'articolo "*Cronache delle disgrazie*" del primo dicembre 1907 [20] consegnandoci un altro spaccato circa le condizioni di lavoro di questi proletari italiani nel protettorato. Inoltre LVM organizzò due grosse campagne di largo respiro: la prima prettamente sindacale, tramite denunce precise e pungenti, contro il lavoro a cottimo, esortando gli operai a boicottare gli impresari: per esempio in un articolo si afferma che «i lavoratori dopo anni di lavoro a cottimo sono da buttare, mentre i cottimisti mandano le famiglie in vacanza tre mesi a La Goulette» [21]. Nell'articolo "*Non ci possiamo intendere*" [22] si accusano i cottimisti di prendere in giro i lavoratori e la redazione de LVM, non essendo leali e affidabili negli impegni di concertazione assunti e in alcuni articoli i cottimisti sono definiti in maniera sprezzante "*sanguette*" (sanguisughe) a partire dai titoli di alcuni articoli;

La seconda fu una campagna più generale rivolta alle classi popolari e alla cittadinanza tutta, ovvero contro il caro vita. In questo caso si accusava principalmente il Municipio di Tunisi e i suoi consiglieri esortandoli a prendere misure adeguate per controllare i prezzi dei beni di prima necessità a partire dalla farina. Un articolo intitolato "*il rincaro del pesce*" prende in esame tale problema per mezzo della denuncia degli speculatori di Rue d'Italie i quali provocavano il rincaro del pesce tramite l'esportazione della maggiore quantità e di migliore qualità verso Francia e Italia, relegando al mercato locale il pesce meno fresco conservato con l'uso del ghiaccio. Il prezzo subiva pertanto un incremento sia per la rarefazione dell'offerta sul mercato (a causa dell'esportazione), sia per l'aggiunta del costo del ghiaccio. LVM proponeva quindi di riservare almeno il 50% del pescato al mercato locale, denunciando che un bene così abbondante nel Paese non dovesse costare così tanto [23].

La campagna, annunciata alla fine del 1907, sfociò nella formazione di un Comitato Popolare (comitato) nell'aprile del 1908 [24]. Nell'articolo "*A quando?*" a firma della Redazione, si parla di entrambe le campagne, si invitano i lavoratori, i cittadini e le redazioni di altri giornali a organizzare comizi, a scrivere lettere di protesta al Residente Generale, si avanzano infine due particolari richieste: «che il Municipio calmi i prezzi» e che «a tutti i lavoratori sia permesso di costituirsi in sindacato» [25]. A queste due campagne principali se ne aggiunse una terza, quella contro "i gettoni" definita «la moneta degli sfruttatori», con cui alcuni padroni remuneravano gli operai al posto di vera cartamoneta in modo da obbligarli ad adoperarli presso le proprie botteghe per comprare beni di prima necessità così «riprendendosi circa il 40% del salario». LVM esortava gli operai a non lavorare presso gli impresari che usavano i gettoni, denunciando quest'ultimi alle autorità [26]. Dalle pagine del giornale si evince che i padroni e i capitalisti con cui si scontravano gli operai erano principalmente dei connazionali che fungevano da intermediari per la borghesia coloniale francese. Il periodico

ospitava dei trafiletti con cui “metteva in guardia” da alcuni capetti o guardiani dei cantieri e delle miniere che vessavano i lavoratori, spesso facendo nome e cognome.

La comunità italiana nella Tunisia coloniale, lungi dall'essere omogenea e compatta era invece attraversata da un perenne conflitto di classe che vedeva coinvolti il suo strato superiore borghese più prossimo alle autorità del Protettorato e quello inferiore proletario più vicino agli strati popolari tunisini, seppur “una spanna” al di sopra di essi, in tale contesto coloniale, a causa del proprio ruolo sociale derivante dalla propria origine europea.

Nella complessità della società coloniale tunisina (1881-1956), caratterizzata da una presenza europea eterogenea in cui vi erano i francesi politicamente dominanti ma quantitativamente minoritari e altre comunità etniche, gli italiani, quantitativamente maggioritari ma non egemoni politicamente, godevano tuttavia di ampi privilegi rispetto alla popolazione indigena e rispetto ad altre minoranze (maltesi, greci e altri).

Alla luce di ciò risulta quanto mai necessario affiancare un'analisi sull'appartenenza di classe a quella dell'appartenenza “nazionale”, in quanto l'intrecciarsi dialettico di entrambi gli elementi rivela una dinamica ben più frastagliata dei rapporti tra questi “italiani di Tunisia” con il potere politico (l'autorità coloniale) e i coloni francesi da un lato, e con i settori indigeni dall'altro [27].

L'ideologia e i riferimenti teorici de “La Voce del Muratore”

Il giornale/organizzazione in numerosi articoli richiama, seppur vagamente, la teoria politica dell'anarchia e rivendica ideologicamente l'autorganizzazione operaia a partire dalla dicitura presente in ogni numero “*giornale redatto interamente da operai*”, ma anche dichiarando in alcuni articoli la necessità degli operai di organizzarsi da sé e di non farsi guidare dagli intellettuali. Quest'ultimo principio viene enunciato criticando più o meno velatamente Niccolò Converti: «questa volta vi abbiamo messo tutti alla porta poichè gli operai non hanno bisogno di essere guidati da nessuno, né da dottori anarchici per ambizione, né da anarchici che fanno battezzare i figli» [28]. Oppure:

«le corporazioni le più importanti cioè i muratori ed i falegnami hanno dato in questo ultimo periodo, esempi di vera solidarietà l'una e l'altra, organizzati allo scopo di tutelare i propri interessi, hanno capito come la vera tattica sia quella di fare da sé; ed infatti i movimenti iniziati con a capo i cosiddetti intellettuali (o per meglio dire politicanti d'occasione) mai sono riusciti a lavare un ragno dal buco [...]» [29].

Nell'articolo “*Movimento Operaio in Tunisia*” si afferma:

«il movimento operaio in Tunisi è appena all'inizio; può dirsi che non ha storia poichè quel periodo in cui pochi volenterosi imbevuti più di dottrina che di conoscenza pratica dell'operaio, cominciavano di teorie più o meno paradossali, credendo parlare in nome dei lavoratori, non ha per noi alcuna importanza. Essi non hanno saputo prendere la parola e quasi diremo, la mentalità dell'operaio per portarlo gradatamente fino al punto di comprendere certe finalità, ma a bella posta studiavano frasi nuove e pescavano nel vocabolario i termini meno usuali per meravigliare, *pour épater*, il proletario [...] alcuni individui che vantavano di dirigere il movimento, quando furono persuasi che gli operai levavano gli scudi per far da soli, sdegnosamente si ritirarono predicando la sconfitta» [30].

Viene rivendicata quindi una sorta di purezza ideologica connessa ad un'altrettanta purezza derivante dall'appartenenza di classe in polemica con l'anarco-comunismo [31] professato da Converti e con Converti stesso ritenuto un “dottore anarchico”. Effettivamente il giornale è venato da questo approccio classista proletario in cui si enfatizza l'interesse di classe dei lavoratori in senso anticapitalista e antiborghese e in particolare contro la classe sfruttatrice dei padroni, indicando esplicitamente: «il nostro scopo [...] l'emancipazione proletaria» [32].

I numeri del giornale afferenti al nostro campione presentano una maggioranza di articoli di denuncia sindacale e delle condizioni misere della classe operaia e in particolare dei propri affiliati. Ci siamo

imbattuti solo in un paio di articoli prettamente teorici, ad esempio in uno intitolato *In alto i cuori* si afferma: «la società presente è basata sull'equivoco... Guardiamoci intorno... la proprietà individuale è sacra! Ma intanto il furto sotto tutte le forme è l'arma di cui i più si servono per farsi una posizione» [33]. Probabilmente il fatto che poco dopo aver menzionato la "proprietà" segua la parola "furto" evidenziata in corsivo non è un caso: infatti sembra un richiamo alla teoria di uno dei principali esponenti dell'anarchismo internazionale, ovvero Proudhon, che considerava la "proprietà" come un furto a prescindere, contrariamente al marxismo che invece accusava la particolare proprietà, quella privata borghese, quale frutto dello sfruttamento del lavoro salariato, e non la "proprietà" tout court come un "furto" o frutto di un'ingiustizia sociale [34].

Nell'articolo "*le scuole serali*", consigliando ai lavoratori analfabeti di istruirsi, vi è una sorta di indicazione "morale proletaria" sullo stile di vita che un lavoratore dovrebbe assumere: «si esortano gli operai a parteciparvi per imparare a leggere e a scrivere invece di andare ad ubriacarsi nelle taverne o a giocare a carte al caffè, perché non sarà sicuro nelle taverne che gli operai potranno arrivare alla loro completa emancipazione» [35].

La critica alle istituzioni italiane

Le istituzioni italiane in Tunisia a cavallo tra XIX e XX secolo sono nelle pagine del periodico sottoposte ad aspra critica. Nei numeri da noi consultati alcuni articoli attaccano a più riprese l'Ospedale Garibaldi, il Patronato degli Emigranti e la Società Italiana di Beneficenza. L'Ospedale Garibaldi viene descritto come una struttura in cui il personale medico è negligente verso alcuni ricoverati e in particolare i lavoratori. Si cita il caso di un operaio ricoverato per una ferita d'arma da fuoco alla mano: dopo una prima assistenza il paziente non venne mai più visitato da un medico nei successivi undici giorni provocandogli un principio di cancrena in seguito alla quale gli vennero amputate due dita e poi tutto il braccio rendendolo inabile al lavoro [36]. Nel 1910 LVM contribuirà ad una cospicua donazione rivendicando quindi il diritto ad un maggior controllo sull'operato di tale istituzione italiana [37].

Il Patronato degli Emigranti viene criticato invece per non fornire alcuna assistenza legale né economica agli italiani: il giornale pubblica lettere di operai che ne denunciano l'inerzia [38]. Anche la Società Italiana di Beneficenza viene aspramente attaccata a più riprese. In un articolo viene raccontata la vicenda di un operaio indigente che si rivolse inutilmente all'ente caritatevole perché lo aiutasse per l'acquisto dei medicinali. Istanza che fu invece accolta da un'istituzione francese simile che gli rimborsò l'ammontare totale del costo dei farmaci [39]. In un altro articolo l'ente viene accusato di aver negato assistenza ad una vedova di un lavoratore di cui si era invece fatta carico l'organizzazione [40].

Le critiche a tali istituzioni italiane erano evidentemente ancora una volta delle critiche (indirette) ai rappresentanti della borghesia italiana in Tunisia, ma non al governo italiano del quale si dice in un articolo che, malgrado tutto, «*sborsa quattrini!*» a favore delle istituzioni italiane in Tunisia, con particolare riferimento al Patronato degli Emigranti [41]. LVM denuncia quindi la cattiva gestione ma non sviluppa una critica radicale alla borghesia italiana, o in altri termini una critica strategica inerente alle mire coloniali in Tunisia della borghesia italiana.

Posizioni contraddittorie del periodico e del suo anarchismo

Nonostante la testata, organo sindacale, rivendichi delle posizioni classiste proletarie e anti-borghesi e si collochi ideologicamente nell'area politica dell'anarchia, l'organizzazione presenta delle posizioni incoerenti e contraddittorie rispetto alla stessa ideologia anarchica. In polemica con Converti, LVM rivendica l'utilizzo di metodi di lotta pacifici e critica il primo perché avrebbe spinto i lavoratori a fare ricorso alla violenza nella lotta sindacale e politica, nello stesso articolo contemporaneamente si mette in dubbio l'aderenza all'anarchia del gruppo di Converti [42].

Tutto ciò è alquanto bizzarro in quanto le ideologie rivoluzionarie quali il marxismo e il movimento anarchico, pur essendo molto diverse tra loro, muovono entrambe da un'analisi della società divisa in classi sociali, in cui le egemoni sfruttano le subalterne attraverso l'uso esercitato dallo Stato della violenza e della repressione; non disdegnano pertanto l'impiego della violenza come mezzo di emancipazione, anzi prendono le distanze da chi si illude ingenuamente di lottare contro il sistema politico e sociale utilizzando esclusivamente mezzi pacifici.

L'atteggiamento legalitario e pacifista de LVM si conferma anche nella considerazione che l'organizzazione sindacale aveva sia nei confronti delle autorità del Protettorato ovvero dello "Stato" che nei confronti delle autorità italiane. Le rappresentanze politiche del Protettorato vengono innanzitutto riconosciute come la legittima autorità, postura che va ben oltre il riconoscimento pragmatico che anche un sindacato di matrice anarchica "è costretto" ad assumere nei confronti della controparte. Ciò è ancor più bizzarro in un contesto coloniale dato che gli anarchici, non riconoscendo l'autorità di alcuno Stato, dovrebbero riconoscere ancor meno quella di uno Stato coloniale. Invece LVM, nel dare per esempio, notizia dell'istituzione di un "ufficio del lavoro" (fatto indubbiamente positivo), non risparmia elogi né al Residente Generale né al redattore del giornale ultracolonialista e conservatore la *Dépêche Tunisienne*, Paul Lafitte, dichiarando senza mezzi termini:

«noi che conosciamo personalmente il signor Lafitte per la sua bontà d'animo verso gli operai [...] ce ne congratuliamo con lui e nel medesimo tempo col signor Alapetite, Residente Generale, perché a nostro modesto parere non avrebbe potuto trovare un altro uomo che con sincerità e franchezza abbracciare tale incarico. Essendo egli un padre di famiglia, noi speriamo che come per il passato il signor Lafitte, si interesserà alla sorte di tante migliaia di lavoratori» [43].

L'istituzione di tale ufficio viene definito in maniera retorica, rasentando il ridicolo, «un primo passo verso l'avvenire». Nello stesso numero, in un altro articolo intitolato "*Nostra corrispondenza*" in cui si denuncia lo sfruttamento di alcuni lavoratori costretti al regime del cottimo per la costruzione della strada Beja-Tabarqa, si osserva in conclusione: «Tutti questi fatti avvengono nell'anno 1907-1908 in un Paese sotto il Protettorato della Repubblica francese», facendo intendere che in una terra colonizzata da una potenza coloniale "civile", lo sfruttamento dei lavoratori non dovrebbe avere diritto di cittadinanza. In un trafiletto intitolato "*Ringraziamenti*", per il fatto che il presidente Natoli aveva potuto tenere una riunione sindacale a Beja con degli affiliati locali, il giornale è grato ai rappresentanti dell'autorità coloniale e aggiunge anche che essi «godono la fiducia e la simpatia degli operai di questo centro»[44]. Nello stesso numero, in un altro articolo si denunciano i padroni a Beja per aver stipulato tra di loro degli accordi sottobanco in funzione antioperaia e si conclude: «tutto questo deve forse continuare sotto un governo così liberale?» [45].

Infine in un articolo del primo febbraio 1908, "*Movimento operaio in Tunisia*" si scrive: «il governo del Protettorato non interviene nelle contese tra capitale e lavoro e quindi anche qui è possibile lavorare al miglioramento delle condizioni della classe operaia» [46] e si aggiunge: «qualcuno potrebbe obiettare che il governo non ha legalizzato i sindacati, ma gli operai nel protettorato finora hanno potuto esercitare tutti i mezzi legali a loro disposizione, compreso lo sciopero» [47]. Molto esplicitamente nell'articolo "*Aspettando le leggi*" del 20 marzo 1908 si afferma: «Noi fiduciosi al Governo, che ci domina, che ci amministra e che ci protegge, aspettiamo con grande rassegnazione le leggi, che da molto tempo ci ha promesso» [48].

Tutte queste affermazioni che esprimono una fede negli strumenti legalitari e nell'autorità statale, sembrano alquanto inappropriate e in palese contraddizione con i principi anarchici. Così come risulta inappropriato che in seguito ai risultati della lotta che costrinsero alcuni padroni a rispettare alcuni accordi, essi siano stati ringraziati pubblicamente dalle colonne del giornale. Non meno singolare è stato anche il "culto del leader" Natoli [49] che, tra l'altro, veniva eletto presidente anche de *La Voce del Pastaio*, pur non essendo un pastaio, evidenziando un alto grado di centralizzazione dell'organizzazione che non si addice all'anarco-sindacalismo a cui fa intendere di ispirarsi il Natoli in contraddizione con l'anarco-comunismo del Converti.

Altro aspetto curioso è il nazionalismo de LVM, anche questo, sentimento alieno a qualsiasi anarchico, non a caso Converti, trovandosi nel contesto coloniale e conoscendo le mire espansionistiche e coloniali italiane, ha sempre combattuto tale concetto in contrapposizione invece a *l'Unione*, l'organo della borghesia mercantile italiana in Tunisia [50]. LVM invece non solo in molti numeri riprende articoli de *l'Unione*, ma rilancia il concetto di "italianità", come ad esempio quando critica alcuni imprenditori italiani di sfruttare gli operai in Tunisia accusandoli di non essere dei "veri italiani", o quando elogia i rappresentanti dello Stato italiano in Tunisia a partire dal console (oggi diremmo l'ambasciatore) «di cui noi in quanto italiani all'estero dobbiamo avere il massimo rispetto» [51], in un articolo in polemica con altri lavoratori che contestavano la partecipazione de LVM ad un Congresso Coloniale Italiano a Roma.

Tale fedeltà da parte di tali presunti anarchici verso il rappresentante del governo italiano in Tunisia, raggiunge l'apoteosi nell'articolo "*Il console generale italiano a Sfax*" apparso in prima pagina sul numero del 07-06-1909, in cui si descrive l'accoglienza del console da parte di Natoli in persona (anche se formalmente non più presidente de LVM) nella sezione locale dell'organizzazione, insieme a vari notabili della colonia italiana, al grido "Viva il Commendatore Battesini, viva l'Italia!" [52].

Improvvisamente alla fine del 1910 la linea politico-editoriale vira di 360 gradi: il 18 dicembre 1910, appare un articolo contro il console intitolato "*Il console non è né può essere amico degli operai*," in cui si contraddice tutta la linea precedente e si afferma: «La nostra bandiera sarà rossa e sarà il segnale della nostra riscossa contro le ingiustizie della borghesia di cui voi siete il degno rappresentante!» [53]. Non sappiamo se tale linea combattiva sia stata mantenuta in quanto nel numero successivo del primo gennaio 1911 (che è l'ultimo attualmente consultabile nella cronologia delle uscite del periodico), si informa vagamente di una riunione tra il console e il presidente de LVM Paolo Mineo, presso la sede del consolato italiano. Il mese precedente inoltre un paio di articoli sembravano "correggere" la linea nazionalista da noi evidenziata, collocandosi invece su posizioni internazionaliste e prospettando un fronte dei lavoratori italiani, francesi e arabi [54].

Conclusioni

LVM rappresenta una testimonianza interessante a partire da un fatto concreto: è stato l'organo che ha organizzato centinaia di lavoratori italiani in Tunisia ovvero circa il 40% dei muratori e dei manovali durante il suo quinquennio di attività. Questa associazione sindacale informale svolse un ruolo determinante per il miglioramento delle condizioni di vita di questi lavoratori e delle loro famiglie, organizzò importanti campagne di denuncia su temi quali il caro-vita e i problemi inerenti le condizioni del lavoro a partire dallo sfruttamento da parte del patronato attraverso il cottimo e i tentativi di contrarre il salario e di prolungare la giornata lavorativa.

Il giornale occupandosi anche dell'informazione sulle condizioni di lavoro di altre categorie (falegnami, pastai, sarte, ecc.) ci fornisce parzialmente anche delle notizie su questi altri settori del proletariato italiano nel Protettorato. Seppur in forme moderate, rappresentò una voce critica verso l'élite della comunità italiana in Tunisia, aiutandoci a delineare meglio le contraddizioni interne e in particolare il conflitto di classe e le debolezze teorico-ideologiche. L'atteggiamento sostanzialmente collaborativo nei confronti del potere politico coloniale probabilmente ha giocato un ruolo negativo nei rapporti di negoziazione contrattuale fino a rendere una tale organizzazione operaia di massa forte di oltre 800 iscritti un sostegno oggettivo al Protettorato francese in Tunisia, di cui non si è contestata la legittimità. Analogamente LVM si poneva nei confronti della borghesia italiana e dello Stato italiano che mirava a sostituirsi alla Francia come potenza coloniale in Tunisia, e che proprio in quel periodo invaderà la vicina Libia [55].

Tale posizione politica non solo era in contraddizione con l'anarchismo o il socialismo rivendicato, ma in ultima analisi rappresentò un ostacolo allo sviluppo della coscienza politica dei lavoratori organizzati nelle file della LVM, educati dall'organizzazione a rispettare sia le istituzioni coloniali (le quali erano causa diretta innanzitutto dello sfruttamento del popolo indigeno e di tutti i lavoratori nel Protettorato) che le istituzioni italiane (le quali strumentalizzavano la presenza italiana, ed i

lavoratori italiani che tra l'altro in patria non avevano trovato uno sbocco lavorativo ed erano stati *de facto* costretti ad emigrare).

Ciò rappresenta a nostro avviso il “risvolto della medaglia” dell'azione de LVM: pur avendo contribuito a migliorare le condizioni di lavoro e di vita elementare di una fetta del proletariato in Tunisia, legittimando le autorità francesi ed italiane agli occhi dei lavoratori che organizzava, ha allo stesso tempo contribuito indirettamente a dividere la classe lavoratrice in Tunisia in base alla nazionalità: indigena da un lato ed europea dall'altro.

Negli ultimi due numeri cronologicamente consultabili (a cavallo cioè fra dicembre 1910 e inizio gennaio 1911) inerenti all'ultimo anno di attività sembra che LVM abbia infine cambiato radicalmente atteggiamento nei confronti delle istituzioni italiane assumendo posizioni più radicali e rivoluzionarie, ma non potendo consultare gli altri numeri del 1911 non possiamo trarre conclusioni precise.

Partendo da quest'ultima considerazione, il nostro studio limitato ad un campione ridotto dei numeri consultabili (circa il 13% del totale) non può non esitare in conclusioni necessariamente “provvisorie” in attesa dell'avanzamento dei lavori di restauro degli altri numeri disponibili presso la Biblioteca Nazionale di Tunisia.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Cfr. *Recherches nationales de Démographie (CICRED) – Paris, Tunis, Société Tunisienne des Artes Graphiques*, 1974: 21.

[2] Tralasciando le fonti di estrazione fascista italiana e coloniale francesi che per motivi ideologici presentano dei dati inverosimilmente gonfiati circa l'ammontare della popolazione italiana in Tunisia da un lato e di quella francese dall'altro; vedi invece: Nullo Pasotti (1979); Daniela Melfa (2008); Gabriele Montalbano (2023). edì infine la nostra tesi di dottorato “*Petite Sicile e ‘Mahdia del Vallo’ esempi di comunità sincretiche in assenza di legislazioni migratorie restrittive*” sostenuta il 16 ottobre 2023, Università di Manouba, Facoltà di Lettere, delle Arti e delle Scienze Umane, dottorato in Lingua, Civiltà e Letteratura Italiana.

[3] R. Rainero, *Une occasion manquée en Tunisie : la courte rencontre entre anti-fascistes italiens et néo-destouriens à la veille de la guerre*, in *Cahiers de la Méditerranée*, hors série n.6, 1982, Solidarités, affinités et groupements sociaux dans les pays méditerranéens (XVIe-XXe siècles). Actes des journées d'études, Bendor, 8, 9 et 10 mai 1980: 117-123.

[4] Vedi Michele Brondino (1998) che menziona il titolo del giornale nella sua opera.

[5] Il ricercatore Ahmed Jaafar in un suo articolo afferma che gli era stato impossibile consultare il giornale in entrambe le istituzioni. Cfr., “Le prime organizzazioni operaie degli italiani e gli albori del sindacalismo tunisino” in *Storie e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*, S. Finzi (a cura di), Edizioni Finzi, Tunisi, 2016: 121-130.

[6] Ciò è quanto abbiamo constatato personalmente presso la Biblioteca Nazionale di Tunisia nel febbraio 2024.

[7] G. Montalbano, *Les italiens de Tunisie. La construction d'une communauté entre migrations, colonisations et colonialismes (1896-1918)*, Publications de l'École française de Rome, Roma, 2023. Sino a prova contraria la prima pubblicazione da cui si evince una consultazione diretta de LVM, e in cui non ci si limita solo a citarne l'esistenza.

[8] *Ad un confratello*, in *La Voce del Muratore*, n. 41, 18/10/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[9] Vedi *La Voce del Muratore*, n. 64, 06/11/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[10] *Per le sartine*, in *La Voce del Muratore*, n. 11, 17/11/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[11] *I nostri figli*, in *La Voce del Muratore*, n. 14, 15/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[12] *Dall'Unione. Nota della Redazione*, in *La Voce del Muratore*, n. 12, 01/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[13] *Uomo avvisato mezzo salvato*, in *La Voce del Muratore*, n. 65, 27/11/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

[14] *Evviva il patronato degli emigranti!*, in *La Voce del Muratore*, n. 64, 06/11/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.

- [15] *Nostra corrispondenza*, in *La Voce del Muratore*, n. 2, 19/01/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [16] Vedi *La Voce del Muratore*, n. 12, 01/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [17] *Ibidem*.
- [18] *La promessa dei Krumiri*, in *La Voce del Muratore*, n. 6, 12/04/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [19] *Evviva il patronato degli emigranti!*, cit.
- [20] Vedi *La Voce del Muratore*, n. 12, 01/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [21] *Le Sanguette nella mina di Kalaa Djerda*, in *La Voce del Muratore*, n. 11, 17/11/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [22] Vedi *La Voce del Muratore*, n.12, 01/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [23] *Il rincaro del pesce*, in *La Voce del Muratore*, n. 6, 12/04/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [24] *Il comizio popolare*, *ibid*.
- [25] *A quando?*, in *La Voce del Muratore*, n. 12, 9/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [26] *I gettoni nelle cantine. La moneta degli sfruttatori*, in *La Voce del Muratore*, n. 5, 20/03/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [27] Per approfondire tale questione vedi in particolare la prima opera di Albert Memmi *Ritratto del colonizzato, preceduto dal ritratto del colonizzatore*, per meglio comprendere l'interpretazione delle dinamiche più generali in un contesto coloniale, consideriamo come vera e propria bussola per orientarsi, l'opera di Frantz Fanon *I dannati della terra*.
- [28] Cit., *A certi anarchici all'acqua di rose di Tunisi*, in *La Voce del Muratore*, n. 10, 15/09/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [29] Cit., *Esempi pratici*, *ibid*.
- [30] Cit., *Movimento operaio in Tunisia*, in *La Voce del Muratore*, n. 3, 01/02/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [31] Un filone dell'anarchismo che come il marxismo non disdegna la necessità della forma organizzativa politica del partito a differenza di altri filoni anarchici che invece prospettano la "libera unione" (o federazione) di individui non legati da strutture organizzative formali.
- [32] Cit., *Ai nostri compagni corrispondenti*, in *La Voce del Muratore*, n.11, 17/11/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [33] Cit., *In alto i cuori*, *ibid*.
- [34] Vedi "Misericordia della filosofia", l'opera nella quale Marx ed Engels criticano le concezioni di Proudhon.
- [35] Cit., *Le scuole serali*, in *La Voce del Muratore*, n. 14, 15/12/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [36] *Il caso Uscieri*, *La Voce del Muratore*, n. 10, 15/09/1907, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [37] *La questione dell'Ospedale Garibaldi*, in *La Voce del Muratore*, n. 66, 18/12/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [38] *La poltroneria del patronato degli emigranti*, *ibid*.
- [39] *Evviva l'italianità di questi signori*, in *La Voce del Muratore*, n. 59, 19/01/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [40] *I nostri figli*, *ibid*.
- [41] *Evviva il patronato degli emigranti!*, *ibid*.
- [42] *A certi anarchici all'acqua di rose di Tunisi*, *ibid*.
- [43] Cit., *Finalmente!*, in *La Voce del Muratore*, n. 2, 19/01/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [44] Cit., *Ringraziamenti*, in *La Voce del Muratore*, n. 5, 20/03/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [45] Cit., *L'accordo degli impresari di Beja*, *ibid*.
- [46] Cit., *Movimento operaio in Tunisia*, cit.
- [47] *Ibidem*.
- [48] Cit., *Aspettando le leggi*, in *La Voce del Muratore*, n. 5, 20/03/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [49] *Lo sciopero degli operai minatori*, in *La Voce del Muratore*, n. 12, 01/12/1907; *La venuta del nostro presidente a Beja*, in *La Voce del Muratore*, n. 5, 20/03/1908; *Il console generale italiano a Sfax*, in *La Voce del Muratore*, n. 49, 07/06/1909, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [50] Cfr., M. Brondino, "Le opinioni politiche attraverso la stampa italiana in Tunisia", in *Storia e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*, op. cit.: 65-86.
- [51] Cit., *Compagni*, in *La Voce del Muratore*, n. 41, 18/10/1908, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [52] Cit., *Il console generale italiano a Sfax*, cit.
- [53] Cit., *Il console non è né può essere amico degli operai*, in *La Voce del Muratore*, n. 66, 18/12/1910, Biblioteca Nazionale di Tunisia.
- [54] Vedi i numeri 64 e 65 rispettivamente del 06 novembre e del 27 novembre.

[55] Sarebbe interessante leggere in futuro i numeri usciti in concomitanza con l'invasione italiana della Libia e constatare se come le altre testate italiane, come il *Simpaticuni* o l'*Unione*, anche LVM si unì al giubilo dell'impresa coloniale italiana.

Riferimenti bibliografici

La Voce del Muratore, quindicinale (1907-1911), numeri consultati presso la Biblioteca Nazionale di Tunisia: Anno I (numero 10 del 15-9-1907; numero 11 del 17-11-1907; numero 12 del 1-12-1907; numero 14 del 15-12-1907); Anno II (numero 2 del 19-01-1908; numero 3 del 01-02-1908; numero 5 del 20-03-1908; numero 6 del 12-04-1908; numero 41 del 18-10-1908; numero 42 15-11-1908); anno III (numero 49 del 07-06-1909); anno IV (numero 53 del 02-01-1910; numero 59 del 19-01-1910; numero 64 del 06-11-1910; numero 65 del 27-11-1910; numero 66 del 18-12-1910); anno V (numero 1 del 01-01-1911).

Brondino Michele, *La stampa italiana in Tunisia. Storia e società 1838-1956*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1998.

Brondino Michele, "Le opinioni politiche attraverso la stampa italiana in Tunisia", in *Storia e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*, Silvia Finzi (a cura di), Edizioni Finzi, Tunisi, 2016.

Fanon Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi Editore, Torino, 2007.

Jaafar Ahmed, *Le prime organizzazioni operaie degli italiani e gli albori del sindacalismo tunisino* in *Storie e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*, S. Finzi (a cura di), Edizioni Finzi, Tunisi, 2016.

Lenin Vladimir I., *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma, 1964.

Marx Karl, *Miseria della filosofia. Risposta alla "Filosofia della miseria" del signor Proudhon*, Newton Compton Editori s.r.l., Roma, 2011.

Melfa Daniela, *Migrando a Sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Aracne Editrice, Roma, 2008.

Memmi Alberto, *Ritratto del colonizzato preceduto dal ritratto del colonizzatore*, Liguori Editore, Napoli, 1979.

Montalbano Gabriele, *Les italiens de Tunisie. La construction d'une communauté entre migrations, colonisations et colonialismes (1896-1918)*, Publications de l'École française de Rome, Roma, 2023.

Pasotti Nullo, *Italiani e Italia in Tunisia. Dalle origini al 1970*, Finzi Editore, Roma, 1979.

Rainero Romain, *Une occasion manquée en Tunisie : la courte rencontre entre anti-fascistes italiens et néo-destouriens à la veille de la guerre*, in Cahiers de la Méditerranée, hors série n.6, 1982, *Solidarités, affinités et groupements sociaux dans les pays méditerranéens (XVIe-XXe siècles)*, Actes des journées d'études, Bendor, 8, 9 et 10 mai 1980.

Recherches nationales de Démographie (CICRED) – Paris, Tunis, Société Tunisienne des Arts Graphiques, 1974.

Venezia Emanuele, "Petite Sicile e 'Mahdia del Vallo' esempi di comunità sincretiche in assenza di legislazioni migratorie restrittive" sostenuta il 16 ottobre 2023, Università di Manouba, Facoltà di Lettere, delle Arti e delle Scienze Umane, dottorato in Lingua, Civiltà e Letteratura Italiana.

Emanuele Venezia, laureato nel Corso di Laurea Magistrale in Cooperazione e Sviluppo presso l'Università di Palermo, ha conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università di Manouba (Tunisi) in Civiltà contemporanea con una ricerca comparativa diacronica inerente la comunità siciliana di Petite Sicile (La Goulette, Tunisi XIX e inizio XX sec.) e la comunità tunisina di Mazara del Vallo. Attualmente insegna italiano applicato all'economia in Tunisia.

Ancora sul ponte, idee di segno contrario e qualche suggestione antropologica



Gaspar van Wittel, Lo Stretto di Messina, primi decenni sec. XVIII

di *Sergio Todesco*

Le recenti iniziative assunte dai Governi Nazionale e Regionale in tema di Ponte sullo Stretto hanno mobilitato una serie di riflessioni sull'opera che, pur diversamente modulate, mi sono apparse unidirezionali, nel senso che anche quelle non sperticatamente favorevoli hanno dato come scontato e in qualche modo "fatale" che il Ponte abbia da farsi. Essendo nettamente contrario a che il Ponte si faccia, mi proverò a fornire qui di seguito alcune considerazioni di segno contrario.

Intanto, sulle iniziative cavalcate con un ardore e una sicumera degni di miglior causa dal ministro Matteo Salvini, c'è da osservare che costui si conferma sempre più come persona che ogni giorno prima di alzarsi dal letto getta i dadi per sapere che esternazione quotidiana fare per sentirsi ancora viva. Lo stesso giovanotto infatti, che oggi da ministro delle Infrastrutture sproloquia sulle mirabolanti ricadute economiche e sociali legate al Ponte sullo Stretto, ancora pochi anni fa, nel 2016, sosteneva che il Ponte fosse un progetto inutile e irrealizzabile, e che andasse piuttosto potenziata la rete delle disastrose ferrovie siciliane [1].

Occorre subito osservare che le parole d'ordine oggi partorite dai politici sono nient'altro che enormi bufale. Ne indico brevemente alcune:

a- il Ponte non sarebbe "green", come spiritosamente affermano alcuni, in quanto la sua realizzazione esigerebbe un tale movimento di terra da stravolgere del tutto il precario assetto territoriale dell'area in cui dovrebbe sorgere. Quando si osservano i plastici prodotti da questi tristi *influencers* delle coscienze pare che la struttura debba stare in piedi poggiando su esili basamenti; in realtà ognuna delle aree occupate dai pilastri sui quali il Ponte dovrebbe poggiare misurerebbe circa cento metri per lato; provate a immaginare di eseguire fondazioni estese un ettaro ciascuna, e la risposta del territorio...;

b- il progetto del Ponte non è allo stato attuale cantierabile (e chissà tra quanti anni lo sarebbe), e quindi dall'Unione Europea non è arrivato in realtà alcun nulla osta al Ponte, come afferma il Salvini *sotutto*, essendo stato l'eventuale finanziamento subordinato appunto a un progetto *definitivo*;

c- il Ponte non sarebbe un "volano economico", né un'attrattiva turistica come si continua a dire da decenni, in quanto in un mercato globalizzato sempre più le merci viaggeranno per mare o via aerea, e sempre meno attraverso treni e mezzi gommati. Se guardiamo alle condizioni viarie siciliane viene da ridere (ma tristemente) pensando che il risparmio di un'ora sull'attraversamento dello Stretto possa compensare lo sfacelo delle nostre strade, autostrade e linee ferrate. Sull'*A18 Messina-Catania* si

viaggia ormai in emergenza su unica corsia a doppio senso di marcia; sull'*A20 Messina-Palermo* il manto stradale è un formaggio svizzero e i viadotti fanno sudare freddo chi li attraversa; sull'*A19 Catania-Palermo* i numerosi cantieri fanno di questa autostrada un percorso perennemente accidentato. La rete ferroviaria non è da meno, con un binario unico di memoria ottocentesca. Per andare in treno da Trapani a Palermo occorrono oltre quattro ore, da Gela a Catania tre ore e mezza, tre ore per raggiungere Palermo da Catania. Taccio infine, per pudore, della condizione delle strade statali e provinciali.

Qualche burlone è giunto a parlare del Ponte come di un'opera ecologica! Cosa dire su tale affermazione? Che alla faccia tosta e alle menzogne non c'è limite.

Ho già in passato osservato che alla "realtà" di un Ponte sullo Stretto (per cento e una ragione irrealizzabile) si sia da sempre sovrapposta la sua "retorica", che ha consentito a tanti, tantissimi "esperti" di dare aria alla propria bocca, e a pochi, pochissimi furbetti di pompare miliardi allo Stato Italiano, ossia a noi tutti. Vien da chiedere ai fautori del Ponte cosa ne pensano di ciò che comporterebbe, diciamo per quattro o cinque anni, il solo movimento di terra e il trasporto dei materiali risultanti dai fantomatici lavori. E la stessa domanda andrebbe rivolta a tutti i messinesi, se siano essi disposti a vedere scorrere file interminabili di tir carichi di macerie sulla Litoranea o sulla Panoramica, mentre cercano di raggiungere l'ufficio o di fare una passeggiata in centro...

Sarebbe altresì utile che tali *laudatores* del Ponte spiegassero alle migliaia di famiglie che vivono nella zona di Capo Peloro per quale superiore motivo alcune di esse, cui verrà espropriato il terreno su cui sorge la propria casa, dovrebbero trasferirsi altrove, e perché molte altre dovrebbero esser condannate a subire, vita natural durante, l'enorme ombra incombente sulle proprie teste causata da questa gigantesca struttura di acciaio e cemento.

Un Ponte di 3.600 metri in una delle aree più sismiche del pianeta! Capisco che questa classe politica sia in mala fede per avidità di *bisinessi*, riesce più difficoltoso comprendere come semplici cittadini possano abboccare a tale miraggio. Alcuni associano la costruzione del Ponte all'avvento di un improvviso miracoloso progresso civile ed economico. Ma quando mai! Il progresso civile ed economico si raggiunge allorquando matura una maggiore consapevolezza della preziosità e intangibilità dei beni comuni, che sono quelli che migliorano la qualità di vita di tutti.

Oltre ai devastanti mutamenti che un ponte sullo Stretto produrrebbe sotto il profilo ecologico esistono motivi di più squisito ordine simbolico che fanno di questo progetto una bruttura cosmica. Lo Stretto di Messina è infatti una sorta di ombelico del Mediterraneo, trovandosi al contempo equidistante e luogo di interferenze tra nord e sud, tra est e ovest. In ragione di tale peculiare posizione ha registrato nel corso del tempo il passaggio e spesso lo stanziamento di numerosi popoli e culture, portatori di forme assai diverse di civiltà; a seguito di ciò esso si è venuto costituendo come un *palinsesto territoriale* che ha visto progressivamente stratificarsi contesti, fenomeni e realtà "immateriali" di varia natura, fabulazioni, saperi, memorie che dal mondo antico fino a oggi hanno continuato a segnare con la loro molteplicità lo specialissimo *habitat* antropologico che si è determinato in questo tratto di mare, finendo con il costituire un *unicum* di cui non esiste eguale.

Invece che riflettere sulle specificità storiche, antropologiche, naturali e naturalistiche di questo angolo di mondo, si fa ormai a gara a chi riprende per primo quegli incomprensibili progetti strategici che paiono mutuati da Risiko, fatti di corridoi, anditi, sottopassaggi, strade maestre, assi privilegiati che tutti portano alla Sicilia, la quale pare esser diventata Samarcanda, il centro e il culmine di ogni flusso commerciale. In realtà, come è stato da più parti osservato, non è certo il transito delle merci a portare ricchezza ma la loro lavorazione. E in quanto ai passeggeri, diretti in treno o in auto dal continente in Sicilia, il ponte non sortirebbe altro che un'ulteriore marginalizzazione di Messina, Reggio Calabria, Villa San Giovanni, bypassate e viepiù ridotte a non-luoghi.

I lavori connessi alla realizzazione di un Ponte, lasciando da parte con pudore le baggianate del ministro che li vede già realizzati entro la presente legislatura, durerebbero in realtà almeno dieci, quindici anni. Gli strombazzati posti di lavoro che ne sortirebbero sono del tutto fantasmatici e frutto di demagogia politica. Lo stesso progetto del Ponte chiarisce che «*l'impatto occupazionale dell'opera appare modesto in relazione al costo dei lavori*». In compenso l'eventuale avvio dei lavori metterebbe

in perenne quarantena le reali iniziative davvero utili per i nostri territori, per le nostre comunità. Mi provo qui a enumerarne alcune:

- a) la messa in sicurezza totale del territorio, che eviterebbe quelle sciagure a orologeria che puntualmente si abbattono sulle comunità locali, mentre puntualmente i politici di turno fanno gli *sceccchi nel lenzuolo* e maledicono la sorte ria e perversa;
- b) la messa in sicurezza di tutti gli edifici scolastici e di tutti gli edifici pubblici, che hanno spesso raggiunto condizioni di fatiscenza e pericolosità indecorose;
- c) l'ampliamento e il completamento delle reti viaria e ferroviaria siciliane fino a farle giungere perlomeno ai livelli di quelle del Nord. Forse in tal modo si arresterebbe in parte lo spopolamento di pezzi sparsi di territorio che diventano sempre più soggetti a desertificazione;
- d) l'istituzione di nuovi sistemi di turismo culturale che sottraggano i nostri beni al rango di merci (quali sono percepiti, e diventano di fatto, in questo momento) e li restituiscano alla loro reale natura di risorse, opportunità di sviluppo, marcatori identitari. Come ottenere tali risultati? Beh, intanto predisponendo molteplici sistemi reticolari di tipo ecomuseale, restituendo alle comunità la consapevolezza del valore di quanto le circonda e promuovendo modalità di fruizione rivolta non più a turisti mordiefuggi ma a viaggiatori ben disposti a farsi coinvolgere in forme di turismo relazionale, di accoglienza, tarato secondo logiche stagionali in grado di raggiungere ogni tipologia di utenza;
- e) il tornare a lavorare al progetto di far riconoscere lo Stretto quale Patrimonio Unesco dell'Umanità. Allora i turisti sarebbero miriadi!
- f) l'attivazione di Musei, Biblioteche, Centri Sociali, luoghi di confronto tra le persone valevoli a riscattarle dal ruolo passivo di utenti controllati a vista dai propri televisori;
- g) infine cultura, cultura, cultura. Libri, teatro, musica, cinema portati dappertutto, a cominciare dalle periferie, laddove si annida il principale serbatoio dei populismi, che hanno bisogno di seguaci e non di cittadini liberi e consapevoli;

Mi pare di poter prevedere che tutte queste cose produrrebbero posti di lavoro in misura infinitamente maggiore di quelli promessi per la costruzione della bruttura cosmica. E pare poco tutto ciò, a confronto di alcuni milioni di tonnellate di acciaio e cemento utili solo a risparmiare un'ora di tempo (ah, il tempo!) privando questo Stretto di una *facies* che resiste da migliaia di anni, che ha visto affermarsi e transitare civiltà, flussi mercantili, mitologie e fabulazioni, migrazioni, partenze e ritorni, sogni?

Se ci fosse stato il Ponte non avremmo avuto un capolavoro come *Horcynus Orca*, e neanche una voce poetica come quella di Maria Costa. Se ci fosse stato il Ponte Ulisse, gli Argonauti, Scilla e Cariddi, Colapesce non ci sarebbero. Si vuol farlo davvero? Saranno tempo e denaro sprecati, perché questa oscenità non si farà mai. Unico risultato che potrà sortire un eventuale avvio dei lavori sarà quello di donarci una Messina e una costa calabra devastate e sempre più ridotte a luoghi marginali, angoli di mondo vocati alla bellezza e viceversa ridotti a luoghi resi invivibili per quanti ancora li abiteranno.

In sintesi: la bellezza, la storia, la memoria, l'identità dello Stretto esigono che su di esso non insista un mostro di cemento e acciaio privo di ragion d'essere. La battaglia di quanti si oppongono al ponte non è dunque una battaglia politica. È soprattutto una battaglia civile e culturale che intende salvaguardare per sempre l'assetto attuale di una porzione di territorio unica nel suo genere.

Se poi si volesse esaminare l'enorme patrimonio immateriale del quale lo Stretto di Messina è stato muto testimone nel corso dei secoli, basterebbe enumerare la serie di realtà che hanno connotato questo angolo di mondo per rendersi conto di come il Ponte cancellerebbe l'*aura* determinatasi nel tempo attraverso stratificazioni culturali che, tutte insieme, hanno concorso a costruire un'identità plurima, preziosa al mantenimento del senso di appartenenza di quanti vivono questo luogo nella consapevolezza dell'articolato lavoro che lungo le sponde dello Stretto innumerevoli generazioni hanno posto in essere per conferire senso al territorio. Come già fatto in un contributo di qualche anno fa (cfr. *Lo Stretto di Messina come bene immateriale*, in *Dialoghi Mediterranei n. 47* del 1 gennaio 2021 [2]) provo a enumerarne alcune, soffermandomi poi, a titolo esemplificativo, in una specifica attività che tuttora contraddistingue la cultura tradizionale locale.

Se volessimo ripercorrere la storia di Messina attingendo alle svariate mitologie sulle quali gli antichi esercitarono il proprio *pensiero selvaggio*, scopriremmo con una certa sorpresa che il *genius loci* si è qui prodigiosamente moltiplicato in un vero e proprio *pantheon* di figure numinose, tutte impegnate a vario titolo a fornire alla città coordinate mitologiche, geografiche, socio-religiose, esistenziali. Così il falcetto con cui Crono, il più giovane dei sette titani figli di Urano, castrò il padre sarebbe poi stato da lui scagliato in questo Bosforo d'Italia dando luogo all'ampia zona falcata che contrassegna il porto di Messina. Così le peregrinazioni di Orione, forse già accecato dal padre della donna da lui violata, lo avrebbero condotto nell'area dello Stretto, dove avrebbe atteso ad assicurare la configurazione definitiva della zona di Capo Peloro.

In modo non dissimile gli scrittori che tra il XVI e il XVII secolo vollero ancorare le origini della città dello Stretto a un evento mitico avvenuto *in illo tempore*, in un tempo metastorico per ciò stesso fondante e garante di tutta la storia successiva, si appropriarono di brandelli mitologici provenienti da altri più vasti affreschi narrativi inserendo nelle vicende locali tali presenze agiografiche, eroiche o numinose, da Ercole a Eolo, da Odisseo a Enea, e poi nell'Era volgare da San Paolo a Sant'Antonio di Padova a San Francesco di Paola, da Re Artù alla sorella sua Morgana, eletti al rango di eroi civilizzatori, mitici progenitori o esseri dotati di una particolare carica sacrale, atta a conferire una volta e per sempre spessore e pregnanza, identità e memoria sempiterna al sito.

Scrivevo in quell'articolo del 2021:

«Le cause di una tanto vasta messe di leggende, tradizioni, mitologie, vanno certamente ricondotte alla natura geograficamente e geologicamente oltremodo speciale di quest'area, ma tra esse pare probabile che abbia storicamente assunto una peculiare pregnanza la liminarità... Laddove un tratto di mare separa due terre in origine unite, si avverte in modo particolare il senso del confine. La natura tettonicamente precaria dell'areale ha inoltre contribuito ad accrescere le caratteristiche di confine, di margine indefinito e, per ciò stesso, rischioso, precario come tutti gli spazi che non stanno "al centro" ma si affacciano su un "altrove". La leggenda di Colapesce, laddove si riferisce della condizione d'instabilità in cui verserebbe quest'angolo di Sicilia a causa dell'ammaloramento della colonna che lo sostiene, altro non sarebbe dunque che una metafora della "instabilità" naturale del sito...».

Tra le realtà immateriali o di peculiare valenza storica, sociale e antropologica che hanno concorso a delineare l'identità dell'area dello Stretto di Messina nel corso della storia mi provo a enumerare qui di seguito le seguenti:

a-le peculiarità mitologiche, leggendarie, sacrali (miti di fondazione: Zanklo, Crono, Saturno, Orione; **mitologie nello Stretto:** Poseidone, le Sirene, Leucosia, Partenope, Ligea; **mitologie a Capo Peloro:** le tre ninfe, Tifeo, Tifone, Zeus Pelorios; **eroi:** Ercole, Ulisse, Enea, gli Argonauti; **metamorfosi:** Glauco, Scilla e Cariddi; **leggende:** Arione e il delfino, Colapesce, Artù, la Fata Morgana; **mitologie popolari:** le storie di Giufà; **presenze sacrali e numinose:** Madonna della Lettera, San Paolo, San Francesco di Paola; la Falce e la presenza di San Raineri;

b-le peculiarità storiche: lo sbarco dei Normanni in Sicilia; la partenza per le Crociate (Riccardo Cuor di Leone); la rotta francigena; la partenza per la Battaglia di Lepanto (Don Giovanni d'Austria); i forti umbertini e i presidî di avvistamento costiero; la *spartenza*, l'emigrazione e i flussi migratori;

c-le peculiarità socio-economiche e tecnologiche: i Ferry Boat e i collegamenti tra le due sponde; la cantieristica tradizionale e i mastri d'ascia siciliani e calabresi; le Dogane e i Porti Franchi; i fari, i due Piloni ENEL;

d-le peculiarità naturali e naturalistiche: il paesaggio; i laghi di Faro e Ganzirri; i terremoti e i maremoti; la microflora e la microfauna dello Stretto; le specie abissali; le migrazioni stagionali dei volatili;

e-le peculiarità letterarie: la letteratura di viaggio e il "Bosforo d'Italia"; *Horcynus Orca* e la metafora dello *Scillecariddi*; Maria Costa e la poesia popolare sul mare;

f- le peculiarità antropologiche: la pesca del corallo nello Stretto; le saline; la caccia al pesce spada; la molluschicoltura; il pellegrinaggio a Polsi e le devozioni condivise dalle comunità costiere; le filande; le Vare – Messina e Palmi – e i Giganti, siciliani e calabresi.

Già da tale semplice enumerazione lo Stretto di Messina appare essere stato oggetto, nel corso degli ultimi quattromila anni, di dinamiche di “investimento di senso”, intendendo con tale espressione più che la specialissima natura dei luoghi la lucida consapevolezza – manifestatasi in seno a gruppi umani e tradizioni letterarie – della peculiare specificità dello Stretto di Messina quale *tòpos* privilegiato per un serie impressionante e davvero sterminata di produzioni dell’immaginario da parte di numerosi popoli e culture.

Tali beni ed eredità immateriali (compresi gli usi, le tradizioni e i costumi legati all’esercizio di attività materiali, in quanto produttori di saperi, abilità, competenze e tecniche del corpo di per sé immateriali) fanno da degno corollario alle caratteristiche riconducibili alla configurazione geomorfologica del sito e al particolare *habitat* biologico-marino che in esso si è creato, che rendono lo Stretto di Messina meritevole di essere annoverato tra i patrimoni dell’umanità; un auspicabile provvedimento in tale direzione sarebbe ancora più significativo in quanto quello di Messina sarebbe il primo Stretto al mondo ad avere attribuito tale riconoscimento.

La caccia al pesce spada

La tradizionale caccia al pesce spada (*Xiphias gladius*), praticata lungo le due sponde dello Stretto di Messina da tempo immemorabile e documentata da scavi archeologici come esistente già in età del bronzo, ha registrato la presenza, almeno fino alla prima metà del XX secolo, di un’imbarcazione di singolare interesse riguardo a configurazione materica e caratteristiche costruttive. Il *luntro*, (in siciliano *luntru*), così chiamato per probabile derivazione dal latino *linter* (barca da pesca a fondo piatto già utilizzata dai Romani), era un’imbarcazione lunga 24 palmi (cm. 624), larga cm. 165, con lo scafo alto circa cm. 80, dalla forma snella e slanciata (alla stregua del gladio, la lamina cornea trasparente che si trova all’interno del dorso del calamaro) e il fondo tondeggiante in modo da consentire un ridotto pescaggio. Tale configurazione, unitamente alla leggerezza del legname impiegato nella costruzione e all’esiguo spessore del fasciame, consentiva all’imbarcazione di raggiungere un’elevata velocità, anche per la particolarità del sistema propulsivo consistente nei quattro lunghissimi remi, ciascuno dei quali di dimensioni diverse; i più lunghi di essi, *u stremu* lungo mt. 5,72 e *a paledda* lungo mt. 5,46, poggiavano su due eleganti supporti arcuati (*antinòpuli* o *anchinòpuli*) sporgenti dalle murate di prua al fine di proiettare all’esterno della barca il loro fulcro e consentire ai due vogatori remate più vigorose, mentre i tre vogatori addetti ai due remi centrali, *u menzu* e *u remu i puppa* lunghi mt. 4,68 (il vogatore posto in mezzo si alternava nell’aiuto ai due compagni), volgevano le spalle alla direzione di marcia del *luntru*, che avanzava, al contrario di quanto avvenga di solito, con la poppa. Al centro del natante, tradizionalmente dipinto di nero nella parte esterna e rosso e verde all’interno dello scafo, era collocato un albero detto *fareri*, alto circa mt. 3,50, alla cui sommità prendeva posto, opportunamente puntellando i piedi su apposite tacche rotonde (*ruteddi*) presenti a vari livelli, un avvistatore (*u farirotu*) il cui compito era quello di avvistare, seguendo le indicazioni che gli provenivano dall’avvistatore posto sulla più alta antenna della feluca (*u ’ntinneri*), e poi seguire il pescespada nelle sue veloci circonvoluzioni suggerendo con sincopate indicazioni (*va jusu, va susu, va ’riterrà, va fora, tuttu paru cammòra, firìila tunnu* etc.) rivolte ai rematori la direzione da imprimere al *luntru*, al fine di rendere possibile il lavoro del *lanzaturi*, il lanciatore collocato in piedi sull’estremità anteriore della poppa con il compito di scagliare, una volta che il pesce fosse venuto a tiro, una delle due lance con asta di legno e punta di ferro (*traffinera* o *ferru*) che egli aveva a disposizione, opportunamente poggiate sui loro supporti verticali (*maschitti*).

La pesca del pescespada aveva luogo da aprile a giugno lungo la costa calabra e nei mesi di luglio e agosto lungo il litorale messinese, in concomitanza con la fase di riproduzione sessuale dei branchi di pesce spada e la deposizione delle uova nelle acque dello Stretto lungo un percorso discendente

che va da Palmi a Cannitello e poi, ascendente, risale da Messina a Capo Peloro. Accordi tradizionalmente codificati assegnavano ai vari equipaggi le postazioni (*i posti*), tratti di mare entro i quali potevano operare le grosse imbarcazioni (le cosiddette *feluche, filii*) lunghe mt. 11,44, larghe mt. 4 e alte mt. 1,50, munite di un'antenna di vedetta, costruita in legno di abete e alta 22 mt., il cui compito era quello di avvistare il pesce per poi lasciare il posto al più agile *luntru* che si incaricava della "caccia" vera e propria.

Da una *Monografia sulla pesca del pesce spada nel canale di Messina* redatta in occasione dell'Esposizione Mondiale della Pesca tenutasi a Berlino nel 1880 e riedita nel 1985 a cura della Camera di Commercio di Messina e su iniziativa dello studioso Rocco Sisci, si apprende che in Sicilia, nelle stazioni (*posti*) con due feluche e quattro battelli (*luntri*) la divisione del pescato avveniva nella misura di venti parti per ogni feluca e due battelli, secondo le seguenti percentuali: due parti per l'armatore della feluca, una per la barca del lanciatore, una e mezza per il lanciatore, una per la vedetta (o *foriere del luntru*), tre per le due vedette che si danno il cambio sulla feluca, sei per i cinque rematori del luntru, quattro per i quattro rematori del secondo battello, una per il fabbro (il *ferrajo* che fornisce i *ferr*), mezza per la Chiesa.

A partire dalla seconda metà del XX secolo si assistette alla progressiva dismissione di tali tradizionali imbarcazioni; così il glorioso *luntru* venne dapprima trasformandosi in un'imbarcazione a quattro vogatori tutti rivolti verso il senso di marcia per poi cadere definitivamente in disuso, mentre la feluca, in origine imbarcazione d'avvistamento (il cui compito era quindi quello di stazionare, ormeggiata lungo la riva ovvero verso l'esterno, in una determinata *posta*) venne trasformandosi nelle moderne "feluche a motore", dette anche *passerelle* per la lunghissima passerella (35-40 mt.) che fuoriesce dalla prua, grandi imbarcazioni a motore lunghe più di 20 metri e munite di altissimi tralicci (circa 30-35 mt.) a mo' di antenne di avvistamento, o venne addirittura sostituita da sistemi di pesca basati sull'utilizzo di reti e palangresi indubbiamente molto più efficaci e redditizi ma incomparabilmente più poveri e del tutto privi della dimensione agonistica e in un certo senso di sfida paritetica che ha da sempre contrassegnato il rapporto tra uomo cacciatore e animale cacciato presso le culture tradizionali. Non a caso per il tipo di pesca effettuata con l'arpione come quello qui esaminato gli studiosi utilizzano assai spesso la denominazione di "caccia". Da tale caratteristica deriva alla pesca al pesce spada una serie di caratteristiche di rilevante valenza antropologica, riscontrabili pressoché costantemente in tutte le comunità alieutiche del Mediterraneo: pari condizioni di partenza tra cacciatore e animale cacciato, andamento rituale delle operazioni di caccia, intimo legame (di tipo, si direbbe, totemico) con il pesce, fonte di sostentamento alimentare per la comunità e al contempo – se preda abbondante – indicatore di *status*, in definitiva animale mitico, mitizzato ovvero sottoposto a pratiche di conferimento di senso, a interventi di plasmazione e valorizzazione simbolica, etc.

Questo tipo di caccia, proprio per le sue caratteristiche di spettacolarità, ha suscitato l'interesse di storici documentaristi, tra i quali in questa sede occorre citare almeno Francesco Alliata di Villafranca (*Tra Scilla e Cariddi*, girato nello stretto di Messina nel 1948) e Vittorio De Seta (*Lu tempu di li pisci spata*, anche questo girato nello stretto, del 1954). Ciò che caratterizza entrambi i documentari è l'assenza di qualunque tentazione oleografica e viceversa uno sguardo lucido e disincantato su un universo contrassegnato da durissimi regimi esistenziali e tuttavia fiero dei propri codici comportamentali e dei propri modelli di cultura. Basti, ad esempio nel filmato della Panaria Film, esaminare la concitazione dell'avvistatore (*farivotu*) che prendeva posto, opportunamente puntellando i piedi sulle apposite tacche rotonde presenti a vari livelli, alla sommità dell'albero detto *fareri*, e una volta scorta la preda, seguiva poi il pescespada nelle sue veloci circonvoluzioni suggerendo con sincopate indicazioni rivolte ai rematori la direzione da imprimere al *luntru*, al fine di rendere possibile il lavoro del *lanzaturi*, il lanciatore collocato in piedi sull'estremità anteriore della poppa con il compito di scagliare sul pesce che fosse venuto a tiro una delle due *traffinere* a sua disposizione. Gli ordini ai rematori, impartiti con passionale concitazione, erano fatti un tempo di parole smozzicate dall'oscuro etimo (*manosso*, verso fuori; *manano*, a mano destra: *mancato*, a mano sinistra; *stinghela*, verso terra), che tuttavia tradivano la propria derivazione ellenica.

Athanasius Kircher, immaginifico poligrafo secentesco, che ebbe modo di osservare direttamente le fasi della caccia al pesce spada durante il suo soggiorno a Messina, ne lasciò una dotta descrizione nel IX libro della sua *Musurgia Universalis, sive Ars Magna consoni et dissoni, in X libros*, pubblicato a Roma nel 1650 per i tipi di Ludovico Grignani.

Nella *Digressio de captura piscis Psyphiae (vulgo pesce Spada) que in freto Mamertino statis anni temporibus perficitur, & utrum Musica vim aliquam in animalia obtineat*, Kircher riporta quelle arcaiche indicazioni:

Mamassu di paianu

Pallettu di paianu

Maiassu stignela

Pallettu di paenu palè

La stignela

Mancata stignela

Pro nastu vardu pressu da visu, & da terra.

Al momento della cattura del pesce era costumanza ringraziare *Sammàrcu binidittu*. Una volta issato l'animale sulla barca e dopo aver assistito alla sua movimentata agonia, era tradizione che si passasse a ritualità di tipo magico-profilattico ancora più antiche. 'A *cardata d'a cruci* consiste in una serie di graffi impressi con le unghie in senso orizzontale e verticale, a formare una croce.

Nel 2010 la *Pesca del Pesce Spada nello Stretto di Messina* è stata iscritta nel *Libro dei Saperi* del R.E.I. (Registro Eredità Immateriali) della Regione Siciliana...

Basterebbe tale sintetica descrizione di un'attività che è stata praticata in tutto il Mediterraneo ma che proprio nello Stretto di Messina ha assunto caratteri peculiari a mostrare come Messina, Reggio e il loro Stretto si siano da sempre costituiti quale luogo dei miti e dei fatti storici, delle emergenze materiali e di quelle immateriali, delle realtà naturali e di quelle antropologiche, storiche, culturali.

Conclusioni

Oggi la comunità messinese è indotta a considerare lo Stretto unicamente in termini di luogo fonte di profitto (quando non addirittura di sterile e fallace fiore all'occhiello politico). La città vive, declina la propria identità, articola i suoi ritmi, le sue dinamiche sociali ed economiche *etsi fretus non daretur...* Oggi, a causa di un prometeico ma illusorio progetto, di una falsa narrazione su future *magnifiche sorti e progressive*, ogni sforzo di tutela di un paesaggio storico oltremodo carico di memorie rischia di diventare solo oggetto di narrazioni distopiche. Ma la distopia, a ben riflettere, altro non è che l'esito di un sogno utopico non realizzato. Risulta dunque necessaria la mobilitazione di un'intera società civile *consapevole* che valga a scongiurare una ferita ai luoghi e alle persone che li abitano destinata a mai rimarginarsi.

Con tale auspicio inauguro i contributi che seguono, che costituiscono – a me pare – una sorta di mappa intellettuale e sentimentale rivolta a comunità da sempre assuefatte a venir fuori, in qualche modo, dai disastri naturali (terremoti) e umani (guerre, politici locali) guardando in avanti verso quello straordinario orizzonte, il mare dello Stretto, che alcuni ilari governanti vorrebbero deturpare per sempre con un progetto irresponsabile.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Qui il video: <https://www.youtube.com/watch?v=4IN7IcZ4ZBw>

[2] <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/lo-stretto-di-messina-come-bene-immateriale/>

Riferimenti bibliografici

- Abruzzese D., Genovese S., “*Osservazioni geomorfologiche e fisico-chimiche sui laghi di Ganzirri e Faro*”, Boll. Pesca Piscic. Idrobiol., 28, Messina: 75-92.
- Alliata di Villafranca F., “*Pesca del pescespada*”, in “*Le Vie d’Italia*”, LVI, 1950: 901-908.
- Angelini A., *Il mitico Ponte sullo Stretto di Messina*, Milano, Franco Angeli, 2011.
- Apollodoro, *Biblioteca*, Milano, Adelphi, 1995.
- Apollonio Rodio, *Le Argonautiche*, Milano, Rizzoli, 1986.
- Aricò N., *Illimito Peloro. Interpretazioni del confine terracqueo. Montorsoli, del Duca, Ponzello, Juvarra, D’Arrigo*, Messina, Mesogea, 1999.
- Associazione Pro Torre Faro, *Cariddi e le sue tradizioni marinare. Pesca, storia, curiosità, attrezzi di Torre Faro*, Messina, E.D.A.S., 1990.
- Berdar A., Cavallaro G., Giuffrè G., Potoschi A., “*Contributo alla conoscenza dei pesci spiaggiati lungo il litorale dello Stretto di Messina*”, Mem. Biol. Mar. Ocean. 10 (1) Messina, 1980: 1-7.
- Berdar A., Riccobono F., *Le meraviglie dello stretto di Messina. Miti, leggende, storia naturale, preistoria, tradizioni popolari e curiosità del territorio calabro-peloritano*, Messina, E.D.A.S., 1986.
- Berdar A. et alii, *Riflessioni sulla pesca tra Scilla e Cariddi*, Reggio Calabria, Jason editrice, 1995.
- Bettini V., Guerzoni M., Ziparo A., *Il Ponte insostenibile. L’impatto ambientale del manufatto di attraversamento stabile dello Stretto di Messina*, Firenze, Alinea Editrice, 2002.
- Bolognari M., “*Dove il mare è mare*”, in C. Pitto (a cura di), *Le comunità del silenzio. Pescatori, Marinai, Isolani*, Cosenza, Laboratorio Edizioni, 1988: 115-131; Id., “*Pescatori e cocciolari di Ganzirri fra ecosistema e cultura*”, in *La Ricerca Folklorica*, n.21, 1990: 57-60.
- Buttitta I. E., Palmisano M. E. (a cura di), *Santi a mare: ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana, Assessorato dei beni culturali e ambientali e della pubblica istruzione, Dipartimento dei beni culturali e ambientali, dell’educazione permanente e dell’architettura e dell’arte contemporanea, Palermo, 2009.
- Camera di Commercio ed Arti di Messina (Cav. Luigi Mazzullo), *Monografia sulla Pesca del Pesce Spada nel Canale di Messina*, Messina, Rosario Aricò editore, 1906.
- Campione G., *La composizione visiva del luogo*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- Cattafi, B., *Lo Stretto di Messina e le Eolie*, Roma, LEA, 1961.
- Cavarra G., 1998 *La leggenda di Colapesce*, Messina, Intilla Editore.
- Chadli E.M., *Il racconto popolare nelle regioni mediterranee*, Milano, Jaca Book, 1996.
- Cingari G., *Scilla nel Settecento. “Feluche” e “Venturieri” nel Mediterraneo*, Reggio Calabria, Casa del Libro, 1979.
- Cinquegrani N., *Lu luntru e lu piscispada*, Messina, Azienda Autonoma Soggiorno e Turismo, 1981: I-XV.
- Collet S., “*Il territorio, il ferro, il segno e la parte. La pesca al pesce spada nello Stretto di Messina*”, in *La Ricerca Folklorica*, 9 (apr.1984), *Il lavoro e le sue rappresentazioni*: 113-119; Id. *Uomini e pesce. La caccia al pesce spada tra Scilla e Cariddi*, Catania, G. Maimone, 1993.
- Consolo V., Rubino N., *Fra Contemplazione e Paradiso. Suggestioni dello Stretto*, Messina, Sicania, 1988.
- Consolo V., *Vedute dello Stretto di Messina*, con un saggio di G. Barbera, Palermo, Sellerio 1993.
- Conti G., *Acque e terre dello Stretto*. Testi di Amelia Ioli Gigante; fotografie di G. Conti; introduzione di L. Lombardi Satriani, Messina, Rotary Club Stretto di Messina 2003.
- Corrao F.M., (a cura di), *Giufà. Il furbo, lo sciocco, il saggio*, Milano, Mondadori, 1991.
- Costa G., *Le barche e i pescatori dello Stretto di Messina*, Messina, Centonove, 2002.
- Costa F., Genovese L., *I Pesci Batiali dello Stretto di Messina e Zone Viciniori*, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto per l’Ambiente Marino Costiero, Messina, Avvenire 2000, 2009.
- D’Arienzo V., Di Salvia B. (a cura di), *Pesci, barche, pescatori nell’area mediterranea dal medioevo all’età contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2010.
- D’Arrigo S., *Horcynus Orca*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1975.
- De Luca M., *U Pesci. Storia della “caccia” al pescespada*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 2016.
- Di Natale A., “*Miti e tradizioni fra Uomo e Pesci*”, in *Mare Nostrum*, Firenze, Rainero Ed., 1988: 61-85.
- Falcone L., Buzzanca P. (a cura di), *Piscispada, Sulla cultura del pescespada nello Stretto di Messina*, Gioiosa Marea, Pungitopo, 2013.
- Fazelli T. F., *De rebus Siculis decades duae*, Panormi, Ioannes Matthaëum Maidam et Franciscum Carram, 1558: 20-21.
- Gamberini E., *Monografia Marittima della Sicilia Nord-Orientale*, Messina, Principato Ed., 1920.

- Gambi, L., “*La pesca del pesce spada nello stretto di Messina*”, in *Atti del XVI Congresso Geografico Italiano* (1954), Firenze, 1955: 401-408; Id., *La Calabria*, Torino, Utet, 1965; Id., “*I valori storici dei quadri ambientali*”, in *Storia d’Italia I*, Torino, Einaudi, 1972: 5-60.
- Giacomarra, M., “*Dalla pesca del pescespada a Horcynus Orca*”, *Bollettino dell’Atlante Linguistico Mediterraneo*, 16-17 (1974-75), Palermo: 117-141; Id., “*I pescatori di pescespada*”, in *Le forme del lavoro: mestieri tradizionali in Sicilia*, Palermo, Ed. Libreria Dante, 1990.
- Graves R., *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1955.
- Gregorio C., *I santi siciliani*, con prefazione di S. Todesco, Messina, Intilla Editore, 1999.
- Harf-Lancner L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1984.
- Kircher A., *Musurgia Universalis, sive Ars Magna consoni et dissoni*, t. II, Romae, Typis Ludovici Grignani, 1650: 227-228; Id., *Mundus subterraneus*, Amstelodami, Apud Joannem Janssonium à Waesberge & filios, 1665.
- Lo Stretto crocevia di culture*, Atti del XXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto- Reggio Calabria, 9-14 ottobre 1986, Taranto, Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, 1993.
- Longo F., *Il Canale di Messina e le sue correnti, con appendice sui pesci che lo popolano*, Messina, 1882.
- Matvejević P., *Mediterraneo. Un nuovo breviario*, Milano, Garzanti, 1991.
- Molonia G. (a cura di), *Arte, storia e tradizione nella devozione alla Madonna della Lettera*. Atti del Convegno, Messina, Nobile Arciconfraternita SS. Annunziata dei Catalani, 1995.
- Mongitore A., *Della Sicilia ricercata nelle cose più memorabili*, 2 voll., Palermo, Francesco Valeria Tip., 1743, vol. I: 43-49.
- Monografia sulla pesca del pesce spada nel Canale di Messina*, Camera di Commercio ed Arti di Messina, Messina, R. Alicò, 1906.
- Nobili, A., Palmisano, M.E., “*La pesca del pescespada*”, in *Ippocampo: tecniche, strutture e ritualità della cultura del mare*, Regione Siciliana, Assessorato BB.CC.AA. e P.I., Dipartimento dei Beni Culturali ed Ambientali e dell’Educazione Permanente, Palermo, 2008.
- Omero, *Odissea* (trad. R. Calzecchi Onesti), Torino, Einaudi, 1963.
- Oppiano, *Halieutica. Della pesca e della caccia* (ed. Antonmaria Salvini), Milano, G. Daelli e C. Editori, 1864.
- Ovidio, *Le Metamorfosi*, 2 voll., Torino, Einaudi, 2022.
- Palumbo S., *D’Arrigo, Guttuso e i miti dello Stretto*, Catania, Le Farfalle, 2016; Id., *Colapesce e altre leggende normanne di Sicilia*, Catania, Le Farfalle, 2017.
- Perfetti, Y., *La pesca tradizionale del pesce spada nell’organizzazione insediativa del territorio peloritano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
- Piccitto G., “*Le formule greche usate un tempo nella pesca del pescespada nello Stretto di Messina*”, in *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani*, IX, 1965, Palermo: 5-51.
- Pitrè G., *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. III, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, vol. XVI, Palermo, L. Pedone Lauriel, 1889: 519-525; Id., *Studi di leggende popolari in Sicilia e nuova raccolta di leggende siciliane*, Torino, Clausen, 1904.
- Reina P., *Delle notizie storiche della città di Messina. Prima parte*, Messina, Eredi di P. Brea, 1658: 36-61.
- Ribaud P., *Trattato teorico, pratico e storico sulle correnti ed altre particolarità e sui fenomeni che hanno luogo nel Canale di Messina*, Napoli, 1884.
- Roheim G., *Le porte del sogno* (2 vols., *Il ventre materno e La discesa agli inferi*), Rimini, Guaraldi, 1973.
- Saitta, A., *Nell’incanto di Morgana*, Messina, Carbone, 1980.
- Salpietro L., Specchi M., Donato A., *Lo Stretto di Messina attraverso miti, tradizioni e scienza dalle origini ai giorni nostri*, Atti Accademia Peloritana Pericolanti, Messina, 70 (2), 1993: 11-366.
- Samperi P., *Iconologia della Gloriosa Vergine Madredi Dio Maria Protettrice di Messina*, Messina, appresso Giacomo Matthei, 1644 (rist. anast. Messina, Intilla Editore, 1990).
- Seppilli A., *Sacralità delle acque e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio, 1979.
- Séstito, M., *Fata Morgana o la città riflessa*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.
- Sisci, R., *La caccia al pesce spada nello stretto di Messina*, A. Sfameni, 1984.
- Sisci R., Cavallaro N., Chillemi F., Di Natale A., Riccobono F., Santoro G., *Barche, Padroni e Marinai. Storia, arte e tradizioni della Riviera Nord di Messina*, Messina, Ediz. A. Sfameni, 1988.
- Terranova N., *Omero è stato qui*, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2019.
- Todesco S., “*Federico II nella percezione popolare. La leggenda di Colapesce e lo Stretto di Messina*”, in “*Città & Territorio*”, A. IV, 3-4 (mag.-ago.1995): 5-10; Id., “*Cultura Tradizionale*”, in G. Molonia (a cura di), *Messina. Storia e civiltà*, Messina, G.B.M., 1997: 379-395; Id., “*Di penne e di squame. Sirene e altri ibridi*”

peloritani”, in N. Ravazza (a cura di), *Sirene di Sicilia*. Atti del Convegno di Studi (San Vito Lo Capo, 24-25 giugno 2006), con nota introduttiva di A. Cusumano, Milano, Magenes, 2010: 37-44; Id., “*Il grano e la manna. Mitologie di San Nicola di Bari in Sicilia*”, in C. Micalizzi, D. Macris (a cura di), *San Nicola nel Valdemone tra memoria e devozione*. Atti del Convegno di Studi (Messina, 4 dicembre 2010), Messina, Comunità Ellenica dello Stretto, 2011: 27-44 (i tre ultimi poi in Id., *L’immaginario rappresentato. Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021).

Sergio Todesco, laureato in Filosofia, si è poi dedicato agli studi antropologici. Ha diretto la Sezione Antropologica della Soprintendenza di Messina, il Museo Regionale “Giuseppe Cocchiara”, il Parco Archeologico dei Nebrodi Occidentali, la Biblioteca Regionale di Messina. Ha svolto attività di docenza universitaria nelle discipline demo-etno-antropologiche e museografiche. Ha al suo attivo numerose pubblicazioni, tra le quali *Teatro mobile. Le feste di Mezz’agosto a Messina*, 1991; *Atlante dei Beni Etno-antropologici eoliani*, 1995; *IconaeMessanenses – Edicole votive nella città di Messina*, 1997; *Angelino Patti fotografo in Tusa*, 1999; *In forma di festa. Le ragioni del sacro in provincia di Messina*, 2003; *Miracoli. Il patrimonio votivo popolare della provincia di Messina*, 2007; *Vet-ri-flessi. Un pincisanti del XXI secolo*, 2011; *Matrimoni. Nozze tradizionali di Sicilia*, 2014; *Castel di Tusa nelle immagini e nelle trame orali di un secolo*, 2016; *Angoli di mondo*, 2020; *L’immaginario rappresentato. Orizzonti rituali, mitologie, narrazioni* (2021).

Il progetto del Ponte sullo Stretto nella lettura di un ecologo marino



Fondali del mare dello Stretto

di *Antonio Di Natale*

Un vecchio film dell'orrore si intitolava "A volte ritornano". È la frase che mi è venuta in mente quando si è trattato di analizzare la nuova proposta del ponte sospeso. È la terza volta che mi accade di analizzare le proposte e ogni volta questo lavoro, fatto a titolo totalmente gratuito e, spero, nell'interesse del bene comune, si fa sempre più difficile, anche per il lievitare del numero di pagine da guardare.

Stavolta era anche più difficile del solito, perché non c'erano solo parti tecniche o scientifiche, ma anche un buon insieme di corbellerie, per le quali sarebbe talvolta utile identificare gli estensori per starne alla larga quanto più è possibile. Solo che, trattandosi di fondi pubblici, la situazione non è piacevole e occorre comunque esaminare tutto con cura, per poter proporre le osservazioni più pertinenti.

La domanda che molti mi fanno è probabilmente la stessa che molti lettori potrebbero farmi: perché preoccuparsi della parte marina, visto che il ponte è sospeso e non tocca l'acqua? Occorre partire dal presupposto che la vita marina è come è perché il mare è sotto il cielo e ne segue i ritmi, da tanti punti di vista.

Le biocenosi dei fondali, tutte, a qualunque profondità, si sono sviluppate e adattate alle varie condizioni ambientali e di luce, stabilendo un equilibrio dinamico tra le specie, che cambia quando ci sono elementi perturbanti. Lo Stretto di Messina, nell'area dove sarebbe prevista la realizzazione del ponte, ha una quantità di diverse biocenosi sul fondo, tra le quali alcune sono particolarmente preziose.

Tra queste, molto peculiari sono i fondali a Laminariales, alghe di grandi dimensioni che hanno una prevalente distribuzione atlantica. Nello Stretto ci sono specie costiere, soprattutto nell'area di Villa

San Giovanni, e specie più profonde. Le specie costiere vivono proprio perché ci sono certe condizioni di luce che sono indispensabili per la loro vita, ma così accade anche per la grande specie profonda, la *Laminaria ochroleuca*, che può raggiungere e superare i 14 mt. di altezza, formando vere e proprie foreste subacquee. Queste alghe sono relitti di epoche fredde, presenti solo in tre siti del Mediterraneo. Un ponte sospeso di quelle dimensioni (oltre 3 km di lunghezza e 60 m di larghezza) creerebbe un'ombra che altererebbe in modo sostanziale la disponibilità della luce, non permettendo più la vita di queste specie nell'area interessata.

Ma l'area sottomarina della zona ha anche un'altra biocenosi particolarmente preziosa: sono i fondali a idrocoralli, caratterizzati prevalentemente da una specie che sembra un corallo di un delicato colore avorio, la *Errina aspera*. Questa specie vive insieme a numerose altre specie, tutte molto peculiari come il dente di cane gigante, piccolissime ofiure e minuscoli granchi pelosi, vari vermetidi e un piccolissimo cipride rosa, la *Pedicularia sicula*, in un'area caratterizzata da correnti molto rapide, su guglie concrezionate che hanno il loro apice a circa 92 mt. di profondità, che formano la cosiddetta "sella" dello Stretto. Sono biocenosi di ambienti estremi, che rappresentano un ambiente che è lì dal periodo interglaciale Riss-Wurm, veri e propri fossili viventi. La loro vita è condizionata sia dalle forti correnti ascendenti e discendenti, che creano rivoli velocissimi tra le guglie, che dalla poca luce che filtra a quelle profondità. Se quella poca luce venisse a mancare, questi ambienti preziosi scomparirebbero per sempre.

Un ponte sospeso ha anche altri effetti sulla vita nelle acque, ai quali solitamente non pensa nessuno, perché occorre una visione scientifica ampia per comprenderli. Uno è il cosiddetto "effetto FAD", cioè l'effetto che trasforma un ponte in un enorme strumento di aggregazione di specie ittiche. In Sicilia, da tanti secoli, i pescatori utilizzano i "cannizzi", piccoli ciuffi di fronde di palma legati a una sagola, trattenuti in prossimità della superficie con un galleggiante e bloccati in basso da un peso a fine sagola. Questi marchingegni servono a concentrare sotto di essi alcune specie di pesci (lampughe, pesci pilota, giovani tonni e altre) che hanno un comportamento scientificamente chiamato "fototropismo negativo", cioè si aggregano nelle zone d'ombra.

Un ponte di quelle dimensioni, con la sua grande ombra variabile diurna, costituirebbe un gigantesco strumento di aggregazione, che farebbe interrompere alle varie specie la propria regolare migrazione, portandole a fermarsi nella zona d'ombra. Sono alterazioni pesanti dei comportamenti normali, quando avvengono lungo rotte di migrazione primarie. Inoltre, questo esporrebbe le specie coinvolte a predazioni anomale da parte dei pescatori, che potrebbero incidere sull'abbondanza delle specie stesse.

Un effetto uguale e contrario si avrebbe durante la notte, quando le luci che inevitabilmente dovrebbero illuminare il tracciato del ponte avrebbero effetti sul mare sottostante. In questo caso si raggrupperebbero tutti quegli organismi che hanno un "fototropismo positivo", cioè che si avvicinano alle fonti luminose. Ce ne sono tante: i pesci volanti, le aguglie, le costardelle, le acciughe, le sardine, i totani e varie altre. Anche in questo caso, vengono alterati i comportamenti normali e si rendono queste specie più vulnerabili all'azione dei pescatori. Sembrano fatti quasi minori, ma non lo sono quando questi effetti avvengono ogni giorno dell'anno, anche perché sono in grado di alterare le normali catene alimentari marine, con effetti a cascata.

Poi ci sono anche degli altri effetti, causati dalla fisicità del ponte sospeso, che certamente creerebbe problemi ai Cetacei, organismi dalla psicologia complessa e sofisticata. Questo effetto viene chiamato dagli specialisti "gate effect" (effetto cancello). Per motivi che non ci sono noti, i Cetacei hanno una paura folle di qualunque struttura sospesa sull'acqua, anche se non pone alcun ostacolo fisico al loro passaggio al di sotto. È qualcosa che è molto conosciuta negli acquari e negli oceanari dove si mantengono i Cetacei: spesso occorrono oltre due anni per tentare di convincere un delfino a passare sotto un passaggio dove ci sia una parte rigida in alto. Lo si fa anche utilizzando incentivi positivi (cioè offrendo il cibo dall'altra parte del passaggio) ma, malgrado non ci sia alcun ostacolo fisico, occorrono sempre non meno di due anni per convincerlo che non ci siano pericoli di sorta. Immaginiamo questa situazione con una struttura sospesa enorme, che incombe sul mare lungo una delle principali rotte di migrazione dei cetacei dell'intero Mediterraneo, dove passano stenelle striate,

delfini comuni, tursiopi, grampi, globicefali, zifi, pseudorche, orche, capodogli, balenottere comuni e balenottere minori, ma forse anche altre specie più rare. Questi grandi migratori si fermerebbero e probabilmente prenderebbero altre strade.

Non sono ipotesi, sono fatti verificabili. Il grande ponte tra la Svezia e la Danimarca, per il quale nessuno aveva pensato a questo problema, ha di fatto causato l'isolamento per oltre due anni della popolazione di focene del Baltico da quelle del Mare del Nord (con le quali gli interscambi erano frequenti). Poi, alcune focene hanno usufruito del passaggio tra un'isola artificiale e la terraferma, laddove il ponte si trasformava in tunnel sottomarino, e vincendo la paura del rumore del tunnel sono riuscite a passare da un lato all'altro. I tecnici del Ponte hanno suggerito una soluzione: mettere sui due versanti imbarcazioni che dessero incentivi positivi al passaggio dei cetacei: credo che questa proposta si qualifichi da sola. Riuscite a immaginarvi qualcuno che, con uno sgombro in mano, tenti di convincere un gruppo di delfini a passare sotto il ponte, tutto il giorno e tutti i giorni? Sembra una facezia, ma nel progetto è scritto chiaramente.

Ci sono altri fatti che occorre considerare: la costruzione di questa enorme infrastruttura richiede lavori marittimi per anni, con presenza continua di vari mezzi nautici proprio nel punto più stretto dell'area. Significherebbe avere un rumore subacqueo rilevante, praticamente tutti i giorni. Cosa accadrebbe alle tante specie migratrici che devono attraversare l'area? Riuscirebbero a farlo lo stesso o si allontanerebbero spaventate? Ragionevolmente, la seconda ipotesi è più probabile. E questo è un rischio non considerato.

Poi ci sono le cose che non sappiamo: cosa accadrebbe ai grandi pesci pelagici migratori (tonni, pesci spada, alalunghie, pesci luna, squali), che utilizzano lo Stretto per spostarsi stagionalmente da un bacino all'altro del Mediterraneo? Avrebbero problemi a passare sotto l'ombra del ponte e altererebbero le loro migrazioni o continuerebbero la rotta? Sono domande per le quali non abbiamo risposte, ma il potenziale rischio (anche economico) è elevato.

Infine, per costruire un ponte sospeso di quelle dimensioni, occorre portare una quantità di materiale e, per farlo, servono approdi in prossimità. Da progetto, occorrerà costruire una decina di moli lungo le coste più prossime al ponte. I documenti del progetto non erano neanche in grado di definire esattamente dove sarebbero stati costruiti i vari moli e su quale fondale, rimandavano tutto questo a fasi successive, ma per ogni molo è necessario verificare l'impatto ambientale (fisico, acustico e biologico), sia sulle biocenosi costiere che sul regime dei sedimenti costieri, e di tutto questo non c'è nulla.

Ma quest'opera ha una quantità di altri problemi, che non riguardano il mare e dei quali si sono occupati vari altri colleghi. In base a quella che è una consapevolezza più che una opinione, questa è un'opera che non regge da nessun punto di vista, incluso quello economico. Ma, come avrebbe detto il vecchio filosofo Seneca, basta capire "*cui prodest?*" E, certamente, non è un'opera che serva al bene comune!

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Antonio Di Natale, taorminese, biologo subacqueo ed ecologo marino, è un esperto di gestione delle risorse marine, di riserve marine, di grandi specie migratrici e di normative internazionali nel settore dell'oceano. Ha insegnato in diverse Università italiane e straniere e ha lavorato con le maggiori istituzioni sovranazionali. È stato per 11 anni vice-presidente dello STECF della Commissione Europea, per 8 anni responsabile della ricerca sul tonno all'ICCAT e ha diretto numerosi progetti internazionali. Sinora, ha lavorato in 72 Paesi, è autore di 360 pubblicazioni scientifiche, un centinaio di rapporti tecnici e diversi libri, tra cui la monumentale "Bibliografia Italiana Annotata sui Tunnidi e gli Istioforidi", considerata dall'UNESCO il più alto contributo in materia a livello mondiale. È membro di varie Accademie in Italia e all'estero ed è stato insignito di diverse onorificenze; è stato tra i fondatori di alcune società scientifiche di prestigio. Attualmente fa parte di tre gruppi di esperti dell'ONU, è *coordinating author* del capitolo "Scientific Understanding of the Ocean" del World Ocean Assessment dell'ONU e ricopre numerosi incarichi in vari enti. È ministro del Mare del Garbage Patch State e Segretario Generale della Fondazione Acquario di Genova.

Lo Stretto, teatro di migrazioni sopra e sotto il mare



Black Stork, cicogne nere ph. Ivano Adami)

di *Anna Giordano*

Ci sono luoghi belli, altri bellissimi, diversi sono bellissimi e unici, semplicemente magici. Luoghi spesso immaginati lontani e irraggiungibili, senza sapere spesso che sono invece quelli in cui vivi. Luoghi che ogni giorno dai per scontati e forse ritieni simili a tanti altri.

Scopri invece che sono unici perché chi arriva da fuori rimane incantato, o qualcuno ti fa riflettere sulla non esistenza altrove di ciò in cui sei immerso ogni giorno e neanche ti accorgi di come sia speciale. Oppure lo reputi bello, bellissimo, ma sei troppo piccolo per sapere altro e invece scopri che proprio lì, dove vivi, si svolge uno dei fenomeni naturali più belli del pianeta: la migrazione degli uccelli.

È quello che è successo a me, che sin da bimba sognavo di poter vedere lo spettacolo della migrazione degli uccelli, immaginando di dover raggiungere posti lontanissimi nel mondo per poter realizzare questo sogno. Crescendo infatti ho scoperto che sullo Stretto di Messina, dove vivevo dai miei dieci anni, in primavera era possibile scorgere il passaggio di migliaia di rapaci e centinaia di cicogne ma ho anche scoperto, con scene indelebili e drammatiche ancora oggi freschissime nella mia memoria, che in barba ad ogni legge questi migranti venivano massacrati dalle doppiette dei bracconieri.

Durante i tanti campi internazionali antibraconaggio, iniziati nel 1984 e ora senza più le fucilate mortali di un tempo, continuando a richiedere il rispetto delle norme di tutela, subendo minacce e anche una macchina bruciata e vedendo morire ciò che amiamo, abbiamo iniziato a domandarci dove andavano tutte quelle stupende farfalle che iniziano a vedersi ai primi di maggio.

Un flusso inarrestabile, sempre verso nord, scoprendo che migrano anche loro, leggerissime e fragilissime, a migliaia. Animali di ogni genere, tra mare e terra, sorvolano lo Stretto di Messina con

nel mezzo monti fantastici come sono i Peloritani, aspri, ricchissimi di piante diverse, un terzo di quelle siciliane vivono qui. Mentre osserviamo tutto ciò che vive, che sia mobile o fisso al suolo, vediamo altri insetti e da specialisti apprendiamo che anche loro migrano, ma di notte, mentre di giorno saltellano sulla vegetazione, in cerca di rifugi e di cibo. Lo stesso fanno i milioni di uccelli che migrano di notte, che non vediamo, volando anche in piena città mentre dormiamo inconsapevoli di questo incredibile volo silenzioso.

Amici biologi marini mi raccontarono che anche sotto la superficie del mare c'era una spettacolare migrazione, quella dei cetacei e dei pesci. Diverse volte, seguendo il volo degli uccelli, abbiamo visto Tursiopi, Stenelle, Globicefali, Grampi, Balenottere, Capodogli, uno spettacolo meraviglioso, nello scenario unico del magico Stretto di Messina, sopra e sotto il mare.

Lo Stretto di Messina è un luogo che la natura ha voluto rendere ricchissimo, sopra e sotto il mare, che la natura ha stabilito isola da un lato e continente dall'altro, separandolo con abissi e pesci abissali, unico luogo al mondo dove prima dell'alba ne puoi trovare tracce sulle spiagge, dove la ricchezza unica e irripetibile si vorrebbe stravolgere in nome di un ponte.

Dove la natura ha separato l'uomo vorrebbe unire, sfidando le leggi di natura che hanno regole e modi diversi di manifestarsi. Inutile sprecare ulteriori parole su un'opera che chi ama lo Stretto ha da sempre contestato, e siamo tanti, tantissimi, come mai si era visto di fronte ad interessi progettuali sul territorio. Impossibile in poche righe evidenziare le criticità di un'opera così gigantesca. Non basterebbe un libro a carattere enciclopedico, ma è necessario invitare a smettere di credere che quest'opera sia qualcosa che viene poggiata al suolo e lì finisce il fastidio.

Al di là dell'amore che si può provare per uno scenario stupendo, quello di un mare che separa due terre e di spazi marini aerei e terrestri ricchissimi per diversità di vita come pochi luoghi al mondo, scenario inarrestabile di flussi migratori spesso invisibili a chi non ha occhi e cuore per osservare oltre il proprio spazio vitale. Al di là dell'amore per questa separazione, dettata da un movimento sotto il suolo di cui noi cogliamo l'attimo oggi ma che appartiene a milioni e milioni di anni di storia della terra.

Al di là di tutto ciò e molto altro che per brevità è impossibile riportare, su questo Stretto passano milioni di uccelli protetti, notte e giorno. E abbiamo, oltre che l'obbligo, anche il dovere di rispettarne la sopravvivenza e garantir loro la vita. E passano cetacei e pesci, questi ultimi subirebbero l'effetto F.A.D., ovvero l'effetto ombra. Per chi è pratico di pesca o ne conosca le varie tecniche, questo è un modo per pescare senza fallire. I pesci, semplicemente, si fermano per l'ombra. E l'ombra del ponte sarebbe inequivocabilmente un fattore di stop con effetti negativi immani su tutto il bacino del Mediterraneo.

Gli uccelli dicono siano intelligenti. Non vi è dubbio alcuno. Peccato che siano tra quelli che affrontano la migrazione più dura di mezzo pianeta. 2700 km di deserti (Sahara e Sahel), poi non meno di 140 km di mare tra Capo Bon e il trapanese, se gli va bene, sennò anche 300, 400 km di mare aperto. Dipende dal vento, che non puoi prevedere né governare. Deserto e mare sono in assoluto gli ambienti più ostili per i migratori. Poco cibo e acqua se non nulla, nel deserto. In mare, se finisce l'energia cadi in acqua e muori. Giungono in primavera sullo Stretto di Messina già stremati, hanno fretta di arrivare nei luoghi di riproduzione, in molti casi ancora lontanissimi, con migliaia di km da percorrere e svariati altri pericoli.

Se possono evitare un ostacolo lo fanno, ma non sempre ne sono in grado. Stanchezza, invisibilità (volano in volo cieco nelle nuvole e nella nebbia), energie residue (o finite), condizioni meteorologiche fanno la differenza, e porre un ostacolo aereo gigantesco lungo la rotta più vulnerabile di mezzo pianeta è devastante, con effetti negativi stracerti, indiscutibili, non mitigabili, non compensabili. Il tutto, in due zone protette dall'Unione Europea proprio perché territori fondamentali per la migrazione degli uccelli. E migrano anche di notte, e le luci costituiscono un pericolo mortale, provocano impatto diretto o distorsione ottica, ovvero essi perdono l'orientamento e se continuano a volare in mare aperto con le pochissime energie residue muoiono cadendo esausti. Il radar che è stato collocato nello Stretto per solo un mese e mezzo nella primavera del 2006, a seguito della procedura

di infrazione per violazione della Direttiva Uccelli del progetto ponte, ha censito oltre quattro milioni di uccelli nelle ore notturne. Un mondo invisibile, fragilissimo, che abbiamo il dovere di proteggere. Luogo di migrazione di uccelli, di cetacei, di pesci, di insetti. Luogo magico, irripetibile lo Stretto di Messina. Smettiamola di pensare che ciò che si vorrebbe fare sia esente da conseguenze drammatiche, e non solo per gli uccelli. L'acqua, che diamo per scontata aprendo il rubinetto, non è materializzabile se non c'è. Se c'è una cosa che nessuno può prevedere nel lungo periodo è se pioverà o no, se le falde si ricaricheranno o meno, non lo decidiamo noi e men che meno possiamo prevederlo. Con certezza invece, se si svuotano per eccesso di utilizzo, lo possiamo certamente prevedere. Questo lo possiamo sapere. Ed ecco che un progetto come quello del ponte di acqua ne necessiterebbe a iosa.

Ma a parte proclami, inviti alla parsimonia, ordinanze contro il consumo eccessivo, l'acqua continua ad essere considerata "rinnovabile", salvo poi vivere (e subire) – una volta al nord e poi, più gravemente al sud – pericolosissimi periodi di siccità. Mentre scrivo tocca al sud, che già da sempre vive di una precarietà idrica che si stenta a credere possibile nel terzo millennio. Ma al di là di questioni di reti che perdono, di guasti, di povertà idrica intrinseca, il ponte ne avrebbe un bisogno immane, ancora oggi non quantificato nel dettaglio.

Ve n'è traccia in alcuni documenti, per brevità riporto un calcolo fatto da noi, al ribasso, da un dato solo: 43 lt al secondo dall'acquedotto come da indicazione in un elaborato del progetto del 2011, senza considerare i pozzi da realizzare e/o da cui attingere. Quindi, sempre al ribasso, ipotizzando che si lavori cinque giorni a settimana per otto ore al giorno per cinquanta settimane all'anno, in un anno e solo dall'acquedotto comunale si dovrebbero prelevare 309.600.000 litri!

Non si dispone di altri dati al momento, ma solo della certezza assoluta che non siamo minimamente in grado di obbligare le nuvole a scaricare pioggia e a rimpinguare le falde sempre più dolenti e vuote. Così come non possiamo fermare la troppa pioggia se arriva e devasta territori resi ancor più fragili dal senso di onnipotenza umana che vuole soverchiare e violare le leggi di natura.

Non mi addentro sui dissalatori di cui si parla spesso invano in certi luoghi, fonti di inquinamento (salamoia e prodotti chimici in primis), di costi notevoli, per non parlare degli spazi necessari e annesse connessioni (e scavi). Sarebbe bene fare un esercizio semplice quando si parla di un qualsiasi progetto. Calarsi nella *ratio* del progetto e chiedersi: cosa occorre ad esso? acqua? spazio? energia? cemento? devo scavare e, se sì, quanto materiale mi toccherà tirare fuori che la natura ha impiegato secoli a creare e che io in tre minuti disintegro? E poi dove lo metto? Per il ponte, il bilancio complessivo supera i 19 milioni di mc. E come lo trasporto? e verso dove? e per farci cosa? E così via.

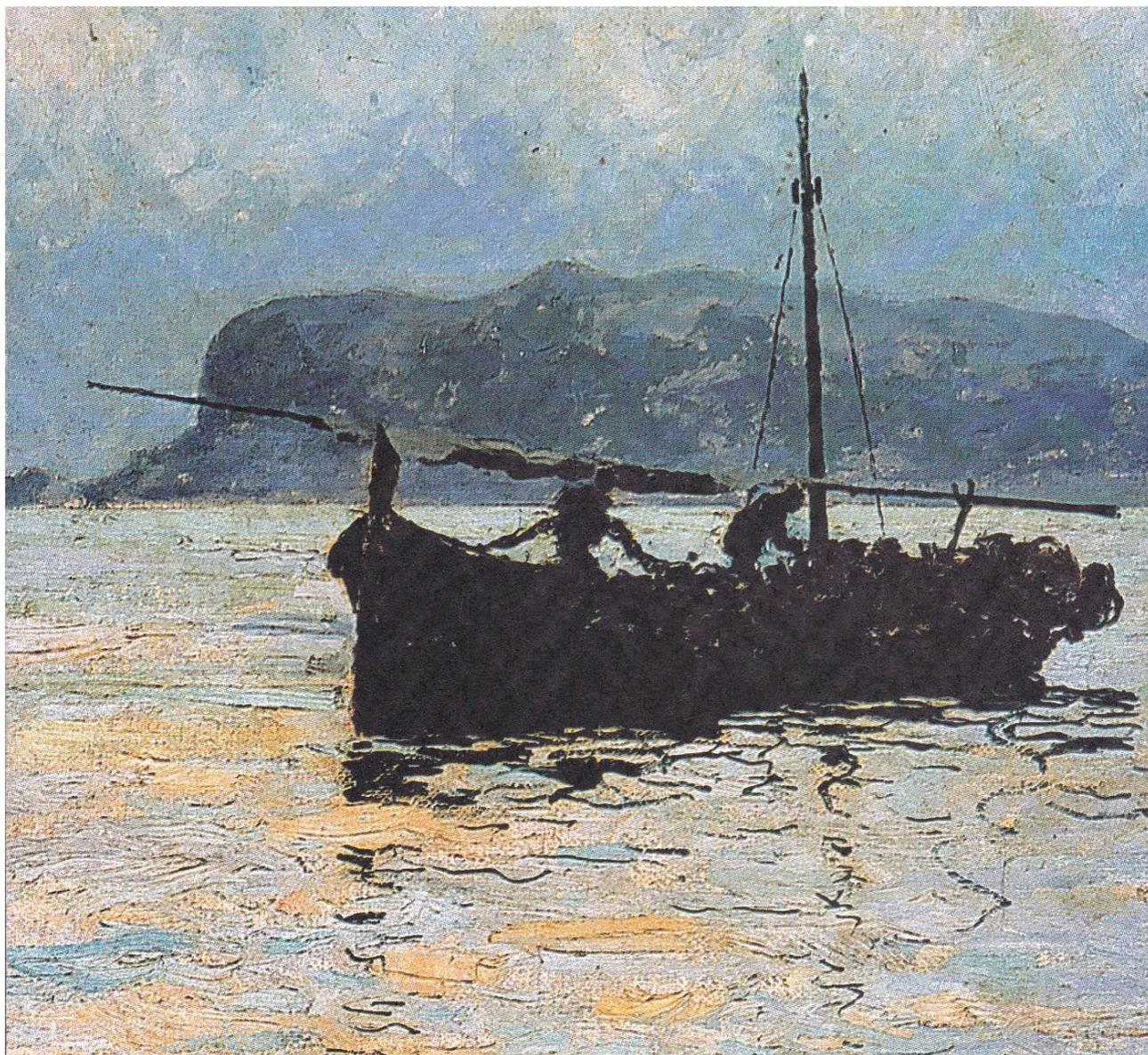
Luogo unico lo Stretto di Messina. Incantevole. Magico. Irripetibile. Affascinante. Sublime. Storia racchiusa insieme a leggende e miti. Natura unica, un concentrato di bellezza vitale di ogni genere e forma, sopra e sotto l'acqua, volante o strisciante o nuotante o saltellante. Luogo che affascina da sempre, che attira appassionati di natura da ogni dove, che ammalia chi lo vive e chi ci vive tanto da portare decine di migliaia di persone a marciare contro un'opera che vorrebbe unire laddove natura ha separato. Questo popolo di *ammutinati* è formato da chi si sente isolano, da chi nutre amore per questa terra e questo mare, da chi rispetta il paesaggio, da quanti si battono per la sopravvivenza degli uccelli e di tutti gli esseri viventi, da chi lotta per tutto questo o semplicemente perché trova inverosimile spendere fiumi di denaro per qualcosa che non serve, a fronte di immutabili e immutati problemi quotidiani, pesanti nel quotidiano vivere, dimenticati per decenni.

Questo popolo ama questa terra. E si può anche giungere a distruggerne le risorse, ponendo centomila ostacoli aerei al volo stupendo di milioni di migratori che passano anche di notte e avrebbero nelle luci un ulteriore nemico mortale. Ma nulla cambierà la loro rotta. Quello che potrebbe cambiare se non si ferma l'assalto su un territorio magico è il numero dei sopravvissuti. Sopra e sotto il mare, umani inclusi, il cui amore per questo spazio, separato solo dal cielo e dalle acque dinamiche, sarebbe invaso da un'opera che tutto sarebbe tranne che priva di impatti irreversibili.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Anna Giordano, la “Signora dei falchi”, è laureata in Scienze Naturali, specializzata in ornitologia, da 25 anni è attiva nel WWF (già direttore della Riserva delle Saline di Trapani) e ha fondato l’Associazione mediterranea per la natura che si occupa di antibraconaggio e di un centro di recupero della fauna selvatica. Il suo impegno le è valso nel 1998 il prestigioso *Goldman Environmental Prize*. *Ha pubblicato numerosi studi scientifici su riviste nazionali e internazionali.*

Un piede di qua, uno di là. In mezzo l'umanità



Betsey Fremantie, *Viaggio alle Due Sicilie*, 1817-1820 (collezione privata)

di *Giuseppe Restifo*

Il longobardo Autari riconobbe lo Stretto come simbolo di limite; toccando con la punta della lancia la colonna che sorgeva dal mare sotto costa, la definì come confine dei domini del suo popolo. Ma Autari non era “missinisi” e manco reggino; era uno dei tanti “barbari” che si sono affacciati sullo Stretto e lo hanno percepito, sbagliando, come un limite.

“Missinisi” e reggini, nella loro storia millenaria, mai hanno coltivato l’idea di un “Ponte” che unisse le due sponde; a unire c’era il mare, il grande porto di Messina, i tanti piccoli approdi calabresi e siciliani. Questi elementi – quelli dello stretto di mare – hanno avuto centralità nelle vicende che ne hanno segnato la fama nel mondo: una storia così antica da essere narrata anche dalla letteratura e tale da essere protagonista di suggestivi miti letterari, che hanno accompagnato la descrizione delle bellezze e delle storie legate allo Stretto.

La particolarità del “distacco fisico” tra la Sicilia e la Calabria, tra la Sicilia e il Continente, ha scandito i tempi attraverso precise fasi storiche. Solo un occhio (o un interesse) esterno si è posto il problema di “colmare” la distanza fra le due sponde con un “attraversamento stabile”, che ha preso forma di proposte, di progetti e soluzioni alternative, in ogni caso sempre calate dall’alto sul territorio. Non è assolutamente vero quanto sostenuto da Pietro Ciucci: «Tutti coloro che si sono trovati, nel corso della storia, tra Scilla e Cariddi, luogo di miti e leggende, hanno immaginato e sognato un ponte che unisse le due rive dello Stretto» (Ciucci, 2005: X). Tra Scilla e Cariddi si ritrovò un giorno pure Lucio Cecilio Metello, console nel 250 a. C. Metello non era “missinisi”, era romano, e aveva il problema di far attraversare lo Stretto a 104 elefanti, catturati a Palermo nella battaglia contro Asdrubale, per portarli dalla Sicilia al Continente. Così nacque il leggendario ponte di botti, il primo sullo Stretto, ma definitivamente provvisorio. Non vogliamo dare idee a chi si batte per l’“attraversamento stabile”. Possiamo narrare con lo storico Strabone che Lucio Cecilio Metello «radunate a Messina un gran numero di botti vuote le ha fatte disporre in linea sul mare legate a due a due in maniera che non potessero toccarsi o urtarsi. Sulle botti formò un passaggio di tavole coperte da terra e da altre materie e fissò parapetti di legno ai lati affinché gli elefanti non avessero a cascare in mare» (Angelini, 2011: 36).

Tanto lavoro dunque per le maestranze “missinisi”, ma precario e provvisorio, non a tempo indeterminato. A Lucio Cecilio Metello, d’altronde, dello sviluppo dell’Area dello Stretto non importava niente; gli importava far arrivare gli elefanti a Roma, per celebrare il suo trionfo. E comunque dopo un po’ il suo ponte di botti sparì, inghiottito da Cariddi, per la mancata manutenzione (cui evidentemente i “missinisi” non erano interessati) e soprattutto perché impediva il passaggio delle navi. Quindi Storia romana batte Ponte sullo Stretto uno a zero, e palla al centro, senza bisogno di VAR.

Per inciso, questo discorso sulla storia serve pure a smentire quanti assimilano gli storici a dei simpatici eruditi, con le loro filologiche manie di lettura delle fonti, tutti proiettati nel passato e per giunta incapaci di vedere le “magnifiche e progressive sorti” dell’oggi. «Comprendere non ha nulla di passivo», diceva Marc Bloch (1998: 108): chi studia la storia opera scelte e distinzioni, ovvero analizza la realtà che si propone di indagare. Così si affronta l’indispensabile e fruttuosa ginnastica dello studio del passato, poiché esso soltanto ci permette di misurare fino in fondo gli esiti contemporanei delle vicende che ci hanno preceduto (Bloch, 2014: 57). «Lo storico deve liberamente lavorare alla frontiera, sul confine, un piede di qua, uno di là. Lavorare utilmente». Egli appare per certi versi allora come un “lavoratore socialmente utile”, in quanto si potrebbe definire, con Lucien Febvre (1976: 174), la funzione sociale della storia come l’organizzazione del passato in funzione del presente. Infatti è impossibile comprendere il tempo in cui viviamo senza conoscere quanto l’ha preceduto; nessun dubbio sussiste sul fatto che il presente sia inintelligibile senza un certo studio del passato.

Nella storia di lunga durata delle rive dello Stretto si collocano anche momenti ed episodi in cui è possibile leggere pure nel “profondo”. Una lapide esisteva in Messina ed era commemorativa dei giovani di Messana, annegati nello Stretto, quando si recavano ad una festa in Reggio. Essa si riferiva al seguente passo di Pausania:

«Solennizzavasi con molta pompa nello anno 428 a. C. una festa in Reggio ed i Messani inviarono 35 figliuoli col loro maestro ed il suonatore di piffero; ma nel tragitto del canale miseramente annegarono. I Messani piansero la morte dei fanciulli, e, per memoria, fecero i parenti a ciascuno dei giovani erigere in Olimpia, nel bosco Sacro a Giove, una statua di bronzo da Gallone, celebre scultore, e dopo un certo tempo anche relative iscrizioni ed elogi in versi furono fatti dal poeta Ippia. In Messana per eternare la memoria si faceva scolpire una iscrizione» (Miraglia, 1904: 62).

L’episodio dei trentasette malcapitati del coro messinese annegati, che tanta memoria ha lasciato, dimostra come l’evento luttuoso fosse considerato un incidente, non un ostacolo per il “dominio” dello Stretto.

Nel 2019 d. C. è stata scoperta una lapide nel piazzale antistante la Stazione marittima di Messina: ricorda le quattro vittime dell'incidente del "Segesta Jet", speronato dalla nave portacontainer "Susanne Borchard" la sera del 15 gennaio 2007. L'aliscafo delle Ferrovie dello Stato stava rientrando nel porto "storico" messinese da Reggio Calabria con oltre 150 passeggeri a bordo. Alle 17.54 la collisione con la nave che attraversava lo Stretto. Lo schianto provoca la morte dei quattro membri dell'equipaggio Sebastiano Mafodda, Marcello Sposito, Domenico Zona e Palmiro Lauro. Una lapide adesso li ricorda.

Lo Stretto è un canale di mare e il mare è generoso e rapace, come sanno tutte le genti che stanno da millenni sulle rive del Mediterraneo. Lo Stretto può essere anche un confine, ma un confine *sui generis* discriminante solo dal punto di vista politico-istituzionale, a seconda delle varie fasi storiche. Ne è prova una lettera che da Reggio Calabria, impossibilitato ad andare dall'altra parte, in Sicilia, lo scrittore francese Paul-Louis Courier, facente parte dell'armata napoleonica, inviò in patria nella primavera del 1806:

«Noi vediamo come dalle Tuileries voi vedete il Faubourg Saint-Germain; il canale non è più largo; e tuttavia abbiamo difficoltà ad attraversarlo. Lo credereste? Se soltanto mancasse il vento, noi faremmo come Agamennone: sacrificherebbero una fanciulla. Grazie a Dio, ne abbiamo in abbondanza. Ma non abbiamo una sola barca, ecco il guaio. Ci dicono che arriveranno; e fino a quando avrò questa speranza, credetemi, signora, che non volgerò lo sguardo indietro, verso i luoghi dove voi abitate, anche se tanto mi piacciono. Voglio vedere la patria di Proserpina, e sapere perché il diavolo ha preso moglie proprio in quel paese» (Collura, 2020: 213).

Reggio nell'età napoleonica è proprio su un confine politico e militare: dall'altro lato c'erano i nemici, borbonici e inglesi. Ma forse all'occhio dello scrittore francese sfuggiva, poco più a Nord, a Catona, a Villa, a Cannitello, l'intenso traffico di barche di contrabbando, che rendeva il confine di fatto sempre più inesistente. Proprio quell'intenso traffico di barche, sul bordo della legalità, fa sì che la peste di Messina, nell'estate del 1743, si trasferisca sulla sponda calabrese. Messina era circondata da un cordone sanitario e stava morendo di fame; i barcaioli di Cannitello e di Villa S. Giovanni, di sotterfugio, traversavano lo Stretto con vettovaglie varie. Al ritorno sbarcarono insieme alla *Pasteurella pestis*, invisibile ai loro occhi, ma gravida di pestilenziali conseguenze per tutta la Calabria meridionale, Reggio compresa.

Altro *limes* sullo Stretto, ma sempre di carattere istituzionale, fu costituito in età moderna da due modelli inquisitoriali diversi, uno per il regno di Napoli e uno per il regno di Sicilia. L'Inquisizione tuttavia non riuscì a impedire alla Madonna della Lettera di essere "missinisi" e "palmitana". La vicenda dello scambio del culto mariano fra Messina e Palmi è espressa saldamente nelle storiche macchine festive della Vara peloritana e della Varia appunto di Palmi.

Lo Stretto è dunque tutt'insieme un crocevia, ma anche un nucleo culturale. Il passaggio funziona soltanto se sul posto c'è una dinamica locale. Le città ci sono perché, senza le città, lo Stretto sarebbe un deserto culturale. E deserto culturale Messina e Reggio non lo sono state mai, fin dall'inizio della presenza dei Greci con la loro peculiare tendenza a sacralizzare lo spazio degli uomini. Né deserto culturale avrebbe potuto esserci in un'area sempre disponibile ad accogliere elementi delle civiltà occidentale e orientale, settentrionale e meridionale, come dimostra non soltanto la vicenda dei culti. Porta della Sicilia, Porta verso il Levante, Porta dell'Oriente e del Ponente: il termine "porta", usato spesso per definire Messina, riflette certamente una condizione durata secoli. Percorriamo allora i mille anni tra il periodo arabo e il 2000, quando ancora leggiamo di Messina "porta della Sicilia", per trarne elementi di una storia di lunga durata. Questo tipo di approccio è consentito dall'essere ancora in vita l'oggetto storico studiato: la città marittima di Messina. Naturalmente, giocare sulla lunga durata ha un suo fascino, una sua forma di seduzione; tuttavia, al di là delle permanenze, occorre ricollocare le congiunture, che non è fenomeno si possa tralasciare. Si rischierebbe altrimenti di trovarsi spiazzati di fronte a certe "novità", che emergono "improvvisamente" in alcuni passaggi.

Se Messina è "porta" allora è una "città d'accesso", soglia d'ingresso di un insieme regionale e allo stesso tempo soglia girevole e transito verso le più generali strutture urbane impiantate in Europa e

nel Mediterraneo a partire dall'età medievale. Per città d'accesso della Sicilia si intendono quei porti marittimi della grande isola, il cui traffico scavalca la soglia del piccolo cabotaggio per entrare nei circuiti commerciali di lunga distanza. Ogni giorno, per almeno nove dei dieci secoli considerati, negli scali siciliani si può osservare un fitto andirivieni di piccole imbarcazioni, che con il loro via vai coprono il periplo dell'isola, prendendo e portando di porto in porto mercanzie di produzione per lo più locale. Le merci, destinate in massima parte al consumo interno e quotidiano, preferiscono le vie del mare a quelle di terra, per la maggiore difficoltà di percorrenza opposta da queste, se non addirittura per la loro impraticabilità in alcune stagioni dell'anno.

Al contrario, la circolazione dei generi di lusso aveva origine in un "altrove" che non erano la Sicilia e le aree prossime. Gli scambi con le terre lontane, che fin dall'antichità avevano riguardato le merci preziose, anche nel passaggio dalla presenza araba alla conquista normanna si confermano di competenza di alcune città portuali della regione. Queste città, pochissime per la verità, svolgevano la funzione di porta d'accesso per tracciati commerciali remoti, ma erano anche nodi di una rete pressoché senza vincoli diretti: il mare è aperto e su di esso si possono tracciare rotte a proprio arbitrio, non condizionate se non dall'interesse allo scambio e dalla rete di relazioni che si riesce a stendere da un porto verso altri porti, anche lontani, anche di lingue molto diverse.

Questi centri urbani non sono dissimili da tutti quegli altri centri del Mediterraneo che formavano, secondo Hohenberg e Lees, un Sistema Reticolare (Hohenberg-Lees, 1992: 60). Il Sistema, dotato di proprietà affatto diverse, è di completamento al Sistema dei Luoghi Centrali: invece che una gerarchia ricorsiva di centri analoghi, distinti essenzialmente dal numero e dalla rarità dei servizi offerti, presenta un ordinamento di città e di insediamenti urbani funzionalmente complementari. La proprietà fondamentale di una città, dal punto di vista del sistema reticolare, non è quella di essere un centro, ma un nodo.

La città di Messina faceva parte di un sistema regionale, collegato alla più ampia rete mediterranea. Considerando la *longue durée*, il sistema portuale dello Stretto assume assetti diversi, a seconda dei cicli economici del mare su cui si affaccia, e presenta a sua volta una gerarchia interna in cui risalta il ruolo di Messina. Sebbene la città dello Stretto, per gran parte del periodo considerato, sia in competizione con Palermo per il titolo di capitale del Regno di Sicilia, in termini di apertura ai commerci a lunga distanza ha un'indubbia prevalenza. Ma poiché le città reticolari stabiliscono facilmente un controllo remoto, l'influenza di una città come questa ha poco a che vedere con l'esercizio di un governo formale sul territorio. Messina, per certi versi, può essere definita la "piccola" capitale dello Stretto, una ristretta zona di terra dove esercitare il proprio dominio. La città è a capo di una mini-gerarchia territoriale, che vede al secondo posto Reggio Calabria e poi, via via, cittadine, piccoli centri marittimi, da cui partono numerose rotte marittime fino al porto falcato dello Stretto; e poi, ancora ed infine, i minuscoli borghi sparsi nelle campagne di questa contrada.

Dallo stesso distretto la città estrae prodotti specializzati, non solo per il suo consumo interno, ma anche per l'esportazione. In questa un peso notevole ha il vino; gli interessi dei patrizi messinesi nella produzione e nel commercio del vino, che si spinge fino ad Acri, sono documentati nel Duecento. Ma agli inizi di questa storia si segnala anche il porco salato; l'allevamento dei suini era stato facilitato dal fatto che l'area nord-orientale della Sicilia si era mantenuta legata alla sua tradizione greca (Abulafia, 1991: 31). Non si trattava solo di una consuetudine bizantina di rapporto con i manoscritti, ma anche con i maiali. Il vero "dominio" della città dello Stretto si svolge nel Mediterraneo.

Le caratteristiche spaziali di quest'area – percorsi commerciali, nodi, punti di accesso, avamposti – sono in gran parte invisibili su una mappa convenzionale. Poiché le città mediterranee del sistema reticolare sono nodi interconnessi di una rete, spesso senza né origine né destinazione finale, sono in qualche modo intercambiabili, come le rotte stesse. Infatti, sebbene la storia sia vecchia di secoli, va seguita nella sua alternanza di cicli alti e bassi e di tendenze economiche.

Già dal Mille le correnti d'acqua marina che passano innanzi alla città dello Stretto prefigurano un inserimento di Messina nel sistema reticolare mediterraneo. La città, giudicata come praticamente inesistente sotto la potestà musulmana, cresce enormemente dopo la conquista normanna e con l'apertura della via commerciale che lega Pisa e Genova con il Levante. La conquista di Messina da

parte dei Normanni, nel 1061, non muta soltanto il carattere della guerra fino a quel momento condotta nel Sud dell'Italia: la capacità di mobilitazione navale sul piano bellico deve appoggiarsi su un cantiere, su un comodo rifornimento di legno, su un modello arabo di arsenale, sull'istituzione di una *marinaria*, sopra le comunità immigrate lombarde.

L'armamentario militare attrezza un equipaggiamento portuale e su questo può prendere slancio l'economia nella sua proiezione sul mare. Gli armatori delle Repubbliche marittime italiane trovano un senso nel guardare allo Stretto di Messina, nel tirare la linea delle loro rotte verso le città costiere maghrebine e verso il Levante (Bresc, 2002: 105-106). «È un caso di particolare interesse, perché Messina fu in un certo senso rifondata dagli italiani colonizzatori – da immigranti amalfitani, pisani, genovesi, lucchesi e così via, che trasformarono una città di carattere greco in un centro attivo di commercio latino» (Abulafia, 1991: 22).

Il geografo arabo di origine andalusa Al-Idrisi, giunto in Sicilia verso il 1139, parlando di Messina ne decantò il “movimento”:

«Messina è da comprendere tra i paesi più illustri e prosperi anche per il continuo andirivieni di viaggiatori. Essa ospita un arsenale, quindi è qui che ormeggiano e da qui salpano le imbarcazioni provenienti da tutti i paesi costieri dei Rum. A Messina dove si raccolgono le grandi navi, nonché i viaggiatori e i mercanti dei più svariati paesi latini e musulmani, i mercati sono fiorenti, le mercanzie hanno smercio e numerosi affluiscono gli avventori» (al-Idrisi, 1994: 41).

Secondo Abulafia, Messina fu un ‘fenomeno’ normanno e un ‘fenomeno’ legato alle crociate. Questa tesi è contrastata da Epstein, il quale tende a mettere in rilievo la crescita della città piuttosto in relazione al controllo dei traffici sullo Stretto (Epstein, 1992: 243-245). Il nostro quesito riguarda tuttavia il ruolo della città-porto come nodo del sistema reticolare mediterraneo, relativamente poco importando poi di quale “nazionalità” siano i mercanti che si volgono al traffico internazionale. Interessa verificare il luogo fisico come punto del concatenamento a trama, che costituisce il reticolo mediterraneo. Al momento della conquista normanna, questo luogo si presenta, per certi versi, come “vuoto”. Effettivamente a Messina i trafficanti non cristiani sono poco numerosi.

Fra l'XI e il XII secolo il suo prestigio andrà crescendo (Abulafia, 1991: 90). Nel 1197, anno cruciale per Messina, l'imperatore Enrico VI concesse alla città un privilegio importante, il Porto Franco. Tale disposizione, vera e propria garanzia per i traffici dello scalo, conteneva molteplici immunità. In particolare, essa concedeva al porto la libera importazione ed esportazione di merci di qualsiasi genere, senza obbligo di dazio. Due sistemi imperiali lottano per la supremazia nel Mediterraneo tra il 1453 e il 1571; entrambi vogliono dirigere il flusso di beni economici all'interno delle loro due reti separate attraverso l'uso dei monopoli combinato con l'uso della forza. Ma il sistema a rete che copre l'intero bacino sembra resistere, scavalcando i confini politici specifici dell'Impero spagnolo e dell'Impero ottomano, anche se oltre questi confini vigilano burocrazie attente e forze armate sempre pronte all'azione. A metà del Cinquecento i commerci tra il Mediterraneo occidentale e il Levante riacquistano la loro importanza: la tela si ritesserà e Messina sarà “intessuta”.

Due direzioni, secondo Maurice Aymard (1991: 147), intersecano lo straordinario porto dello Stretto: la rotta tra l'Adriatico e il Tirreno, in particolare tra la Puglia maggior produttrice di grano e di olio e Napoli gran divoratrice, e le linee di comunicazione tra l'Oriente e l'Ovest del Mediterraneo. Esiste anche una rete pecuniaria nel Mediterraneo: oro e argento entrano in questo mare venendo da lontano e ne escono per andarsene lontano. Ci sono nodi di accumulo e legature di passaggio: Messina sembra appartenere a questa seconda categoria. Le galere genovesi in agosto di ogni anno si recano a Messina, portando casse di “reales” per l'acquisto della seta, merce pregiata che scorre nei canali della rete mercantile a lunga percorrenza e privilegio di alcune città portuali del sistema mediterraneo.

La città-porto dello Stretto da lungo tempo è porta d'accesso del sistema reticolare mediterraneo e la presenza di mercanti stranieri costituisce un fattore stabilizzante dal punto di vista storico. Il governo comunale di Messina non adotta politiche particolari nei confronti dei mercanti stranieri, essendo una sorta di via di mezzo tra il modello livornese e quello genovese. Lo straniero è “relativamente

straniero” sulla sponda dello Stretto: alcuni gruppi – ad esempio quelli pisani o genovesi – sono presenti a Messina fin dal periodo normanno, altri hanno presenze più recenti, ma si integrano abbastanza facilmente. Questi agenti economici favoriscono anche l’ingresso e la diffusione di materiali eterogenei nel contesto urbano, aumentandone la variabilità e la ricchezza. Tale arricchimento si può misurare anche sul piano del “pool” genetico urbano. Le città di Reggio e Messina, come d’altronde tutte le città d’antico regime, dipendevano dalle aree rurali e/o dalle aree esterne per l’afflusso di geni come lo erano per l’afflusso di cibo. Materiali dei pool genetici rurali o di quelli stranieri, ovviamente, non si mescolavano liberamente con quelli del patrimonio genetico della città (vale a dire, i geni dei cittadini legittimi della città, quelli che possono trasmettere i propri diritti, privilegi e doveri alla propria progenie). Piuttosto, i due “pool” coesistevano e si scambiavano piccoli flussi di geni. Ad esempio, un modo tipico per ottenere la cittadinanza era quello di sposare la figlia di un cittadino (quindi iniettando geni esterni); e, d’altro canto, naturalmente, i geni dei cittadini si potevano insinuare “illegittimamente” nel bacino migrante della popolazione (De Landa, 2000: 126-127).

Una città come Messina può fungere da porta d’ingresso di culture straniere, favorendo l’inserimento e la diffusione di materiali eterogenei che aumentano la sua diversità e quella delle città a Stretto contatto con essa. L’ingresso a Messina di materiali eterogenei è particolarmente marcato in campo artistico e architettonico: nel corso del Cinquecento la città dello Stretto è pronta ad accogliere rappresentanti soprattutto della scuola toscana, impiegando le loro competenze per i monumenti e le fortificazioni.

Le città d’accesso, d’altro canto, hanno contribuito a diffondere forme ed elementi eterogenei provenienti da culture “altre”. Più tardi, le città del sistema reticolare diffonderanno le idee dell’umanesimo, dell’illuminismo e del pensiero radicale, dando rifugio ai pensatori perseguitati e alla pubblicazione di libri proibiti. La circolazione ed elaborazione di “materiali culturali” attraverso questi sistemi di città sono importanti nel lungo periodo quanto la mentalità degli abitanti delle città stesse. Questi ultimi sono, ovviamente, un elemento attivo nel mix, nella misura in cui le strutture psicologiche, una volta nate, influenzano le dinamiche del processo decisionale e quindi i flussi di energia e denaro, conoscenza e idee. Ma ciò che è fondamentale sottolineare qui è che l’intero processo non emana da qualche “essenza” ospitata nella testa delle persone, ma piuttosto dai frutti dell’esperienza storica.

Non ci sono solo commerci nella rete mediterranea del Cinquecento: nei primi settant’anni del secolo c’è anche il grande conflitto tra i due imperi che condividono il Mediterraneo e si contendono la supremazia. In questo contesto, viene maggiormente esaltata la posizione di frontiera militare dello Stretto: sotto le reti marziali e sotto le reti commerciali ci sono le trame spionistiche, che a Messina hanno un punto dove raccogliere informazioni, vere o false che siano, per poi muovere in ogni direzione, verso chiunque fosse interessato a questa azione di “intelligence”.

“Bene” prezioso sono anche gli schiavi: pure in questo caso particolare si può ben parlare di una rete mediterranea, alla quale Messina è propriamente intrecciata. Sul Mediterraneo si estendono rotte e commerci, ma manca una mappa delle correnti della schiavitù, così come dell’ambra e delle spezie, delle sete e dei profumi, del grano e del sale. In quella mappa andrebbero individuati meglio i mercati degli schiavi, e Messina potrebbe candidarsi per una buona posizione in età moderna.

Quando si parla di sistema reticolare nel Mediterraneo è riduttivo pensare solo ai viaggi di beni di valore, agli scambi commerciali di “lungo corso”. La rete è più complessa, si muove, si agita, aggroviglia mercato e antimercato, guerra e pace, scambio economico e confronto militare. I mercanti messinesi, o per commissione o per conto proprio, mandano in Levante, a Smirne, Arta, drappi di seta, tabì (stoffa di seta pesante, simile al taffetà). La maggior spedizione, dicono tutti al lucchese Arnolfini presente a Messina nel 1768, è quella che si fa per il Levante, particolarmente per Arta e Smirne. Quest’ultimo porto a sua volta ha un “network” del suo commercio esterno che include i porti italiani di Livorno, Genova, Messina, Ancona, Trieste e Venezia, così come i maggiori porti dell’Europa occidentale come Londra, Marsiglia e Amsterdam (Driessen, 2005: 133).

Quindici anni dopo le “impressioni” del mercante lucchese, nel 1783 Messina viene colpita duramente dal terremoto, ma già l’anno successivo, il 1784, vede la promulgazione dell’*Editto reale per lo ristabilimento, ed ampliamento de’ privilegi e del salvacondotto della Scala, e Porto-Franco della Città di Messina*. Nel 1784 il momento sembrava favorevole per Messina e, in realtà, la creazione del porto franco ne poteva accentuare il ruolo intermediario tra l’economia meridionale e l’economia mediterranea in senso lato. Si cercava così di superare il livello di semplice porto “regionale” (Aymard, 1973: 503).

Così Messina si avvia alle grandi mutazioni del sistema reticolare mediterraneo, introdotte dall’età napoleonica, dalla navigazione a vapore, dall’affermarsi della costruzione economica ottocentesca. L’economia mondo capitalistica (“the Modern World-System”) si stava dimostrando capace di fare ciò che nessun’altra economia mondo era stata in grado di fare. Aveva cominciato a espandersi e a inglobare gli imperi mondo confinanti, esordendo nel quadrante mediterraneo con quello ottomano, in attesa di aprire varchi in quello russo e di procedere alla incorporazione di innumerevoli sistemi, fra cui possiamo annoverare il Mezzogiorno italiano con la sua città portuale di Messina (Wallerstein, 1985: 105).

La modernizzazione che s’affaccia sullo Stretto agli inizi del XX secolo non travolge i “cunti” che allo Stretto sono legati. Molto singolare e pieno di fascino è, ad esempio, il racconto di un pescatore calabrese, il famoso “zu Peppe”, che nel 1907 condusse sulla sua barca il reporter Carrère fino alla sponda siciliana intrattenendo gli astanti sul mitologico popolamento delle terre dello Stretto e sull’eterna lotta venutasi a stabilire tra i loro abitanti e la fata Morgana. Secondo “zu Peppe”, il “nostro paese” era un vero e proprio “paradiso terrestre”, privo di tempeste e disastri, tanto da essere popolato festosamente dagli dèi e dalle sirene, con gli uomini relegati a vivere “verso Tramontana”, verso l’Africa o in Arabia.

Allorché, però, i nostri antenati, “gente intrepida”, vennero a stabilirsi in queste zone si scatenò una guerra terribile: i giganti mangiarono gli uomini nelle caverne, le sirene li attirarono negli abissi e il dio Nettuno aprì «il mar davanti ai bastimenti, che sparivano tosto»; ma gli esseri umani lottarono con enorme coraggio accecando i giganti e invadendo i palazzi delle sirene, così da suscitare l’ammirazione di Nettuno che, una volta proclamato loro re, li aiutò a scacciare gli dei su un alto monte, fino a quando furono sospinti definitivamente all’inferno con i demoni dalla venuta di Gesù Cristo sulla terra. Allora le sirene, rimaste a vivere sul fondo del mare, si raccolsero agli ordini della più bella e cattiva divinità marina, la fata Morgana, costruendo un castello il più delle volte invisibile per magia e penetrando al centro della terra attraverso delle barche solo a loro note. Da lì continuarono a vendicarsi delle vittorie degli uomini «talor scotendo i flutti nelle tempeste terribili, talor se il possono, soffiando sul fuoco de l’Etna, o sollevando qualche piega del suol che sopporta le nostre case» (Noto, 2008: 161-162).

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

D. Abulafia, *Le due Italie: relazioni economiche fra il Regno normanno di Sicilia e i Comuni settentrionali*, nota introduttiva di G. Galasso, Guida, Napoli 1991.

al-Idrisi, *Il libro di Ruggero: il diletto di chi è appassionato per le peregrinazioni attraverso il mondo*, traduzione e note di U. Rizzitano, Flaccovio, Palermo 1994.

A. Angelini, *Il mitico Ponte sullo Stretto di Messina. Da Lucio Cecilio Metello ai giorni nostri: la storia, la cultura, l’ambiente*, Franco Angeli, Milano 2011.

M. Aymard, *Messine au XVIIIe siècle*, in “Annales E.S.C.”, 1973, vol. 28, n. 2.

M. Aymard, *Palermo e Messina*, in M. Ganci-R. Romano (a cura di), *Governare il mondo. L’impero spagnolo dal XV al XIX secolo*, Società siciliana per la storia patria, Palermo 1991.

M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1998.

M. Bloch, *Che cosa chiedere alla storia?*, a cura di G. G. Merlo-F. Mores, Castelvechi, Roma 2014.

- H. Bresc, *Des ribâts aux preside: stratégies et établissements des mers étroites de la Sicile médiévale*, in R. Villari (a cura di), *Controllo degli stretti e insediamenti militari nel Mediterraneo*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- P. Ciucci, *Premessa*, in F. Ghedini-J. Bonetto-A. R. Ghiotto-F. Rinaldi (a cura di), *Lo Stretto di Messina nell'antichità*, Stretto di Messina, Roma 2005.
- M. Collura, *Baci a occhi aperti. La Sicilia nei racconti di una vita*, Tea, Milano 2020.
- M. De Landa, *A thousand years of nonlinear history*, Swerve Editions, New York 2000.
- H. Driessen, *Mediterranean port cities: Cosmopolitanism reconsidered*, in "History and Anthropology", 2005, 16:1.
- S.R. Epstein, *An Island for Itself: Economic Development and Social Change in Late Medieval Sicily*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1976.
- P.M. Hohenberg-L.H. Lees, *La città europea dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- G. Miraglia, *Iscrizioni greco-arcaiche di Messina*, in "Archivio storico messinese", anno V, 1904.
- A.G. Noto, *Messina 1908: i disastri e la percezione del terrore nell'evento terremoto*, Rubbettino, Soveria M. 2008.
- I. Wallerstein, *Il capitalismo storico. Economia politica e cultura di un sistema-mondo*, Einaudi, Torino 1985.
-

Giuseppe Restifo, ricercatore indipendente, dopo essere stato professore ordinario di Storia moderna presso l'Università di Messina, i suoi interessi guardano alla Storia del Mediterraneo, dal punto di vista della demografia storica, delle realtà sociali, delle vicende militari, degli aspetti ambientali. Fra gli altri volumi ha pubblicato *I porti della peste. Epidemie mediterranee fra Sette e Ottocento* (2005); *La piaga delle locuste. Ambiente e società nel Mediterraneo d'età moderna* (2014); *Capizzi fra Tre e Seicento. In un mondo mediterraneo di tensioni* (2022); e *Taormina. Una storia... e non solo* (2023).

Insostenibilità economica, incongruenze tecniche e incompatibilità ambientali di un progetto sbagliato



Il progetto

di *Guido Signorino*

1. L'attuale progetto per un ponte sullo Stretto di Messina? “Un regalo ai privati”

Come è noto, il Governo italiano, con DL 35/2023 (convertito in legge con la L 26 maggio 2023, n. 58), ha riesumato la società Stretto di Messina, ripristinato i contratti con l'Associazione Temporanea di Imprese vincitrice della gara del 2005 (consorzio Eurolink, capitanato adesso da WeBuild) e rilanciato l'ipotesi di costruire un ponte a campata unica sullo Stretto di Messina. L'Autorità Nazionale Anti Corruzione (ANAC) ha ripetutamente manifestato ferme perplessità circa la correttezza di tali disposizioni, rilevando «uno squilibrio nel rapporto tra il concedente pubblico e la parte privata, a danno del pubblico, sul quale finisce per essere trasferita la maggior parte dei rischi» [1].

Nell'audizione presso la Commissione mista Ambiente e Trasporti alla Camera dei Deputati in occasione della conversione in legge del DL 35/2023, il Presidente ANAC ha segnalato che il mancato passaggio per il rinnovo della gara d'appalto può configurare violazione del principio di concorrenza, criticando l'assenza di espliciti limiti all'incremento di costo del contratto e richiedendo che il consorzio Eurolink rinunci al contenzioso prima della riattivazione del contratto.

Con riferimento al primo punto, val la pena di rilevare che il costo originario del contratto era pari a 3,9 miliardi di Euro [2], lievitato per successive rivalutazioni a 6,2 miliardi nel 2006, a 8,5 nel 2012 [3]. Il Ministro Salvini aveva indicato un costo pari a 7 miliardi [4] per poi assestarlo a 10 miliardi di Euro [5]. Il commissario liquidatore della Stretto di Messina SpA (SdM), avv. Vincenzo Fortunato lo aveva fissato in 12 miliardi [6], ma l'Allegato Infrastrutture al Documento di Economia e Finanza 2023 porta il costo totale funzionale del sistema di attraversamento stabile dello Stretto anche oltre 15 miliardi di Euro [7]. E l'aggiornamento dell'analisi costi-benefici specifica che il

valore dell'affidamento al Contraente Generale sarebbe fissato in € 10,885 mld [8]; il condizionale è d'obbligo, visto che in maniera del tutto impropria nella documentazione allegata al progetto cosiddetto "Definitivo" manca un qualunque, necessario, documento estimativo dei costi. Il valore del contratto è dunque quasi triplicato, passando da € 3,89 mld a € 10,855 mld, con un incremento del 179%, quando l'art. 72 della Direttiva 2014/24/UE, recepito dall'ordinamento italiano nel Codice degli Appalti (DLgs 18/04/2016 n. 50; DLgs 31/03/2023 n. 36) obbliga a procedere a nuova gara se l'aumento di valore dell'appalto si accresce di oltre il 50% del valore originario.

Con riferimento al secondo punto (opportunità/necessità della rinuncia esplicita da parte di Eurolink e Parsons al contenzioso contro SdM SpA e Governo Italiano preliminarmente alla riattivazione dei contratti) il Presidente ANAC si riferisce alla controversia pendente presso il Tribunale delle Imprese di Roma attivata dal Contraente Generale Eurolink e dal Project Manager Parsons verso la SdM SpA (che ha chiamato in causa il Governo Italiano) all'indomani della caducazione dei contratti che ha fatto seguito ai provvedimenti assunti nel 2012 dal Governo Monti. In proposito, il Governo ha sempre giustificato il forzato iter di rilancio del progetto di attraversamento stabile del ponte sostenendo che la mancata riattivazione senza gara di progetti vecchi oltre 10 o 20 anni avrebbe implicato per lo Stato un esborso di 1,5-2 miliardi per le penali richieste giudizialmente al Governo da Contraente Generale (Eurolink), Project Manager (Parsons) e società concessionaria pubblica (SdM) [9]. Il giudizio era stato attivato. La pretesa avanzata da Eurolink (e, a seguire, dal Project Manager, Parsons, e dalla Concessionaria Stretto di Messina SpA) per il mancato avvio dei cantieri si fondava su una clausola contrattuale secondo cui: «Nell'ipotesi di mancata o ritardata approvazione del progetto definitivo dell'opera intera da parte del CIPE entro 540 giorni dalla consegna del progetto stesso a Stretto di Messina (...) sarà riconosciuto a Eurolink il pagamento delle prestazioni ..., oltre a un indennizzo ... del 5% dell'importo risultante dal progetto definitivo diminuito di un quinto» [10]. Dunque, avendo Eurolink consegnato gli elaborati del "Progetto Definitivo" il 12/04/2011, l'approvazione dello stesso da parte del CIPE sarebbe dovuto intervenire (secondo Eurolink) nei 540 giorni seguenti, ossia il 03/10/2012. Trascorso questo termine, Eurolink ritenne di aver titolo per recedere dal contratto e reclamare indennizzi secondo le previsioni contrattuali (circa 700 milioni, cui si sarebbero aggiunti 300 milioni di indennizzo per il Project Manager, Parsons SpA e altri 300 milioni richiesti al Governo dalla Società Stretto di Messina SpA), oltre alle spese legali e di giudizio; di qui l'onere di 1,5-2 mld a carico del bilancio pubblico che, nella ricostruzione del Viceministro alle infrastrutture, Rixi, la mancata realizzazione del progetto avrebbe determinato. Ma le pretese appaiono infondate.

Il contratto, infatti, prevedeva parimenti che il termine di 540 giorni per l'approvazione del Progetto Definitivo da parte del CIPE avrebbe potuto decorrere con riferimento alla consegna di un Progetto «completo di tutti i documenti e delle integrazioni eventualmente richieste» [11]. Dunque la richiesta di integrazioni e documentazioni aggiuntive avanzata dalla Commissione Tecnica per la Valutazione di Impatto Ambientale del Progetto nel dicembre 2011 aveva sospeso il termine ed Eurolink non aveva titolo per recedere dal contratto e richiedere indennizzi e penali. Il Tribunale delle Imprese, infatti, respinge ogni pretesa di Eurolink, Parsons e SdM, affermando la «insussistenza del diritto della predetta società ad ottenere il pagamento degli indennizzi previsti dall'art. 5.2 dell'Accordo aggiuntivo del 25.9.2009» [12].

È in base a questo stato del giudizio che il Presidente ANAC Busia parla di «un gran regalo a un'impresa privata», affermando:

«Sul ponte esisteva un progetto di un privato che aveva chiesto i danni allo Stato per la mancata realizzazione. Avendo l'impresa perso il giudizio in primo grado, sarebbe stato molto più conveniente fare una transazione, acquistare per pochi soldi il progetto e solo dopo, eventualmente, aprire una gara per aggiornarlo e migliorarlo. Invece, prima ancora di chiudere il contenzioso, si è scelto di utilizzare proprio quel vecchio progetto per il ponte, così facendo lievitare le pretese del privato» [13].

Ancora sotto il profilo procedurale, il progetto “Definitivo” risale al 2011 e non è mai stato definitivamente approvato. Nel 2013 il Ministero dell’Ambiente non conferì la “compatibilità ambientale” all’opera, giudicando le risposte dei progettisti «parziali, lacunose, non esaustive» ed evidenziando inottemperanze e una «incidenza negativa sugli habitat prioritari: SIC ITA 03008 e ZPS IT 9350300 e ITA 030042»[14].

Il pesantissimo impatto paesaggistico sulla spiaggia che il National Geographic ha qualificato come la “più bella d’Italia” per la straordinaria valenza panoramica (oltre che mitologica) [15], l’effetto di potenziale devastazione di una laguna con specie autoctone e biodiversità specifica e irripetibile, l’interferenza con l’avifauna di cui lo Stretto di Messina costituisce passaggio obbligato nelle migrazioni da e per il continente africano, l’insostenibilità ambientale dei lavori e l’invasione della viabilità urbana [16], col relativo incremento di emissioni, inquinamento acustico e rischio di incidenti, rendono il progetto incompatibile con l’ambiente e con la sua attuale antropizzazione.

2. Costi e rischi a carico dello Stato

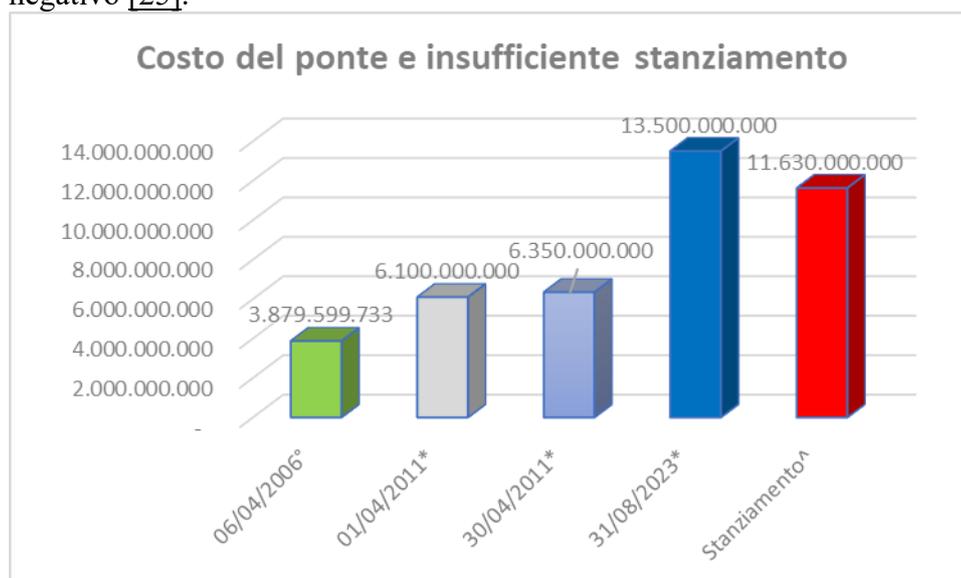
Costo e rischio finanziario dell’investimento sono interamente a carico dello Stato. Già il vecchio Piano Economico e Finanziario (PEF) del 2009, che pure prevedeva un contributo privato in project financing pari al 60% del costo di investimento, prevedeva uno stanziamento complessivo di risorse pubbliche nella fase di costruzione e nel primo periodo di gestione che implicava esborsi pubblici ben superiori al costo di investimento. Il PEF, infatti prevedeva che il 18,5% dell’investimento 20,3% derivasse da contributi pubblici a fondo perduto, che il 61,2% fosse finanziato con emissioni di titoli di debito della società concessionaria (pubblica) [17]. In più, RFI era tenuta a versare un canone minimo annuo che avrebbe consentito un ricavo complessivo nella prima stagione di esercizio equivalente al 50% del costo di investimento e lo Stato avrebbe versato al ponte il corrispettivo di € 38 milioni/anno a coprire con margine l’intero finanziamento in debito [18]. A ciò si aggiunge che, allo scadere della concessione, il Piano Economico e Finanziario obbligava lo Stato a rifondere al concessionario il 50% del costo dell’investimento a titolo di “valore di riscatto” dell’opera [19] (6,25 miliardi, alle attuali valutazioni). A conti fatti, dunque, perfino nella previsione di una partecipazione privata pari al 60% del costo di investimento, lo sforzo a supporto della sostenibilità finanziaria dell’opera nel primo periodo di gestione dell’infrastruttura imporrebbe a carico pubblico una copertura ben superiore al 100% del suo costo di realizzazione.

Il già citato Dossier degli Uffici Studi di Camera e Senato che istruiva la discussione del DL 35/2023, rinviando al documento del Ministero delle Infrastrutture e della Mobilità Sostenibile esposto alle Commissioni riunite Ambiente e Trasporti nella seduta del 04/08/2021 evidenziava la previsione di un «probabile significativo canone di utilizzo a carico di RFI e ANAS che si tradurrebbe, sia pure in forma indiretta, in un finanziamento dell’intervento a carico del bilancio pubblico», concludendo che per tali ragioni «il modello di project financing proposto appare non adeguato» [20].

Per quale motivo la partecipazione privata al capitale di rischio dell’investimento risulta nei fatti impraticabile? I potenziali finanziatori auditi dal Governo giudicarono inaffidabili le stime di traffico, rilevando per il ponte «un rischio di sistema, essendo collegato allo sviluppo economico del Mezzogiorno» [21]. La originaria Analisi Costi-Benefici (ACB) del ponte Il progetto prevedeva una crescita del Mezzogiorno del 3,5%-1,4% l’anno nel periodo 2002-2032; la media dei tassi di crescita fra il 2002 e il 2021 è stata invece negativa, pari a -0,42%. Inoltre gli aggiornamenti delle stime di traffico realizzati ai fini del progetto definitivo nel 2008 e nel 2011 [22] rilevano un calo sensibile della domanda di attraversamento dello Stretto negli anni in cui avrebbe dovuto invece crescere secondo le previsioni del progetto preliminare, a fronte di un incremento complessivo di trasporto (merci e passeggeri) da e verso la Sicilia. Questa riduzione del traffico “locale” (come detto, controtendenziale rispetto all’andamento dei trasporti da/verso la Sicilia) era dovuta non all’assenza del ponte (infatti, era previsto comunque un incremento di passaggi sullo Stretto nel periodo precedente l’esercizio dell’infrastruttura), ma allo sviluppo di modalità di trasporto alternative (aereo e “short sea shipping”, maggiormente economiche rispetto al trasporto su strada e su treno per

distanze medio-lunghe), che hanno determinato una diversione modale di carattere strutturale della domanda di trasporto, determinando la non credibilità delle stime di traffico (sia “di base” che “indotto”). L’effetto è che, come detto, le previsioni di traffico erano (e sono) ritenute dalla comunità finanziaria non credibili. Aggiungendo al “rischio di traffico” gli altri rischi strutturali dell’opera (rischio di costruzione, rischio di realizzazione delle opere complementari e funzionali, rischio “sistemico” dell’opera) si spiega perché, malgrado il PEF 2009 recepisce in vario modo sostanzialmente tutte le richieste tecniche, finanziarie, politiche di mitigazione dei rischi avanzate dai privati per sostenere la bancabilità del progetto, la disponibilità privata a cofinanziare il progetto rimane un’ipotesi priva di ogni praticabilità effettiva.

Per conseguenza, volendo ripristinare i vecchi contratti e tenere in vita il precedente progetto, il Governo attuale ha derubricato a mera eventualità di supporto l’intervento di privati nel capitale di rischio, assumendo l’intero onere finanziario dell’investimento (oltre che, probabilmente, una elevatissima percentuale di ricavi in fase di esercizio) a carico pubblico [23]. Come già visto (e come meglio dettagliato di seguito), tale scelta è stata compiuta in assenza (al momento) di qualunque verificabile dettaglio dei costi e valutazione di sostenibilità finanziaria dell’opera. E, se le conclusioni della iniziale analisi costi-benefici apparivano questionabili e fortemente controverse [24], il suo “Aggiornamento” contenuto nei documenti di progetto depositati nel 2023-24 presenta carenze strutturali e fragilità analitiche tali da poter concludere che un suo rifacimento con parametri maggiormente realistici sotto il profilo del costo ambientale ne porterebbe il risultato in territorio negativo [25].



Evoluzione dei costi dal contratto ad oggi

3. Le carenze metodologiche e conclusive dell’Analisi Costi Benefici (ACB) del ponte

È noto che, come da indicazione metodologica resa anche da uno degli estensori del documento di progetto, “L’analisi costi benefici è analisi finanziaria più analisi economica” [26]; le due componenti dell’ACB sono ambedue essenziali: la prima dà conto della sostenibilità finanziaria del progetto, analizzandone in dettagli i costi di investimento e gestione e i flussi di cassa che ne consentono il recupero; la seconda valuta il totale degli effetti (interni ed esterni, diretti e indiretti) sotto il più generale profilo economico, sociale e ambientale, consentendo di valutare la desiderabilità sociale di un progetto indipendentemente dalla sua sostenibilità finanziaria. Un progetto finanziariamente insostenibile potrebbe risultare vantaggioso se il totale dei benefici netti esterni e indiretti dovesse superare lo squilibrio finanziario dell’investimento oppure, viceversa, un progetto

finanziariamente sostenibile dovrebbe essere scartato se l'analisi economico-sociale dovesse evidenziare una perdita di benessere complessivo superiore al vantaggio "interno" del progetto. Tale completezza di valutazione è in linea di principio tanto più necessaria quanto più il progetto è finanziato a carico del bilancio pubblico, trattandosi di risorse sottratte a ogni uso alternativo per la collettività.

Nel caso del progetto del ponte sullo Stretto l'ACB non contempla la necessaria componente finanziaria, con la seguente motivazione:

«La complessità dell'opera rende insufficiente un'analisi finanziaria realizzata mediante il semplice sconto dei flussi di cassa, così come richiesto dalle Linee Guida Operative. Per meglio rispondere alla necessità di valutare l'equilibrio finanziario del Progetto è stato quindi predisposto un Piano Economico Finanziario [PEF] dettagliato; ad esso si rinvia per l'aspetto finanziario» [27].

A parte l'incongruenza del ragionamento (la complessità dell'opera avrebbe eventualmente imposto altro approccio, giammai l'elusione della necessaria componente finanziaria dell'analisi), va rilevato che il PEF cui viene fatto rinvio non risulta in realtà allegato ai documenti di progetto, al cui interno non è stato possibile riscontrare nemmeno alcun documento estimativo tecnico dei costi. L'assenza di ogni forma di analisi finanziaria dall'ACB del progetto ne costituisce dunque un grave vulnus metodologico, poiché rende impossibile qualunque adeguata verifica e validazione dei costi complessivi di investimento e gestione del progetto sotto valutazione.

3.1 Inadeguatezza degli scenari (di progetto e controfattuale)

Un progetto di investimento è un'ipotesi di cambiamento dello stato attuale delle cose, nella prospettiva di ottenere un beneficio complessivo superiore rispetto al costo della sua realizzazione. La valutazione di fattibilità economica dei progetti necessita dunque di un confronto (costi-benefici) con scenari alternativi (o "controfattuali"), che consentano di comparare ciò che accadrebbe realizzando l'investimento (ipotesi "With Project", o WP) con ciò che si avrebbe non realizzando dandovi corso (ipotesi "WithOut Project", o WOP). L'ACB del ponte presenta errori strutturali nella formulazione tanto dell'ipotesi WP che dello scenario WOP; questi errori (come vedremo più avanti) inficiano pesantemente l'esercizio, determinando una strutturale sopravvalutazione. La corretta definizione degli scenari avrebbe condotto a risultati del tutto differenti, con evidenza di un VANE negativo per il progetto e il suo conseguente rigetto.

3.1.1 Gli errori strutturali nella costruzione dello scenario di progetto (WP)

Lo scenario WP prevede che la realizzazione del «sistema stabile di attraversamento dello Stretto sostituirà completamente i circa 100.000 servizi annuali di traghettamento fra le due sponde»[28]. Anche L'aggiornamento degli studi sui flussi di traffico, cui l'ACB fa espresso riferimento, afferma «Nello scenario di progetto, si prevede la cessazione di tutti i servizi (passeggeri e merci) di attraversamento via mare dello Stretto» [29]. L'ipotesi è totalmente incongrua, ed è incoerente con i programmi ufficialmente annunciati e riconfermati sia dagli armatori che gestiscono il servizio di traghettamento privato che dall'Autorità di Sistema Portuale dello Stretto di Messina.

L'AD di Caronte & Tourist ha ripetutamente chiarito che l'eventuale futura esistenza del ponte non inibirà la domanda di trasporto marittimo sullo Stretto: «Con qualunque modello di funzionamento di questo Ponte una parte del traffico rimarrà inevitabilmente sui traghetti»^[30], concetto esposto anche in occasione delle sue audizioni presso la Commissione Ambiente e Trasporti in occasione dell'esame del DL 35 (13 maggio 2023) e presso la Commissione consiliare "ponte sullo Stretto" del Comune di Messina (17 gennaio 2024). Il Presidente dell'Autorità di Sistema Portuale dello Stretto, ing. Mario Mega, in audizione alla Camera dei Deputati, ha chiarito che i mezzi marittimi dovranno comunque garantire il servizio di trasporto per i 2 milioni/anno di pendolari sulla rotta Reggio Calabria-Messina che non avranno convenienza a utilizzare il ponte dato l'allungamento delle percorrenze, dei tempi e

del costo generalizzato di trasporto, oltre che la continuità territoriale anche per gli automezzi (leggeri e pesanti), particolarmente in condizioni di avversità determinate dai venti forti che inibirebbero il passaggio dei mezzi telonati, oltre che dei treni [31].

Questo errore di impostazione ha l'effetto di sovrastimare in maniera rilevante il numero di passeggeri che utilizzeranno la struttura, con importante sovradeterminazione del "beneficio del tempo". Inoltre, l'ipotesi non è poi coerentemente considerata nella determinazione dell'impatto occupazionale dello scenario WP.

3.1.2 Gli errori strutturali nella costruzione dello scenario controfattuale (WOP)

Tipicamente si hanno tre tipologie di criteri per la formulazione degli scenari WOP (controfattuali):

1. Il criterio "Do-Nothing" (DN, ossia non far nulla), che confronta la situazione che il progetto genererebbe con l'attuale stato delle cose, senza alcun intervento di modifica o di manutenzione;
2. Il criterio "Do Minimum" (DM, ossia fare il minimo), che confronta il progetto con interventi minimi per il mantenimento del servizio in essere col medesimo livello di servizio;
3. Il criterio "Do Something Else" (DSE, fare qualcosa d'altro), che confronta il progetto con alternative strutturali per il perseguimento del medesimo obiettivo legato al progetto in esame [32].

Gli investimenti possono essere rivolti al ripristino della capacità o alla sua espansione-potenziamento. Nel primo caso il progetto ha come controfattuale uno scenario DN, nel secondo si adotta il criterio DM; il criterio DSE deve essere utilizzato per individuare la modalità tecnica innovativa più efficiente per raggiungere l'obiettivo prefissato. In presenza di differenti opportunità tecniche per il raggiungimento di un obiettivo di espansione o potenziamento, considerando che ciascuna alternativa disponibile determina differenti effetti sullo scenario controfattuale, l'ACB consisterà nella definizione parallela di differenti VANE, con scenari controfattuali DM da ordinare in modo da scegliere l'opzione che ne garantisce il valore più elevato. La scelta del criterio corretto per definire lo scenario "controfattuale" è cruciale ai fini della valutazione del progetto, perché l'esito della valutazione ne è strettamente dipendente.

La BEI ammonisce circa il fatto che una delle più comuni fonte di errore nella valutazione dei progetti consiste nel proporre un controfattuale DN a un progetto che ha caratteristiche di espansione. L'esito di questo errore è ovviamente che: «the economic returns of the capacity expansion would be overestimated», con la conseguenza che ciò può condurre «to make a wrong decision, probably by overinvesting» [33]. In altri termini, confrontando il progetto con l'esistente non incrementato (e neanche mantenuto: è il cosiddetto "approccio incrementale"), il suo VANE risulta sovrastimato, con la possibilità di compiere la scelta sbagliata: procedere con l'investimento quando l'esame con un controfattuale soggetto a ordinario o programmato investimento conservativo avrebbe ottenuto un VANE negativo e il rigetto del progetto stesso.

L'ACB del ponte adotta un criterio inadeguato, ricadendo nell'errore tipico di valutazione indicato dalla BEI; si legge infatti che: «Il quadro analitico [adotta un] approccio incrementale: l'analisi confronta uno scenario che prevede la realizzazione del progetto con uno controfattuale di riferimento senza la realizzazione del progetto, definito "Do nothing" che non prevede alcun intervento alternativo al progetto» [34]. La scelta è impropria (e il controfattuale impropriamente costruito) per quattro ragioni: 1) il progetto in valutazione ha evidente carattere di "espansione" o "potenziamento" della capacità di servizio; 2) la condizione esistente è già soggetta a miglioramento per effetto di un doppio intervento (sperimentazione tecnica favorevole nel risparmio dei tempi di attraversamento + stanziamento per acquisto di nuovi mezzi); 3) prima ancora del recupero procedurale del vecchio progetto, il Ministero delle Infrastrutture e dei Trasporti (2021) aveva proceduto a una rivalutazione

tecnica ufficiale del progetto [35], evidenziando almeno tre soluzioni strutturali alternative per l'attraversamento stabile, delle quali almeno una «potenzialmente più conveniente di quella a campata unica» [36].

Considerando anche l'elevato impatto sulla finanza pubblica del progetto sotto esame e la sottrazione di risorse che la sua implementazione imporrebbe a usi alternativi (in molti casi già programmati [37]), il controfattuale avrebbe dovuto adottare il duplice criterio DSE + DM, confrontando i VANE ottenuti da ciascuna delle alternative disponibili non con l'esistente, ma con uno scenario DM che tenga conto dei guadagni di efficienza (riduzione dei tempi di attraversamento) già sperimentati da RFI [38] e dello stanziamento di 510 m.ni € per rinnovo e potenziamento della flotta delle navi traghetto a valere sui fondi PNRR [39]. Lo scenario "do nothing" era già nel 2023 a tutti gli effetti fuori dalla realtà e non proponibile per progetti che estendessero la propria durata su tempi superiori ai 24 mesi.

4. Carenze strutturali dell'ACB e VANE del progetto

A fronte di un costo esposto (si rammenta, non verificabile) di 13,5 m. di € [40], i benefici stimati sono pari a 14,96 m. di € [41], cui si aggiungono occupazionali dovuta all'impiego nella fase di cantiere di manodopera precedentemente inoccupata per un valore complessivo di 540 m.ni € [42]. Il VANE del progetto, dunque, attualizzato al tasso del 4,5%, è positivo e pari a 3,95 m. di €.

Le principali voci di beneficio per l'opera sono date dai "Risparmi del tempo" (8,82 m.di €), dal "Beneficio ambientale" – Vantaggi costi per emissioni climalteranti (5,2 m.di €) e dal citato "Beneficio occupazionale" (540 m.ni €). Il lavoro è in corso di approfondimento, ma è dimostrabile che le carenze strutturali dell'ACB influiscono pesantemente sul suo risultato finale.

4.1 Motivi di sovrastima del "Risparmio del tempo"

La più rilevante voce di beneficio attribuita al progetto è data dal "risparmio del tempo", stimato in 8,82 miliardi di Euro in valore attualizzato (con applicazione di un tasso di sconto del 3%); lo stesso valore (che, attualizzato a un tasso dell'1,5%, risulta essere pari a 12,28, con un incremento pari al 39,2%) risulterebbe ben superiore a 15 miliardi in termini non attualizzati. Suddivisi per le 30 annualità previste di esercizio, ciò significa un valore monetario di tempo risparmiato superiore ai 500 milioni/anno. L'ACB non espone le modalità di calcolo che hanno condotto alla determinazione del valore riferito. La cifra appare molto elevata e soggetta a più fattori di sovrastima:

1) Con riferimento al trasporto ferroviario la valutazione del risparmio del tempo per i treni passeggeri di lunga percorrenza è affetta da una sottostima del minor tempo di percorrenza che, rispetto alle condizioni attuali, sarà determinato dalle nuove modalità di carico-scarico dei convogli ferroviari. Lo studio trasportistico riferito dall'ACB assume che queste consentiranno ai treni IC di lunga percorrenza da/per la Sicilia di ridurre di 10' il tempo impiegato per l'attraversamento dello Stretto tramite il servizio delle navi-traghetto, quando (come già riferito) la prima sperimentazione effettuata fino a dicembre 2023 da RFI ha già prodotto un risparmio di 15', mentre «una successiva riduzione di ulteriori 25 minuti è prevista dal prossimo giugno, dopo aver testato per alcuni mesi il nuovo metodo d'imbarco», e il Ministero delle Infrastrutture e della Mobilità Sostenibile stimava in 60' il risparmio complessivo di tempo per il traghettamento dei treni passeggeri a seguito degli investimenti programmati (e finanziati). Si ha dunque una sovrastima variabile da 30' a 50' del risparmio del tempo per singolo passeggero in relazione ai viaggiatori sui treni di lunga percorrenza.

2) Ancora con riferimento al valore monetario del beneficio del tempo risparmiato nel trasporto ferroviario passeggeri di lunga percorrenza da/per la Sicilia il documento di progetto "Aggiornamento degli studi sui flussi di traffico previsti in relazione alla messa in esercizio del Ponte Relazione Generale al 22 gennaio 2024" (GER0333) afferma:

3) «Per quanto concerne invece la valorizzazione dei risparmi di tempo di viaggio, indicativamente i risparmi di tempo ferroviario conseguibili con Ponte ed interventi infrastrutturali programmati (Lotto

1 AV SA-RC e velocizzazione PA-CT-ME) rispetto alla situazione attuale sono: • CT-NA AV FAST risparmio circa 188' su 456' (41%) e scende sotto le 4 ore e mezza; • CT-ROMA AV FAST risparmio circa 274' su 599' (46%) e scende sotto le 5 ore e mezza; • PA-ROMA AV FAST risparmio circa 259' su 694' (37,3%)».

4) Il passaggio sembra considerare nella valorizzazione del “tempo risparmiato” ai fini dell’analisi costi-benefici dell’investimento relativo al ponte sullo Stretto di Messina l’importo complessivo delle economie di tempo sviluppate dall’investimento complessivo che include l’infrastruttura per l’attraversamento stabile e gli investimenti infrastrutturali per l’alta velocità in Campania-Calabria e la velocizzazione delle tratte ferroviarie siciliane PA-CT-ME. Così fosse si avrebbe una ovvia sovrastima del valore economico del tempo assegnato al ponte. A tal proposito, si evidenzia che recenti studi hanno evidenziato che risparmi equivalenti a quelli ipotizzati per il ponte per il servizio passeggeri ferroviario sarebbero conseguibili con l’adeguamento del trasporto ferroviario nelle tratte siciliane e calabresi e l’efficientamento dell’attraversamento navale dello Stretto di Messina senza la necessità di ricorrere alla costruzione del ponte sullo Stretto

5) Il già richiamato errore di scenario formulato con la previsione della scomparsa del servizio di traghettamento sullo Stretto di Messina a seguito dell’entrata in esercizio del ponte determina una evidente e molto rilevante sovrastima dei passeggeri in transito sul ponte. L’asserito vantaggio del trasporto in treno per i pendolari in spostamento fra i centri urbani di Messina e Reggio Calabria appare del tutto errato, sia in termini di tempo che di costo generalizzato di trasporto, atteso che la presunta “Metropolitana dello Stretto” non può assumere i caratteri di un vero servizio di metropolitana, considerando che il maggior centro sarebbe servito da appena 4 fermate (incluso il capolinea), con distanza media di circa 4,5 km, disposte in un percorso marginale e periferico rispetto alla città, distante dai centri commerciali e amministrativi della stessa. Da questo punto di vista, l’eventuale soppressione del servizio di traghettamento costituirebbe per i pendolari (oltre 2 milioni di passeggeri/anno) non già un beneficio, ma un incremento di costo.

In sintesi, lo straordinario vantaggio economico legato al “risparmio del tempo” (che costituisce di gran lunga la più importante voce di “beneficio” nella valutazione dell’opera) appare soggetto a rilevantissimi rischi di sovrastima:

- sottovalutazione degli effetti in termini di tempo risparmiato degli interventi di miglioramento ed efficientamento del sistema di attuale traghettamento, già in sperimentazione a cura di RFI;
- possibile erronea attribuzione al solo progetto del ponte dei notevoli risparmi di tempo previsti per l’insieme degli interventi di velocizzazione dei collegamenti ferroviari fra Sicilia, Calabria e resto d’Italia;
- irrealismo dell’ipotesi di soppressione del servizio di traghettamento marittimo, con conseguente sovrastima dei passaggi sul ponte in regime di esercizio.

Queste potenziali (o effettive) aree di errore sono suscettibili di determinare un’importante sovradeterminazione del beneficio del tempo per l’infrastruttura; l’eventuale conseguente correzione dell’ACB è suscettibile di rendere negativo il risultato della valutazione economica del ponte.

Per ulteriori valutazioni sulla inaffidabilità delle stime del beneficio economico del tempo legato al ponte sullo Stretto di Messina si rinvia al lavoro in Appendice al volume.

4.2 Ponte e occupazione: saldo positivo o negativo?

Con riferimento alla generazione netta di occupazione ottenuta con la costruzione dell’infrastruttura, l’ACB del progetto definisce «un valore di 540 milioni, con una incidenza sul totale dell’investimento di circa il 4%» (pag. 28). Dato che questo valore si riferisce all’impiego di lavoratori precedentemente inoccupati, lo stesso è stato sottratto, nell’analisi economica, al costo finanziario dell’investimento,

considerando che: «un “costo” è una risorsa sottratta ad usi alternativi e di conseguenza, [mentre] l’utilizzo di una risorsa inutilizzata non costituisce un costo» (pag. 28).

Non viene esposta la metodologia che ha condotto alla stima del numero di occupati aggiuntivi attesi dalla realizzazione dell’opera, né la ripartizione fra manodopera qualificata e non qualificata, e senza indicare i parametri di valutazione economica media (o specifica, per categoria o macrocategoria di lavoratori) dell’occupazione potenzialmente sviluppata.

Tabella 1 - I "postli di lavoro" generati dai lavori del ponte				
anno	Costi investimento GER0332 - tav. 3	Costi investimento netti beneficio occupazionale GER0332 - tav. 4	Beneficio occupazionale	ULA e posti di lavoro
2024	908.000.000,00	871.900.000,00	36.100.000,00	1.192,05
2025	1.565.300.000,00	1.502.700.000,00	62.600.000,00	2.067,10
2026	2.299.200.000,00	2.207.200.000,00	92.000.000,00	3.037,91
2027	2.343.700.000,00	2.250.000.000,00	93.700.000,00	3.094,04
2028	2.572.400.000,00	2.469.500.000,00	102.900.000,00	3.397,83
2029	2.140.900.000,00	2.055.200.000,00	85.700.000,00	2.829,88
2030	1.422.500.000,00	1.365.600.000,00	56.900.000,00	1.878,88
2031	247.900.000,00	237.900.000,00	10.000.000,00	330,21
2032	800.000,00	800.000,00	-	-
totale	13.500.700.000,00	12.960.800.000,00	539.900.000,00	17.827,90
media/anno			67.487.500,00	2.228,49

La tabella 1 è ottenuta riportando i “Costi di investimento” annui (come riferiti dalla documentazione di progetto) e i gli stessi costi annui al netto dei costi per i lavoratori impiegati nel ponte “precedentemente inoccupati” (i “nuovi occupati” del ponte). La terza colonna della tabella esprime per differenza il valore monetario annuo di questa “nuova occupazione” del ponte. Considerando che la cifra di € 540 milioni è riferita all’intero periodo ipotizzato per la durata dei lavori (8 anni) e che la Retribuzione Annuale Lorda (RAL) media del lavoro in Italia è pari a € 30.284 [43], è possibile ottenere il numero di lavoratori precedentemente inoccupati impiegati nella costruzione dell’opera. Dividendo il valore annuo medio di € 67.500.000,00 (importo medio annuo previsto in progetto per la retribuzione del lavoro precedentemente inoccupato) per la sopra menzionata RAL di € 30.284 [44], risulta che la nuova occupazione generata dall’investimento sarà in media pari a 2.229 unità per ciascuno degli anni di lavorazione.

Va considerato che l’ACB estende il periodo di valutazione alla fase di costruzione e alla prima fase di esercizio dell’opera. L’analisi omette la valutazione degli effetti occupazionali “esterni” al cantiere (perdita di posti di lavoro per la chiusura di attività connessa alle invasive ed estremamente diffuse attività di esproprio) e, soprattutto, alla soppressione dell’occupazione nelle attività di traghettamento che, nello scenario di progetto, verrebbe totalmente cancellata. Nel complesso, il bilancio occupazionale del ponte è negativo, confermando (in maniera amplificata) in proposito i risultati dello studio dell’Advisor governativo, Direzione Generale del Coordinamento Territoriale – Ministeri dei Lavori Pubblici e del Tesoro, Bilancio e Programmazione (2001) che confrontava l’ipotesi del ponte a campata unica con lo sviluppo di un sistema multimodale di attraversamento dinamico: secondo questo studio il sistema multimodale avrebbe generato «oltre 1.000 occupati in più [l’anno] rispetto al ponte» [45].

Non prendendo in considerazione soluzioni alternative (incluso il potenziamento – peraltro, come detto, già in programma) – e non considerando gli effetti occupazionali a regime dell’assunzione (pur esplicitamente posta) della soppressione del servizio di traghettamento nella fase di esercizio dell’opera, il progetto sovrastima per almeno 540 milioni il beneficio occupazionale del ponte.

4.3 La sovrastima dei benefici ambientali

Ramella (2024) ha mostrato che anche i benefici ambientali sono pesantemente sovrastimati. Applicando parametri più appropriati, «anche qualora si considerino corrette tutte le assunzioni e i risultati della valutazione, stando ai dati prodotti dalla società Stretto di Messina, la costruzione del ponte, oltre ovviamente a comportare un rilevantissimo onere per le casse pubbliche, genera anche benefici economici inferiori ai costi per circa 1,5 miliardi di Euro» [46].

5. Ulteriori aspetti di sottovalutazione dei costi economici e delle esternalità del progetto

In aggiunta a quanto sopra esaminato, si segnalano almeno cinque ulteriori elementi di sottovalutazione dei costi economici e delle esternalità del progetto, derivanti dalla totale assenza della necessaria analisi economico-sociale del contesto territoriale entro cui l'opera viene a essere collocata.

5.1 Il primo aspetto riguarda gli impatti sul trasporto marittimo dovuti all'altezza del Ponte. Infatti, la prospettiva di costruire il Ponte sullo Stretto di Messina solleva preoccupazioni significative per il porto di Gioia Tauro atteso che tra l'11% e il 17% (a pieno carico o in zavorra) delle portacontainers attualmente circolanti non potrebbe sottopassare il ponte, il cui franco navigabile di 65 metri costituirebbe barriera non valicabile. Data la inarrestabile tendenza al gigantismo navale, questa perdita di raggiungibilità dell'approdo di Gioia Tauro (attualmente il più importante porto di transhipment del Mediterraneo) riguarderà percentuali crescenti dei mezzi, con indiscutibile perdita di attrattività, competitività e volume di merce movimentata. Ipotizzando un valore di un container è di circa 5000 euro, la riduzione del 17% annuo porta a stimare un danno annuo di 2,5 miliardi di euro per il porto di Gioia Tauro. In presenza di una simile barriera alla navigazione le compagnie di transhipment potrebbero prendere in considerazione l'ipotesi di utilizzare tout court porti alternativi all'interno del Mediterraneo, portando in questo caso al fallimento e alla chiusura di Gioia Tauro. Identico "effetto muro" (ancora una volta, con danno in prospettiva crescente) riguarderà il transito delle navi da crociera, con evidente danno ai porti di Messina, Reggio Calabria e (meno centralmente) Catania, che hanno negli ultimi decenni investito in maniera importante sullo sviluppo di questo segmento di mercato. Il punto, sollevato sia dai rappresentanti del sistema logistico nazionale che dall'informazione di settore, non ha trovato alcun riscontro nelle valutazioni finanziarie e socio-economiche dell'opera.

5.2 Un secondo costo sociale non valutato è il costo esistenziale legato agli espropri che coinvolge almeno 450 famiglie fra Reggio e Messina. In relazione a questo costo, di difficile stima dal punto di vista esistenziale, non si può non notare che semplicemente pensando dimensione puramente monetaria della perdita di valore immobiliare degli immobili possiamo tranquillamente avere una stima di 500.000.000 di euro. E si tratta di danno già prodotto con la semplice pubblicazione del piano degli espropri. A questo si aggiunge l'effetto (totalmente ignorato) delle procedure espropriative sulla situazione debitoria dei soggetti che, ai fini dell'acquisto o della ristrutturazione (spesa questa non rimborsabile) degli immobili sottoposti ad esproprio, contraendo mutui con istituti di credito che vengono a perdere la garanzia reale da cui erano assistiti. Si evidenzia peraltro che, in alcuni casi, l'esposizione debitoria può riguardare fasce di popolazione che per motivi di età hanno perduto la facoltà di contrarre ulteriori mutui presso il sistema creditizio, con danno rilevantissimo e totale perdita di prospettiva futura.

5.3 Un terzo costo sociale non valutato sarà il danno che coinvolgerà circa 400.000 abitanti dell'area dello Stretto per la presenza per almeno 8 anni di cantieri altamente impattanti. E cosa dire dei 6 siti di stoccaggio temporaneo delle rocce di scavo (in termini meno tecnici discariche) che dovranno essere realizzati nelle province di Reggio Calabria e Messina.

5.4 Ancora, s'è visto che la più gran parte del beneficio del ponte sarebbe determinata dal "risparmio del tempo" (monetariamente valutato € 8,9 mld); a parte gli errori di scenario già evidenziati nei precedenti paragrafi, l'assenza di ogni valutazione di impatto contestuale dell'opera sovradetermina in maniera molto rilevante il valore monetario di questo beneficio. L'ACB, infatti, non considera che nel lungo periodo di costruzione del ponte (8 anni, da progetto), la viabilità della città di Messina

verrà pesantemente invasa. In una città “stretta e lunga”, la cui mobilità in direzione NordOvest-SudEst è servita da due arterie, una delle quali sarebbe al 50% “requisita” dalla viabilità di cantiere. Nessuna stima è stata fatta per valorizzare l’incremento di tempo che una popolazione di 230.000 abitanti verrebbe a subire negli spostamenti quotidiani per motivi di studio, lavoro, salute, svago. Considerando l’estensione nel tempo dei lavori, la stima del “beneficio del tempo” andrebbe rimodulata per considerare questo costo, totalmente occultato dall’analisi attuale.

5.5 Infine, come evidenziato nello specifico capitolo, lo Studio di Impatto Ambientale non espone alcuna (necessaria) Valutazione di Impatto Sanitario, Tale carenza omette dall’ACB la valutazione del costo economico che la realizzazione e l’esercizio del ponte sono suscettibili di avere sulle condizioni di mortalità e morbilità delle popolazioni residenti.

Oltre alle gravi criticità finanziarie e al ridotto effetto occupazionale il ponte può anche danneggiare pesantemente le economie siciliana e calabrese. Il “franco navigabile” del ponte è di 65 metri, altezza secondo Federlogistica incompatibile col passaggio delle più grandi portacontainer, che abbandonerebbero il più importante porto di transhipment del Mediterraneo (Gioia Tauro) [47]; inoltre le portacontainer giganti in partenza da altri porti italiani (Genova, Napoli, Livorno, Salerno), dovendo circumnavigare la Sicilia, subirebbero un aggravio nel costo e nei tempi di navigazione, a danno del sistema-Italia [48]. Anche le più grandi navi da crociera di recente costruzione troverebbero un muro nel ponte [49], riducendo l’interesse verso i porti della Sicilia orientale (Messina, Catania) che avevano costruito strategie di sviluppo proprio sulla crescita e l’attrazione di questo segmento di mercato. Tenendo conto che la tendenza al “gigantismo navale” è parte dello sviluppo dell’ingegneria navale, sia per il trasporto di merci che per il crocierismo, si intende che in prospettiva la riduzione di attrattività dei porti “murati” dal ponte sarà pericolosamente crescente.

In questo paragrafo dedicato alle ulteriori carenze analitiche per la valutazione dei costi e benefici del ponte, appare opportuno evidenziare che anche la realizzabilità tecnica di un ponte a campata unica di 3,3 km per il traffico sia stradale che ferroviario è estremamente controversa ed è ritenuta da taluni impossibile o azzardata [50]. Secondo alcuni autori la “snellezza” tecnica del ponte (misurata dall’inverso del rapporto fra l’altezza della travata e l’intera luce del ponte), sarebbe totalmente fuori misura rispetto agli standard correnti: 1/1320 contro valori attuali compresi fra 1/350 e 1/150. Conclude Mazzolani: «In questo quadro, come si deve giudicare la snellezza proposta per il ponte sullo stretto di Messina, completamente fuori misura rispetto a quanto fino ad oggi realizzato nel campo dei ponti di grande luce? Un miracolo della tecnica oppure una pura follia» [51]. Seguendo questa impostazione, il salto dimensionale del ponte sarebbe fuori portata. Si consideri che il ponte misto (stradale e ferroviario) più lungo al mondo è il terzo ponte sul Bosforo, la cui campata maggiore, lunga 1.408 mt, è ben meno della metà della luce del ponte sullo Stretto di Messina. E che il futuro ponte più lungo, in costruzione nell’arcipelago Zhoushanin Cina (lo Xihoumen Highway and Railway Bridge, il cui completamento è atteso nel 2026), avrà una campata principale di 1.488 mt, sempre ben meno della metà del ponte sullo Stretto e trasporterà esclusivamente convogli passeggeri e non treni-merci [52].

6. Conclusione

Da quanto precede appare evidente che il progetto di costruzione di un ponte a campata unica sullo Stretto di Messina presenta problemi di ordine sia amministrativo che finanziario, economico, sociale, ambientale e tecnico tali da gettare pesanti ombre sulla sua realizzabilità e sulla sua opportunità.

Sotto il profilo amministrativo la normativa recentemente introdotta per “resuscitare” i contratti caducati nel 2012 dal Governo Monti è, secondo ANAC, imprudentemente sbilanciata nella distribuzione del rischio a danno della parte pubblica e a vantaggio della parte privata e potrebbe avere problemi di compatibilità con la disciplina europea in merito ad appalti e concorrenza. Il progetto ha un forte e negativo impatto ambientale su aree protette da normativa nazionale e comunitaria e mette a repentaglio un habitat naturale che presenta caratteristiche di biodiversità uniche al mondo.

Sotto il profilo finanziario il costo del contratto originario ha subito un incremento superiore al 300%, passando da 3,9 a oltre 13,5 miliardi. L'intero costo (e rischio) dell'investimento e gran parte dei ricavi di esercizio gravano sul settore pubblico, che secondo l'originario Piano Economico-Finanziario conferisce nel ciclo progetto-gestione un contributo pari al 150% del costo dell'investimento. Il rischio di traffico è particolarmente elevato dato che il ponte servirebbe sostanzialmente il bacino economico del Mezzogiorno d'Italia. L'analisi costi-benefici appare carente e anche tecnicamente la realizzabilità del progetto è estremamente controversa. L'eventuale sostenibilità finanziaria dell'opera richiede un costante aumento (fino al raddoppio) del traffico gommato e una "mitigazione" dello "short sea shipping", in contraddizione con le priorità della strategia europea per i trasporti sostenibili. L'eventuale realizzazione dell'opera determinerebbe costi ambientali molto pesanti in habitat naturali protetti e costi sociali ed economici a danno dei sistemi produttivi e dei residenti nell'area (particolarmente a danno degli oltre due milioni di pendolari dello Stretto), riducendo (per inefficienza strutturale dei trasporti) la competitività del prodotto siciliano, lo sviluppo del traffico crocieristico (a danno dei porti di Messina e Catania) e l'attrattività e redditività del porto di Gioia Tauro; ciò comprometterebbe lo sviluppo di un sistema integrato di portualità fra Sicilia e Calabria in grado di dare risposta produttiva alla domanda di manifattura (completamento di lavorazione, assemblaggio, certificazione, packaging, spedizione a destinazione finale) delle merci in transito, che rappresenta la più importante prospettiva di crescita e valorizzazione della funzione logistica dell'area dello Stretto nei corridoi trasportistici intercontinentali.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] ANAC, Relazione Annuale 2022, Presentazione del Presidente Avv. Giuseppe Busia, Camera dei Deputati, Roma, 8 Giugno 2023: 26.

[2] "Contratto per l'affidamento a Contraente Generale della progettazione definitiva ed esecutiva e della realizzazione con qualsiasi mezzo dell'attraversamento stabile dello Stretto di Messina e dei collegamenti stradali e ferroviari sui versanti Calabria e Sicilia tra Stretto di Messina SpA e l'Associazione Temporanea di Imprese [denominata Eurolink]", Art. 7 – Corrispettivo del Contratto, comma 1: 42.

[3] Cfr. scheda opera n. 65 "Ponte sullo Stretto", del rapporto "Infrastrutture strategiche e prioritarie 2021" curato dal Servizio studi della Camera in collaborazione con l'Autorità nazionale anticorruzione e l'Istituto di ricerca CRESME.

[4] Cfr. https://www.adnkronos.com/ponte-sullo-stretto-salvini-e-il-plastico-da-vespa-costa-meno-di-1-anno-di-reddito-di-cittadinanza_11bRyUUGDLGIJVBs52oQvz

[5] <https://www.ilfattoquotidiano.it/2023/05/27/ponte-sullo-stretto-salvini-costera-quanto-un-anno-di-reddito-di-cittadinanza-emozionato-per-i-30-miliardi-per-la-sicilia/7175347/>

[6] Cfr.: www.quotidianodelsud.it/calabria/politica/infrastrutture/2023/03/28/ponte-sullo-stretto-unopera-da-12-miliardi-di-euro

[7] Ministero dell'Economia e delle Finanze, *Documento di Economia e Finanza 2023 – Allegato "Strategie per le infrastrutture, la mobilità e la logistica"*. Il valore orientativo di 15 mld per l'infrastruttura completa e funzionale è così desumibile dal documento: «Il costo dell'opera oggetto di concessione risulta di 13,5 mld di euro. Le opere complementari e di ottimizzazione alle connessioni ferroviarie, che dovranno essere oggetto del contratto di programma con RFI, si stima avranno un costo di 1,1 mld di euro. Le opere di ottimizzazione e complementari alle connessioni stradali, di minor impatto economico, verranno meglio definite nell'ambito dei prossimi contratti di programma con ANAS»: 79-80.

[8] Stretto di Messina SpA, 29/12/2023, Ponte sullo Stretto di Messina, Progetto Definitivo, Documento GER0332 "Aggiornamento dell'analisi costi benefici sviluppata dal CERTeT – Università Bocconi nel corso del 2014", Par. 5.2 – I costi di investimento, di rinnovo e il valore residuo, Tabella 3: 27.

[9] Milano-Finanze, 24/02/2024, intervista al Viceministro Rixi, <https://www.milanofinanza.it/news/ponte-sullo-stretto-il-viceministro-edoardo-rix-rilanciare-il-vecchio-progetto-una-scelta-obbligata-202402241601013098>.

[10] La clausola era stata inserita nell'atto aggiuntivo ("Accordo") siglato fra SdM SpA ed Eurolink il 25/09/2009 e finalizzato al riavvio delle procedure per la progettazione e realizzazione del ponte sullo Stretto

di Messina a seguito del rinnovato interesse verso l'opera espresso dal Governo allora in carica (cfr. articolo 5, comma 2: 15).

[11] “Contratto per l'affidamento ...” cit., Art. 11.19: 63.

[12] Tribunale Ordinario di Roma, Sezione XVI Civile – Sezione specializzata in materia di Impresa, Sentenza n. 22386(2018) pubblicata il 21/11/2018, RG 16617/2013, Repert. N. 24877/2108 del 21/11/2018: 48.

[13] La Repubblica, A. Frascilla, “Busia (Anac): ‘Dalla Liguria al ponte trasparenza a rischio. E a pagare è lo Stato’”, 11/05/2024.

[14] Ministero dell'Ambiente e della Tutela del Territorio e del Mare, Commissione Tecnica di Verifica dell'Impatto Ambientale – VIA e VAS, Parere n. 1185 del 15 marzo 2013 – “Verifica di Ottemperanza sul Progetto Definitivo e Approvazione Varianti Sostanziali, Progetto Definitivo Attraversamento stabile dello Stretto di Messina e dei collegamenti stradali e ferroviari sui versanti Calabria e Sicilia” (cfr., in particolare, paragrafo 10. Conclusioni: 322/326).

[15] Bukley J. (2022), <https://www.nationalgeographic.co.uk/travel/2022/08/12-of-the-best-beaches-in-italy>: «1. Best for views: Capo Peloro, Sicily. Cleaving Sicily from mainland Italy, the beautiful Strait of Messina is a place of legend — Homer set part of The Odyssey here. At the north-eastern tip of Sicily, Capo Peloro sits where the Ionian and Tyrrhenian seas swirl into each other. Spilling out in front of the village, the beach — a nature reserve — is a wide, flat expanse of sand, unfurling beneath a mammoth electricity pylon, which was once the tallest in the world (there's another mirroring it across the water in Calabria). Dolphins frolic in the crystalline waters and swordfish pass through the strait in summer, while the Calabrian coast looms on the horizon...».

[16] Messina è la quinta città d'Italia per congestione veicolare (<https://www.tomtom.com/traffic-index/italy-country-traffic/>), che dovrebbe sostenere un incremento medio di traffico valutato in un camion ogni 30-40 secondi per 16 ore al giorno per 6 anni (il previsto periodo di cantierizzazione è di 70 mesi), (cfr.: <https://www.letteraemme.it/per-il-ponte-transiterà-un-camion-ogni-30-40-secondi-per-5-anni-secondo-una-stima/>), con l'asservimento di oltre 23 chilometri di strade urbane e periurbane e 10 km di tangenziale autostradale a monte della città.

[17] Stretto di Messina SpA, *Aggiornamento analisi di fattibilità finanziaria – Piano Economico Finanziario*, 21 settembre 2009. Si noti che il Dossier dei Servizi Studi del Senato e della Camera (Senato della Repubblica – servizio studi e Camera dei Deputati – servizio studi, Dossier XIX legislatura, *Disposizioni urgenti per la realizzazione del collegamento stabile tra la Sicilia e la Calabria*, A.C. 1067 – D.L. 35/2023, 5 aprile 2023) espone una differente suddivisione percentuale delle quote di finanziamento dell'investimento fra equity (34,4%), contributo pubblico (13,3%) e debito (52,3%). Le quote esposte nel testo sono invece tratte dalla tabella di pag. 26 del citato Aggiornamento del Piano Economico e Finanziario del 21 Settembre 2009; un eventuale ulteriore aggiornamento avrebbe dunque ridotto la percentuale di finanziamento a debito e il contributo pubblico a fondo perduto e incrementato la quota di finanziamento con equity. Ed è lo stesso Dossier a rilevare che: «Data l'unicità dell'opera e il profilo di rischio, i costi del capitale di debito e dell'equity appaiono elevati rispetto ad altri schemi di finanziamento analoghi» (ivi: 10).

[18] Stretto di Messina SpA (2009), *Aggiornamento analisi di fattibilità finanziaria...*, cit.: 17-18.

[19] Stretto di Messina SpA (2009), *Aggiornamento analisi di fattibilità finanziaria...*, cit., par. 6: 19-20.

[20] Servizio Studi Senato, Servizio Studi Camera (2023), *Disposizioni urgenti...*, cit.: 10.

[21] Ministero delle Infrastrutture e dei Trasporti – DG Coordinamento Territoriale, *Collegamento stabile fra la Sicilia e il Continente – Relazione del gruppo di lavoro costituito con D.M. 23 maggio 2001, n. 200/Segr. Dicoter a conclusione delle audizioni formali dei soggetti finanziatori*, Ottobre 2001.

[22] Stretto di Messina, *Aggiornamento degli studi sui flussi di traffico previsti in relazione alla messa in esercizio del ponte – Relazione Generale*, Progetto Definitivo, documento GE0322, codice documento SDM000PRGDGGE0322 F0, 26/06/2011

[23] Si vedano le dichiarazioni in merito del Ministro Salvini: <https://www.rainews.it/tgr/calabria/articoli/2023/03/salvini-sicuro-prima-pietra-del-ponte-nellestate-del-2024-db25db85-9e0d-4f6d-81bd-03c5d1feaa79.html>, nonché lo straordinario sforzo (apparentemente insufficiente) realizzato dal bilancio pluriennale dello Stato per garantire l'intero finanziamento della costruzione del ponte a carico pubblico nel periodo 2024-2032 nella Legge di Bilancio 2024-2026.

[24] Signorino G., *Il progetto preliminare del ponte sullo Stretto di Messina: anatomia di una diseconomia*, XXXI Conferenza Italiana di Scienze Regionali, Aosta, 20-22 settembre 2010, mimeo.

[25] Ramella F., 2023, *Rimandato: prima la crescita, poi il ponte sullo Stretto*, BrighesResearch Trust (BRT), Discussion Paper n. 8, 18 Luglio. Cfr. intervista al prof. Marco Ponti, 2023: <https://www.editorialedomani.it/politica/italia/ponte-stretto-elezioni-messina-wbxb9pe7>

[26] Cfr Cini T., Siciliano G., Zucchetti R. (2019), *Guida a una corretta analisi costi-benefici*, lavoce.info, <https://lavoce.info/archives/57446/guida-a-una-corretta-analisi-costi-benefici/>, dove si legge a spiegazione del titolo del paragrafo riportato nel testo: «L’analisi costi benefici si compone di due parti e non solo di una. L’analisi finanziaria, che analizza i flussi di cassa (...). Una seconda parte è l’analisi economica, che prescinde dai flussi monetari e contabilizza i “costi” e i “benefici”: guarda il progetto nell’ottica dell’intera comunità di riferimento, trascurando gli effetti di redistribuzione prodotti dal progetto, già messi in evidenza nell’analisi finanziaria».

[27] SdM (2023), documento GER0332, cit.: 24.

[28] SdM (2023), documento GER0332: 6.

[29] SdM (2024), documento GER0333, “*Aggiornamento degli studi sui flussi di traffico previsti in relazione alla messa in esercizio del Ponte Relazione Generale al 22 gennaio 2024*”: 80.

[30] Vincenzo Franza, AD del gruppo Caronte&Tourist, <https://ilsicilia.it/ponte-sullo-stretto-franza-carontetourist-favorevoli-al-progetto/>, 14 febbraio 2024.

[31] Mario Paolo Mega, Presidente Autorità di Sistema Portuale dello Stretto, “Audizione informale del Presidente dell’Autorità di Sistema Portuale dello Stretto, al fine di acquisire utili elementi di conoscenza e di valutazione sul disegno di legge C. 1067 Governo recante Disposizioni urgenti per la realizzazione del collegamento stabile tra la Sicilia e la Calabria”, Camera dei Deputati, prot. n. 3975 del 17-04-2023.

[32] European Investment Bank (2023), *The Economic Appraisal of Investment Projects at the EIB*, 2nd Edition, EIB: 13.

[33] Ibidem: 14. Creaco S. (2021), *L’analisi costi-benefici. Origini, teoria e pratica con particolare riguardo all’esperienza italiana*, A&G-Cucem, Catania: 164, elaborando l’esempio EIB evidenzia che nella valutazione del progetto l’adozione di un controfattuale DN (denominato in questo caso “Business As Usual” o BAU) ottiene un valore di +181,7 m.ni €, mentre il controfattuale DM dà luogo al risultato negativo di –8,86 m.ni €. L’errata formulazione del controfattuale spingerebbe a realizzare un investimento in realtà sbagliato.

[34] SdM (2023), documento GER0332, cit.: 14.

[35] MIT (2021), La valutazione di soluzioni alternative per il sistema di attraversamento stabile dello Stretto di Messina – Relazione del Gruppo di Lavoro.

[36] Ibidem: 154.

[37] Landolfi F. (2023), *Al ponte sullo Stretto 1,6 miliardi da Calabria e Sicilia. Ma arriva il primo No*, Il Sole 24 Ore, 13 dicembre.

[38] Campione D. (2023), *Stretto di Messina, via alle operazioni autonome di imbarco delle E. 464*, <https://www.ferrovie.it/portale/articoli/14421>, 03 dicembre.

[39] MIMS (2022), *Il PNRR per migliorare l’attraversamento dinamico dello Stretto di Messina*, 7 marzo.

[40] Ibidem, Tabella 3: 27.

[41] Ibidem, Tabella 2: 9.

[42] Ibidem: 28.

[43] Cfr. Osservatorio Job Pricing, <https://www.jobpricing.it/project/salary-outlook-prima-edizione/>; tabella pubblicata da: <https://www.kellyservices.it/stipendio-medio>.

[44] Il valore adottato è in realtà poco conservativo, e tende a sovrastimare gli effetti occupazionali netti dell’investimento. Si consideri infatti che in ACB di progetti ben meno complessi, distinguendo fra “lavoro qualificato” e “lavoro non qualificato” si sono adottati i parametri di € 55.000 ed € 30.000 rispettivamente, attestandosi ai valori massimi di ciascuna delle due categorie, col deliberato intento di evitare sovrastime dell’impatto occupazionale del progetto (cfr.: Presidenza del Consiglio dei Ministri, *Messa in sicurezza del sistema acquedottistico del Peschiera per l’approvvigionamento di Roma Capitale e dell’area metropolitana*, Elaborato A258PDS T010 1 (COD. ATO2 AAM10121), Maggio 2022: 73).

[45] Advisor governativo, Direzione Generale del Coordinamento Territoriale – Ministeri dei Lavori Pubblici e del Tesoro, Bilancio e Programmazione (2001), *Collegamento Sicilia-Continente – Executive Summary*, 15 gennaio 2001: 18.

[46] Italia Nostra, Legambiente, Kyoto Club, LIPU, MAN, WWF, Associazione “Invece del ponte”, Comitato “Noponte Capo Peloro”, *Osservazioni nell’ambito delle procedure di VIA e VInCA integrata e di Verifica ottemperanza (Codice procedura n. 11169) sul Progetto Definitivo aggiornato dell’attraversamento stabile dello Stretto di Messina*, Roma, 11 aprile 2024, Appendice II – Ponti M., Ramella F., *Il ponte sullo Stretto. Analisi socio-economica*: 534,

[47] https://www.ilsecoloxix.it/economia/2023/02/23/news/ponte_stretto_allarme_federlogistica_merlo_effetto_muro_per_grandi_navi-12658408/

[48] È bene evidenziare che Gioia Tauro nel 2020 (anno del lock down globale e della riduzione del commercio mondiale) ha avuto una crescita del 25%, trainando in territorio positivo (+3%) la performance nazionale nel segmento containers; cfr. http://www.trasportonotizie.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2747:porto-gioia-tauro-anno-pandemia&catid=59:logistica&Itemid=72 e <https://www.sr-m.it/media/files/sintesi-maritime-2021.pdf>

[49] Ibidem.

[50] Mazzolani F., *Alcune considerazioni sulla realizzazione di quello che sarà il ponte sospeso più lungo del mondo per l'attraversamento dello stretto di Messina*, Costruzioni Metalliche, 2004: 47-50.

[51] Mazzolani F., *Problemi strutturali relativi al ponte di Messina*, Ingegneri Napoli – Bimestrale di informazione a cura dell'ordine degli ingegneri di Napoli, Luglio-Agosto 2005: 14.

[52] <http://finance.people.com.cn/n1/2023/0217/c1004-32625977.html>

Guido Signorino, Professore Ordinario di Economia Applicata presso il Dipartimento di Economia dell'Università di Messina, si è occupato di Economia dello Sviluppo, Economia Regionale, Impatto ambientale dei modelli di sviluppo locale. È autore di oltre 100 pubblicazioni su sedi di rilievo nazionale e internazionale. Ha collaborato a ricerche nazionali e internazionali. È stato consulente dell'Organizzazione Mondiale della Sanità per studi relativi al rapporto fra economia, territorio e salute umana nelle aree a elevato rischio di crisi ambientale della Regione Sicilia. È stato Vicesindaco e Assessore al Bilancio e riequilibrio finanziario e allo Sviluppo e turismo della Città di Messina (2013-2018).

Mezzomare, tra Siciliani e Calabresi



Veduta Porto di Messina, di Francesco Zerilli, 1800 ca.

di *Nadia Terranova*

Apro questo file in un giorno di giugno, a Roma, dalle mie finestre non entra il mare ma un tiepido sole romano. Ieri ho partecipato qui nel quartiere a un incontro sul movimento No Ponte organizzato da un gruppo di ragazzi, e giovani erano anche fra il pubblico: non molti, ma coesi e interessati ad approfondire. C'era un bel clima di speranza.

Dicevo loro, durante il mio intervento, che sono nata con la maglietta No Ponte addosso, così come altri nascono con la camicia: è una battuta che faccio spesso, ma è la verità. Negli ultimi anni buona parte del mio impegno è stata messa nel far capire che non si tratta di una postura reazionaria, ma del suo contrario: la necessità di far capire quanta bellezza, quanto futuro nascono se smettiamo di sprecare energie e risorse del nostro immaginario su un ecomostro, e cominciamo a guardare quello che abbiamo.

Non ho altro da dire se non le parole di un breve testo che qualche tempo fa ho scritto per una storica rivista siciliana, Mezzocielo, diretta per quel numero speciale da Bianca Stancanelli.

Eccolo, il nostro Mezzomare tutto intero.

Non c'è bisogno di aprire le imposte, so che è lì.

Anche quando la luce non entra, quando è notte e rigirandomi sento venire dalla strada non le onde mai rumori dei tir di passaggio. È la condanna: siamo di passaggio, una città che i viandanti attraversano e abbandonano senza sentire il bisogno di lasciare qualcosa. È il destino delle coste, dei porti sporgenti su altri porti, dei canali, dei mari dimezzati da un di fronte troppo vicino. Il nostro

mare non è come gli altri, non è intero: è il Mezzomare. Ad attraversarlo troppo in fretta, qualcosa si perde per forza.

Siciliani e calabresi se lo spartiscono come un ospite d'onore, un parente arrivato all'improvviso o che sta lì da sempre, un banchetto dei giorni di festa, una fortuna così segreta che non la vede nessuno, a volte nemmeno loro. Noi. Che siamo dello Stretto, prima ancora che siciliani o calabresi, eppure a volte lo diamo per scontato, il nostro Mezzomare. Lui se ne infischia. Sta lì come un'eredità greca, una promessa felice, una predizione sinistra. Tutto insieme. Quante cose intese stanno in una metà!

Il Mezzomare ce lo guardiamo e gingilliamo, siciliani e calabresi, da una costa all'altra, ciascuno come una carta dei tarocchi presa al rovescio. Forse è per via di questo mare che non appartiene del tutto a nessuna delle due coste che devono ancora capirne e riconoscerne l'unicità, se ancora oggi qualcuno ritiene di poterne fare scempio. Il Mezzomare secondo loro lascerebbe sottomettere la sua verità, i suoi miti, le sue leggende, alla bruttezza clamorosa di un mostro che la scavalca e la sovrasta. Secondo loro, sì.

Non ho bisogno di socchiuderle, quelle imposte. È lì con i suoi rumori di imbarchi e di sbarchi, le macchine che prendono il largo, il largo che si fa Stretto, ferita e origine, destino e meta. Me lo porto dietro sempre, anche se non dico di lui.

Il Mezzomare è lì dove sto scrivendo una parola tutta intera, è dove sono nata mille anni fa, dove ancora e sempre tornerò a nascere.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Nadia Terranova, nata a Messina vive a Roma. Ha pubblicato i romanzi *Gli anni al contrario* (Einaudi 2015), *Addio fantasmi* (Einaudi 2018, finalista al Premio Strega 2019), *Trema la notte* (Einaudi 2022) e diversi libri per ragazzi, tra cui *Aladino* (Orecchio Acerbo 2020, illustrazioni di Lorenzo Mattotti), *Il segreto* (Mondadori 2021, illustrazioni di Mara Cerri, Premio Andersen 2022; Premio Strega ragazze e ragazzi 2022), *Il cortile delle sette fate* (Guanda 2022, illustrazioni di Simona Mulazzani), *Il mare dappertutto* (Emme edizioni 2023, illustrazioni di Serena Mabilia), *Scintilla* (Mondadori 2024, illustrazioni di Mariachiara Di Giorgio). È tradotta in tutto il mondo.

Un capo cronista libero nella frenesia creativa delle redazioni



Nino Giaramidaro (ph. Salvatore Clemente)

di *Riccardo Arena*

Nino Giaramidaro era uno che in gabinetto arrivava – diciamo con un eufemismo – sempre in extremis. Non per incontinenza, perché all'epoca aveva poco meno o attorno ai cinquant'anni, ma perché se la teneva a lungo, troppo a lungo, non avendo il tempo, nella frenesia creativa che ogni giorno avvolge un giornale e i suoi giornalisti, nel sacrificio senza fine che serve per fare bene il proprio lavoro, di alzarsi e andare in bagno. In quella frase, molto più colorita e descrittiva (“Arriva in gabinetto con la ... in mano”), c'era tutto lui, c'era Nino. C'era un uomo, un giornalista, un capo, un leader – non carismatico ma leader – un padre di famiglia, una guida preziosa, un esempio.

Nino era un culo di pietra, lo vedevi arrivare in redazione alle 10 del mattino e ripartire alle 13 verso casa. Non aveva una fuoriserie, bensì un'utilitaria. Non rinunciava mai a quegli scampoli di quotidianità che la vita concedeva a lui, alla moglie, a quella figlia dal nome strano ma meraviglioso come il fiore che rappresenta, Myosotis. Sempre trafelato, tornava in redazione – ancora una volta in extremis – nel primo pomeriggio, a ridosso della riunione dei capiservizio, aveva appena il tempo di chiederti cosa avessi trovato, curvo sul tavolo, stando in piedi col sigaro in bocca prendeva appunti con la sua inseparabile stilografica su un foglietto e correva nella sala in cui spesso veniva processato per colpa di noi cronisti, che poi alla fine povero era sempre il capocronista, ritenuto responsabile di tutto proprio tutto, soprattutto di quello che andava male.

Non c'era sera che non lo vedessi andare via prima delle dieci: niente aperitivi con gli amici, a stento un caffè al Rosanero. Rarissimo che uscisse da via Lincoln 21 prima di me: e non era il solo. Quando aveva finalmente chiuso l'ultima pagina, dopo avere letto, corretto, cazziato, strappato, rifatto, “vuciatu” contro questo e contro quello, al culmine della disperazione o della rassegnazione se ne usciva con la sua frase-cult: “*Buttana ri la miseria cane, disgraziatu iu chi campu*”. Infine, il saluto serale e seriale: “*Mi va ghieccu nto primu cassunettu ca trovu*” ma l'indomani ricominciava. Per chi, ragazzino come me, l'aveva conosciuto già in età matura, era difficile immaginarlo giornalista e non *sucanchiostru*, come volgarmente si indicavano i deskisti, eppure, quelle poche volte che scriveva, i suoi pezzi erano esempi di maestria, una lingua di un livello inarrivabile, un periodare agile e forbito, chiaro ed evocativo.

Per non parlare delle sue foto e della sua passione per la macchina fotografica, la conoscenza e la stima dei Leone, degli Scianna, degli Scafidi, dei Labruzzo. Ancora, una cultura pazzesca. Una conoscenza illimitata di Palermo, che pure non era la sua città. E quella foto sulla patente e sulla tessera di giornalista, baffone e capellone, irriconoscibile. Comunista. Anche quello era Nino.

Di lui e di Armando Vaccarella un collega un giorno mi disse: “*Cia' taliari i mani*”, devi imparare guardando, spiando, imitando, rubando il movimento delle mani, come si faceva nelle antiche *putie* artigiane di una volta. In parte l'ho fatto, senza mai riuscire a eguagliarli, se non per la costanza, la cura dei dettagli e per l'attenzione anche alle cose apparentemente minuscole, ma che poi si rivelano enormi. Un altro, quasi maniacale, insegnamento che mi ha lasciato – e che ho sfruttato solo molti anni dopo, quando mi è toccata la ventura di sedermi sulla poltrona che un tempo fu sua – è la “persecuzione” dei cronisti, la funzione di pungolo, sollecitazione, stimolo a scavare, scavare, scavare per trovare sempre qualcosa di veramente nuovo, originale, interessante, esclusivo, in altre parole una notizia. Per qualcuno era solo un rompipalle, quando faceva così: io invece – pur tra comprensibili ritrosie – capivo che lo faceva per il mio bene, più che per il suo.

Oggi che tutto è cambiato è difficile far capire a un cronista, più o meno giovane, che la frase che mi insegnò Nino, per avermela detta migliaia di volte (“Come stai perdendo il tuo tempo?”) è segno di attenzione e non di persecuzione, di interesse e non di disinteresse, di amore del prossimo e non di amor proprio. Ma oggi che tutto è diventato più difficile, se non impossibile, persino un Nino Giaramidaro avrebbe avuto difficoltà a reggere il ritmo, la tensione, la pressione. Difficoltà, non impossibilità: uno come lui sarebbe rimasto incollato alla sedia per molto più tempo ancora. E per non correre il rischio di non arrivare in tempo in bagno, si sarebbe fatto mettere il catetere.

Riccardo Arena, per una vita cronista giudiziario al Giornale di Sicilia, prima di diventare capocronista, incarico che ricopre attualmente, collabora con La Stampa e con l’Agenzia Italia, dopo avere lavorato anche con il Foglio, il Giornale, Panorama e con l’emittente Tgs, soprattutto negli anni dei “grandi processi” di Palermo, che ha seguito tutti, fino alla Trattativa Stato-mafia. Ha anche scritto il saggio *Sanità alla sbarra* (Arbor, Palermo 1994) e i romanzi *Quello che veramente ami* (Dario Flaccovio, Palermo 2008) e *Anche oggi non mi ha sparato nessuno* (Leima, Palermo 2015). In via Lincoln iniziò come vignettista, poi passò alla scrittura: Nino Giaramidaro è stato uno dei suoi primi capicronisti.

Come lo scirocco



Nino Giaramidaro e Rosanna Bertuglia a Coimbra

di *Rosanna Bertuglia*

Avevo 12 anni quando Nino entrò a far parte della mia famiglia, una famiglia tranquilla di una più tranquilla cittadina di provincia dove tutto era facilmente ed inesorabilmente programmabile.

Io ero una specie di animaletto selvatico che cominciava a fare i conti con l'adolescenza e mi fiondai nel mio nascondiglio preferito per poter osservare il disturbatore di cotanta quiete e poi...ma cosa vorrà questo da mia sorella...? Lo vidi entrare e salutare educatamente mia madre mentre chiedeva di mia sorella e quello che vidi non aveva niente a che spartire con il "fidanzatino" bene accetto ai miei, ragazzo "posato" e per bene ma in verità più noioso dell'elenco telefonico.

I capelli neri lunghi sul collo, gli occhiali dalla montatura spessa ed un paio di baffi neri e prepotenti. Entrò così, con i suoi jeans e la sua maglietta bianca con due enormi mani stampate sul petto come a voler dichiarare le tante volte che aveva resistito a spintoni di qualche tipo.

Entrò come lo scirocco, caldo e turbolento, e come lo scirocco le scompigliò i capelli e il cuore. Da lì imparai come fosse importante scegliere e come potesse essere liberatorio e divertente disubbidire. Imparai da lui come può diventare immenso l'orizzonte osservato attraverso i pochi centimetri del mirino della mia prima reflex, come basti un particolare a dare senso ed emozione.

Il bagno di casa era spesso trasformato in camera oscura, le mani incrociate a fare un balletto sotto la lampada del proiettore e contare i secondi come fosse una nenia e poi lì attenti a non sbagliare vaschetta, prima sviluppo e poi fissaggio e infine le foto attaccate ad asciugare con le pinze per stendere i panni.

E poi lo sviluppo delle diapositive...maledettamente faticoso ma la meraviglia di quell'acqua che cambiava colore ad ogni risciacquo aveva qualcosa di magico. E poi le proiezioni, soprattutto le sere d'estate...interminabili e a volte qualche amico non disdegnava una fuga silenziosa e discreta...così, per non disturbare.

Nino entrò così, come lo scirocco, ed è così che voglio pensarlo, tumultuoso e avvolgente fino a diventare fastidioso prendere in prestito l'odore del sale, lo stridìo dei gabbiani, il canto del mare che ci narra di genti lontane e il profumo dei gelsomini che ci accarezza il cuore.

Rosanna Bertuglia, originaria di Castelvetro, da oltre trent'anni vive a Palermo dove esercita la professione di farmacista. In antitesi alla razionalità, cardine del suo lavoro, ha sempre alimentato un vivace spirito creativo e fantasioso che si rivela sia nella realizzazione di un'oggettistica unica ed originale che nella scrittura di liberi testi e favole per bambini. Appassionata di fotografia, non perde occasione di usare le sue compatte, prima tra tutte una ormai consumata Olympus.

Obiettivo cronaca e cronaca obiettiva



Nino Giaramidaro con Billitteri e altri colleghi in occasione dell'intitolazione della piazzetta al quotidiano L'Orà

di *Daniele Billitteri*

C'era questa cosa che Ninuzzo era quello con la fissa per le fotografie. Sicuramente viveva in simbiosi con la sua macchina fotografica, Ma se l'abito non fa il monaco, la macchina fotografica di Ninuzzo non faceva il giornalista ma diventava per lui come il taccuino del cronista. Un modo per mettere la cronaca nell'obiettivo ma pure l'obiettività nella cronaca, qualità in coma profondo ormai da molti anni.

Nino Giaramidaro, Ninuzzo per noi, vedeva i fatti attraverso la sua reflex. E non per la comune e scontata convinzione che un fotografo racconta per immagini. No, l'obiettivo, fosse il 50 millimetri che il grandangolo o il "teletto", non catturava immagini ma notizie. Dentro l'inquadratura si formava quella che nella "nera" diventa la "scena del crimine". Ma non quella della Scientifica con le transenne, le tute bianche e tutto il resto. La Scena che Nino segnava nel suo "taccuino ottico" era fatta di volti morti, di volti vivi, di siepi arroganti, di morbose ali di folla attorno alle tragedie. Una macchina fotografica non poteva cogliere i profumi ma lui riusciva a trovare il modo perché anche questo rimanesse nelle sue 35 millimetri.

Ninuzzo non era uno qualsiasi, con questa sua qualità interiore di inquadrare i pensieri. Ma per riuscirci non bisogna avere fretta e Ninuzzo non ne aveva, al limite del rischio di meritarsi uno sfottò che a L'Orà non gli risparmiavamo. Sfottò bonario perché tutti volevamo bene a Ninuzzo. E quando apriva l'album dei suoi pensieri per immagini stavamo tutti attenti perché quasi sempre nella sua narrazione c'era qualche dettaglio che lui aveva visto e noi no. Perché non aveva fretta, rifletteva, ponderava. Nino non era un fotografo nel senso che il suo lavoro al giornale non era quello. Era stato cronista da marciapiede, ardimentoso e presente, poi si era occupato della redazione di Catania de L'Orà e non poteva che essere lui perché era del Trapanese e un palermitano a Catania si sarebbe portato dietro i pregiudizi sciocchi del campanile. Ma lui no.

Tante stagioni le sue e, sotto certi aspetti, sono state tutte primavere perché sulla rinascita ha sempre scommesso al punto di farne una "linea" professionale. Non era pruriginoso, disertava gli effettacci, scoraggiava i cronisti "sbirri" perché quello è un altro mestiere. Voleva i cronisti con gli occhi buoni. Quindi obiettivi.

Da capocronista al Giornale di Sicilia, quando uno dei suoi ragazzi tornava dal fatto e correva al computer per scrivere, lui lo fermava. Doveva sedersi di fronte a lui e raccontargli quello che aveva visto. Era un modo per stimolare il “sentimento” del cronista, le sue sensazioni “ambientali”. E questo faceva bene pure a chi doveva scrivere perché così riordinava le idee sfuse che diventavano pietanza ben cucinata. E serviva anche a lui per lavorare sui titoli. Da questo punto di vista Ninuzzo era un capocronista “a mestiere”, come dovrebbero essere i capicronisti.

E al Giornale di Sicilia non era facile. Il fatto è che, in quella fase, la sua autonomia di giudizio e di decisione non era del tutto libera di esprimersi e la cosa non riguardava solo lui. Le conferenze dei capi sarebbero state da fotografare, tutti a discutere con un telefono come feticcio dell’inquietante plumbeo ossimoro della presenza-lontananza del Potere. L’ho visto soffrire per questo ma mai reagire in modo scomposto perché era uomo di pace, sapeva ridere delle cose e dei cristiani a cominciare da se stesso. Aveva i suoi soli che riempivano il suo universo. Tra lui e me c’era sempre una battuta-tormentone. Gli dicevo “Salutami Tuosotis”, che era un gioco sul nome di sua figlia Myosotis, che è un fiore. La figlia, intendo.

Non era da caffè al bar della stazione ma da bicchiere di vino col mezzo toscano davanti a un tramonto di campagna. Con il mare dopo le vigne. Per questo era uno della bella Sicilia, quella che ha raccontato e che lo ha perso ma non del tutto.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Daniele Billitteri, giornalista professionista: L’Ora 1970-1979; Giornale di Sicilia 1979-2012. Ha scritto 18 libri tra i quali *Homo Panormitanus*; *Boris Giuliano e la squadra dei giusti*; *Pandemia palermitana*; *Dal taccuino di un cronista felice*. Creatore del gruppo Facebook Meteobilli nel 2012 e attualmente ricco di 19 mila iscritti. Autore teatrale e narratore in scena.

Nino, ovvero della leggiadria



Nino Giaramidaro a dx, Sergio Buonadonna a sx., in alto lo scrittore Rallo

di *Sergio Buonadonna*

Ho conosciuto Nino la notte del 17 o 18 gennaio 1968. Erano i primi giorni del catastrofico terremoto del Belice. Avevo 23 anni, lui tre più di me. E mi trovavo nella redazione dell’Ora, a disposizione per qualsiasi emergenza, ma anche perché in quei giorni e soprattutto in quelle notti L’Ora era diventato un rifugio. Mauro De Mauro, che era molto apprensivo per la sua famiglia – che due anni dopo avrebbe dovuto affrontare ben altra ragione di apprensione, per lui violentemente scomparso –, portava al giornale la moglie Elda e le figlie Franca e Junia. Le metteva al riparo dalla loro casa di via Libertà 203 bis in un piano alto (quinto, sesto?) – e perciò esposto alle scosse del sisma – per poi partire per il Belice e raccontare la tragedia di un popolo.

Nino giunse leggero e felpato, quasi in silenzio, com’è sempre stato, e quella macchina fotografica, di cui è rimasto innamorato fino alla fine e che aveva riempito di scatti del Belice violentato dal disastro. Lui sostiene che io sia stato la prima persona ad aver incontrato e dunque ad averlo accolto. Ma che ci faceva nottetempo (giornale per giornale, mi vien da dire) quel giovanotto di Mazara del Vallo dall’aria timida e dispersa ma dal sorriso accattivante? Semplicemente era venuto per restarci e ci rimase per lunghi anni. Per fare fotografie, ma soprattutto scrivere.

Come i tanti colleghi che giungevano o sarebbero giunti da Salemi, Vittoria, Gangi, Caltanissetta, Trapani, Enna, Messina perché L’Ora era la casa dei comunisti, ma era soprattutto una casa di libertà, di aperture mentali, di giornalismo moderno, di grande cronaca e racconto.

Nino scriveva sempre se stesso. Mi spiego: se fosse cronaca minuta, brevi interviste o pezzo impegnato, il suo tono restava leggero, solidale, illuminato da aforismi che ne svelavano la radicata matrice culturale e dai suoi lampi di saggezza.

Io penso che sia rimasto sempre così anche quando l’“anzianità” di servizio lo ha portato più a dirigere che a scrivere. Ma anche da questa parte del tavolo, Nino era attento lettore e “recensore” dei pezzi dei cronisti (come una volta usava) e prodigo di consigli. Niente orpelli negli articoli, risparmiare sugli aggettivi che spesso diventavano e diventano tragici e gratuiti luoghi comuni del cronista, e soprattutto era attentissimo alla veridicità dei fatti, alla loro attendibilità. Parliamo di un giornalismo ormai desueto.

Raramente Nino alzava la voce, sempre si disponeva al ragionamento e alla persuasione. Nel privato, magari, si abbandonava ad alcuni esercizi retorici prima di arrivare al dunque. Ma era un gioco animato dalla leggerezza e aggiungevi dalla leggiadria.

E così se n’è andato come era arrivato quella notte in piazzetta Napoli, oggi non a caso via Giornale L’Ora.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Sergio Buonadonna, giornalista professionista e promotore culturale, ha lavorato a lungo al giornale “L’Ora” di Palermo, poi a “La Provincia Pavese”, è stato capo redattore cultura e spettacoli de “Il Secolo XIX”. Ha collaborato ai servizi culturali di Repubblica Palermo e dei quotidiani locali del gruppo L’Espresso. Da anni svolge una proficua attività di organizzatore culturale portando in Italia scrittori di fama internazionale. Tra i libri da lui curati: *Calvino da Sanremo a New York* (De Ferrari) e *Finestra sul Mediterraneo* (il melangolo): *da Sepulveda a Consolo, 25 scrittori per un G8 dei popoli*. È tra i 47 autori de *L’Ora edizione straordinaria. Il romanzo di un giornale raccontato dai suoi cronisti*. L’ultima sua fatica è *L’imbroglio*, una disamina del ‘caso Tandoj’ scritto a quattro mani con Massimo Novelli.

Dal dottor Giaramidaro al Nino



Nino Giaramidaro con T. Clemente, S. Cristaudo, N. Pillitteri e M. Francese

di Toti Clemente

Ho conosciuto Nino Giaramidaro nella seconda metà degli anni ottanta. Un giorno ebbi a ricevere una sua chiamata mentre ero a lavoro, mi chiedeva un incontro al Giornale di Sicilia perché intendeva scrivere qualcosa sul concorso di fotografia interbancario che avevo organizzato.

Mi accolse una persona molto gentile e sostanzialmente incuriosita sul fatto che un “relativamente giovane” bancario avesse voglia di organizzare qualcosa che ambisse a innalzare la cultura fotografica nel suo arido ambiente. Ovviamente scrisse qualcosa sull’evento nella rubrica del Giornale dedicata alla cultura, dando lustro e riconoscimento all’impegno a gratis che ogni iniziativa dopolavoristica comporta.

L’anno seguente, accettò di far parte della giuria nella nuova edizione. Da quel momento s’instaurò un bel rapporto, rispettoso e supportato da una spontanea naturale empatia. Si offrì più volte a dare visibilità anche alle mie produzioni fotografiche che lo intrigavano, forse perché costituite da reportage rivenienti da viaggi extraeuropei di tipo documentaristico. Ma non ne approfittai tanto e, anzi, credo che apprezzasse anche il fatto di non avermi fra quei rompini pieni di ego che gli andavano a chiedere ripetutamente segnalazioni e articoli.

Fino al mio esodo dal lavoro ci eravamo sempre relazionati con il classico lei, forse anche per rispetto ai rispettivi ruoli professionali, ma una volta dedito al “cazzeggio culturale” sono stato io a rompere gli indugi passando dal lei al tu. Il cambiamento ha aiutato una maggiore frequentazione e un diverso relazionare, non esclusivamente incentrato sulla fotografia.

Spesso gli incontri mi vedevano assumere il ruolo dell'uomo qualunque su cui testare suoi propositi. Mi lanciava, infatti, quesiti concedendomi dei tempi, attendendo che gli esternassi delle mie considerazioni.

Come ho avuto modo di scrivere con lui come protagonista, nel nostro argomentare si partiva da una questione per poi spaziare su tutto quello che da essa potesse derivare. Non c'erano limiti e tantomeno preconcetti. L'onestà intellettuale reciproca era per entrambi la regola di base propedeutica a qualsiasi confronto.

Nino Giaramidaro, dotato di un bagaglio di conoscenze superiore alla media, come capita per le persone particolarmente intelligenti, non faceva mai pesare il suo differente livello culturale. Solo in presenza di presuntuosi tronfi millantatori andava a innescare la sua tipica chiave ironica, rilasciando tocchi di raffinato fioretto ai malcapitati destinatari.

Dalle informazioni su LinkedIn ho scoperto anche una coincidenza dell'anno 1974, che per entrambi rappresenta un inizio delle reciproche attività professionali, per lui nel giornalismo, per me nel ramo bancario.

E poi venne il tempo dell'amico Tonino che ricercava e richiedeva collaborazioni di aspiranti scrittori e di dilettanti dediti alla fotografia. Nino mi disse di preparare qualcosa che avrebbe lui stesso revisionato prima di procedere alla pubblicazione nella rivista *Dialoghi Mediterranei*. Per me costituì anche un pretesto che innescò una voglia di scrivere.

Nelle sue escursioni al bar, che sistematicamente differenziava in funzione della marca del caffè che l' esercente usava, si accompagnava sempre con una borsa zainetto che conteneva, oltre a una delle sue tante macchine fotografiche, un paio di numeri della settimana enigmistica e un piccolo taccuino cui continuava ad annotare pensieri e nuovi numeri di cellulare di personaggi incontrati.

Le sue frequentazioni erano sempre lucide e attente ad osservare quel che poteva succedere nel luogo, nel registrare dialoghi tra avventori, che potevano essere anche fonte per eventuali incipit nei suoi scritti. In ogni caso le sue mimetizzazioni camaleontiche nei contesti erano perfette, confortate dalla collaudata esperienza giornalistica.

Rimangono su *Dialoghi Mediterranei* tanti suoi interessanti apporti letterari, che costituiscono dei distillati di raffinata scrittura. Le fotografie sul terremoto del Belice, oggetto di mostre, sono rari documenti, in qualche caso unici, che testimoniano l'entroterra siciliano del periodo e raccontano della tragedia occorsa nel lontano '68. Ma la produzione fotografica è un capitolo a sé, che merita altri spazi specifici.

Nino Giaramidaro e la Fotografia

Andrea di Napoli, in un articolo postato su “L'Inchiesta Sicilia” in occasione della inaugurazione della mostra “68 Belice Ferito” presso la Libreria del Mare di Palermo, scriveva: «Dal punto di vista giornalistico, le conseguenze del terremoto sono l'esempio più tipico di inchiesta che suscita una vasta eco e che deve essere necessariamente integrata dal cosiddetto “supporto fotografico”. Proprio per questa ragione, coniugando bene insieme la sensibilità del fotografo e la tenacia del cronista, Giaramidaro ha esposto 40 stampe in bianco e nero di vari formati per rendere un commosso omaggio alle vittime di un evento indimenticabile per chi lo ha vissuto e con lo scopo di consentire a tutti di intravedere un po' di “Verità” tra la “polvere del Passato”».

La mostra, che ebbe un tale successo da essere successivamente riproposta in diverse località della Valle del Belice appartenenti a un circuito di luoghi che avevano vissuto il disastroso evento, costituisce un importante documento visivo che testimonia la realtà del tempo.

Le immagini esposte erano accompagnate da questo testo di Nino Giaramidaro:

«Erano le quattro del mattino nel buio di quel lunedì lungo la statale 119, da Santa Ninfa a Gibellina e poi, curvando a destra, sulla Provinciale verso Poggioreale e Salaparuta, ancora più giù l'agrigentina Montevago. In quella grande falce di paesi del Belice ch'era stato l'epicentro, sinonimo elegante e docile della distruzione. Quando il giorno si fece largo fra le pesanti nuvole, apparve Gibellina rasa al suolo. Il bombardamento di Dresda, la bomba di Enola Gay su Hiroshima. Poi Poggioreale, Salaparuta e Montevago dove sulla piazza era rimasta in piedi solo l'insegna di un distributore della Total. Notti all'addiaccio, vagoni ferroviari pieni di deportati, le tende nel fango, la paura delle malattie, le baracche – anni e anni di vita dentro rettangoli di faesite – una punizione da rappresaglia per circa centomila della Sicilia sconosciuta. Una vergogna piena di bugie, sotterfugi, violenza, patimenti e speranze perdute. Queste fotografie sono tentativi di ricordare quei giorni mesi e anni nel Belice ferito, umiliato e ingannato ma, per fortuna, non vinto» [1].

L'attività di Nino Giaramidaro ha abbracciato la fotografia a tutto tondo, anche con recensioni e prefazioni a opere editoriali di altri autori. Tra queste spicca in particolare “Nicola Scafidi, un testimone della Sicilia difficile”, testo introduttivo al libro *Nicola Scafidi fotografie*, che propone anch'esso immagini rappresentative e coeve per entrambi gli autori.

Fabio Sgroi, nel ricordare Giaramidaro, punto di riferimento formativo per molti dei fotografi palermitani contemporanei, ha in questi giorni scritto:

«Il generoso Nino, in compagnia del suo immancabile sigaro. Ricordo che mi volle incontrare per pubblicare un articolo sul Giornale di Sicilia. Un grande appassionato di fotografia, uno storico giornalista che conosceva profondamente la sua città e l'intera isola. Passammo un pomeriggio a parlare. La cosa mi rese molto felice, vedere successivamente che aveva dedicato un'intera pagina sul mio lavoro. Non era un uomo comune, sempre attivo, arguto, attento a tutto quello che girava intorno al mondo della cultura, curioso e critico verso il mondo. Come non dire che ancora prima che io impugnassi la macchina fotografica, già lui aveva coperto i suoi stessi articoli accompagnati dalle sue immagini. Insieme a Melo Mi nella, spesso andavamo insieme per la Sicilia, per diverse ricorrenze religiose, cercando di catturarne l'essenza. Al ritorno ci ritrovavamo in macchina e commentavamo piacevolmente la giornata ognuno dal proprio punto di vista. Un affettuoso racconto per Nino. Fabio».

Per Nino Giaramidaro sono stati tanti a postare sul web ricordi e considerazioni, ma il testo scritto dalla cognata Rosanna e letto nel corso dell'onoranza funebre è forse la fotografia che riesce a meglio a descrivere e raccontare il personaggio:

«NINO, Giornalista – Fotografo. Nino è un uomo che definirei Autentico, uno che ha dato di sé un'immagine sempre coerente, mai incline al compromesso o a mercanteggiare su principi per lui inviolabili: il rispetto dell'altro, la difesa degli ultimi, la gentilezza per i più fragili, la sacralità dell'amicizia per lui vitale come il respiro. Si è mosso nella vita con curiosità intelligente e delicata che gli ha consentito di fermare con un click della sua inseparabile macchina fotografica migliaia di sguardi, mani operose fra le reti di pescatori o serrate in muta preghiera, il chiaro-oscuro della più varia umanità ... l'uso attento delle parole nei suoi scritti, ricercate in modo tale da non potere dare adito a interpretazioni diverse dal suo pensiero, la malinconia che trasforma certi suoi scritti in acquerelli in bilico tra sogno e ricordo. Nino è un uomo generoso che ha diviso con gli altri il suo sapere, la sua esperienza, le sue cose. Nino è un uomo ironico, divertente, a volte schivo, altre irruento, tempestoso e sempre accogliente. La sua capacità di amare si esprime al massimo nella sua famiglia tutta; è diventata totale nei confronti di Enza, sua moglie e complice in 54 anni di vita insieme, Mysothis sua unica figlia, Massimo, suo genero accolto come figlio fino dai banchi del liceo ed infine Federico, suo nipote, il suo complice perfetto, il gatto e la volpe, il suo sole ed il suo firmamento, per il quale ha cercato di essere faro discreto e porto sicuro. Nino ... oggi ognuno di noi, in diversa misura, dovrebbe poterti dire GRAZIE» [2].
Buona luce a tutti!

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Attraverso i seguenti link è possibile leggere l'intero articolo di Andrea di Napoli e visionare le foto esposte in mostra: <https://www.inchiestasicilia.com/quando-nino-giaramidaro-fotografo-il-belice/>; https://youtu.be/BF_qFEbmMmE?si=IK2DycnSPZt89dEE.

[2] Nel blog che curo ci sono diversi articoli (anche contenenti i testi citati in premessa) e che, in qualche modo, tirano in ballo il mio amico Nino. Il Link che segue consente di prenderne visione: <https://laquartadimensionescritti.blogspot.com/search?q=Nino+Giaramidaro>

Toti Clemente, palermitano, scopre la passione per la fotografia negli anni settanta. Ha realizzato molteplici reportage nel corso di diversi viaggi (Cina, India, Pakistan, Perù, Vietnam, Cile, Argentina, Marocco, Sud Africa, Birmania, Bolivia, ecc...). Ama la street photography e con M. Lo Chirco è autore del volume *Un'immagine, un racconto*, pref. Nino Giaramidaro, Palermo 2009. Nello scorso 2021 ha pubblicato il volume *Fotogazzeando*, con prefazioni di Nino Giaramidaro e Pippo Pappalardo, in cui ha alternato una serie di immagini con ampie dissertazioni sulla fotografia. Più recentemente ha pubblicato *Dissertazioni su Street art. Ne vogliamo parlare?*, con prefazione di Pippo Pappalardo.

Da Palermo in su



Nino Giaramidaro e Nicolò D'Alessandro

di Nicolò D'Alessandro

Ci sentivamo spesso e ci incontravamo al bar Recupero. Era il luogo preferito per incontrare i colleghi fotografi. Al suo arrivo con la moto, l'immane cappello di feltro e il fasciacollo colorato mi avvertiva per telefono e poiché abito accanto al bar scendevo subito. Aveva già acceso il pestilenziale sigaro e puntualmente gli dicevo *ma non smetti mai?* Mi rispondeva sempre: *tu non fumi e non puoi capire*. Dopo questa rituale pantomima ci abbracciavamo. Mi manca molto la risata squillante di Nino che lo annunciava per telefono. Mi manca soprattutto la sua delicatezza, la sua voglia di vivere e di ragionare sempre al futuro.

Nel 2021 gli proposi di partecipare ad un mio progetto le A-zine. Aderì con due racconti scritti appositamente che riporto insieme alle copertine. I due racconti sono pubblicati nel mio libro "103 A-zine", edito da Medinova.

La barca "sciacchitana"

«A piedi nudi, i pantaloni rimboccati, andava veloce verso la statua di San Vito, al di là della "malora", la boa che all'imbocco del porto canale segnalava le secche.

Si fermava davanti al Santo – che con il braccio ci ripara – e guardava il cielo di ponente, immobile rapito. Nubi, maree celesti, corrugazioni avrebbero svelato a Pasqualino, settantaquattro anni, secco come una sarda salata, il tempo della notte e dell'indomani.

Lo doveva dire al capitano Marosimo, comandante di peschereccio senza paura.

Perché con la bonaccia le reti rimanevano vuote, ci voleva un po' di mare per sperare in un giusto pescato. E quella notte, ghiaccio fatto – ultimo "armamento" da caricare – il capitano senza nome, dimenticato da tutti a forza di chiamarlo, per rispetto, capitano, urlò con tutti i suoi decibel "A la via!" A prua ci stava Stefano

“Aracano”, cognome disperso, forse Asaro, ma dalla “nciuria” espressiva: aveva una voce che sembrava un uragano. Indietreggiò verso l’albero maestro per non prendersi in pieno il su e giù del beccheggio, che con le miglia si faceva più intenso. Aveva il compito di sorvegliare che la rotta fosse libera e regolare – rosso a rosso, verde a verde, avanti sempre che la nave non si perde – ma soprattutto di avvistare per tempo se ci fosse una barca “sciacchitana” con la prua a sud-ovest, cioè verso il “Mammellone”, un pezzo di mare che i tunisini dicevano appartenesse a loro, ma che gli arditi capitani siciliani aravano con i loro “strascichi” senza nessun pensiero.

D’improvviso l’urlo di Aracano scosse le cuccette: “*Varca sciacchitana a scirocco, corre veloce*”. Il capitano Marosimo era ritto davanti alla cabina di comando, diede subito la correzione di rotta al timoniere: “*Venti gradi a sud-sud-est avanti tutta; e voialtri prendete le cose senza “annacarivi*”.

La nuova rotta prevedeva la collisione a meno di un miglio. Il capitano voleva speronare la barca sciacchitana per un antico odio marittimo, e le “cose” che aveva sollecitato a prendere erano bombe confezionate secondo una piratesca sapienza, ereditata dai secoli dei barbareschi. Si preparava uno dei tanti combattimenti per allontanare dalle zone pescose rivali d’acqua; tante volte i pescherecci trapanesi erano stati costretti a salvaguardare la pelle.

Ma Stefano Aracano aveva anche la vista acuta, e quando doppiarono l’ultimo mezzo miglio, esplose in un angosciato urlo: “*Indietro tutta, indietro tutta, la varca sciacchitana è di ruvolo e noi siamo di sfosella*”. Sì, la barca di Sciacca era costruita con legno forte (di rovere) mentre quella comandata dal capitano Marosimo era di legno povero simile a quello che si usava per farne cassette dentro le quali ordinare i pesci.

L’urlo di Aracano fu un perentorio comando che venne concitatamente eseguito dal timoniere. L’ardito capitano, appoggiato alla murata sinistra, guardava immobile e silenzioso l’orizzonte. Se anziché tenere nella mano destra un mezzo marinaio vi avesse avuto un arpione, poteva essere scambiato per un Achab di paese con lo sguardo puntato su una Moby Dick di legno».

Un Giapponese all’Hotel delle Palme

«Entrò con due valigie di cuoio martellato Akira Gerland Mitsuki, asciutto, dentro un vestito semi occidentale con i pantaloni larghi che testimoniavano le ondulazioni dell’Estremo Oriente.

All’accettazione fu facile risolvere l’iter alberghiero perché il giapponese spiccicava molte parole siciliane. Poi cominciò a guardare gli arredi della gloriosa hall del *Grand Hotel et des Palmes* di Palermo. Si muoveva con familiarità in quell’indulgente autunno di metà anni Sessanta, incrociando conti e baroni, uomini del denaro, artisti e teste d’uovo che erano frequentatori obbligatori dell’albergo e, soprattutto, del suo bar.

Racconta Toti Librizzi, impeccabile e geniale capo barman, che quando gli chiese cosa gradisse, il signor, o meglio, “sama” Mitsuki lo guardò con gli occhi felici e, senza incertezze, disse: “Due birre”. Le voleva siciliane. Non c’era molto da scegliere, Birra Messina. Ma la profusione di stelle dell’albergo impediva al bar di rifornirsi di quel prodotto autoctono-popolare, scelto dai muratori e da tante altre categorie di lavoratori. Toti Librizzi, senza che il suo doppio petto color panna subisse una grinza, col cravattino sempre allineato con l’orizzonte, procurò rapidamente le due bottiglie. Il giapponese chiese un altro bicchiere, come se dovesse bere insieme ad un suo ospite atteso. Librizzi immaginava un uomo perché la sua eleganza anni ‘60 gli impediva di ipotizzare una donna nel bar più prestigioso della Sicilia con un bicchiere traboccante schiuma in mano. Non arrivò nessuno. Akira Mitsuki bevve i due bicchieri di birra e accese due sigarette: una la lasciò a consumarsi appoggiata al posacenere, l’altra la fumò con lunghe aspirate seguendo quasi il ritmo dello struggente pianoforte che insinuava canzoni italiane, francesi e napoletane. Il giapponese sembrava commosso. Toti Librizzi dedusse che il mancato arrivo della persona attesa avesse offeso la sensibilità di quell’uomo di mezz’età venuto da lontano. Ma lo spreco della sigaretta?

La curiosità mediterranea fece rabbrivire l’eleganza di Librizzi mentre sama Mitsuki gli confessava che sapeva che lo scirocco era intriso del profumo dei mandarini di Ciaculli e Croceverde, le case avevano i tetti alti, con l’aceto si facevano tante cose e le facciate dei palazzi erano belle. Racconti di suo padre Gerlando dal cognome perduto, palermitano senza speranza di ritorno, a lui bambino seduto sotto i fiori di ciliegio, che ascoltava e chiedeva “Perché non mi ci porti?” “Ci andremo – gli disse un giorno il padre – appena sarai più cresciuto, andremo a Palermo a berci una birra”. Dopo quella promessa Gerlando scomparve per sempre. Akira Gerland sopportò una gavetta pesante con la madre a Ichihara, a nord di Kioto. Poi se ne andò a Kobe, a fare il computista in una ditta di spedizioni di Nada-ku.

Lavoro monotono, pieno di vuoti fra un carico e il successivo, che gli lasciava tutto il tempo per pensare al profumo dei mandarini e alle case con gli alti tetti. E anche allo scomparso Gerlando, la cui fisionomia si andava dileguando dal suo ricordo.

Un brindisi con il contumace. La seconda birra doveva berla il suo padre palermitano, e anche la sigaretta sul posacenere, secondo sama Akira, era dedicata al Gerlando disperso. Sostiene Librizzi che queste ultime e difficili parole provocarono un intreccio di sguardi, intensi e contemporanei, mentre il volto giapponese sembrava attraversato da una rapida lacrima palermitana».

Nino Giaramidaro con questi due racconti ha partecipato con vero entusiasmo alle A-zine, (racconti brevissimi, max 540 parole) pubblicate nella mia pagina Facebook da poter scaricare (in pdf) gratuitamente e potere stampare autonomamente. Racconti da leggere *in autobus tra una fermata ed un'altra*. Un'idea nata non a scopo commerciale; 68 autori, di cui otto stranieri, hanno inviato per questo progetto 103 brevi racconti confluiti poi in un libro edito da Medinova. Ho voluto proporre nella mia pagina Facebook l'uso delle A-zine per creare, in un momento di grande difficoltà dovuta alla pandemia, una "comunità" come supporto ai quotidiani collegamenti in diretta dalle ore 19,00 alle 19,30 che ho avviato dal 28 marzo al 4 maggio 2020 sulla mia pagina. Dopo il mio invito sono arrivati molti racconti anche dall'estero. Hanno aderito scrittori, fotografi, attori, professori, giornalisti, architetti, pittori, musicisti insieme con questi racconti minimali in un libro. La natura stessa delle A-zine, affidate a fogli volanti, è simile al destino dei tovagliolini di carta usa e getta. Mini racconti inevitabilmente destinati al macero dopo averli letti.

Negli ultimi anni proposi a Nino di fare, insieme, un libro fotografico dal titolo *Da Palermo in su*. Entusiasta per l'idea che per scaramanzia tenemmo segreta, si mise di buona lena a fotografare in giro per la città. Abbiamo visionato centinaia di fotografie della Palermo inedita che pochi conoscono per raccontare una Palermo al di fuori dei libri in circolazione, di taglio turistico. Un'idea sulla quale abbiamo lavorato dal 2019 in poi. Un progetto ambizioso proposto ad un editore che si era mostrato disponibile e ci sollecitava a concludere la scelta delle fotografie per realizzarlo.

Nino mi aggiornava continuamente sul suo lavoro di ricerca mandandomi le fotografie appena realizzate nelle sue lunghe passeggiate.

Alcune immagini in mio possesso sono a bassa risoluzione ma la maggior parte che conservo sul computer sono ad alta definizione. Più di trecento immagini inedite raccontano Palermo con una visione totalmente nuova. Mi aveva assicurato di aver fatto l'elenco dei luoghi e delle strade dove aveva realizzato le fotografie che avrebbero dovuto costituire le didascalie del volume in preparazione. Elenco che non possiedo. Nino teneva molto a questo nostro progetto che si è interrotto con l'ictus che lo ha colpito. Sino ad un certo punto però, lo ritengo concluso poiché credo che il materiale esistente, così come è, sia più che sufficiente per raccontare la città attraverso questa sua avventura fotografica inedita e sconosciuta.

Quando lo chiamai l'ultima volta mi assicurò che presto avrebbe ripreso a fotografare e mi avrebbe mandato le ultime sue fotografie per realizzare il libro. Ci saremmo presto riuniti per concludere le scelte. Non è avvenuto. Il suo libro fotografico "*Da Palermo in su*", ne avrei forse il dovere, mi piacerebbe portarlo a termine, per restituirgli ciò che merita come fotografo e come artista gentile e delicato e per non attribuire al titolo il significato premonitorio della sua improvvisa scomparsa intendendo "*in su*" come "*in cielo*".

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Nicolò D'Alessandro, nato a Tripoli (Libia) da genitori siciliani, vive a Palermo. Partecipa alla vita artistica italiana dal 1961 esponendo per invito a numerose collettive nazionali ed internazionali in Italia e all'estero. Ha firmato scene e costumi di spettacoli teatrali. Collabora come direttore artistico per alcune case editrici. Svolge un'intensa attività grafica curando libri e riviste con copertine e disegni. Si è sempre interessato parallelamente di ricerca estetica, contribuendo con scritti critici. Numerosi disegni sono stati pubblicati in riviste, giornali e libri in Italia e in molti altri Paesi. È autore del disegno più lungo del mondo, a china e china colorata: La Valle dell'Apocalisse (metri 83,50 x metri 1,50), iniziato il 6 novembre 1989 ed esposto in anteprima assoluta a Racalmuto (1991). L'opera definitiva è stata esposta in anteprima mondiale a New York (1992). Molto ha scritto e molti hanno scritto sulle sue opere.

Da Palermo in su



Nino Giaramidaro e Nicolò D'Alessandro

di Nicolò D'Alessandro

Ci sentivamo spesso e ci incontravamo al bar Recupero. Era il luogo preferito per incontrare i colleghi fotografi. Al suo arrivo con la moto, l'immane cappello di feltro e il fasciacollo colorato mi avvertiva per telefono e poiché abito accanto al bar scendevo subito. Aveva già acceso il pestilenziale sigaro e puntualmente gli dicevo *ma non smetti mai?* Mi rispondeva sempre: *tu non fumi e non puoi capire*. Dopo questa rituale pantomima ci abbracciavamo. Mi manca molto la risata squillante di Nino che lo annunciava per telefono. Mi manca soprattutto la sua delicatezza, la sua voglia di vivere e di ragionare sempre al futuro.

Nel 2021 gli proposi di partecipare ad un mio progetto le A-zine. Aderì con due racconti scritti appositamente che riporto insieme alle copertine. I due racconti sono pubblicati nel mio libro "103 A-zine", edito da Medinova.

La barca "sciacchitana"

«A piedi nudi, i pantaloni rimboccati, andava veloce verso la statua di San Vito, al di là della "malora", la boa che all'imbocco del porto canale segnalava le secche.

Si fermava davanti al Santo – che con il braccio ci ripara – e guardava il cielo di ponente, immobile rapito. Nubi, maree celesti, corrugazioni avrebbero svelato a Pasqualino, settantaquattro anni, secco come una sarda salata, il tempo della notte e dell'indomani.

Lo doveva dire al capitano Marosimo, comandante di peschereccio senza paura.

Perché con la bonaccia le reti rimanevano vuote, ci voleva un po' di mare per sperare in un giusto pescato. E quella notte, ghiaccio fatto – ultimo "armamento" da caricare – il capitano senza nome, dimenticato da tutti a forza di chiamarlo, per rispetto, capitano, urlò con tutti i suoi decibel "A la via!" A prua ci stava Stefano

“Aracano”, cognome disperso, forse Asaro, ma dalla “nciuria” espressiva: aveva una voce che sembrava un uragano. Indietreggiò verso l’albero maestro per non prendersi in pieno il su e giù del beccheggio, che con le miglia si faceva più intenso. Aveva il compito di sorvegliare che la rotta fosse libera e regolare – rosso a rosso, verde a verde, avanti sempre che la nave non si perde – ma soprattutto di avvistare per tempo se ci fosse una barca “sciacchitana” con la prua a sud-ovest, cioè verso il “Mammellone”, un pezzo di mare che i tunisini dicevano appartenesse a loro, ma che gli arditi capitani siciliani aravano con i loro “strascichi” senza nessun pensiero.

D’improvviso l’urlo di Aracano scosse le cuccette: “*Varca sciacchitana a scirocco, corre veloce*”. Il capitano Marosimo era ritto davanti alla cabina di comando, diede subito la correzione di rotta al timoniere: “*Venti gradi a sud-sud-est avanti tutta; e voialtri prendete le cose senza “annacarivi*”.

La nuova rotta prevedeva la collisione a meno di un miglio. Il capitano voleva speronare la barca sciacchitana per un antico odio marittimo, e le “cose” che aveva sollecitato a prendere erano bombe confezionate secondo una piratesca sapienza, ereditata dai secoli dei barbareschi. Si preparava uno dei tanti combattimenti per allontanare dalle zone pescose rivali d’acqua; tante volte i pescherecci trapanesi erano stati costretti a salvaguardare la pelle.

Ma Stefano Aracano aveva anche la vista acuta, e quando doppiarono l’ultimo mezzo miglio, esplose in un angosciato urlo: “*Indietro tutta, indietro tutta, la varca sciacchitana è di ruvolo e noi siamo di sfosella*”. Sì, la barca di Sciacca era costruita con legno forte (di rovere) mentre quella comandata dal capitano Marosimo era di legno povero simile a quello che si usava per farne cassette dentro le quali ordinare i pesci.

L’urlo di Aracano fu un perentorio comando che venne concitatamente eseguito dal timoniere. L’ardito capitano, appoggiato alla murata sinistra, guardava immobile e silenzioso l’orizzonte. Se anziché tenere nella mano destra un mezzo marinaio vi avesse avuto un arpione, poteva essere scambiato per un Achab di paese con lo sguardo puntato su una Moby Dick di legno».

Un Giapponese all’Hotel delle Palme

«Entrò con due valigie di cuoio martellato Akira Gerland Mitsuki, asciutto, dentro un vestito semi occidentale con i pantaloni larghi che testimoniavano le ondulazioni dell’Estremo Oriente.

All’accettazione fu facile risolvere l’iter alberghiero perché il giapponese spiccicava molte parole siciliane. Poi cominciò a guardare gli arredi della gloriosa hall del *Grand Hotel et des Palmes* di Palermo. Si muoveva con familiarità in quell’indulgente autunno di metà anni Sessanta, incrociando conti e baroni, uomini del denaro, artisti e teste d’uovo che erano frequentatori obbligatori dell’albergo e, soprattutto, del suo bar.

Racconta Toti Librizzi, impeccabile e geniale capo barman, che quando gli chiese cosa gradisse, il signor, o meglio, “sama” Mitsuki lo guardò con gli occhi felici e, senza incertezze, disse: “Due birre”. Le voleva siciliane. Non c’era molto da scegliere, Birra Messina. Ma la profusione di stelle dell’albergo impediva al bar di rifornirsi di quel prodotto autoctono-popolare, scelto dai muratori e da tante altre categorie di lavoratori. Toti Librizzi, senza che il suo doppio petto color panna subisse una grinza, col cravattino sempre allineato con l’orizzonte, procurò rapidamente le due bottiglie. Il giapponese chiese un altro bicchiere, come se dovesse bere insieme ad un suo ospite atteso. Librizzi immaginava un uomo perché la sua eleganza anni ‘60 gli impediva di ipotizzare una donna nel bar più prestigioso della Sicilia con un bicchiere traboccante schiuma in mano. Non arrivò nessuno. Akira Mitsuki bevve i due bicchieri di birra e accese due sigarette: una la lasciò a consumarsi appoggiata al posacenere, l’altra la fumò con lunghe aspirate seguendo quasi il ritmo dello struggente pianoforte che insinuava canzoni italiane, francesi e napoletane. Il giapponese sembrava commosso. Toti Librizzi dedusse che il mancato arrivo della persona attesa avesse offeso la sensibilità di quell’uomo di mezz’età venuto da lontano. Ma lo spreco della sigaretta?

La curiosità mediterranea fece rabbrivire l’eleganza di Librizzi mentre sama Mitsuki gli confessava che sapeva che lo scirocco era intriso del profumo dei mandarini di Ciaculli e Croceverde, le case avevano i tetti alti, con l’aceto si facevano tante cose e le facciate dei palazzi erano belle. Racconti di suo padre Gerlando dal cognome perduto, palermitano senza speranza di ritorno, a lui bambino seduto sotto i fiori di ciliegio, che ascoltava e chiedeva “Perché non mi ci porti?” “Ci andremo – gli disse un giorno il padre – appena sarai più cresciuto, andremo a Palermo a berci una birra”. Dopo quella promessa Gerlando scomparve per sempre. Akira Gerland sopportò una gavetta pesante con la madre a Ichihara, a nord di Kioto. Poi se ne andò a Kobe, a fare il computista in una ditta di spedizioni di Nada-ku.

Lavoro monotono, pieno di vuoti fra un carico e il successivo, che gli lasciava tutto il tempo per pensare al profumo dei mandarini e alle case con gli alti tetti. E anche allo scomparso Gerlando, la cui fisionomia si andava dileguando dal suo ricordo.

Un brindisi con il contumace. La seconda birra doveva berla il suo padre palermitano, e anche la sigaretta sul posacenere, secondo sama Akira, era dedicata al Gerlando disperso. Sostiene Librizzi che queste ultime e difficili parole provocarono un intreccio di sguardi, intensi e contemporanei, mentre il volto giapponese sembrava attraversato da una rapida lacrima palermitana».

Nino Giaramidaro con questi due racconti ha partecipato con vero entusiasmo alle A-zine, (racconti brevissimi, max 540 parole) pubblicate nella mia pagina Facebook da poter scaricare (in pdf) gratuitamente e potere stampare autonomamente. Racconti da leggere *in autobus tra una fermata ed un'altra*. Un'idea nata non a scopo commerciale; 68 autori, di cui otto stranieri, hanno inviato per questo progetto 103 brevi racconti confluiti poi in un libro edito da Medinova. Ho voluto proporre nella mia pagina Facebook l'uso delle A-zine per creare, in un momento di grande difficoltà dovuta alla pandemia, una "comunità" come supporto ai quotidiani collegamenti in diretta dalle ore 19,00 alle 19,30 che ho avviato dal 28 marzo al 4 maggio 2020 sulla mia pagina. Dopo il mio invito sono arrivati molti racconti anche dall'estero. Hanno aderito scrittori, fotografi, attori, professori, giornalisti, architetti, pittori, musicisti insieme con questi racconti minimali in un libro. La natura stessa delle A-zine, affidate a fogli volanti, è simile al destino dei tovagliolini di carta usa e getta. Mini racconti inevitabilmente destinati al macero dopo averli letti.

Negli ultimi anni proposi a Nino di fare, insieme, un libro fotografico dal titolo *Da Palermo in su*. Entusiasta per l'idea che per scaramanzia tenemmo segreta, si mise di buona lena a fotografare in giro per la città. Abbiamo visionato centinaia di fotografie della Palermo inedita che pochi conoscono per raccontare una Palermo al di fuori dei libri in circolazione, di taglio turistico. Un'idea sulla quale abbiamo lavorato dal 2019 in poi. Un progetto ambizioso proposto ad un editore che si era mostrato disponibile e ci sollecitava a concludere la scelta delle fotografie per realizzarlo.

Nino mi aggiornava continuamente sul suo lavoro di ricerca mandandomi le fotografie appena realizzate nelle sue lunghe passeggiate.

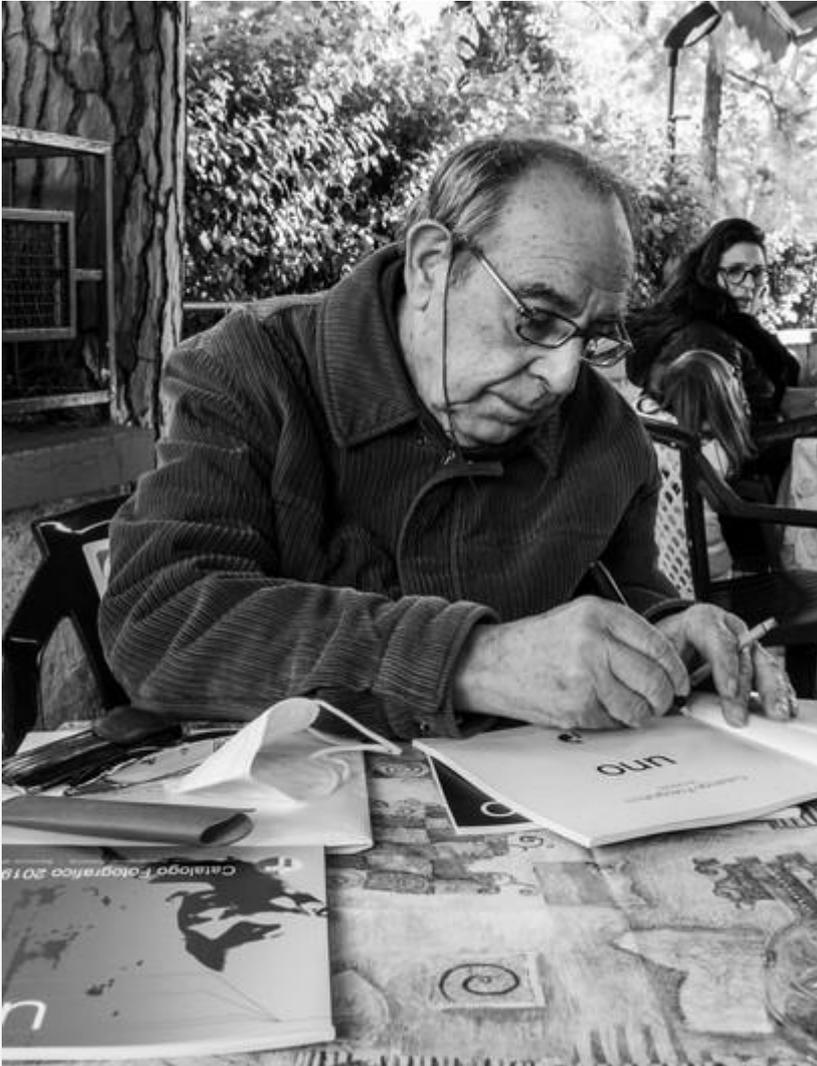
Alcune immagini in mio possesso sono a bassa risoluzione ma la maggior parte che conservo sul computer sono ad alta definizione. Più di trecento immagini inedite raccontano Palermo con una visione totalmente nuova. Mi aveva assicurato di aver fatto l'elenco dei luoghi e delle strade dove aveva realizzato le fotografie che avrebbero dovuto costituire le didascalie del volume in preparazione. Elenco che non possiedo. Nino teneva molto a questo nostro progetto che si è interrotto con l'ictus che lo ha colpito. Sino ad un certo punto però, lo ritengo concluso poiché credo che il materiale esistente, così come è, sia più che sufficiente per raccontare la città attraverso questa sua avventura fotografica inedita e sconosciuta.

Quando lo chiamai l'ultima volta mi assicurò che presto avrebbe ripreso a fotografare e mi avrebbe mandato le ultime sue fotografie per realizzare il libro. Ci saremmo presto riuniti per concludere le scelte. Non è avvenuto. Il suo libro fotografico "*Da Palermo in su*", ne avrei forse il dovere, mi piacerebbe portarlo a termine, per restituirgli ciò che merita come fotografo e come artista gentile e delicato e per non attribuire al titolo il significato premonitorio della sua improvvisa scomparsa intendendo "*in su*" come "*in cielo*".

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Nicolò D'Alessandro, nato a Tripoli (Libia) da genitori siciliani, vive a Palermo. Partecipa alla vita artistica italiana dal 1961 esponendo per invito a numerose collettive nazionali ed internazionali in Italia e all'estero. Ha firmato scene e costumi di spettacoli teatrali. Collabora come direttore artistico per alcune case editrici. Svolge un'intensa attività grafica curando libri e riviste con copertine e disegni. Si è sempre interessato parallelamente di ricerca estetica, contribuendo con scritti critici. Numerosi disegni sono stati pubblicati in riviste, giornali e libri in Italia e in molti altri Paesi. È autore del disegno più lungo del mondo, a china e china colorata: La Valle dell'Apocalisse (metri 83,50 x metri 1,50), iniziato il 6 novembre 1989 ed esposto in anteprima assoluta a Racalmuto (1991). L'opera definitiva è stata esposta in anteprima mondiale a New York (1992). Molto ha scritto e molti hanno scritto sulle sue opere.

«Ciao, nipote»



Nino Giaramidaro (ph. Salvatore Clemente)

di *Titti De Simeis*

«Ciao, zio Nino». Ci salutavamo così. Non ero, veramente, sua nipote, ma mi ci faceva sentire. Lui e zia Enza sapevano fare, affettuosamente, ‘casa’. Ogni volta che tornavo in Sicilia andare da loro era un appuntamento. Atteso.

Zio Nino indossava uno sguardo che faceva strada, ti portava con sé dalle prime parole di benvenuto fino a quelle chiacchiere in cui ritrovarsi era un attimo, in uno scambio di storie che lui offriva nella spontaneità di chi ama condividere emozioni. La stanza dei suoi libri aveva il profumo delle sue

impronte, passi indelebili tra scaffali di carta rilegata letta e riletta, nella ricerca paziente e desiderata di sapere. Era curioso e tenace ammiratore della conoscenza e ne faceva generoso insegnamento. Discreto e con morbida saggezza, rubava l'interesse di chi gli era vicino e il tempo cambiava in un giro di parole.

Il racconto partiva da un posto lontano, qualche anno fa, abitato da chi aveva spartito le sue stesse strade, i viaggi, l'infanzia, il percorso di lavoro e le case della sua vita, presente o trascorsa, dalla quale pescava, ogni volta, un fatto nuovo. Ammaliava. Faceva sorridere. Teneva compagnia rubando quella degli altri, attento a sapori singolari, sfumature e dettagli preziosi. Da maestro, sempre. Graziosamente, sempre.

Era così. Sapeva aggiustare i pensieri e ascoltarlo metteva bellezza. I suoi gatti facevano da quinte, sparsi tra poltrone o sedute al fresco. Complici di momenti in cui i suoi 'fatti' si facevano da parte e il silenzio lo avvolgeva, tra fusa fedeli e sornione. Intorno: la Sicilia. Un po' le somigliava.

Era di quelle persone che possono vivere solo in un posto nel mondo. Un posto indissolubile dal loro bisogno di sentirlo, di parlarne, di scriverne, di difenderlo, di accoglierlo, renderne luce e domani di storia. E farne fotografia, in camminate di scorci in bianco e nero da fermare su sguardi sorpresi, ogni volta, e piccole meraviglie da non lasciarsi indietro. Farne promessa da regalare e mantenere in parola.

Tra i colori di un angolo fiorito e gli odori di una cena in veranda, tra il rumore del mare, che rumore non é, e le strade frenetiche dove la notizia chiedeva urgenza e il suo giornalismo precedeva ogni cosa, in nome di quella cultura che lui amava e teneva lontana dalla banale superficie dove é tanto semplice farsi trasportare quanto improbabile lasciare tracce. Come un accordo dissonante che fa la differenza dalla solita musica.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Titti De Simeis insegnante, scrittrice, blogger, appassionata di fotografia e teatro. Sceneggiatrice di fiabe per ragazzi e curatrice di recensioni letterarie e cinematografiche.

Caro Nino, salutami Cartier Bresson



Nino Giaramidaro (ph. Salvatore Clemente)

di *Tony Gentile*

Carissimo Nino,

Ogni volta che ci incontravamo, sempre più raramente purtroppo negli ultimi tempi, non potevamo entrambi non ricordare con piacere, facendoci due grasse risate, di quella volta in cui mi urlasti, facendo girare molti dei tuoi colleghi in redazione, “Arrivò Cartier Bresson! Due foto mi portasti, manco una di più!”

Ti ho conosciuto quando tu eri vice di Armando Vaccarella in cronaca e io un pive llo assoluto. Mi facevate tutti paura e avevo un timore incredibile di quella redazione. Poi piano piano ho imparato a conoscervi meglio grazie al fatto che oltre a fare le fotografie per un periodo ho fatto anche il fattorino. Quell’esperienza mi ha fatto capire meglio di ogni altra cosa come funzionava una redazione ma soprattutto mi ha fatto comprendere che persona eri, o forse sarebbe meglio dire, come ti presentavi a me.

Quando fai il fotografo e sei molto giovane e inesperto cerchi di essere una spugna, vuoi imparare prima possibile da tutte le esperienze che ti si presentano davanti. Ti accorgi però anche presto che non tutti i giornalisti con i quali hai a che fare condividono la tua stessa passione per la fotografia e questo si traduce spesso in un uso maldestro delle tue fotografie e del tuo lavoro. Questa è la cosa che i fotografi temono di più, che le loro foto finiscano nelle mani sbagliate. Usate e maltrattate da

redattori che non hanno idea di nulla e che pensano che le fotografie siano soltanto macchie di inchiostro che servono a coprire spazi vuoti.

Caro Nino, con te questo non era possibile. La tua passione per la fotografia ti portava ad avere una cura incredibile per le immagini che dovevi pubblicare. Cercavi sempre la foto migliore, le osservavi con quella meticolosità che solo pochi esperti possono avere. Dopo averla misurata con il tuo righello sceglievi sempre quella giusta, sia che si trattasse di una grande foto di cronaca o di una buca per le martoriate strade di Palermo. Avere le mie foto in pagina scelte da te era per me sempre una grande soddisfazione.

Poi col tempo ho imparato ad apprezzarti anche come persona quando insieme ad Egidio, che sono sicuro che adesso correrai ad abbracciare, ci soffermavamo a parlare di fotografia e di fotografi. Sempre con la tua fida macchina fotografica, troppo lussuosa per me a quei tempi, e con le tue matite e penne destinate ciascuna ad uno scopo preciso.

Conservo bellissimi ricordi di quei tempi, sei stato parte fondamentale della mia crescita professionale e sono sicuro, perché una volta me lo avevi detto, che eri anche un poco fiero della carriera che ho fatto partendo da giovanissimo anche dalla tua scrivania e dai tuoi suggerimenti.

L'ultima volta ci siamo incontrati durante una mia mostra a Palermo, tu eri già in pensione ma scrivevi ancora per il Giornale e scrivevi un bel pezzo sul mio lavoro.

Sono sicuro che continuerai a divertirti con la tua macchina fotografica anche dove sei andato adesso e mi raccomando, vai a cercarli tutti i fotografi che hai amato e appena incontri HCB raccontagli di quel giovane fotografo che ti portava poche foto. Ma chi si credeva di essere? Cartier Bresson?!

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Tony Gentile, dopo aver collaborato nel 1989 con il Giornale di Sicilia e con l'agenzia Fotogiornalistica Sintesi, grazie alla quale, già nei primi anni di lavoro, ha pubblicato le sue foto sui maggiori quotidiani e periodici nazionali ed internazionali, nel 1992 ha cominciato una collaborazione con l'agenzia di stampa Internazionale Reuters che lo porterà a diventare staff-photographer nel 2003 trasferendosi a Roma. Per la Reuters oggi segue i maggiori fatti di attualità di interesse internazionale, tra cui i viaggi internazionali dei Papi e grandi avvenimenti sportivi come mondiali di calcio ed Olimpiadi. Ha ricevuto notevoli riconoscimenti per la foto di Falcone e Borsellino sorridenti e recentemente ha pubblicato un libro per raccontare gli anni vissuti a Palermo durante la guerra di mafia degli anni '90 (*La guerra, una storia siciliana*, fotografie di Tony Gentile con un racconto di Davide Enia, ed Postcart, 2015).

Nino, un signore portoghese con gli inseparabili sigaro e Panama



Nino Giaramidaro (ph. Melo Minnella)

di *Lorenzo Ingrasciotta*

Conobbi Nino nel 1974. Avevo ancora sedici anni e la fiducia di una amica mia affinché mi occupassi della nipotina di poco più di due anni. La piccola mascotte era Myosotis. Enza e Nino Giaramidaro erano i suoi genitori.

Non so se sia facile immaginare cosa possa aver provato o come possa essersi sentito un adolescente di provincia quando scopre che il padre della bambina che ha tenuto in braccio per diverse settimane fosse un giornalista di una delle tre testate più importanti dell'Isola! Conoscevo il giornale "L'ORA" fin dal 1967, da quando mio nonno era tornato dall'America. Glielo facevo trovare a casa tutti i pomeriggi quando rientrava dalla campagna dove, per vent'anni, aveva lasciato il cuore.

Il legame che si era stabilito tra me e la figlioletta di Nino e la scoperta che sia Nino che io fossimo nati sotto lo stesso segno zodiacale e nella stessa decade, fece sì che quel primo incontro si potesse definire un vero e proprio colpo di fulmine.

A poco a poco, scoprii il fascino dell'uomo, della sua vita e del suo pensiero libero e privo di ogni retorica convenzione. Il modo pacato di contrapporre la sua opinione a quella del suo interlocutore. La maniera elegante di scrivere e di parlare senza mai rischiare di essere cattedratico o saccente. La pazienza di trovare il tono e le parole giuste di fronte ai meno fortunati. La legittima curiosità verso persone e cose alla ricerca del particolare distintivo che rende unica la bellezza del creato e dell'arte. Eleganza e Curiosità sono state le cifre dei suoi scritti e delle sue immagini. Discrezione e introspezione, attualità e cultura, dolore e tradizione, bianco/nero e colore. Credo proprio che, senza il suo sussidio, senza i suoi consigli, gli esempi e gli affettuosi rimproveri, io non avrei mai imbracciato una fotocamera.

Infatti debbo a lui, e soltanto a lui, l'amore che da sempre coltivo per la fotografia! Mi fece comprare la mia prima reflex nel 1976 e da lì a poco a poco mi insegnò a sviluppare i negativi e le mie prime diapositive. Mi consigliò le riviste del settore e mi fece innamorare di PHOTO Italia che ancora conservo come reliquie. Attento come nessuno ai particolari, mi insegnò che «tutto è interessante, o può esserlo, il momento in cui si presenterà l'occasione di utilizzarlo».

Il tempo non ha mai scalfito la sua attenzione ai particolari anche nel suo abbigliamento. Attento agli abbinamenti, cambiava colore alla cinghietta del suo orologio, portato sempre a destra e con il quadrante leggibile al contrario, ovvero con il 6 al posto del 12.

Piano piano, col tempo, cominciai a chiedere anche il mio parere sulle sue foto. Quale scegliere per una pubblicazione o per allestire una mostra. Sembrava che lentamente si stessero per invertire i ruoli. E anche se il tempo e gli acciacchi rendevano sempre più rari, i confronti fotografici erano sempre lucidi, severi o incoraggianti.

Nino Giaramidaro, come un signore portoghese con il sigaro in bocca e il suo inseparabile Panama in testa, con il sorriso malinconico di chi ama il passato e l'espressione divertita e fiduciosa nel domani, ci lascia per sempre con le sue insostituibili lezioni e le sue eterne opere d'arte.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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.

Nino, un amico, un compagno, un aiutante magico



Nino Giaramidaro e Melo Minnella

di *Melo Minnella*

Mi aveva battezzato come il fotografo dal pullover blu. Eravamo negli anni sessanta e spesso facevo un salto al giornale L'ORA per salutare gli amici. Non sono mai stato interessato alla fotografia di cronaca ma, a volte, anche non volendo, ho realizzato dei lavori che sono stati incasellati in questo campo. Quindi la frequentazione dell'amico Nino è stata continua e non necessariamente giornalistica.

Ho intrapreso la carriera di fotografo per scelta perché avere tra le mani un apparecchio fotografico mi ha sempre tenuto in tensione e capire di aver realizzato uno scatto storico, o quasi, era un sogno che ho sempre inseguito. Con Nino c'è stata sempre una confidenza che mi aiutava a risolvere molti dei miei problemi tecnici. Leggeva con assiduità la stampa tecnica fotografica, specialmente quella francese, la più informata sulle ultime produzioni di macchine fotografiche ed obiettivi, spesso anche su nuovi chimici per lo sviluppo dei film.

Nino Giaramidaro e Melo Minnella E proprio in questo momento sono entrato in crisi per un problema che si è presentato malauguratamente a casa mia. La morte di un frigorifero dove conservo da decenni un bel po' di materiale fotografico: rullini bianconero, diapositive e, tragedia greca, una quindicina di rullini bianconero che, per distrazione avevo messo da parte in attesa di essere sviluppati. Purtroppo non ho idea di come potrò agire per salvarli.

Caro Nino, almeno in sogno, intervieni per suggerirmi le magie per salvare magari qualche bel capolavoro che da decenni sonnecchia fra le pellicole Kodak Tri-X di era pleistocenica.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Melo Minnella, maestro fotografo dagli anni '50, quando ha cominciato ad esplorare con la macchina fotografica l'universo siciliano, interessandosi in particolare all'arte popolare e ai vari aspetti del mondo contadino tradizionale. Vanta collaborazioni con note riviste e prestigiose testate straniere. Negli ultimi anni ha puntato la sua attenzione su civiltà lontane, soprattutto orientali. Tra i numerosi libri pubblicati si segnalano i seguenti titoli: *Pasqua in Sicilia* (1978), *Sicilia ritrovata* (1981), *La ceramica florio* (1985), *Dimore storiche di sicilia* (1998), *Il natale in Sicilia* (2003), *isole di Sicilia* (2011), *Libro siciliano* (2012), *Lo stupore dell'acqua* (2012) *Bambini*, *L'altra faccia del mondo* (2013); *A ruota libera. Infanzia dell'automobile* (2017). Ha esposto in molte città italiane ed estere. Ha tenuto corsi di fotografia presso università. Alcuni suoi libri sono stati pubblicati anche negli Stati Uniti, in Gran Bretagna, Germania e Giappone.

Nino, collega burbero e mite



Nino Giaramidaro (ph. Salvatore Clemente)

di *Franco Nicaastro*

Se devo cominciare dall'inizio è dal 1972 che bisogna partire: l'anno in cui *L'Ora* decise di aprire un'edizione per Catania con una calcolata avventura editoriale che si riprometteva di spezzare, obiettivo davvero azzardato, il monopolio de *La Sicilia*. L'alternativa era una voce – così diceva la breve presentazione – che cercava di parlare all'«altra» Catania: la Catania della cultura, dell'imprenditoria sana, della politica estranea al sistema di potere e lontana dai rigurgiti neofascisti che alle regionali del 1971 l'avevano fatta diventare la città più «nera» d'Italia.

Nino Giaramidaro, che già aveva i galloni del precario maturo (si chiamavano «biondini»), venne mandato ad aprire la nuova redazione: lui e Agostino Sangiorgio, corrispondente del giornale, attornati da una schiera di collaboratori dal radioso avvenire e di inviati dalle firme pesanti: da Orazio Barrese a Felice Chilanti, da Marcello Cimino a Giuliana Saladino. E nel giro c'ero anch'io nel ruolo ancora indefinito di ispettore del giornale abilitato alla scrittura. Figura ibrida che faceva un po' di tutto: anche la scelta dei fiori da mandare a Enza per la nascita di Mysothis, il secondo parto catanese della famiglia Giaramidaro.

L'altro ricordo di Nino mi rimanda l'immagine del collega burbero e mite che armeggiava con la macchina fotografica: propensione apprezzata in un giornale che aveva creato una scuola di fotografi e un modello originale di giornalismo fotografico. L'immagine non era tutto ma in quel giornale gli scatti d'autore avevano un posto d'onore. Vittorio Nisticò e Aldo Costa lavoravano con le lunghe forbici, quando ancora Photoshop non c'era, a comporre il teatro della vita. E Nino si divideva tra il

menabò della cronaca e la sua inseparabile Rolleiflex, la macchina per gli scatti furtivi che raccontavano i fatti con le immagini evocative di un magico teleobiettivo.

Altri tempi. Di tutto quel mondo in cui tutti siamo cresciuti rimangono solo ricordi sopraffatti dalle nostalgie.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Franco Nicastro, si è formato nella redazione del giornale *L’Ora* di cui è stato anche vice direttore. È stato redattore del *Giornale di Sicilia*, scrive per l’Ansa, ha collaborato con varie testate, è stato presidente dell’Ordine dei giornalisti di Sicilia. È autore di saggi e libri sulla mafia e sulla storia del giornalismo nonché coautore di *Obiettivo Falcone*; *De Mauro. Il grande depistaggio*; *Era L’Ora*. È uno degli autori del volume *L’Ora. Edizione straordinaria*, edito dalla Biblioteca centrale della Regione siciliana.

Due parole su Nino Giaramidaro, tra vero e immaginario



Nino Giaramidaro con Nino Pillitteri

di *Nino Pillitteri*

Parlando davanti a un bicchiere di Guado al Tasso con Paolo Barbera una sera del diciassette si decise di andare a fare qualche foto tra Gibellina Nuova e Poggioreale in occasione della ricorrenza del terremoto del Belice tra il 14 e 15 gennaio '68. Quarantanove anni dopo, il silenzio assordante dell'abbandono di quei luoghi, tra il Cretto su Gibellina e Poggioreale vecchia, evocava un frastuono e un trambusto, il boato improvviso che aveva sconvolto tutta la valle del Belice. Passammo a visitare anche i cimiteri dei due paesi per renderci conto anche del numero delle vittime che in effetti rispetto ai danni non era elevato: circa duecentotrenta persone.

Il giorno dopo mi incontrai con Nino Giaramidaro sia per mostrargli gli scatti che per parlare di quei posti che gli erano tanto cari. Così Nino iniziò. E questo è quanto mi raccontò.

Le prime scosse si avvertirono tra le 13 e le 15,30 del 14 gennaio. La notizia si diffuse presto, avevo sentito Melo [cit. Melo Minnella] che aveva la Vespa e quindi decidemmo di partire subito nel primo pomeriggio con le nostre Leica. Ancora non esisteva la superstrada e quindi con Melo si prese la strada provinciale S119 da Santa Ninfa a Gibellina. All'arrivo, poco prima l'ingresso in paese una Fiat Campagnola dei Carabinieri ci aveva fermato. "Stampa", con le macchine a tracolla e ci ha lasciato passare. Una donna accovacciata sul ciglio della strada avvolta in una coperta di lana teneva stretta una bambina. Madonna con bambino pensai. Donna e bambina ci guardavano con certi occhi neri, avvolte nella coperta. Sguardi che non si dimenticano, non come quelli della depressione

americana della madre coi figli di Dorothea Lange che sono rassegnati alla fame e alla miseria. Occhi che in uno sguardo ti chiedono: perché proprio a noi? E ora che farete? Melo non disse nulla, l'accoglienza con quegli sguardi prediceva tutto ciò che avremmo visto poco dopo. Allucinazione e delirio, confusione, mancanza di organizzazione, devastazione e mancanza di tutto.

Lasciata la vespa mi guardavo attorno, c'erano persone che scavavano a mani nude con un paio di carabinieri che cercavano di dirigere le operazioni ma in effetti i soccorsi arrivarono a poco a poco e in ordine sparso. I danni alle case erano evidenti in squarci alle pareti, grosse lesioni, calcinacci e pietre sulle strade, alcune in selciato, altre sterrate. Mura crollate impedivano passaggi tra le poche mura rimaste e uno ci gridò di non passarci sopra. Come se ci fosse stata una bomba nucleare. Qualche scatto lo avevo fatto e pure Melo che parlava con un tizio che con le mani in tasca era fermo ad un angolo. Molti si erano radunati in una piccola piazza, altri stavano in una radura fuori dal paese. C'era freddo e già la luce del giorno calava. Si organizzavano dei falò con famiglie attorno. Arrivò un furgoncino della Croce Rossa e un camion Fiat OM lupetto. Vediamo che portano questi... Anche i Carabinieri si erano avvicinati. Uno, che sedeva sul camion, si era guardato attorno appena sceso e i nostri sguardi si erano subito incrociati.

Una mano? Dai, forza! mi disse Melo. Si era radunata una piccola folla e l'autista del camion aveva già aperto il telone dietro mentre dalla camionetta un medico e un infermiere chiedevano se c'erano dei feriti. Melo era più scattante di me, atletico, era già salito sul cassone e con quell'autista iniziava ad aprire scatoloni di cartone. Mi fece cenno di salire e qualcuno mi spinse su. Piove sempre sul bagnato e il primo scatolone conteneva indumenti femminili: mutande, reggiseni e calze. E le coperte? Il terzo scatolone conteneva le coperte, poi maglioni e iniziammo la distribuzione a quella piccola folla silenziosa. Eravamo partiti per documentare nei nostri scatti il terremoto con l'idea di tornare a Palermo. Rimanemmo con la Croce Rossa per due settimane accampati in una tenda canadese fredda e gelida in mezzo al fango. Il giorno dopo arrivò la RAI e poi ancora il giornalista Sergio Zavoli che intervistava la gente inerme che mani in tasca guardava i soldati scavare. E lei non aiuta? Chiese il giornalista ad uno con la coppola e il bavero alzato davanti una montagna di macerie. Che devo fare? Lo fanno loro... Questa immagine di indolenza, ignavia e quasi menefreghismo mi colpì molto. Inermi davanti al disastro più totale o solo rassegnati. Secoli e secoli di arrendevolezza e sopportazione.

La macchina dei soccorsi era partita lentamente e a due settimane dall'evento funzionava da sola. Era tempo di tornare.

Quando il giorno si fece largo fra le pesanti nuvole, apparve Gibellina rasa al suolo. Il bombardamento di Dresda, la bomba di Enola Gay su Hiroshima. Poi Poggioreale, Salaparuta e Montevago dove sulla piazza era rimasta in piedi solo l'insegna di un distributore della Total Notti all'addiaccio, vagoni ferroviari pieni di deportati, le tende nel fango, la paura delle malattie, le baracche – anni e anni di vita dentro rettangoli di faesite – una punizione da rappresaglia per circa centomila della Sicilia sconosciuta. Una vergogna piena di bugie, sotterfugi, violenza, patimenti e speranze perdute.

Queste fotografie sono tentativi di ricordare quei giorni mesi e anni nel Belice ferito, umiliato e ingannato ma, per fortuna, non vinto.

[... <https://www.flickr.com/photos/gigisicily/39806672902/>]



da *Emporio Mediterraneo* (ph. Nino Giaramidaro)

La storia in un batter di ciglia

Alla Libreria del Mare tra uno scaffale e l'altro ho incontrato Nino Giaramidaro o meglio un suo scatto. Il bianco e nero intenso descriveva una scena che mi colpì molto. Chiesi subito a Maurizio, il proprietario, che mi confermò: “è di Nino Giaramidaro, chiamiamolo al telefono”. Me lo passò subito. La foto era una copertina di un libro di foto in bianco e nero ma col bordo rosso, foto che dopo qualche tempo mi mandò per la pubblicazione sul mio blog fotografico come cartella fotografica sotto il nome di *Emporio Mediterraneo* che era anche il titolo del libro. La foto ritrae la via che ho ricostruito dai negozi e dall'Hotel Londres di Madrid su google maps. Quindi dovrebbe essere stata scattata a Calle Galdo, a Madrid. Proprio in centro a due passi da tutti i luoghi simbolici e dalle principali attrazioni, come Puerta del Sol, Plaza Mayor, il Prado, ecc... e a pochi passi dai famosi negozi di via Preciados. La foto è stata scattata sul luogo di un attentato. Nella postfazione del libro Nino Giaramidaro cita un viaggio in Spagna nel 1973 avvenuto pochi minuti prima dello scatto. Avevo pensato all'attentato di Luis Carrero Blanco da parte dell'ETA (Euskadi Ta Askatasuna, che in basco significa “Paese Basco e Libertà”), il gruppo dei separatisti baschi ma avvenne il 20 dicembre 1973 e invece dalla foto di Nino si distinguono abiti estivi. Nel 1973 si erano create le condizioni per un attentato di alto livello: a gennaio l'ETA aveva sequestrato l'industriale Felipe Huarte, ottenendo 50 milioni di pesetas per il riscatto (il corrispettivo di circa 5 milioni di euro attuali) e nello stesso mese aveva rubato in una polveriera ad Hernani, nei Paesi Baschi, tre tonnellate di dinamite. Aveva i mezzi e aveva le informazioni: Eva Forest, dissidente del Partito Comunista e principale collaboratrice dell'organizzazione a Madrid, da alcuni mesi teneva informati i vertici dell'ETA della routine quotidiana dell'allora ministro Carrero Blanco. Il politico ogni mattina andava a fare la comunione in una chiesa vicina, poi rientrava in casa per colazione e infine andava al lavoro al ministero. Un lavoro certosino di depistaggio di cui è stato testimone Nino Giaramidaro.

La scena che si trova il fotografo Nino è una strada, come dicevo probabilmente Calle Galdo, dove viene fatto scoppiare un ordigno. La strada ha l'asfalto divelto, calcinacci e pietre. Ai lati della strada una certa folla si accalca cercando di evitare le macerie. Un padre prende sotto braccio la sua bambina e coll'altra tira via la moglie in un vestitino smanicato bianco. Una donna al centro in secondo piano in abito nero scappa via guardando dove mette i piedi e viene tirata dal marito mentre un'altra donna porge una tovaglietta. Un giovane alto con la camicia aperta su una canottiera bianca sceglie di camminare sui calcinacci per evitare l'imbottigliamento alla sua destra.

La foto però principalmente si focalizza su due grandi attori. La prima è una donna molto bella ed elegante in completo forse Chanel con una collana di grosse perle bianche che siede sgomenta e attonita su due valige nel bel mezzo del disordine del caos e nello scompiglio più totale di folla, fuggifuggi e macerie. Il titolo *Che ci faccio qui?* di Bruce Chatwin tradurrebbe abbastanza fedelmente i pensieri della signora. L'altro attore è un signore su un piano quasi parallelo alla donna che tiene un giornale sotto la destra dal titolo leggibile *Dom Mintoff a Madrid*. Quindi la data certa è compresa tra il 24 e il 25 agosto 1977. Il signore poi in abito due bottoni aperto su una cravatta scura con cerchietti o rosette più chiare sta fumando una sigaretta. Ci racconta una storia con i baffetti alla Fred Buscaglione e quel fazzoletto bianco al taschino. Guarda altrove su un'altra scena che possiamo immaginare ma non cogliere.

Quando parlai dello scatto a Nino mi raccontò che in tutto quel trambusto il tizio ogni tanto lanciava occhiate di concupiscenza alla donna che in effetti non coglieva. Poi faceva l'indifferente e ritornava con lo sguardo poco dopo ma con molta discrezione. Nino avrebbe voluto cogliere sicuramente quello sguardo ma la scena già molto complessa e nel trambusto generale quello sguardo non venne registrato dalla macchina. Lo scatto però ci racconta non una sola storia ma le storie e i drammi che si intrecciano tra più persone e in un momento molto particolare della storia spagnola. Ora penso che Nino andava in giro con moglie e figlia piccola che avrà avuto una decina di anni. Girava non con occhi da turista ma da viaggiatore esperto così che decidere di fare uno scatto o lasciarlo tutto per sé dipendeva da 1/125 di secondo. Giaramidaro scriveva bene, molto bene come si legge dalla postfazione al suo libro ma anche a raccontare una pagina di storia di Spagna in un battito di ciglia era insuperabile.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Nino Pillitteri, svolge la sua attività di fotografo a Palermo. laureato in Matematica, si dedica alla fotografia già prima di iniziare l'Università nel 1983. Dal 2001 se ne occupa professionalmente. Ha avuto come maestri Cecilia Alqvist, Giacomo D'Aguanno, Salvo Fundarotto e delle grandi fonti di ispirazione sia in Italia che all'estero, tra Svezia e Danimarca, dove ha vissuto per circa undici anni. È CEO Administrator e creatore di photo.webzoom.it, si occupa di Street Photos, Social, Reportages e Viaggi. Ha collaborato con fotoup.net, quattrocanti.it, photojournale.com, Azsalute.it. Agenzia Demotix-Corbis, PacificPressAgency, Citizenside France, Blasting News Italia. Oltre la matematica e la fotografia coltiva lentamente un uliveto.

Nino, maestro di cose intelligenti



Nino Giaramidaro (ph. Salvatore Clemente)

di *Gaetano Savatteri*

Ci sono cattivi e buoni maestri. E ci sono anche maestri inconsapevoli che producono sapere e conoscenza senza mai mettersi in cattedra. Nino Giaramidaro apparteneva a quest'ultima categoria: i maestri che non salgono sul piedistallo, che non creano una distanza verticale con gli altri, che non si rinchiudono dentro la presunzione della competenza e che non si trincerano dietro l'arroganza del potere culturale. Nino coltivava l'arte del dubbio, nutrita dal sottile e scettico spirito dell'ironia che dissacra, demolisce e scardina ogni fanatismo.

Eravamo nel cuore pulsante del maggiore quotidiano della città, in una città cupa e luttuosa, densa di lutti e di storia. In quelle frenetiche giornate che si susseguivano nel cicaliccio continuo della radio sintonizzata sulle onde della centrale della polizia (doppia vela, doppia vela, siena monza siena monza, ripeteva la voce richiamando le volanti o le auto della squadra mobile), Nino affrontava le giornate alla guida della cronaca cittadina, muovendo una schiera di cronisti giovani o meno giovani, esperti o inesperti, capricciosi o cocciuti, leggendo gli articoli da mandare in tipografia per metterli in pagina.

Nino aveva una scrittura raffinata, da intellettuale siciliano, capace di cogliere il lapsus di un errore, la cacofonia di una frase, l'ingenuità di un'affermazione. Aveva mestiere e sensibilità. La sua scrittura era troppa per un quotidiano locale dove spesso non serve la bella scrittura (diffidate dei giornalisti che scrivono bene), ma serve piuttosto velocità e capacità di muoversi tra un argomento e un altro, dalla cronaca bianca alla nera, dalla giudiziaria alla politica, tenendo presenti molte cose: la linea editoriale del giornale, i suoi rapporti politici espliciti o impliciti, il profilo dei suoi lettori, la

personalità, la spregiudicatezza o la timidezza del suo direttore e delle sue gerarchie. Nino aveva l'abilità di sapere leggere questa realtà complessa, di decodificarla e di evitare a noi giovani cronisti di incorrere in catastrofici errori.

Arrivava in redazione con qualche libro dentro la borsa di pelle che portava sulla spalla: libri di scrittori possenti, autori mitteleuropei, sudamericani, inglesi, siciliani. Mostrava quei libri a noi giovani cronisti, con due frasi che erano micro-recensioni. Ho capito dopo molti anni che quei libri erano il suo amuleto contro la scrittura grezza e rozza dei giornalisti, piene di frasi fatte che lui accuratamente cassava, cancellava con un tratto di pennarello per convincere che la "bella scrittura" era un inganno, una manipolazione culturale, un sistema per parlar d'altro e rendere banale la scrittura di un giornale che doveva essere sì semplice e comprensibile, ma mai banale o volgare.

Ecco, Nino era prima di tutto un uomo che sapeva leggere. E dentro la scrittura, perfino negli spazi bianchi, intravedeva l'inganno, la falsificazione, la nota stonata, l'impostura. A tarda sera, quando il giornale prendeva un respiro meno affannoso e convulso, Nino riprendeva i suoi libri dalla borsa, li schierava sulla scrivania. Era il momento per parlare d'altro, lontano dagli spari, dalle sirene, dai sussulti di una città stremata e ferita: e dentro le stanze ormai quasi vuote della redazione potevano volare parole più antiche e più nuove, potevano vivere i nomi di Kafka o Borges, di Sciascia o di Calvino, di Grass o di Duras.

Non erano lezioni, ché mai Nino si mise a dare lezione. La sua lezione era l'ironia affilata, il soprannome ficcante, la battuta folgorante, la sua stessa faccia da saraceno triste ma non rassegnato, tenace ma non fanatico, testardo ma non tetragono. Ho imparato da lui che si poteva essere gentili senza essere vili, educati senza essere arrendevoli, colti senza essere presuntuosi. Parlare a bassa voce, ma farsi sentire. Ciao Nino, maestro di cose intelligenti.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Gaetano Savatteri, nato a Milano da genitori di Racalmuto, cresciuto in Sicilia, vive a Roma. Giornalista, ha iniziato giovanissimo a lavorare a Palermo. Ha scritto saggi e romanzi. Ha pubblicato, tra l'altro, con Sellerio: *La congiura dei loquaci* (2001); *La ferita di Vishinskij* (2003); *Gli uomini che non si voltano* (2006); *Uno per tutti* (2008); *La fabbrica delle stelle* (2016); *Il delitto di Kolymbetra* (2018), *Il lusso della giovinezza* (2020) e *Quattro indagini a Màkari* (2021); *I colpevoli sono matti* (2024). Per Laterza è autore di *Non c'è più la Sicilia di una volta* (2017) e curatore di *Potere criminale. Intervista sulla storia della mafia* di Salvatore Lupo (2010) e de *Il contagio* di Giuseppe Pignatone e Michele Prestipino (2012). Cronista a Matrix, è direttore artistico di "Trame. Festival dei libri sulle mafie".

Dalla religione alla religiosità, dalla certezza della fede alla incerta ricerca del sacro



di *Salvatore Abbruzzese*

Le premesse del problema

Se la dimensione religiosa, come è noto, è oggetto ricorrente di analisi da parte della sociologia fino a costituirne una branca specifica all'interno di quest'ultima ciò accade per almeno due ragioni. La prima è rintracciabile nella storia stessa del pensiero sociologico là dove, dopo avere considerato la dimensione religiosa come un residuo della società premoderna, due dei maggiori esponenti di questa disciplina – Emile Durkheim (1858-1917) e Max Weber (1864-1920) – hanno finito con il porla al centro delle loro rispettive analisi o con l'attribuirle comunque un ruolo di rilievo, inaugurando così una vera e propria tradizione di studi destinata ad una rigogliosa posterità [1].

La seconda è invece individuabile dentro gli studi sulla secolarizzazione, intesa come progressivo distacco dei diversi ambiti di vita dalle religioni, colte e vissute come dottrine di salvezza [2]. Secolarizzazione che, costituendo secondo Troeltsch (1865-1923) uno degli elementi distintivi dello spirito del mondo moderno, fa delle trasformazioni subite dalla dimensione religiosa e in particolare del suo ridimensionamento uno dei criteri distintivi del mutamento culturale caratterizzante quest'ultimo. Così, se dalle prime analisi di Durkheim e Weber si è originata una tradizione di ricerca tesa a comprendere le conseguenze dell'adesione ad una singola religione in termini di orientamento dell'esistenza personale nonché delle pratiche di vita che, all'interno di ciascuna fede, i credenti finiscono per adottare, dagli studi sulla secolarizzazione invece è nata e si ripropone costantemente la domanda su cosa resti della religione, in che forme eventualmente sopravviva, con quale intensità influenzi i valori e, attraverso questi, la società stessa.

Questo schema, qui semplificato in una forma volutamente sintetica, è andato evolvendosi a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso. Mentre lo studio sulle conseguenze del credere religioso è andato dirigendosi sia verso gli studi di comunità, associazioni e fraternità sviluppatasi all'interno delle religioni storiche, sia verso nuovi culti, espandendo così il panorama dell'offerta religiosa; lo studio sul "cosa resta" della religione, dalla semplice rilevazione delle credenze e delle pratiche, si è invece indirizzato verso l'area più ampia della *religiosità*. Con questo termine è possibile intendere la sensibilità del soggetto verso la dimensione spirituale in quanto tale, non più totalmente ancorata

ad una singola religione e ancor meno rintracciabile nel solo universo della pratica religiosa, ma che nondimeno si rivela capace di influenzare le letture dell'esistenza che lo orientano e i valori che lo guidano.

È in quest'ultima prospettiva che sono state realizzate le diverse indagini nazionali. Nella maggioranza dei casi lo studio della dimensione religiosa, o ancora della più generica "spiritualità", è entrato come sezione specifica dentro le indagini complessive sui valori [3] mentre in altri casi si è sviluppato nella forma di un'indagine sistematica [4]. La ricerca sulla *Religiosità in Italia* realizzata nel 1995 costituisce la premessa del volume di Roberto Cipriani, *L'incerta fede. Un'indagine quanti-qualitativa in Italia* (FrancoAngeli editore), che ne rappresenta tuttavia molto di più di una semplice riedizione di quell'indagine in quanto mette mano ad un'evoluzione epistemologica e metodologica. Così non c'è da stupirsi se già l'introduzione in quanto tale può in realtà costituire un testo a sé stante di metodologia della ricerca, nel quale non mancano né l'analisi delle radici storiche nel pensiero filosofico, né le sintesi grafiche dei vari passaggi del percorso di analisi dei dati. Del resto parlare di indagine "quanti-qualitativa" è già in sé una scommessa che traduce un problema reale: quello della irriducibilità della dimensione religiosa alla sottoscrizione di proposizioni dichiarative, quando non addirittura di valori ("credo in") o dei gradi di accordo/disaccordo con le diverse credenze normative ("credo che"). Molto più rilevante è andare alla ricerca degli interrogativi lasciati irrisolti, dei nodi problematici, delle "porte aperte" ad un senso che si stenta a definire benché se ne avverta l'esigenza. Entrare in questa seconda dimensione, di fatto interiore e non sempre percepita in modo esplicito, implica ricorrere a strumenti di ricerca più sensibili, capaci di cogliere più l'emergere concreto della domanda che la presenza impalpabile di una risposta.

In pari modo anche il capitolo conclusivo esonda dai limiti canonici nei quali dovrebbe essere circoscritto per definirsi con il termine di "Conclusioni e previsioni", quasi a testimoniare la necessità di non chiudere il processo di ricerca arrivando ad una conclusione definitiva. Proprio per questo l'autore non esita a definirlo come un *work in progress* rivelato del resto dall'insistente ricorrenza del problema metodologico, con continue precisazioni e rinnovate presentazioni.

Oggetto dell'indagine

Oggetto specifico della ricerca presentata da Roberto Cipriani non è solo la religione, e ancor meno non è solo la religione cattolica. Se i confini geografici e temporali sono chiari in quanto coincidono con l'Italia odierna l'obiettivo è quello di definire le forme e i contenuti della religiosità così come si presenta nell'Italia contemporanea. E non si tratta affatto di una domanda priva di problematicità.

La sociologia delle religioni è infatti da tempo uscita dai portali delle chiese parrocchiali come dai cancelli dei seminari per dirigersi verso quanto si muove *extra muros*, nell'universo plurale e polisemico della modernità contemporanea. Spiritualità, nebulose mistico-esoteriche, devozioni personali, sensibilità individuali, pronte tutte a riaggregarsi dinanzi a personalità carismatiche capaci di catalizzare quest'universo di speranza e di attesa, riunendolo in momenti estemporanei e provvisori, ma che proprio per questo carattere improvviso ed inatteso del loro manifestarsi, sono fonte del costante interrogarsi degli analisti e restano al centro delle analisi di quest'ultimi.

Si tratta di eventi – dall'exploit di Giovanni Paolo II alla *Manif pour tous*, transitando per tutti i movimenti religiosi da un lato e le devozioni popolari dall'altro – che sono quindi tanto più interessanti quanto più procedono parallelamente al processo di secolarizzazione che da tempo scuote l'Occidente e che da questo si estende sull'intero pianeta, modificando gli assetti culturali costituiti. Se tutto ciò dà vita a modernità multiple [5] non di meno queste confluiscono in modo spettacolarmente univoco intorno a consumi oltremodo omologanti. Le spiritualità e le devozioni che non cessano di attraversare la società contemporanea convivono con una società secolarizzata, bastante a sé stessa. Mentre sul fronte della società secolare gli acquirenti della società dei consumi non smettono necessariamente di frequentare il proprio personale universo spirituale con il quale continuano ad intrattenere rapporti più o meno significativi e che comunque decidono l'esistenza e la

persistenza di una dimensione spirituale per la quale lo stesso universo dei consumi è presente e irrilevante al tempo stesso.

Di una tale dimensione Roberto Cipriani è perfettamente cosciente e l'intero impianto di ricerca, che affianca analisi quantitativa e analisi qualitativa, è interamente volto a misurare l'estensione e a rintracciare i contenuti di questo sacro "*extra moenia*". Esiste cioè una sensibilità spirituale che se, spesso, nemmeno si definisce tale, tuttavia non esclude un'attitudine di ricerca, di "non espulsione" di quel sentimento spirituale che, se non va proprio alla ricerca del "*quaerere Deum*" menzionato da Benedetto XVI [6], vuole decisamente lasciare una porta aperta – quando non addirittura spalancata – ad una possibilità che il divino acceda e possa sorprenderlo.

La ricerca e il suo metodo

L'idea di realizzare la presente ricerca nazionale sulla dimensione religiosa affiancando al questionario standard un'indagine di tipo qualitativo non ha pertanto nulla di estemporaneo, ma nasce da una manifesta trasformazione del rapporto tra religione e società. Occorre decisamente andare al di là dell'analisi della frequenza alle pratiche liturgiche e della crisi delle vocazioni attestata dal profluvio di stanze vuote dentro i giganteschi seminari progettati e costruiti negli anni Cinquanta del secolo scorso, sulla scia dell'entusiasmo dell'*Ecclesia Triumphans* di Pio XII, per immergersi invece nei contenuti di senso attraverso i quali vengono strutturati gli snodi fondamentali della vita dell'individuo. Metodologicamente la parte qualitativa dell'indagine unisce l'intervista del tutto aperta (del tipo UNI) all'intervista di tipo MIX «parzialmente e inizialmente libera e successivamente guidata su sette temi chiave di vita quotidiana e festiva, felicità e dolore, vita e morte, Dio preghiera, istituzione religiosa e Papa Francesco». L'intento di una simile metodologia appare evidente e si può provare a riassumerlo nella domanda: qualora abbia una vitalità propria, come e dove emerge la dimensione della spiritualità?

Roberto Cipriani rincorre instancabilmente tutti gli studi che hanno affrontato il problema di una tale coesistenza tra universo moderno laico-secolare e costante riapertura delle domande che sono alla base di quello che la tradizione antropologica cristiana definisce come "senso religioso". Ciò lo conduce nell'area impalpabile della credenza esperita e trasmessa prima ancora che il soggetto intraprenda un qualsiasi cammino di riflessione e di relazione volontaria con gli altri significativi all'interno di una specifica comunità. Tale area dell'esperienza non necessariamente conduce il soggetto ad un'appartenenza definita, ma può anche rifluire verso l'indifferenza oppure, molto più spesso, fare di questa stessa esperienza iniziale il luogo stabile nel quale soffermarsi e al quale costantemente ritornare: una vera e propria "zona intermedia" tra il rifiuto e l'adesione, a partire dalla quale l'universo spirituale è osservato senza che si verifichi nessun accesso reale, nessuna adesione esplicita.

Di tutto questo mondo, fatto di non praticanti e di parzialmente o diversamente credenti, Roberto Cipriani insegue autori e piste di ricerca, costantemente consapevole di collocarsi in un cantiere dal quale stentano a emergere le costruzioni finali. Roberto Cipriani correla ogni riflessione con i riferimenti a quanti si sono impegnati sulla sua stessa strada, rifuggendo da qualsiasi citazione d'ufficio così come da qualsiasi omaggio di circostanza ai classici solitamente menzionati. Al contrario immette il lettore in un florilegio di studiosi spesso sconosciuti ai più, ed è anche questo uno dei valori aggiunti dell'intera opera.

L'importanza del percorso

La ricerca mostra una "fede incerta" che appare tanto più rilevante quanto più conferma e rende perfettamente comprensibile proprio questa convivenza-continuità tra una società immancabilmente laica e secolarizzata da un lato ed un continuo riapparire di spiritualità diverse che, benché non cambino in nulla il processo di secolarizzazione, rivelano una caratteristica definitiva di quest'ultimo, riassumibile nei termini di una sua sostanziale incapacità normativa.

Eppure detto questo, enunciando cioè il dato finale – quello appunto della fede incerta – si tradirebbe l'intento del libro, il cui merito invece è soprattutto quello di percorrere un cammino più che di giungere alla meta. Ci si imbatte pertanto in una serie di risultati intermedi che consentono chiarimenti ed aiutano a definire ambiti altrimenti lasciati nel vago. Così, nell'analisi della "spiritualità e della vita spirituale" Roberto Cipriani individua almeno quattro forme di concretizzazione di questa. La prima è data da «un'esperienza personale, volta a trovare gratificazioni, risposte rincuoranti e significati esistenziali»; la seconda è costituita da un «allargamento dell'orizzonte personale, che si trasforma di fatto in un avvicinamento agli altri...che giunge ad assumere venature interreligiose»; la terza si richiama invece alla «trascendenza... di una divinità non necessariamente identificata come tipica di una confessione religiosa organizzata»; la quarta consiste invece nell'acquisire «energie vitali, forze operative e capacità potenziate, per cui si è alla ricerca di luoghi e modi utilizzabili a tali scopi».

Non mancano quindi esiti inattesi, come avviene nel caso dei valori dove, accanto al lavoro e alla famiglia emerge il valore dello sport che, correntemente classificato come una pura attività per il tempo libero, trova in quest'ambito una valutazione inattesa. Ma non mancano nemmeno diverse accezioni dei valori in quanto tali. Questi possono essere «qualità positive che conducono ad azioni apprezzabili», riprendendo così il senso attribuito loro da Nathalie Heinich [7]; così come possono essere delle esperienze, delle persone o dei personaggi. È interessante qui la capacità di Roberto Cipriani di risalire dai risultati dell'indagine alle accezioni teoriche. Qualità che gli consente di valorizzare, quasi immediatamente, le dichiarazioni degli intervistati, riconducendole al dibattito teorico nel quale trovano la loro reale misura di analisi.

Proprio una tale metodologia apre lo spazio per interpretazioni ulteriori. Ad esempio, quando l'autore registra la scomparsa dei concetti di Dio e religione tra i soggetti meno giovani (gli intervistati con età compresa tra i 55 ed i 74 anni) non è difficile rilevare in quest'ultimi il lascito di un'esperienza fieramente anticlericale, affermatasi negli anni della giovinezza. Quegli stessi anni settanta segnati nel mondo cattolico anche da una forte contestazione *ad intra* come Cipriani stesso osserva.

È singolare come, ancora in sede di conclusioni, Roberto Cipriani riprenda i fili di una lettura comparata internazionale, come se i risultati della ricerca rilanciassero il ricercatore ad una nuova rilettura di analisi già archiviate ma che, proprio grazie all'esigenza di interpretare i dati della ricerca, debbano essere recuperate. Il sociologo del presente cede il passo allo storico delle idee che recupera testi e documenti. La ricerca non è affatto inutile quando, in un testo del 1910, R. Cipriani ritrova il fenomeno della contiguità tra una laicizzazione esteriore ed una prossimità interiore. L'autore, Georges d'Avenel, afferma infatti che: «Ve ne sono molti oggi [cioè nel 1910] che si vantano di non avere alcuna fede: ma ne resta loro più di quanto non osino ammettere... I credenti ingenui del passato sono stati sostituiti dagli ingenui non credenti di oggi». Nei fatti già la Francia del 1910 non meno dell'Italia del 2020 brulicava di "scettici devoti".

In pari modo Cipriani rileverà con interesse la scelta di Anne-Sophie Lamine [8] di recuperare il pensiero pragmatista di John Dewey del 1934, così come non mancherà di riferirsi ai classici citando Simmel (1906 e 1912) e James (1902). Ancora al momento delle Conclusioni, Roberto Cipriani rincorre implacabilmente tutti gli studi che hanno affrontato il problema della coesistenza tra universo moderno laico-secolare e riapertura costante della domanda alla base di quello che la tradizione antropologica cristiana definisce come il "senso religioso". Ciò lo conduce nell'area diafana e trasparente della credenza esperita e trasmessa prima ancora che inizi un qualsiasi cammino di riflessione e di relazione con gli altri significativi. Un cammino che forse – e non necessariamente – condurrà il soggetto all'approdo in un'appartenenza definita, ma che molto più spesso farà di questa esperienza primigenia il luogo nel quale soffermarsi e nel quale costantemente tornare [9]. Di tutto questo Roberto Cipriani insegue piste ed autori, costantemente consapevole di essere in un cantiere frequentato dagli altri studiosi [10].

Benché compaia nelle conclusioni l'incursione di Roberto Cipriani sulla ricerca sociologica in Francia non è una semplice parentesi. Sono presentati i risultati dei lavori di Linda Caille [11], dove accanto al declino inesorabile dei praticanti si rileva l'aumento degli adulti che si fanno battezzare in

quanto convertiti, nonché l'incremento dei partecipanti ai pellegrinaggi. In pari modo sono analizzati i risultati delle indagini di Jean-François Barbier-Bouvet [12] e di Bréchon, Gonthier e Astor [13]. Quest'ultima indagine, volta ad analizzare i valori tra i francesi, consente un confronto diacronico con indagini precedenti volte nella stessa direzione.

Ed è in ambito diacronico che Roberto Cipriani recupera anche le ricerche italiane, in particolare quella di Clemente Lanzetti [14]. Quest'ultima ripercorrendo i dati europei dell'indagine EVS del 2009 mira ad individuare il "tasso di umanesimo" misurando l'adesione a valori come la democrazia, la laicità dello Stato, la libertà di parola, l'accoglienza del diverso, l'educazione dei figli all'altruismo. In pari modo è tra le ricerche già realizzate che Roberto Cipriani coglie il tema della "fede incerta". Così ad esempio nella già citata ricerca di Anne-Sophie Lamine sottolinea come in quest'ultima emerga l'importanza di guardare alle credenze religiose in chiave di ricerca di certezze, più che di adesione chiara e completa all'insieme dogmatico già esistente. In modo ancora più chiaro Roberto Cipriani vede il "punto centrale dell'approccio sociologico" nel passaggio "dall'esperienza (base fondamentale della religiosità e della spiritualità) alla narrazione delle memorie e delle storie di vita.

In tal modo la credenza si esplicita in tre modalità: «forme esperienziali e di auto-costruzione, forme di auto-trascendenza e forme di collegamento con gli altri e la natura». Si arriva così a «tre ambiti vitali della religiosità (più che della religione-istituzione): la relazionalità degli individui con la natura esterna, dei soggetti con i loro destino futuro e degli attori sociali con il mondo umano circostante. Tutto questo però è soffuso di incertezza». Una tale prospettiva diventa il criterio che orienta l'intera osservazione dei dati dove emerge «un continuo andirivieni fra appartenenza e distacco, credenza e non credenza, fede e dubbio... Il risultato finale è un minimalismo della pratica religiosa od una sua assenza, insieme con un probabilismo consapevole o inconsapevole della credenza o della non credenza ed un utilitarismo immanentista della vita».

Considerazioni critiche

Non si può non concordare con queste conclusioni, non solo perché vengono ribadite dai risultati dell'indagine, ma anche perché sembrano coincidere con l'esperienza comune. Ma c'è di più. Gli opportuni e costanti rinvii di Roberto Cipriani ad autori del Novecento lo avvicinano molto ad Emile Poulat. Con il sociologo francese "morso dalla storia" Roberto Cipriani condivide l'attenzione ai precedenti storici, a quanto le analisi del presente si trovino spesso a recuperare risultati già emersi tra gli analisti della dimensione religiosa del primo Novecento: «questa storia che crediamo così lontana – soleva dire Poulat – salvo poi scoprire che risale a ieri o all'altro ieri».

Il recupero delle analisi trascorse porta qui a far valere, in modo quasi didascalico, la nota affermazione di Gabriel Le Bras del 1963 [15] secondo il quale per dimostrare che il mondo si stesse cristianizzando bisognava prima provare che questo fosse stato precedentemente un mondo cristiano. Una volta che ci si colloca sul piano storico e si scoprono in autori considerazioni e analisi che non hanno perso assolutamente la loro attualità, le domande si fanno insistenti. Ma questo significa anche una sostanziale permanenza – e quindi una parziale autonomia – della dimensione religiosa rispetto ai singoli contesti che se la influenzano dall'altro sono ben lontani dal condizionarla totalmente. Solamente ammettendo un simile principio, un'analisi concernente la dimensione religiosa nella Francia del 1910 può avere una sua validità nell'Italia del 2017. Ciò accade soprattutto se si segue Roberto Cipriani nella sua attenzione alla dimensione dell'esperienza, colta come «base fondamentale della religiosità e della spiritualità».

Seguendo il suo percorso ci si colloca inevitabilmente sul piano di una sensibilità personale dalla quale emergono domande rilevanti: e se la fede sia stata sempre, in realtà, una fede *incerta*? E se il dubbio, la rielaborazione personale, il "Dio a modo mio", per riprendere una recente ricerca di Rita Bichi [16], non fossero stati sempre il tessuto reale di ogni dimensione religiosa? Un tessuto di incertezza che solo un universo ancora distante dalla scienza moderna, la solidità dell'istituzione ecclesiale e l'efficacia della presenza degli ordini religiosi e delle congregazioni permettevano di non

emergere alla superficie, di restare quietamente sommerso nel foro della coscienza interiore per affermarsi all'esterno solo come fede *certa*, sempre e comunque? I riferimenti di Anne-Sophie Lamine alle categorie di John Dewey, ma ancora di più i riferimenti di Roberto Cipriani all'opera di Simmel e di James conducendo a porre attenzione sull'esperienza religiosa come dimensione interiore, rendono una simile domanda del tutto plausibile; tanto più in quanto rivaluta una forte tradizione all'interno della sociologia delle religioni che è riassumibile nella categoria dell'esperienza del sacro [17].

Se si discute da oltre sessant'anni se ci sia o meno una reale "eclissi del sacro" [18] visto che, al traguardo del 2000, autori come Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger rispondono a questa domanda in modo diametralmente opposto l'uno dall'altra [19], è invece fuor di dubbio che, a tramontare, sia stata una vera e propria civilizzazione: quella cristiana [20]. Le stesse manifestazioni di effervescenza religiosa nella Francia contemporanea [21], studiate da Philippe Portier e Céline Béraud [22] e rivisitate da Raison du Cleziou [23] più che attestare qualsiasi ritorno del sacro, manifestano le ricomposizioni militanti di un cattolicesimo che si colloca in uno scenario culturale che lo ignora quando non addirittura lo rifiuta.

Se vi sono dubbi sull'importanza della dimensione spirituale nella società della razionalità strumentale, non ve ne sono affatto sul tramonto del cristianesimo come civilizzazione. È questo, con la sua scomparsa, a non marcare più in alcun modo la trionfante società laica e secolarizzata [24], mentre sensibilità religiose, appartenenze, quando non addirittura veri e propri movimenti di rinascita non mancano di affiorare. Di fatto, prima ancora della fede a rendersi incerta è certamente lo scenario sul quale si configurava ad essere scomparso. Quello scenario che la accoglieva e le consentiva di consolidarsi in fede certa, lasciando l'agnosticismo a pochissimi, si è da tempo disciolto.

È sconcertante come sia proprio la più violenta attualità a rivelarlo. L'eclatante solitudine di Papa Francesco una volta condannata qualsiasi corsa agli armamenti dinanzi al conflitto che, a partire dal marzo del 2022 ha cominciato a flagellare l'Ucraina e che minaccia concretamente di inghiottire l'intera Europa, è assolutamente eloquente. Questo pontefice, che aveva ricevuto il plauso e gli elogi dell'Unione Europea nel 2016 che gli aveva conferito il premio Carlo Magno, è stato messo da parte da quest'ultima non appena i suoi annunci sono andati in rotta di collisione con la strategia dominante che l'Unione Europea ha scelto di perseguire, rivelando così il primato della ragione secolare su qualsiasi valore religioso che le si volesse anteporre.

Ci possono certamente essere singoli momenti di condivisione se non addirittura un franco riconoscimento del valore dei principi cristiani. Nella sua *Breve apologia per un momento cattolico*, un filosofo dichiaratamente credente come Jean-Luc Marion, mostra come gli attentati islamici abbiano reso visibile quanto i cattolici in terra di Francia non solo continuano a costituire il gruppo sociale più consistente, ma costituiscano anche il vero sostegno della laicità, in quanto sono gli unici a orientare e strutturare in modo solido i valori della libertà, dell'uguaglianza e della fraternità [25]. E ciò al punto tale che sono le istituzioni laiche stesse a riconoscerne il ruolo quando affermano che chi attenda ad un sacerdote o ad un cattolico perché cattolico, attenda alla Repubblica stessa.

Di fatto se la cristianità è definitivamente scomparsa come civilizzazione, la società laica può raccoglierne l'eredità culturale e incamerarne quei valori che la prima possiede e che la seconda non può produrre [26]. Ciò nonostante, come dimostra la paradossale conflagrazione del conflitto russo-ucraino, le istituzioni secolarizzate hanno una logica propria che non vuole, non sa, né può ricomporsi con i principi antropologici fondamentali della dottrina cristiana. Nello stesso tempo, mai come a partire dalla crisi della fiducia nel progresso e a quella nella scienza, il dubbio e l'incertezza hanno finito con il caratterizzare sempre di più l'ethos contemporaneo.

La fede nel Dio cristiano e nella dottrina di salvezza che i suoi profeti hanno annunciato, una volta dinanzi ad un universo così profondamente e definitivamente lontano da quella cristianità nella quale si è riflessa e dalla quale ha tratto per secoli, le premesse per le proprie certezze, non può manifestarsi se non nella piena incertezza. La ricerca di Roberto Cipriani coglie quindi nel segno quando esce al di fuori della *querelle* tra quanti vedono l'affermarsi della secolarizzazione intesa come declino della pratica e della credenza religiose e quanti al contrario vedono le persistenze del sacro e quindi le sue

forme in un'epoca di crisi [27]. Il moderno desiderio di Dio non può non esprimersi che nelle forme dell'incertezza e del dubbio; specialmente quando l'universo culturale nel quale avrebbe dovuto rispecchiarsi manca all'appello.

Vista da questa prospettiva la fede incerta, vivendo nella società delle incertezze dove persino il principio della pace diventa relativo e il criterio di giudizio sulle invasioni militari si rivela essere a geometria variabile, può essere guardata anche dalla prospettiva opposta. Questa fede infatti, nella sua incertezza, non è affatto un residuo, bensì l'inevitabile riflesso di una società che a sua volta è incerta, tanto contraddittoria nei principi quanto relativista nei valori. La presenza attiva dei cattolici dentro una società secolarizzata e disincantata al tempo stesso, non muta il segno di quest'ultima che resta, nei fatti, assolutamente e sovranamente estranea al fatto religioso. La credenza religiosa, non trovando più un territorio nel quale è immediatamente riconosciuta, deve vivere, in qualche modo, di vita propria, fondandosi solo sui convincimenti personali. Proprio per questo non può non esternare quel dubbio all'interno di sé che sempre l'ha caratterizzata e che solo un territorio, una cultura e un'istituzione religiosamente codificati le consentivano invece di superare vivendo tutto sulla matrice della certezza [28].

L'incerta fede è pertanto speculare ad una secolarizzazione altrettanto debole. Fede e ragione vivono entrambe la stessa assenza di certezze. Se il divenire dell'uomo è sempre meno riassumibile nella sintesi teologica di una storia della salvezza, nondimeno questo stesso divenire appare altrettanto incerto, anche quando viene inteso in chiave laica, dove il "nuovo", segnato dal progresso, dovrebbe orientare normativamente la storia (Séguy).

La fine del mito del progresso, quindi il depotenziamento della modernità stessa come esaltazione del nuovo, non implicando affatto la fine della modernità ha comunque rivelato il totale disincanto di quest'ultima [29]. Nell'inefficacia delle appartenenze e dei legami sociali e nel relativismo morale dominante, il singolo resta il responsabile ultimo delle scelte che compie e, in queste condizioni, la fede non può non essere incerta.

Il testo di Roberto Cipriani, che si colloca alla fine di un percorso di ricerca ventennale, non è solo l'esposizione dei risultati di un'indagine ma è anche il tentativo ostinato di precisare l'oggetto e di moltiplicare i metodi per analizzarlo. Non deve pertanto stupire l'acribia con la quale l'autore ricostruisce il percorso metodologico che lo ha portato ad allestire quello che si configura come un vero e proprio cantiere di lavoro, una miniera di informazioni sulla religiosità in Italia. Miniera dalla quale molto è stato portato alla luce e non poco può essere certamente ancora valorizzato. L'esteso materiale di ricerca riportato da Roberto Cipriani costituisce, proprio con il suo carattere di opera aperta, un contributo importante di informazioni e di analisi. Questa ricerca tuttavia, rivelando la condizione di incertezza come la caratteristica dominante di quella che un tempo fu fede certa, segna anche un punto di non ritorno. Ciò spiega tanto il divampare della dimensione religiosa in movimenti estesi ed inattesi (come attesta Peter Berger), quanto e all'opposto, il suo sciogliersi dentro il più ampio bacino dell'incertezza moderna (come attesta Danièle Hervieu-Leger), alimentando così una laicità che, al di là della gestione delle emergenze economiche, politiche, sociali ed educative, deve vivere sempre di più in un'eterna contingenza, senza approdi e, ovviamente, senza certezze.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] R. Cipriani, *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla, Roma, 2009²

[2] A titolo di esempio cfr. David Martin, *General Theory of Secularization*, London, Blackwell, 1978 e Karel Dobbelaere, "Secularization: A multi-dimensional concept" in *Current Sociology* 1981,

[3] Cfr. C. Calvaruso, S. Abbruzzese, *Indagine sui valori in Italia*, Torino, SEI, 1985; R. Gubert, *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Trento, Reverdito, 1992; R. Gubert, G. Pollini, *Valori a confronto: Italia ed Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2006; G. Rovati (a cura di), *Uscire dalla crisi. I valori degli italiani alla prova*, Milano, Vita e Pensiero, 2011; G. Pollini, A. Pretto, G. Rovati, *L'Italia nell'Europa: i valori tra persistenze e trasformazioni*, Milano, FrancoAngeli, 2012;

- [4] V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati, *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995.
- [5] Cfr. Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, London, Brill, 2003.
- [6] Cfr. Benedetto XVI, *Incontro con il mondo della cultura al collège des Beranrdins*, Parigi, 12 settembre 2008.
- [7] Nathalie Heinich, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017
- [8] Anne-Sophie Lamine, «Religion as Experience. Dialogue with John Dewey», in *Social Compass*, 65, 5: 667-683.
- [9] Cfr. Salvatore Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.
- [10] Il testo di Roberto Cipriani è pertanto solo uno dei risultati dell'intero progetto di ricerca, che consta attualmente di altre sei pubblicazioni.
- [11] Linda Caille, *Les cathos. Enquête au cœur de la première religion de France*, Paris, Tallandier, 2017.
- [12] Jean-François Barbier-Bouvet, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur un soif aujourd'hui*, Paris, Médiaspaul, 2015.
- [13] P. Bréchon, F. Gonthier, S. Astor, *La France des valeurs. Quarante ans d'évolutions*, Fontaine, Presses Universitaires de Grenoble, 2019.
- [14] Clemente Lanzetti, «L'umanesimo europeo di fronte ai problemi della secolarizzazione, del terrorismo e della sacralizzazione dei conflitti: la prospettiva religiosa», in *Annali di Scienze Religiose*, 2018, 11: 17-59,
- [15] Le Bras Gabriel, «Déchristianisation: mot fallacieux», *Cahiers d'Histoire*, volume 1, 1964 : 92-97.
- [16] Paola Bignardi, Rita Bichi (a cura di), *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 2018.
- [17] Cfr. François-André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit, 1982
- [18] Sabino S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Comunità, 1961,
- [19] Cfr. Peter Berger (éd) *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001. Danièle Hervieu-Léger, *Christianisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
- [20] Chantal Delsol, *La fin de la chrétienté: L'inversion normative et le nouveau âge*, Paris, Cerf, 2021.
- [21] Gaël Brustier, *Le Mai 68 conservateur*, Paris, Cerf, 2014
- [22] Céline Béraud, Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'homme, 2015.
- [23] Yann Raison du Cleuziou, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous* Paris, Éditions du Seuil, 2019
- [24] Cfr. a tal proposito Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien: Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil 2018.
- [25] Jean-Luc Marion, *Breve apologia per un momento cattolico*, Brescia, Morcelliana, 2021.
- [26] Una tale tesi secondo la quale «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire» espressa da E. W. Böckenförde nel suo *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2010: 53 è stata notoriamente sviluppata da Gian Enrico Rusconi nel suo *Possiamo fare a meno di una religione civile?* Bari-Roma, Laterza, 1999.
- [27] Il riferimento esplicito va ovviamente a Franco Ferrarotti ed ai suoi studi che Roberto Cipriani ben conosce. Cfr. Roberto Cipriani *Sociologia e religione in Franco Ferrarotti*, in <https://www.ciprianiroberto.it/2020/10/30/sociologia-e-religione-in-franco-ferrarotti/>
- [28] Cfr. Pier Paolo Donati, *La matrice teologica della società*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.
- [29] Cfr. Yves Lambert, «Religion, modernité, ultramodernité: une analyse en terme de 'tournant axial' », *Archives de sciences sociales des religions*, 109, 2000: 87-116.

Salvatore Abbruzzese, dopo essersi laureato a Roma La Sapienza e conseguito il dottorato a Paris-Sorbonne è stato ricercatore al Censis di Roma e Jean Monnet Fellow all'Istituto Universitario di Fiesole. Dal 1993 insegna all'Università degli Studi di Trento e, attualmente, è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali al Dipartimento di Lettere e Filosofia. Autore di un manuale di sociologia dei processi culturali *Sociologia dei processi culturali. Scelte individuali e crisi degli ambienti morali* (Morcelliana 2023) ha pubblicato *Società in cerca di respiro. L'Italia e le pandemie* (Morcelliana, 2021) e *Effetto don Giussani. Società italiana e senso religioso dagli anni 50 ad oggi* (Morcelliana 2024). Ha infine tradotto e curato l'introduzione dell'edizione italiana del testo di Jean-Luc Marion *Breve apologia per un momento cattolico* (Morcelliana, 2019) e di quello di Raymond Boudon *Credere e sapere* (FrancoAngeli, 2021).

L'equilibrio tra demografia ed economia, il psicodramma delle soluzioni



di *Aldo Aledda*

Il rilancio dell'Istat di quella che in qualche modo è una non notizia e certamente non inaspettata, ossia che l'Italia al primo di gennaio del 2024 è scesa sotto i fatidici 60 milioni di abitanti avendone perso qualche migliaio, esattamente 58.990.000 (per la cronaca 7000 in meno rispetto al 2023 con 6 neonati e 11 decessi ogni mille abitanti oltre che col massimo storico di ultracentenari), è stata accolta con contenuto disappunto e seguita da qualche giorno di analisi preoccupate da parte di stampa, forze politiche e opinione pubblica. Ma poi tutto è passato nel dimenticatoio senza neanche costituire oggetto di dibattito nella campagna elettorale europea, visto il collegamento del problema, come vedremo tra poco, col resto del Continente. Davvero il fenomeno è così serio oppure no, come dimostrerebbe il disinteresse generalizzato o l'interesse di circostanza della classe dirigente riscontrato su questo tema?

E neanche la coincidenza con altre sciagure nazionali ha giovato a tenere desto l'interesse sui confini di questo tema. Eppure ha fatto da sfondo alla notizia che ancora una volta andava sottacque gran parte del Nord Italia con il Po e la rete di fiumi piccoli e grandi della Padania che si rigonfiavano minacciosamente mentre qualche giorno dopo molti abitanti dei Campi Flegrei e del Napoletano preferivano dormire in auto o nelle tende allestite dalla protezione civile dopo che un bradisismo aveva scosso la zona minacciando prima di tutto, quasi per la legge del contrappasso, le non poche

costruzioni abusive. Noi siamo abituati a vedere la popolazione in termini di massa come consumatori, clienti, tifosi, follower, elettori, audience e forse per questo motivo abbiamo bisogno di essere attorniati da tanta gente intorno a ciò che facciamo e vogliamo essere valutati. Ma, nel caso specifico, siamo sicuri di riuscire a dare una sistemazione decente a una popolazione così vasta in un territorio sempre più compromesso come quello nazionale? Non è tanto un problema di capienza perché se è vero che, come osservò qualche tempo fa un demografo francese, una popolazione mondiale di dieci miliardi di persone potrebbe essere comodamente ospitata nel territorio degli Stati Uniti presentando la stessa densità abitativa della Région Parisienne, qualcosa del genere si può sopportare anche da noi.

Sì, va bene, ma in Italia rimane il problema alla fine dove mettere questa gente quando ci ritroviamo un suolo dichiarato totalmente sismico tranne la mia Sardegna, dove io appunto proporrei di ospitare le popolazioni montane dell'Appennino (in fondo la Sardegna è solo un immenso territorio montuoso circondato dal mare e interrotto da qualche pianura)? Abbiamo infatti una dorsale appenninica in costante rischio per via dei periodici sussulti della crosta terrestre che si mangiano abitazioni e edifici storici e artistici con costi che la collettività fa fatica a sostenere a cui tiene il bordone il costante mugugno delle popolazioni investite e mai messe in sicurezza e perciò costrette a vivere in condizioni precarie per tutta la vita, anche se poco più sotto un'altra parte di società civile pare che non abbia altra scelta che dare la scalata urbana del Vesuvio per avere un tetto sopra la testa. Se il Centro Sud italiano piange il Nord certo non ride. Gran parte del territorio settentrionale, frutto anche di un'antropizzazione eccessiva, ha visto letti di fiumi e torrenti coperti o deviati e corsi d'acqua impermeabilizzati da non contenerne più il deflusso, coinvolgendo tragicamente chi si è sistemato in prima fila negli argini. Se si va a guardare le montagne con i loro piccoli e incantevoli borghi le cose non vanno meglio: valanghe, frane e smottamenti ne minacciano frequentemente l'esistenza. Se vogliamo non sta meglio il territorio della Pianura padana, l'area economicamente più avanzata del Paese, dove nel Dopoguerra si riversarono masse di meridionali alla ricerca di lavoro e di fortuna, che si rivela sempre meno salubre per effetto di un tasso di inquinamento che, soprattutto in certi periodi dell'anno come l'autunno e l'infinito avvelenamento del terreno, la rende infida per chi ci vive.

Che dire poi delle nostre ridenti perle marine che, con l'innalzamento delle acque conseguenti al surriscaldamento terrestre, un domani potrebbero essere destinate a scomparire sotto i flutti come numerose isolette del Pacifico o dei Caraibi? Perciò a dover scegliere tra Scilla e Cariddi, soprattutto a Sud, è diventata solo una questione di sopravvivenza. Quando non c'è il terremoto ci pensa il cambiamento climatico a mettere in ginocchio l'agricoltura, esaurendo le risorse idriche e desertificando i terreni (fenomeno quest'ultimo che oggi tocca il 20% del territorio nazionale) per cui non deve sorprendere se gran parte di questa popolazione reagisce rifugiandosi al Nord o all'estero. Tutto ciò per dire che rimane sempre in piedi l'interrogativo in Italia: dove sistemarsi senza vivere con l'ansia di essere costretti a tenere costantemente pronta una valigia con gli effetti personali indispensabili e l'auto parcheggiata sotto casa per rifugiarsi quando brontola la terra o un *piéd à terre* sulla costa o in città (o di più fortunati parenti) se cade giù il cielo? Già nelle città, in cui il fenomeno dell'urbanesimo le ha fatte crescere a dismisura a scapito delle campagne, ma che ora anche queste mostrano centri storici vuoti perché vi abitano sempre meno residenti contro tanti visitatori precari o palazzi delle istituzioni e della cultura, come a Roma, con gli abitanti spinti sempre più in periferie degradate e mal servite.

In buona sostanza, ha senso invocare un aumento di popolazione in un territorio forse definitivamente compromesso? E, se anche si potesse fare qualcosa – per esempio costruire abitazioni antisismiche come in Giappone, in cui le scosse telluriche che mettono in ginocchio l'Italia lì fanno appena il solletico – dove trovare i soldi per ricostruire, riparare, rinforzare, mettere in sicurezza territorio e abitazioni, oltre che rendere tutto più *green* come vuole l'Europa? Nelle casse ormai vuote dello Stato italiano che le ha rese tali anche per i prossimi decenni? Ci sarebbe la tanto conclamata ripresa della crescita economica per la quale Mario Draghi avrebbe accettato un debito "buono": ma se anche fosse, si può fare tutto ciò senza mettere in campo forze giovanili? E così arriviamo al punto.

Certo, visto che la forbice tra nascite e morti si allarga sempre di più a discapito dei primi, si potrebbe rassicurare chi non intende fare nulla ma è disposto a pazientare, che a bocce ferme una sensibile diminuzione di popolazione prima o poi sicuramente ci sarà. Tuttavia, il vero problema non è costituito tanto dallo spopolamento e dall'invecchiamento (quest'ultimo oltretutto segno di una buona salute nazionale che indirettamente dovrebbe attenuare il grido di dolore delle cassandre della sanità: ci si cura per vivere più a lungo e, possibilmente, anche meglio, sennò per cosa?), quanto da quello del suo ringiovanimento che se non avviene in tempi abbastanza rapidi comporta solo inconvenienti. Come stiamo da questo punto di vista in Italia?

Negli ultimi due decenni, oltre alle cifre sopra citate, si sarebbe riscontrata nel nostro Paese una contrazione di circa tre milioni e mezzo di giovani under 35, con un tasso del - 21% (23% donne, 20% uomini). Una fuga di giovani che dagli anni 2011 al 2021 ha visto ben 18.000 "cervelli" espatriare dall'Italia con un incremento del 281% nel corso di questo arco temporale e con una poco equa suddivisione tra Nord (237%), Centro (283%) e Sud (402%). Una cosa che hanno capito un po' tutti in casa nostra, anche se a molti non sembra facile accettare, è che i due momenti - ringiovanimento e invecchiamento - possono e devono convivere e, in qualche modo, divenire complementari. Su questo punto forse è più facile raggiungere un accordo piuttosto che su altre soluzioni. E sarebbe già un progresso.

Ma andiamo avanti con la nostra analisi, constatando che, in fondo, l'unica cosa di cui sembriamo rallegrarci è il mezzo gaudio che deriverà dal male comune di trovarci in compagnia di tanti Paesi, non solo europei. Infatti, il problema sembra riguardare tutto il mondo e lo sarà in modo definitivo quando l'India rientrerà dalla straordinaria fertilità che ormai l'ha portata a superare numericamente la Cina mentre l'Africa, forse già alla fine di questo secolo, si stancherà di fornire al pianeta uno su due neonati, cosa che dovrebbe accadere solo per stanchezza considerando che il numero di bimbi che, nel 2021, nel Continente Nero era del 29%, pare sia destinato a crescere entro il secolo fino al 54% con un tasso di fertilità (tfr) di 4 figli per donna. Ciò non impedirà a tutti i Paesi del mondo di ritrovarsi in quella figura statistica che mostra la crescita di popolazione non più a piramide, con tanti bambini e adolescenti alla base e scorrendo verso l'alto sempre meno attempati e vecchi, bensì ad anfora con le tempie grigie destinate a divenire la maggioranza al centro della figura.

Tanto per valutare qualche *trend*, se nel 2000 i Paesi cosiddetti ricchi avevano 26 ultra sessantacinquenni per ogni 100 persone in età compresa tra i 25 e i 64 anni, nel 2050 questo numero sembra destinato a raddoppiare. In Italia la fascia di età prevalente è quella dei 59 anni, cosa che avviene in un quadro europeo in cui gli ultrasessantenni si accingono a divenire la parte maggioritaria della popolazione residente rappresentandone il 23,3 per cento con un vertice che vediamo allargarsi grazie anche agli ottuagenari che, bontà loro, sembra che abbiano sempre meno voglia di contribuire a riportare la figura statistica alla forma piramidale. In questa poco invidiabile classifica naturalmente è sempre l'Italia leader europea per numero negativo di nascite, dacché i 400 mila bambini attuali sono ben 170 mila in meno rispetto alla rilevazione precedente. Non solo ma al primo gennaio 2023, in cui il Vecchio Continente per 448,8 milioni di abitanti presentava un'età media di 44,5 anni (ma anche circa 4 milioni in meno di bambini), in testa a tutti stava ancora il nostro Paese con un'età media di 48,49 anni.

Non mancano altre importanti distinzioni a caratterizzare il distacco dal gruppo di testa in questa nostra impazzita corsa solitaria: mentre in Europa, per esempio, lavorano tre persone su una che sta in pensione, in Italia su 39 milioni di abitanti in età lavorativa solo 22 milioni si rimboccano effettivamente le maniche, quindi meno di uno su due, e quest'ultima cifra sembra destinata solo a calare. La conseguente lettura è che le persone sotto i 25 anni oggi in Italia sono la metà di quelle di 65 e nel 2050, secondo i calcoli dei demografi, se continuerà questa tendenza saranno meno di un terzo. Per conseguenza dalle nostre parti il tasso di fertilità nazionale dovrebbe essere destinato a passare dall'1.2 del 2021 all'1.1 nel 2050 per abbassarsi all'1.09 nel 2100. Ma prima di stracciarci definitivamente le vesti vediamo come si affronta il problema in giro.

Con queste preoccupazioni e proiezioni il problema demografico è passato ai primi posti nell'agenda politica di molti Paesi sia pure con risposte che appaiono tutt'altro che univoche e così pure le

diagnosi non sempre si mostrano convincenti. Il primo problema intanto è che si dimentica che la decisione di avere figli è strettamente personale e appare paradossale che ancora molti governi siano convinti che sia in loro potere regolare la fertilità, e quando cercano di farlo causano più problemi di quelli che intendono risolvere: davanti agli occhi abbiamo il caso di scuola della Cina che, nel 1979, per contenere l'aumento della popolazione decise di varare la politica dell'unico figlio e che, dal 2013 quando ha stabilito di porne fine, per effetto dello sgradito invecchiamento nazionale, si trova in grandi difficoltà. Certo fa effetto sui *policy maker* sapere che non si sarà più in grado di pagare le pensioni come in passato se non si ristabilisce un rapporto corretto tra chi lavora e chi si ritira, come pure crea preoccupazione nei rispettivi governanti che Paesi come la Cina, il Giappone, la Corea del Sud, l'Italia e tanti altri condannati definitivamente all'invecchiamento non saranno in grado di mantenere i ritmi di sviluppo sperati per mancanza di forze giovanili, le cosiddette intelligenze "fluide".

Pochi in realtà credono che la soluzione di questi problemi passi attraverso misure di sviluppo della natalità. A scegliere da fiore a fior in testa vi è il Giappone che punta molto sull'innovazione tecnologica e la robotica per sopperire alla carenza di giovani. Tra i più convinti della validità delle "soluzioni" interne spiccano quelli che si considerano più "forti", come alcune "democrature" segnatamente Ungheria e Russia, con politiche che sembrano destare interesse anche in Italia, ma che, osserva l'*Economist*, non paiono godere della necessaria credibilità in quanto poco improntate a razionalità. D'altro canto, la constatazione che il tasso di fertilità internazionale negli ultimi 70 anni si è praticamente dimezzato passando dai circa 5 figli per donna del 1950 al 2.2 del 2021 con la metà dei Paesi (110 su 224) ormai sotto il livello di rimpiazzo della popolazione, significa che misure pubbliche alla lunga non hanno funzionato. Perciò, messe insieme tutte queste ragioni, l'autorevole rivista scientifica medica inglese *Lancet*, prevede che il tfr occidentale scenderà all'1.44 nel 2050 e, peggio, all'1.37 nel 2100.

Unica eccezione a questa tendenza dovrebbero essere i casi di Israele, Islanda, Danimarca, Francia e Germania che oscilleranno tra una fertilità dello 2.09 e l'1.4 alla fine di questo secolo, comunque tendenzialmente in decrescita. Dando uno sguardo alle politiche dei governi per incentivare la fertilità nei Paesi più avanzati, spiega ancora l'*Economist*, oggi la sola eccezione sembra essere costituita da Israele che ha toccato il 2.1, unico quindi in grado di rimpiazzare con le nascite le morti. In forte controtendenza si pongono alcuni interessanti casi di studio, per prima la Corea del Sud destinata nei prossimi decenni a divenire il Paese più vecchio al mondo dopo il Giappone. Qui il tasso di fertilità è passato addirittura dal 4.5 del 1970 al 1.7 attuale con la prospettiva che, se alla fine del secolo rimarrà invariata questa tendenza, crollerà allo 0.7 con la popolazione che, nel 2100, scenderà complessivamente del 60%. Il tutto sembra avvenire peraltro in un quadro economico non insensibile al problema giacché il governo coreano ogni anno dedica l'1% del Pil, circa 270 miliardi di dollari, in incentivi per mantenere le famiglie più prolifiche, con agevolazioni fiscali, assistenza alla maternità e cura della famiglia. Quando si troverà sull'orlo del precipizio il Paese asiatico sarà costretto ad assistere impotente, commenta il settimanale britannico, a un fatto prima per esso inimmaginabile e cioè che sarà sempre più difficile indurre le donne coreane, un tempo così prolifiche, a fare figli.

Tornando a rivolgere lo sguardo alla nostra Europa va sottolineato che l'impegno a sostenere la natalità, a mantenere i bambini e incentivare le famiglie, è stato negli ultimi decenni il tratto distintivo soprattutto delle politiche nordiche con il caso classico della Svezia e della Danimarca che ancora mostrano un tfr dell'1.7 e dell'1.8, seguiti appena dopo dalla Norvegia che, oltretutto, esenta le donne incinte da un anno di lavoro ponendolo a carico dello Stato. Paesi quindi apparentemente vicini a sostituire la popolazione che scompare, ma non in grado di farlo totalmente.

Il caso di scuola che ci tocca più da vicino è quello della Francia, che già dall'inizio del Millennio ha varato decise politiche di sostegno alla natalità e per questo motivo è stata inclusa da *Lancet* tra i Paesi che in qualche modo si potrebbero salvare: ma al più autorevole settimanale economico del mondo ciò non risulta giacché proprio nel 2022, in questo Paese si è registrato il maggiore calo delle nascite dalla Seconda Guerra mondiale. Certo sappiamo che il Paese d'Oltralpe ha una notevole popolazione straniera, in gran parte inserita e divenuta francese e che al pari delle autoctone italiane,

anche in quel segmento etnico, le donne incominciano a fare meno figli rientrando quindi nello tfr occidentale e dei Paesi ricchi e sicuramente lo Stato francese non discrimina gli interventi a sostegno tra francesi doc e altri acquisiti. Il governo dell'Esagono, incoraggiato all'inizio dai piccoli incrementi di popolazione che rendevano ottimisti i governanti perché si riteneva che nel tempo avrebbe funzionato, si è impegnato in tutti i modi a rendere più facile alle mamme conciliare famiglia e lavoro. Così da alcuni anni destina annualmente il 3,5-4% del Pil alle politiche familiari, costituite da una serie di misure fiscali, assistenza e cura dell'infanzia che rappresentano la spesa più elevata nell'OECD per realizzare quella politica che Macron ha deciso di lanciare per «riarmare demograficamente la nazione». Ma il fallimento ormai è davanti agli occhi di tutti.

Tornando alle ragioni più profonde dell'inadeguatezza delle politiche statali di incentivo alla natalità, va notato che è vero che negli anni Ottanta i ricercatori si rivelarono ottimisti circa il sostegno all'infanzia e alle famiglie, incoraggiati anche dal successo che sembravano ottenere i Paesi nordici. Ma non potevano certo prevedere, spiega l'*Economist*, che le donne svedesi, danesi e norvegesi che avevano iniziato a fare figli, a un certo punto incominciassero a farne meno addirittura delle concittadine del decennio precedente. Una spiegazione di questo fenomeno sarebbe che le donne che rimanevano incinte grazie a generose concessioni statali, abituate a questi bonus finivano comunque per ritenere insufficienti i successivi aiuti per fare altri figli. In buona sostanza sembrerebbe che certi schemi di ridisegnare la società alla fine non abbiano funzionato, in primo luogo perché nei Paesi OECD le politiche di dilazione della maternità hanno spinto le donne a posticipare sempre più in avanti la nascita del primo figlio e, in secondo luogo, a farne pochi per il resto della loro esistenza anche perché assentarsi troppo a lungo dall'attività lavorativa era visto come uno stigma sociale. Poi, lo stesso fatto di avere coinvolto i padri non avrebbe aiutato ad avere più figli, dal momento che gli uomini si sarebbero rivelati meno adatti alla maternità di quanto si pensasse.

Tornando alle politiche dei governi, ciò che sicuramente ha funzionato veramente è stato di mettere soldi nelle tasche dei genitori e consentirli di decidere come usarli senza interferire troppo nelle loro priorità. Tuttavia, le conseguenti politiche non solo non hanno avuto un impatto significativo nella fertilità ma si sono rivelate costosissime per le casse dello Stato. E così ogni figlio che risulta rientrare nel programma "Famili 500+", varato generosamente dalla Polonia dal 2016 al 2019 per sostenere la maternità, la famiglia e combattere la povertà (e, non detto esplicitamente, contenere le immigrazioni), è costato per ciascun anno un miliardo di dollari ed egualmente, in Francia, l'iniziativa già illustrata ha pesato quasi del doppio nelle casse dello Stato. Quindi, anche se questi due ultimi Paesi sostengono un costo 1-2 milioni di dollari per ogni bambino che vada oltre la crescita zero ("il figlio del commercialista", così indicano i nostri cugini il terzo figlio messo in cantiere per accedere a sostegni e agevolazioni fiscali), solo un ridotto numero di cittadini genera benefici economici in grado di coprire questa spesa, spiega l'*Economist*. È vero che molte politiche sulla fertilità presentano effetti collaterali che a prima vista fanno bene sperare, come l'aiuto ai genitori indigenti in modo da non trasmettere la povertà ai figli, o alle madri che verosimilmente potranno permettersi di lavorare pur allevandoli, ma nessuno degli interessati penserà solo per questo di volere altri eredi.

Se si analizza più da vicino, poi, la convinzione abbastanza diffusa che la caduta del tasso di fertilità sia dovuta all'impegno lavorativo della donna, con la conseguenza che questa non vorrà avere figli oltre quelli che appaghino il suo senso di maternità perché ciò comporterebbe un ulteriore impegno per allevarli e che a questo inconveniente si può ovviare solo con politiche pubbliche che offrano esenzioni fiscali e assistenza gratuita per seguirli, in modo che le donne non siano costrette a scegliere tra la carriera e la famiglia, in realtà si è visto che anche in questo caso ci troviamo solo di fronte a un *Wishful thinking*. Per esempio, analizzando il caso USA si è osservato che le donne con una formazione universitaria tendono ad avere i figli piuttosto in là negli anni e per giunta pochi. Infatti, l'età media in cui le donne americane erano solite fare il primo figlio è salita dai 28 anni del 2000 ai 30 attuali e nemmeno queste ultime hanno presentato un aumento di figli rispetto alle coetanee della generazione precedente. Quindi nulla alla fine è successo che cambiasse il tasso di fertilità nel primo Paese del mondo. Con l'aggravante, se si vuole, che in Occidente il vero crollo della fertilità sembra

sia avvenuto proprio tra la fascia delle donne più giovani e più indigenti, ossia quelle che ne costituivano il vero serbatoio.

Ancora in America, per esempio, la scarsa fertilità si avvertiva già dal 1990 nelle donne sotto i 19 anni, praticamente la fascia di età in cui si cerca di fare più figli, trattandosi di quelle che per la gran parte andava ancora a scuola ma non proseguiva all'università. In tutti i casi, si vide che anche queste ragazze avrebbero deciso di fare figli solo più avanti negli anni, tanto che nel 1994 la media dell'età di procreazione di chi non proseguiva all'università si era già spostata dai 19 ai 20 anni, che oggi costituisce comunque la fascia di età in cui non si è ancora provveduto a fare il primo figlio. Tutto ciò indusse a suo tempo molti *policy maker* a ritenere che con adeguate politiche di sostegno si potesse incrementare la fertilità proprio in quella fase più fresca dell'esistenza, fino a quando non ci si rese conto che si trattava di frange di società in cui la gravidanza era legata soprattutto allo stato di indigenza e alla scarsa igiene, votando all'insuccesso le politiche di sostegno che invece in qualche modo erano riuscite nel Dopoguerra.

A ben vedere oggi puntare su donne le cui condizioni di vita siano legate all'indigenza e a stati di salute precari appare meno adatta alla tipologia di donna moderna, proprio perché finirebbero per rappresentare tutto il contrario di cui ha bisogno la società moderna in termini di energie giovanili. D'altro canto, proprio in Usa si è stabilito che, a causa della mobilità sociale, solo l'8% dei figli nati da genitori senza un diploma universitario riesce a conseguire un analogo titolo di studio. Anche per queste ragioni, secondo l'*Economist*, il declino demografico nella prossima decade sarà ancora più marcato di quanto si aspettino gli stessi demografi e in tutti i casi, sempre secondo il settimanale britannico, se non si allunga la vita lavorativa anche adottando nuove tecnologie per tenere più a lungo le persone al lavoro, le politiche rivolte a sviluppare la fertilità risulteranno ancora più costose finendo per costituire in ultima analisi solo una battaglia sociale di retroguardia. Ricorda il settimanale britannico che negli anni Sessanta, quando si presentarono i fenomeni dell'entrata in massa delle donne nel mondo del lavoro e il declino della natalità, il Premio Nobel dell'economia 1992 Gary Becker, ebbe a suggerire che era ora di considerare il figlio alla stregua di un bene economico che i genitori si possono permettere solo in termini di tempo e di denaro, per cui alleggerire il peso del lavoro e aumentare la disponibilità economica della famiglia potrebbe in qualche modo giovare a incrementare la natalità.

Volgendosi a guardare da un'altra parte vediamo che le risposte che danno gli Stati preoccupati dello spopolamento e dell'invecchiamento sono sempre più articolate e non mancano di trovare un rinforzo proprio negli "stranieri". Per combinazione si tratta di quelle prese in minore considerazione proprio in Italia. Diamo intanto uno sguardo alle potenzialità del fenomeno a livello internazionale. Secondo i dati IOM del 2020, 3,6% della popolazione mondiale emigrava (pari a 231 milioni) e il 96,4% continuava a risiedere nei Paesi in cui era nata. E neanche tutto il mondo sembra votato a reggere questo impatto poiché due terzi dei migranti internazionali vivono in venti Paesi e altri sono sparsi nelle principali economie, compresa la nostra. Per avere un'idea riguardo alla provenienza in testa vi è l'India con 18 milioni di emigranti seguita dal Messico e dalla Federazione russa con 11 milioni ciascuno, la Cina con 10 milioni e la Siria con 8 milioni.

Altro poi è il desiderio di emigrare e altro farlo realmente, giacché il grande sondaggio Gallup del 2021, sulla base dell'intervista a 127 mila individui di 122 Paesi, inclusi quelli ad alto reddito, rappresentanti l'80% della popolazione umana e a cui si chiedeva se intendevano trasferirsi all'estero, ben il 16% rispondeva positivamente. Questa percentuale corrisponderebbe a 900 milioni di individui, e tra queste al 37% si tratterebbe della popolazione residente prevalentemente nell'Africa Subsahariana e in America Latina, il 27% in Medio Oriente e in Nord Africa: tuttavia solo il 7% riesce a realizzare i propri progetti. In tutti i casi le analisi di economisti che sono seguite stabilivano che se ciò accadesse il Pil mondiale potrebbe addirittura raddoppiare. A questi dati si è aggiunto l'ultimo più recente dell'UNHCR, l'agenzia per i rifugiati dell'ONU, che ha calcolato in 120 milioni gli abitanti del pianeta in fuga dai loro territori per guerre, carestie e cambiamenti climatici. Comunque dove si dirige il flusso? È già qualcosa che se ne incominci a parlare e non pensare che risolvano i problemi le stragi o i flutti procellosi dei mari.

La destinazione non a caso è la parte più attiva e consapevole dei problemi della natalità e al momento la più “ricca” del pianeta. In testa vi è l’Europa, che ospita 87 milioni di stranieri, seguita dal Nord America, che ai suoi confini ne conta 59 milioni. Scindendo i dati europei abbiamo la Germania, che nei propri confini gestisce 16 milioni di stranieri e anche grazie a questi di recente ha raggiunto una ragguardevole presenza di 85 milioni di abitanti registrando un aumento del 4% della popolazione residente. Dietro questo incremento c’è un mix politico fatto di sostegno alla natalità e di aiuti agli stranieri per trovare casa, agevolazioni fiscali, sostegni alle famiglie e di recente anche la concessione della doppia cittadinanza, con quella tedesca che si associa all’altra di origine; a ciò si aggiunge che il 53% di lavoratori immigrati ha un regolare contratto di lavoro e così entra nel novero dei contribuenti che sostengono welfare e pensioni. Tutto ciò varrebbe in Germania a circa 80 miliardi di euro di investimento (contro i 20 italiani, per esempio). L’antifona è stata compresa pure dalla Gran Bretagna, in cui ormai un abitante su sei è nato all’estero e il governo conservatore nel solo 2023 ha aperto le frontiere a 300 mila immigrati, conscio della forte carenza di manodopera e di intelligenze funzionali al suo sviluppo. Un altro caso interessante, anche se più ristretto, in termini di tendenza è rappresentato dal Lussemburgo che pur avendo un tasso di incremento tra i più bassi di popolazione, l’1%, lo deve agli immigrati, di cui buona parte italiani.

Come si colloca il nostro Paese in questo quadro? Come abbiamo detto, la tendenza e la politica dichiarata è di trovare una soluzione interna, puntando sull’incremento della fertilità nazionale, e ciò soprattutto perché pesa l’avversione dello strumento dell’immigrazione oggi accentuata dall’avvento di un governo di destra che, lasciando l’espressione più epidermica di questa convinzione alle frange più estreme di esso, ai livelli più elevati giustifica politiche di respingimento con ragioni di ordine pubblico (“tratta dei migranti”, “trafficienti di esseri umani” “infiltrazioni terroristiche e criminali”, ecc.) o di difesa dei ‘valori’ fondanti della nostra civiltà occidentale, allo scopo di rendere più credibile e accettabile una politica anche interna che in nessun modo possa compromettere l’immagine internazionale di “nazione” equilibrata e ben inserita nel contesto occidentale. Quindi la soluzione individuata, a parte l’immissione di un minimo di forze di lavoro straniere per accontentare le richieste delle organizzazioni imprenditoriali, soprattutto agricole, da cui proviene buona parte del consenso ai partiti di maggioranza, si è pensato bene di risolvere il problema in maniera univoca puntando tutto sulla famiglia e la fertilità femminile, cercando conforto all’occorrenza anche sull’insegnamento del Pontefice (ma ignorando i suoi inviti a vedere gli immigrati come fratelli ed evangelicamente come immagine di Cristo).

Tuttavia, anche nel Paese dove al momento un po’ per tutti e per tutti i problemi sembra prevalere il principio “meglio un voto oggi che la soluzione del problema domani”, la politica sembra andare inconsciamente nella direzione di accettare *le fait accomplie*, vale a dire la presenza di 5 milioni di stranieri, risultata determinante per mantenere la popolazione residente in un certo equilibrio. Infatti, a onta di tutti i pericoli che provengono dal mare, vale a dire i barchini dei fastidiosi migranti, che costituiscono non più del 16% degli ingressi, la gran parte di stranieri entra comodamente con visti turistici e ricongiungimenti familiari oltre con le “quote”, repute dagli esperti solo espedienti per ottenere un permesso di soggiorno legale e poi magari rimanere illegalmente in Italia (oggi agevolati anche dalle ultime disposizioni di legge). Quindi, la presenza degli stranieri nel nostro Paese, o “nazione” se si preferisce, costituendo l’8,7% della popolazione, con relativi figli, consente appunto di mantenere l’equilibrio demografico giacché l’Istat ha censito al primo gennaio 2024 ben 5.308.000 di stranieri residenti nella Penisola.

Tutto ciò ci narra, quindi, che l’approccio a questi problemi demografici epocali non può essere univoco e che per nessuno vi è a disposizione una bacchetta magica che li risolva. Il fatto che tutti i principali Paesi del mondo cosiddetto “ricco” siano impegnati da tempo ad affrontarli ci rivela solo la loro complessità e, anche se hanno bisogno di tempo prima che facciano effetto, che occorre metterli subito sul tavolo.

Chi stende queste note oltre che essere convinto che non esistano approcci a senso unico al problema, ritiene che possedendo questo un elevato profilo politico non sia, appunto, “politico” e di buon senso procedere con atti di forza ma sia più opportuno farsi carico delle esigenze e delle obiezioni della

parte più estesa delle forze politiche e dell'opinione pubblica. In questo senso, riguardo al discorso dell'incremento delle nascite non vi è dubbio che si tratti di una politica da sostenere, come fa la stessa Francia che ha una popolazione straniera più numerosa della nostra. Per di più non bisogna dimenticare che in Europa vi sono molti settori di popolazione, non solo aderenti ai partiti più conservatori ma anche a quelli più liberal e socialisti, che sono preoccupati della perdita dell'identità cristiana non meno di quella liberale e democratica e della sua millenaria cultura. Al riguardo si osserva con preoccupazione che nel vecchio Continente continua ad avanzare numericamente la popolazione di fede islamica giacché si parla oggi di un 5%, per una presenza complessiva di 15 milioni di abitanti, destinata a crescere fino a costituire nel 2050 1 su 5 europei grazie anche al tfr della donna musulmana che oggi è del 2.6 rispetto al 1.6 di quella europea.

Secondo la Fondazione Farefuturo, che si è impegnata a tenere sotto osservazione il fenomeno, gli immigrati irregolari in Italia per il 78% sono musulmani e su questi dati occorre fare i conti quando si parla di diritti e di valori. Questa etnia, ad avviso di alcuni *opinion leader*, essendo oltretutto portatrice di una cultura patriarcale, omofoba e maschilista minaccerebbe non solo le nostre radici ma anche le conquiste egalarie e la nostra tavola dei diritti. Anche se la questione oggi è alquanto controversa perché non vi è dubbio che trasferendosi in Europa molti vanno incontro a processi di secolarizzazione che li allontanano dalle fedi primigenie oltre a fare tendenzialmente meno figli, più in linea quindi nei comportamenti sociali con i residenti, si tratta tuttavia di cautele rispetto alle quali non è opportuno passarci sopra troppo in fretta in nome della necessità di colmare i vuoti demografici, ma, estendendo a quest'ambito i suggerimenti di Mao, è meglio marciare col passo dei soldati più lenti. E poiché la questione oggi è abbastanza dibattuta anche chi ritiene che il ricorso agli stranieri sia inevitabile deve farsi in qualche modo carico di tutti i risvolti, senza chiudersi in un oltranzismo ideologico ammantato di umanitarismo e di universalismo. Come dire, un occhio politicamente va tenuto anche alle conseguenze delle decisioni che si prendono dando quanto più possibile spazio alle indicazioni della scienza e della ragione (e anche ai comportamenti dell'elettorato che, nelle ultime elezioni europee, ha penalizzato proprio i Paesi più accoglienti con gli stranieri, in testa Francia e Germania). Troppe volte, infatti, si ha la sensazione di incontrare su questi temi opposte tifoserie, l'una che ragiona con la pancia animata solo da sentimenti razzisti ed egoisti e l'altra con il cuore guidata dal desiderio di salvare il resto del mondo più infelice, non pensando che intorno a questi temi sarebbe più opportuno usare parti del corpo meno centrali e più deputate al razicinio, come per esempio la testa.

In una direzione di un certo equilibrio demografico e di temperamento di valori sembra andare la proposta di legge, presentata in Sala Stampa della Camera dei Deputati, mercoledì 15 maggio u.s., da un gruppo di deputati primo firmatario Fabio Porta, che istituisce un visto che inizia a essere quinquennale con la prospettiva di trasformarsi in permanente a favore dei discendenti degli emigrati italiani e degli stranieri di cultura italiana (definiti "italici") che, sulla base di determinati requisiti (conoscenza della lingua e della cultura italiana, oltre che di una indispensabile formazione professionale se intendono inserirsi a breve nel mercato del lavoro italiano), intendano stabilirsi e operare nel nostro Paese, con l'obiettivo di ripopolare le aree più bisognose e soprattutto di favorire l'incremento della popolazione giovanile. La legge, non a caso definita di "semplificazione", intende sottrarre questa particolare categoria di "italiani" e di "italici" dalle pastoie della burocrazia nostrana rinomata per rendere difficile anche le cose più giuste e più elementari, prevedendo tra l'altro l'utilizzo di lingue straniere negli atti pubblici (la cui esclusione in un mondo dominato dall'intelligenza artificiale appare solo ridicola) e più rigorosi istituti di silenzio-assenso in caso di inerzia delle amministrazioni.

L'obiettivo della semplificazione non è irrilevante perché proprio nel campo degli stranieri oggi esiste il monumentale T.U. 268 del 1998, cosparso di trappole e di tagliole burocratiche che, pur tenendo larghe le maglie per l'ingresso, ne complica tutto il percorso; una legge che risulta attenuata soltanto dall'impossibilità di fare fronte ai suoi adempimenti proprio da quelle forze dell'ordine che sono sotto di organici e appaiono sotto pressione dall'opinione pubblica per essere assenti dalle strade (e quindi, per quanto ci riguarda, non contribuendo ad arrestare la moria nel fine settimana di quella gioventù

che tanto ci sta a cuore) e dalle periferie in mano alla microcriminalità e a quella organizzata. La proposta di legge, inoltre, prevede agevolazioni fiscali per chi intenda farsi carico di giovani discendenti di emigranti italiani (potrebbero essere le stesse e più allargate famiglie di origine) e la liberazione dagli impacci delle “quote” entro le quali gli stranieri debbono stare in Italia e che se costituiscono un *divertissement* per i funzionari ministeriali sono solo un grattacapo per gli imprenditori agricoli, turistici e manifatturieri che non riescono a trovare personale. Infine essa sposta sulle regioni, gli enti locali e le associazioni di volontariato varie responsabilità della gestione del fenomeno.

Si tratta di uno strumento che può solo arricchire gli altri che in qualche modo si cerca di sperimentare nel Paese: il sostegno alla famiglia (meglio a tutte, anche a quelle di stranieri come fa la Germania) e alla natalità (che comunque non potrà dare risultati prima di un paio di decenni mentre qui siamo con *Hannibal ad portas*) e, infine, l'utilizzo degli immigrati per i quali sarebbe meglio farla breve andando in Germania a copiare esattamente cosa fanno senza adagiarsi nelle amenità burocratiche e sulle pregiudiziali ideologiche italiane.

In questo discorso non potranno rientrare chiaramente tutti i discendenti degli italiani all'estero, ma solo quelli che o per scelta personale o per convenienza economica e sociale trovino più vantaggioso il trasferimento. Da questo punto di vista l'adesione maggiore proverrà prevedibilmente da Paesi dell'America del Sud, con il Brasile che ha una popolazione di origine italiana di circa 35.000 milioni di persone e l'Argentina poco meno. Abbiamo visto dai dati generali che l'intenzione di spostarsi dal proprio Paese rientra nei desiderata del 37% della popolazione dell'America Latina, mentre oggi solo l'8% avrebbe in concreto questa possibilità in Italia. In questa direzione si può avanzare con politiche concrete e non con pannicelli caldi come si è fatto per esempio col Venezuela.

A questo proposito si presenta interessante il caso di scuola dell'emigrazione venezuelana studiato dal IOM, l'ente dell'Onu per le migrazioni, appunto, che offre quella che potrebbe essere una *best practice* valevole anche per l'Italia. Qui si dimostra come l'impatto fiscale dell'emigrazione venezuelana – che complessivamente somma a 7,7 milioni di persone di cui 6,6 fermatisi nell'America latina e caraibica –, nella sola Colombia abbia contribuito a innalzare quasi del 2% le entrate fiscali del Paese americano, per circa 804,3 milioni di dollari Usa, e si proietta a crescere ancora di più nel 2023 con la regolarizzazione di tutti i venezuelani rifugiatisi nel Paese. Altro aspetto interessante è l'elevato livello occupazionale degli immigrati venezuelani che ne abbraccia il 90% in età lavorativa con ben il 20% in possesso di un'istruzione superiore. Analogo impatto sarebbe in corso anche in altri Paesi come Aruba, Costa Rica, Cile, Rep. Dominicana e Perù. Così pure a Panama è capitato che imprenditori venezuelani abbiano investito 1,8 milioni di dollari Usa nell'ultimo decennio creando 40 mila nuovi posti di lavoro, il 70% dei quali andati a vantaggio dei panamensi. Qui si potrebbe innestare una riflessione riguardante l'Italia giacché dovrebbero essere circa due milioni i venezuelani di origine italiana e ben 176 mila con cittadinanza italiana che non hanno per nulla attirato l'attenzione del nostro Paese, che si è attivato appena per mandare medicinali e cibaria ai più bisognosi.

Altro caso che oggi possiamo considerare istruttivo di come si possa trattare la propria “diaspora” è quello dell'India che guida la classifica dei Paesi con il maggior numero di cittadini emigrati, 18 milioni come si è visto. Tuttavia, stime governative dicono che questa cifra, sommando coloro che non hanno la cittadinanza indiana, raggiunge i 32 milioni (e pensare che gli italiani all'estero secondo calcoli analoghi dovrebbero essere circa 80 milioni). Questa forza, secondo la banca Mondiale, si traduce nelle più alte “rimesse” al mondo con 125 miliardi di dollari corrispondenti al 3,4% del Pil indiano. Cifra che si può spiegare anche con le condizioni economiche dei migranti indiani. Per esempio, in Usa l'80% degli indiani è laureato e il reddito medio della famiglia indiana è di \$150.000, ossia il doppio della corrispondente americana.

Il caso indiano è paradigmatico perché dimostra che un Paese può mettere in atto una politica di solidarietà nazionale anche senza avere necessariamente in casa i propri cittadini, in pratica ciò che si vorrebbe fare con gli “italici”, dai quali l'istituzione del visto permanente previsto nella proposta di legge Porta, oltre che il riconoscimento di questa nuova categoria di utenti propugnata da Piero

Bassetti, si ripromette di migliorare il contributo delle forze giovanili e professionali per lo sviluppo del Paese. Per di più quest'ultima costituisce una possibilità che può sfruttare anche il discendente di italiani – e i casi non sono pochi – che non può acquisire la relativa cittadinanza perché nella linea di discendenza un genitore l'ha persa o vi ha rinunciato.

Come si può procedere su questa linea che potremmo definire mediana tra la fertilità nazionale e le immigrazioni di popolazioni etnicamente differenti da quella italiana? Il percorso non è facile. Già alla ricerca di una firma bipartisan la proposta di legge Porta si è dovuta accontentare di quelle dell'opposizione, segno che esiste un'indicazione politica di maggioranza sia pure non esplicita per cui il solo strumento da utilizzare per ripopolare in modo "permanente" la "nazione" debba essere solo quello della fertilità interna, costi anche il suicidio etnico e che gli "stranieri" rimangano nel nostro Paese il tempo necessario per raccogliere le mele e i pomodori ma poi vadano via. A questi si sono aggiunti alcuni mugugni dello Stato profondo, segnatamente dai reperti archeologici del vecchio Stato/nazione ottocentesco che non si è mai pensato di adeguare alle esigenze di un Paese moderno: perché volete mettere sotto pressione i consolati che hanno già tanto da fare (sic!) o perché volete tenere fuori le questure dal divertimento di mettere timbri e firme su pezzi di carta, a tacere dai comuni che non hanno il personale necessario? Come si vede un po' si tratta di problemi veri, un altro po' inventati o corporativi, magicamente comparsi quando una proposta di legge cercava di ridurre al minimo indispensabile gli adempimenti e snellire le procedure, così come vuole tra l'altro il PNRR. A prescindere, quindi, dalla lunghezza e dall'accidentalità del percorso questa proposta presenta un contenuto politico che può essere attuato anche prima che sia tradotta in legge dello Stato sempre che esista la relativa volontà. E questa si può realizzare immediatamente anche utilizzando i barocchi istituti attuali sia pure esercitando le doti della pazienza e della tolleranza giacché esistono di già nel nostro ordinamento una decina di possibilità di ottenere un visto di ingresso permanente (lavoro, capacità economiche, scienziati, docenti universitari, ecclesiastici, diplomatici, manager, ragioni di studio, attività imprenditoriali, ecc.). ma perché ciò sia possibile è necessario, in primo luogo, far arrivare il messaggio alle comunità italiane all'estero attraverso le strutture pubbliche e, soprattutto, il mondo dell'associazionismo, analogamente a quanto si è fatto con il turismo delle radici. In secondo luogo, nei luoghi dove si prevede che la risposta sarà più interessata, come l'America latina e caraibica, occorre motivare e attivare le strutture italiane già notevolmente presenti (sindacati, patronati, enti di formazione, istituzioni culturali, associazioni regionali, ecc.) a mettere in campo attività di formazione linguistica, culturale e professionale più di quanto già oggi non si faccia a favore dei giovani che sono interessati a entrare nel nostro Paese ma non sono ancora in possesso della cittadinanza italiana.

In terzo luogo, occorre preparare il terreno di ingresso in Italia, sia allargando le "quote" attuali sia informatizzando le pratiche in questura e nei comuni, e, infine, mobilitando le regioni e gli enti locali più interessati a promuovere politiche di insediamento e di sensibilizzazione dei rispettivi territori. Si tratterebbe di fare ciò che, in fondo, la proposta di legge Porta intende promuovere, ossia evitare inutili code, dispendio di tempo che, nell'era dell'informatica e dell'intelligenza artificiale, si sarebbe potuto fare già da qualche tempo. D'altro canto, che senso ha, per esempio, dividere per la stessa funzione il visto dal permesso di soggiorno, che invece giustamente unifica la proposta di legge di cui trattiamo, se non quello di affollare gli uffici e i servizi di mezzemaniche? Poniamoci queste domande quando parliamo di burocrazia e di procedure, tante delle quali sono solo monumenti all'inutilità e alla stupidità istituzionale studiate per ostacolare l'attività economica e infastidire il cittadino.

Come si può concludere questo discorso? Intanto utilizzando il vantaggio di essere, come al solito, i primi ad andare incontro a problemi difficili, come quelli che abbiamo appena esposto, e gli ultimi ad accorgersene e ad affrontarli. Dalle esperienze degli altri Paesi al mondo più o meno del nostro livello possiamo trarre l'insegnamento che le soluzioni, come vado ripetendo nel corso di questo articolo, non possono essere univoche, ma gli approcci vanno mescolati. Il sostegno alla fertilità si è rivelato insufficiente a risolvere da solo il problema ma può aiutare a valorizzare a pieno il ruolo della donna che oggi lavora e apprezza maggiormente l'indipendenza. Dopodiché ciascuno Stato ci metta

i mezzi che gli consentono le casse pubbliche. Oltretutto anche un minimo di presenza di esseri umani che provengono dal contesto geografico con valori e tagli culturali più coerenti col Paese in cui si trovano, giova all'integrità nazionale, facilita l'integrazione e rassicura la popolazione residente che, non dimentichiamolo, andando avanti negli anni presenta tutte le paure e le intolleranze della vecchiaia circa il diverso, il futuro, il nuovo arrivato, ecc. E poi... vota. E in misura maggiore vota più della parte più giovane che è più aperta, più tollerante, più coraggiosa, più disposta al rischio, sì...ma è ancora troppo marginale o assente dalla vita politica.

Il secondo strumento è quello di accettare l'immigrazione o di andarsi a cercare all'estero cittadini stranieri, possibilmente giovani. Il vantaggio di questa soluzione rispetto alla precedente è la disponibilità quasi immediata di persone che possono occupare posti di lavoro e rinforzare da adulti la popolazione mancante. Per queste ragioni è lo strumento preferito dai vari Stati, anche se inizialmente incontra diffidenze nell'opinione pubblica interna. Or bene in questo caso vi sono Paesi che, per collocazione geografica, come l'Italia, dovendo subire la pressione diretta dei migranti non hanno la possibilità di selezionare gli ingressi. Viceversa altri, non avendo analoghi problemi, possono più liberamente permettersi la scelta. In realtà le soluzioni sono quasi sempre intermedie perché anche chi seleziona, come Usa, Germania, Francia o Polonia, per citarne alcuni, hanno frontiere esposte e devono fronteggiare chi cerca di entrare a forza.

La battaglia, quindi, è sempre aperta e si può condurre solo se si hanno idee chiare e si comunica correttamente con la propria opinione pubblica, senza aizzarla contro gli stranieri o strumentalizzarla elettoralmente. Questa alla lunga finirà per accettare la realtà. Che sia l'anziano che rimane senza la badante orientale o il patron della grande squadra che ha bisogno del goleador sudamericano, per non parlare del dirigente dell'atletica che riesce a fare medaglie solo con atleti di colore naturalizzati rapidamente come italiani oppure il fedele che non trova neanche un prete africano che celebri la Messa domenicale non meno del vinificatore disperato che non sa a chi rivolgersi per estrarre l'uva dalla vigna; tanti italiani, anche molto avanti negli anni o nei bisogni vitali o ricreativi prima o poi si dovranno fare una ragione di una presenza più colorita nel proprio Paese come hanno iniziato a farsene in Germania i tedeschi dell'ovest.

In cima a tutti rimane il problema della mancanza di giovani. Qui, almeno in Italia, la lotta è basata ancora tutta sulla retorica: diminuire la disoccupazione giovanile, aumentare i salari, dare posti di lavoro perché non fuggano all'estero e così via. Quasi tutte porte chiuse e slogan inapplicabili soprattutto nella misura in cui mancano lavori allettanti con retribuzioni competitive con quelle dei Paesi esteri. Certo, è difficile per una società invecchiata, patriarcale e paternalistica ammettere che i giovani hanno la vista più lunga dei loro padri quando si rendono conto che l'Italia è un Paese privo di opportunità e che la china economica nel quale sembra immesso grazie anche all'immenso debito pubblico non renderà roseo alcun futuro. Ma i giovani questo lo vedono e lo capiscono meglio dei genitori. La retorica corrente del Grande Paese col sessanta per cento della produzione artistica mondiale, la dolce vita, il made in Italy o la dieta mediterranea incanta sempre meno i giovani che capiscono che si vorrebbe solo contrabbandare con una supposta qualità dell'esistenza un primato che tutti sanno essere merito di chi c'era molti secoli prima: imperatori romani, papi, dogi di Venezia e di Genova, Granduchi di Milano o di Toscana, regnanti Borboni, ecc. e non dei moderni governanti o mecenati. Anche perché il genio italiano modernamente se si esprime avviene fuori dall'Italia. Un discorso così amaro per dire che cosa? Che bisogna accettare che i giovani italiani si sistemino pure fuori e che i *piezz'e core* di mamma possano essere sostituiti dai coetanei di altri Paesi o altri continenti. D'altro canto, i giovani italiani trasferitisi all'estero non sembrano sentire più come un tempo la distanza dalla famiglia grazie agli smartphone, ai voli *low cost* e alle elevate retribuzioni che consentono loro di tornare a riprendere più rapidamente e per tempi anche molto brevi i rapporti con la vecchia famiglia senza che le tasche ne risentano più di tanto.

Il problema vero è che, a prescindere dagli effetti negativi sullo spopolamento e sull'invecchiamento, gli esponenti della generazione Z occorrono oggi e non domani per sostenere, avviare e mantenere lo sviluppo economico (e anche la fertilità del Paese, se si crede veramente a questa) e non solo per garantire lo welfare e il pagamento delle pensioni ai *Boomers* o a farli divertire quando si

accomodano sul divano davanti al televisore mentre fanno i gol o le schiacciate o vincono le gare atletiche. Occorrono tutti e accorrono tutti qualunque sia il colore della pelle o la provenienza geografica. Che sia questa la strada giusta? Chi lo sa, forse anch'io non saprei? Ma almeno se ne parli.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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 patto UE sull'immigrazione e l'asilo: visioni distorte, diritti negati e rimpatri forzati



di *Maurizio Ambrosini*

L'accordo firmato a livello europeo su un nuovo Patto sull'immigrazione e l'asilo, e approvato dal Consiglio UE del 14 maggio 2024, è stato salutato dai protagonisti come una svolta storica. Dopo sette anni di tentativi e tre anni di negoziati sotto la presidenza di Ursula von der Leyen, c'era bisogno di esibire un risultato concreto in vista delle elezioni europee del prossimo giugno. Il Patto si articola in dieci testi legislativi, raggruppati in cinque capitoli:

- Regolazione della selezione all'ingresso, mediante regole uniformi di identificazione di chi chiede di varcare i confini dell'UE;
- Regolazione Eurodac, con lo sviluppo di un database comune tra i paesi membri sui nuovi entranti;
- Regolazione delle procedure per l'asilo, con l'obiettivo di renderle più rapide ed efficaci;
- Regolazione della gestione della migrazione e dell'asilo, stabilendo un nuovo meccanismo di solidarietà tra gli Stati membri e regole chiare sulla responsabilità di gestione delle domande di asilo;
- Regolazione delle situazioni di crisi e di forza maggiore, facendo in modo che l'UE sia preparata in futuro a fronteggiare gli eventi imprevisti, "inclusa la strumentalizzazione dei migranti".

Senza entrare nei dettagli, concentriamo l'attenzione su alcuni aspetti salienti. Uno, molto enfatizzato in Italia, è il parziale superamento della convenzione di Dublino, quella che obbliga lo Stato d'ingresso a farsi carico delle domande di asilo, con l'introduzione di una forma di solidarietà obbligatoria, con la redistribuzione dei profughi verso altri Paesi dell'UE «in caso di aumento improvviso degli arrivi»: una clausola che farà di certo discutere, e che rischia di mettere in crisi il progresso compiuto. I numeri sono comunque modesti: la redistribuzione dovrebbe partire con 30 mila posti all'anno, che diventerebbero 60 mila l'anno successivo, poi 90 mila, fino a 120 mila dal quarto anno in poi. Si tratta di una quota molto minoritaria delle persone che ogni anno presentano

una domanda di asilo nell'UE, come vedremo in seguito. Per gli altri continuerà a essere applicata la convenzione di Dublino, ossia la responsabilità dello Stato di primo ingresso.

L'idea prevalente, e sostanzialmente adottata come sfondo del Patto, dipinge l'UE come assediata dai migranti, con l'Europa meridionale che subisce il peso maggiore della pressione migratoria. Tuttavia, nel discorso pubblico, i confini tra immigrati, richiedenti asilo e coloro che arrivano via mare sono confusi. L'etichetta di "ingressi irregolari" spesso avvolge questi individui nel sospetto, ignorando le situazioni che hanno alle spalle e le sfide che devono affrontare nel cercare rifugio dalle regioni devastate da guerre e conflitti di varia natura: in particolare, la mancanza di mezzi legali e di trasporti regolari per raggiungere il territorio dell'UE.

I dati resi disponibili per il 2023 da Eurostat aiutano a misurare la validità di queste argomentazioni. Si parla effettivamente di un aumento delle domande di primo asilo nell'UE, che hanno superato nuovamente la soglia simbolica di un milione (1.049.000), con una crescita del 18% rispetto al 2022. Rispetto ai cinque milioni di ucraini arrivati nel 2022, e in gran parte rimasti nell'UE, mai menzionati nella discussione, non sembra tuttavia un dato così enorme. Inoltre, il 17% proviene dall'America Latina, il 21% da Paesi esenti dall'obbligo del visto. Per esempio, venezuelani arrivati in Spagna in aereo. Se consideriamo che nel mondo, con i conflitti in corso, i rifugiati hanno certamente superato la cifra di 110 milioni (erano 108 milioni a fine 2022), forse dovremmo chiederci perché nell'UE ne sono arrivati così pochi.

All'interno dell'UE, non sembra poi che la distribuzione sia gravemente sbilanciata a carico dell'Europa mediterranea: quasi un terzo delle domande è stato presentato in Germania (329 mila), seguita dalla Spagna con 160.500 (qui pesa il caso venezuelano e altri arrivi dall'America Latina) e dalla Francia con 145.100. L'Italia è al quarto posto con 130.600 domande, un magro 12% del totale, e precede la Grecia (57.900). Le altre domande riguardano quasi sempre i Paesi del Centro-Nord dell'Europa. I Paesi dell'Europa meridionale complessivamente hanno accolto poco più di un terzo dei richiedenti asilo. L'Italia non è quindi il campo profughi d'Europa, senza contare che molti rifugiati cercano di raggiungere i Paesi interni dell'UE anche quando hanno chiesto asilo nei Paesi del Sud, intraprendendo quelle "seconde migrazioni" che tanto dispiacciono ai nostri partner transalpini.

Inoltre, come già preannunciato dalle bozze circolate in precedenza, i governi che non vogliono accogliere richiedenti asilo sul loro territorio disporranno di un'alternativa: versare una somma di 20 mila euro per ogni persona rifiutata. Sembra una compensazione piuttosto blanda, ma il governo ungherese (e in precedenza anche quello polacco) ha recisamente rifiutato questa possibilità. Sul versante italiano, il ministro Piantedosi ha dichiarato di non voler accettare contributi in denaro in cambio dell'accoglienza dei profughi, anzi ha spiegato che un grande Paese come l'Italia non ne ha bisogno. In nome dell'orgoglio nazionale, ha rinunciato all'argomento dei costi dell'accoglienza, solitamente uno dei più sbandierati, come motivo per la chiusura ai rifugiati.

L'accordo va però incontro alle aspettative dei Paesi interni dell'UE prolungando da 12 a 20 mesi il blocco dei profughi nei Paesi di primo arrivo, fatta eccezione per le persone salvate in mare (per cui rimane a 12 mesi) e introducendo procedure semplificate per rimandare i richiedenti asilo che varcano i confini interni dell'UE verso il Paese di primo ingresso: Bruxelles intende contrastare più efficacemente le "seconde migrazioni" e accrescere il numero dei dublinati, ossia i profughi rimbalzati indietro dopo aver cercato d'insediarsi in un altro Paese europeo. Fa parte di questo disegno il prelievo dei dati biometrici anche sui bambini, a partire dai sei anni di età, contro i 14 attuali: ufficialmente per proteggerli, ma più verosimilmente per poterli più facilmente rimandare nel Paese d'arrivo. Questa è la parte dell'accordo che sta più a cuore ai nostri partner euro-settentrionali.

I maggiori sforzi si sono concentrati però sulla restrizione degli ingressi, della possibilità di ottenere asilo o comunque di rimanere nell'UE. Anzitutto si procederà all'unificazione delle procedure per la presentazione e la valutazione delle domande di asilo, in luogo delle procedure nazionali finora vigenti. I profughi arrivati nell'UE saranno trattenuti per sette giorni in appositi centri d'identificazione ai confini, al fine di accertarne l'identità e sottoporli a controlli medici e di sicurezza. L'ASGI (Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione) ha stigmatizzato al riguardo il

fatto di aver introdotto “la finzione giuridica di non ingresso”, configurando le zone di frontiera come aree extra-territoriali, istituendo zone grigie dal punto di vista giuridico e rischiando di escludere i profughi da una tutela effettiva dei loro diritti. Inoltre, trattenere forzatamente i profughi entrati spontaneamente sul territorio, via terra o via mare, significa privare inutilmente della libertà persone spesso vulnerabili e bisognose di protezione.

Il trattenimento ai confini è finalizzato soprattutto a rendere operativo un più severo vaglio delle domande di asilo e un più rapido rimpatrio delle persone diniegate. Così almeno sperano i responsabili europei e nazionali. Verrà infatti introdotta una procedura accelerata per l'esame delle domande, basata su una lista di Paesi considerati sicuri, perché meno del 20% delle richieste d'asilo di profughi provenienti da quei paesi sono state in precedenza accettate. I profughi originari di un paese della lista vedranno esaminata la propria domanda di asilo in tempi ridotti a 12 settimane, e potranno nel frattempo essere detenuti. Si pensa evidentemente che si tratti di domande infondate, destinate al respingimento, a cui dovrebbe seguire (in teoria) in tempi brevi il ritorno forzato nel Paese di origine. Sono previsti a questo scopo altri tre mesi di detenzione. Anche su questa disposizione ASGI ha richiamato l'attenzione, denunciando un sistema «non solo repressivo ma anche discriminatorio sulla base della nazionalità». Il trattenimento in frontiera oltre le 12 settimane, in attesa del rimpatrio, significa inoltre «accanirsi nella violazione del diritto alla libertà personale», esponendo le persone migranti al rischio di refoulement, ossia di espulsione verso Paesi in cui la loro sicurezza e integrità personale sarebbero a rischio. Per fornire un esempio, l'Italia ha inserito nella lista dei Paesi sicuri non solo l'Egitto e la Tunisia, ma anche il Bangladesh e la Nigeria sotto attacco degli insorti islamisti di Boko Haram.

Va aggiunto che l'accelerazione dei tempi di valutazione delle domande non richiede solo norme più agili, ma una dotazione di personale adeguata, ossia investimenti di risorse da parte dei governi. Così come i rimpatri richiedono accordi con i Paesi di origine, che vanno definiti, finanziati e resi operativi. L'obiettivo di una maggiore efficacia nell'espulsione dei profughi sgraditi viene inoltre perseguito mediante un'altra disposizione, di cui il governo italiano si è intestato la paternità: la possibilità di espellere i richiedenti asilo diniegati non verso il loro Paese di origine, ma eventualmente anche verso un Paese con cui abbiano comunque dei “ragionevoli legami”, per il fatto per esempio di esservi transitato. Si apre così la strada a respingimenti verso Paesi del Nord Africa come Libia e Tunisia, esponendo le persone coinvolte a violenze, vessazioni, violazioni dei diritti fondamentali.

La richiesta di disporre espulsioni anche verso Paesi terzi è stata ribadita poche settimane dopo la firma del Patto da un nutrito gruppo di governi dell'UE, tra cui quello italiano. I rimpatri sono diventati una sorta di ossessione per parecchi governi. Si rendono conto che le loro promesse di contrasto all'immigrazione indesiderata s'infrangono contro la bassa capacità di allontanare i migranti colpiti da ordini di espulsione: in Italia, appena 4.304 nel 2022. Ciò che i governi non dicono è che sono parecchi i fattori in gioco: la difficoltà d'identificare con precisione gli interessati e il loro Paese di origine, la scarsa o nulla collaborazione di molti di questi Paesi, le situazioni di pericolo, di negazione di diritti fondamentali, di miseria a cui andrebbero incontro, nonché gli alti costi di trattenimento e deportazione. Espellere delle persone, tanto più verso luoghi lontani come la Cina o l'America Latina, con relativa scorta di polizia, costa migliaia di euro, sottratti ad altri impieghi forse più importanti per i cittadini.

Ecco allora il tentativo di rispondere al problema con pseudo-soluzioni come quella di scaricare su Paesi terzi i migranti che si vorrebbero deportare, quando non si è in grado di rimpatriarli. Chi abbia un minimo di sensibilità verso i diritti umani dovrebbe domandarsi che senso ha spedire una persona in un Paese con cui non ha nessun rapporto, di cui non conosce la lingua, in cui non saprebbe come procurarsi da vivere. Forse, come nel caso dell'accordo britannico con il Ruanda o di quello italiano con l'Albania, la tenue aspettativa è quella di esercitare un effetto di deterrenza sui partenti. Più probabilmente, di far credere all'opinione pubblica di avere a portata di mano la soluzione del problema, esibendo determinazione e persino cattiveria.

Al di là di queste disposizioni, il patto insiste sulla collaborazione con i governi dei Paesi di origine e di transito: quella che tecnicamente si chiama dimensione esterna delle politiche migratorie. Gli

obiettivi dichiarati sono cinque: sostenere i Paesi che ospitano rifugiati e comunità di accoglienza; creare opportunità economiche vicino a casa, in particolare per i giovani; lottare contro il traffico di migranti; migliorare il rimpatrio e la riammissione, intensificare i rimpatri volontari e contribuire al reinserimento; sviluppare canali regolamentati per la migrazione legale.

Il linguaggio è molto accorto, ma la visione politica sottostante è chiara: l'UE intende operare per trattenere i profughi nei Paesi di transito, finanziando l'accoglienza; meglio ancora, per promuovere lo sviluppo dei Paesi di origine, ignorando le evidenze sui nessi tra la prima fase di un processo di sviluppo e l'aumento delle partenze. Insiste sui rimpatri, volontari e forzati, e sul reinserimento in patria. Rilancia la criminalizzazione dei trasportatori, assemblati sotto l'etichetta di trafficanti, nascondendo il fatto che per chi fugge da Paesi in via di sviluppo non vi sono alternative: la lotta ai trafficanti è in realtà una lotta contro i rifugiati. In cambio, le istituzioni europee e i governi nazionali offrono una cauta apertura agli ingressi per lavoro, ma è assai dubbio che possa riguardare Paesi in guerra o soffocati da regimi oppressivi e nemici dell'Occidente, come Siria, Afghanistan, Sudan.

Ursula von der Leyen, nel discorso in dieci punti tenuto in occasione della sua visita a Lampedusa, aveva d'altronde espresso senza reticenza la linea della Commissione da lei presieduta. Oltre a maggiori trasferimenti dei rifugiati verso altri Paesi europei, più rimpatri, più lotta ai trafficanti, più sorveglianza navale e aerea, distruzione delle imbarcazioni utilizzate nelle traversate, accelerazione delle procedure per l'esame delle domande di asilo, offerta di (alcuni) percorsi legali d'ingresso, prevenzione degli arrivi mediante l'attuazione di accordi come quello con la Tunisia, esplicitamente citato nell'occasione. Non stupisce che Giorgia Meloni si sia dichiarata d'accordo, e abbia potuto sostenere che Bruxelles si è allineata con le sue posizioni.

Nel complesso, sul patto e sulla narrazione che lo sostiene aleggia un grande equivoco. Si confondono i richiedenti asilo, che arrivano come possono, via mare e via terra, con gli immigrati irregolari. L'immigrazione irregolare, a differenza dei richiedenti asilo che vengono registrati e conteggiati, rappresenta una sfida più sfuggente. Si entra attraverso vari canali, tra cui permessi turistici, per studio, o per visite ai parenti. Spesso senza neppure avere bisogno di un visto, da molti Paesi dell'Europa Orientale e dell'America Latina. Rendendo la vita più difficile ai richiedenti asilo, obbligandoli a viaggi più lunghi, più costosi e più rischiosi, si vuole far credere all'opinione pubblica che si sta contrastando l'immigrazione irregolare, ma in realtà si tratta di una sostituzione dell'obiettivo: si colpisce chi cerca asilo facendo credere di contrastare l'immigrazione irregolare.

La narrazione che circonda il Patto sull'immigrazione e l'asilo è resa ancora più confusa dalle manovre politiche. Sebbene acclamato, più o meno apertamente, come uno strumento per disarmare le forze sovraniste, le sue soluzioni sono in gran parte in linea con le loro richieste, promuovendo una visione distorta dell'asilo e dando priorità ai rimpatri forzati: quella dei ritorni è una vera ossessione degli estensori del Patto, vista la frequenza con cui il termine ricorre (oltre 90 volte nella versione inglese dello scorso settembre) e le puntigliose prescrizioni introdotte.

In realtà, la sovranità condivisa nella gestione delle frontiere dovrebbe riguardare il raggiungimento di una migliore governance dei diversi tipi di migrazione e il rispetto dei principi umanitari. Dovrebbe rappresentare uno sforzo collettivo per affrontare le complessità dell'immigrazione garantendo al tempo stesso la protezione dei diritti umani per tutti. Al contrario, la sovranità condivisa nel Nuovo Patto appare una condivisione degli sforzi per respingere l'immigrazione povera e indesiderata.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

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

Moniti per la contemporaneità dal palinsesto consoliano

**GIUSEPPE
TRAINA**

**«DA PAESI DI MALA SORTE
E MALA STORIA»**

**ESILIO, ERRANZA E POTERE
NEL MEDITERRANEO
DI VINCENZO CONSOLO
(E DI SCIASCIA)**

 **MIMESIS / PUNTI DI VISTA**

di Ada Bellanova

Nel 2008 Daragh O'Connell ha utilizzato il termine «palincestuoso» per definire Consolo evidenziando come, nell'imponente polifonia che caratterizza la sua scrittura, la voce letteraria acquisti un rilievo particolare e quanto intensa sia, rispetto ad altri autori pure attenti alla tradizione, la relazione con i testi anteriori. «La poetica della ri-scrittura o, meglio, della soprascrittura»^[1] che ne scaturisce è fortemente legata alla tensione etica dell'autore: la rottura che ne deriva nei confronti delle mode letterarie del momento è un tramite che concorre a definire la scelta dell'impegno. Ma questa modalità convive con la componente memoriale e autobiografica, con l'uso e il riuso dei propri testi, con le citazioni e le allusioni iconiche, in un'attenzione sempre presente per la Storia e per la contemporaneità. È allora arduo e perciò ancora più gratificante scavare alla ricerca del senso.

L'indagine in un'opera così densa di innesti può riservare sempre nuove sorprese, a seconda di dove si va a 'scavare'. Ma è ancora più degno di interesse che i 'reperti' continuino a veicolare messaggi preziosi per il nostro tempo. «*Da paesi di mala sorte e mala storia*». *Esilio, erranza e potere nel Mediterraneo di Vincenzo Consolo (e di Sciascia)* è l'ultimo libro di Giuseppe Traina su Vincenzo Consolo, pubblicato da Mimesis, nella collana Punti di vista diretta di Gianni Turchetta. La raccolta di saggi, in parte inediti in parte rielaborazione di interventi già pubblicati, si riallaccia alla monografia del 2001 (*Vincenzo Consolo*, Cadmo, Fiesole 2001). Pur uscendo, come ammette lo stesso studioso nella premessa, in una fase particolarmente fertile degli studi su Consolo e pur toccando questioni variamente dibattute dalla critica, queste pagine presentano un taglio nuovo, individuando come corpus di indagine l'ultima fase dell'opera dell'autore – i testi che vanno dagli anni Novanta alla morte, ovvero da *L'olivo e l'olivastro* del 1994 (ma con riferimenti anche ai precedenti *Retablo* e *Le pietre di Pantalica*) ai vari contributi parzialmente confluiti ne *La mia isola è Las Vegas* (2012) e nel postumo *Cosa loro* (2018) –, e riconoscendovi una netta presa di posizione, ancora preziosa e illuminante, in merito a questioni socio-culturali, ambientali e politiche dell'Italia e del mondo.

Il primo saggio *I molti volti dell'ulisside, tra Sicilia e Mediterraneo: Retablo, Le pietre di Pantalica, L'olivo e l'olivastro*, che rielabora quello già uscito su *Recherches (Studi per Vincenzo Consolo. Con lo scrivere si può forse cambiare il mondo*, n. 21, automne 2018: 99-111) si sofferma su una questione già molto presente nella critica consoliana, ovvero sulla presenza di Ulisse. La mappatura delle ricorrenze tende all'esaustività perché, partendo dal bagaglio degli studi precedenti, in particolare quello di Massimo Lollini ^[2], Traina passa in rassegna una serie di aspetti, anche minori e in parte trascurati, componendo le tracce e guidando alla comprensione del senso.

La precocità del tema del viaggio già presente ne *La ferita dell'aprile*, sebbene non in maniera massiccia; la struttura 'a stazioni' non sempre programmate ma anche determinate da accidenti di varia natura in *Retablo, L'olivo e l'olivastro, Lo Spasimo di Palermo*; le allusioni omeriche in episodi o motivi riconducibili all'*Odissea*; l'influsso epico nelle scelte stilistiche (l'imperfetto durativo come tempo della ciclicità e il passato remoto come traccia epica nei verbi di dire o in quelli di movimento); la predilezione per protagonisti sempre in movimento, come Fabrizio Clerici, l'io di *Le Pietre di Pantalica* e di *L'olivo e l'olivastro* e Chino Martinez: il rilievo dato a tutti questi aspetti è testimonianza del dialogo intenso con l'ipotesto. Traina inoltre non manca di sottolineare che a questa ricorrente scelta di intertestualità si legano elementi autobiografici o caratteriali dell'autore, come il gusto-ossessione per il viaggio periplo in Sicilia o l'esilio a Milano. Proprio del tema dell'erranza, così pervasivo, precisa l'ambivalenza: intanto perché, anche se è 'in esilio' a Nord e pur non essendo un privilegiato, Consolo, per sua stessa ammissione, non vive la condizione degli emigrati poveri e ammassati in transito verso altre destinazioni, e poi perché c'è l'autoesilio generato dall'invivibilità della Sicilia, in *L'olivo e l'olivastro*, ma, accanto all'erranza generata dalla tragedia civile della mafia, in *Lo Spasimo di Palermo*, c'è anche quella che scaturisce dalla propria vicenda personale. Né mi sembra «una piccola divagazione» la nota finale sulla possibile conoscenza dell'Ulisse di Tennyson per il rifiuto di un *nostos* compiuto che coinciderebbe con il regno su un'Itaca imbarbarita dalla logica

economica e la scelta di un nuovo viaggio che lascerebbe il potere a un più accomodante Telemaco. D'altra parte questo particolare referente viene forse evocato ma per negazione anche ne *Lo Spasimo* perché l'esilio ora tocca al figlio – neppure per lui c'è posto in un'Itaca distorta – e al padre non resta che un'erranza senza pace, senza slanci di conoscenza.

Traina non si lascia sfuggire neppure l'occasione di precisare quanto il «monito periodico» dell'eliotiano *Morte per acqua* sia profondamente legato alla tematica odissiaca per la paura antica del viaggio per mare e del rischio della morte senza seppellimento. Tutti i compagni di Ulisse perdono la vita durante il difficile viaggio di ritorno e l'*epos* incarna il sentimento degli antichi Greci, mentre i morti per acqua di oggi, i migranti, sono ulissidi alla ricerca di una patria ideale che mai vedranno. C'è in queste tracce odissiache un fortissimo monito alla contemporaneità per quanto riguarda i drammi del Mediterraneo ma anche, come giustamente mette in evidenza Traina, l'avviso della profonda ambivalenza del rapporto dell'essere umano con la Natura.

A questo si collega un'altra riflessione interessante, sebbene più rapida, contenuta in questo primo saggio, sulla *techne*. Consolo ha senza dubbio pagine polemiche nei confronti della cultura tecnico-scientifica nella sua versione tecnologica. I poli industriali siciliani in particolare sintetizzano ne *L'olivo e l'olivastro* un'idea di sviluppo deterioro, che nega l'identità dei luoghi, distrugge la civiltà preesistente [3]. Altra cosa è la *techne* non meccanizzata, nei confronti della quale l'autore nutre un notevole interesse, evidente ad esempio nell'attenzione per botanica e arboricoltura in *Retablo* o ne *Lo Spasimo di Palermo*. In ciò Traina coglie una traccia ulissiaca perché riconduce queste aperture alla dicotomia tra olivo e olivastro e vi riconosce la valorizzazione di «una forma tra le più alte dell'intelletto umano e di una misura umana del vivere». Un altro avviso urgente per il nostro tempo.

Anche il secondo saggio, *Nottetempo casa per casa: il potere, la lingua, l'esilio*, rielaborazione di un intervento precedente, costruito attorno al tema chiave 'lingua', soffermandosi su una questione estremamente viva nella riflessione consoliana ovvero sulla peculiarità dello strumento linguistico con le sue ambivalenze, evidenzia l'attualità del messaggio dello scrittore. Nel romanzo oggetto di analisi attraverso la narrazione di fatti misti di storia e invenzione degli anni Venti – la vicenda di Pietro Marano in una Cefalù che ha rinunciato a ogni forma di razionalità, stravolta dall'avvento del satanista Aleister Crowley e dai suoi riti orgiastici seducenti per alcuni cefaludesi pronti poi a schierarsi con il nascente fascismo – Consolo allude, per sua stessa ammissione, agli anni Novanta, «anni di crisi ideologica e politica, di neo-metafisiche, di chiusure particolaristiche, di scontri etnici, di teocrazie, integralismi...» [4], ovvero all'irrazionalismo della cultura di massa a lui contemporanea, alla caduta delle ideologie e alla deriva degli italiani pronti a sostenere nuove forze politiche, Lega Nord e Forza Italia, e quindi a consegnarsi a un sistema di potere illiberale.

Ma la violenza sembra essere ben più profonda e enigmatica di quella storico-politica: ha genesi antropologica e probabilmente anche autobiografica la malattia dei Marano, ma è solo apparenza, come ha messo in evidenza Galvagno [5], il legame esclusivo con la famiglia del protagonista e le implicazioni sono molto più vaste e riguardano la soggettività dolorosa dell'essere umano. L'indagine di Traina consegna al lettore alcuni importanti 'ritrovamenti', ipotesti della tradizione solo in parte affioranti, per riflettere sul ruolo della lingua nel romanzo. La parola poetica è per Pietro Marano una possibilità di resistenza al dolore, mentre è nociva la retorica del linguaggio della politica, fascismo o antifascismo poca importa, perché anche nella lingua del vate poetico dell'anarchico Schicchi, Rapisardi, è rivelabile l'impostura. «Petro, con la sua sensibilità linguistica [...] coglie il rischio che il terremoto grande che sconvolge politicamente l'Italia implichi una corruzione della lingua, uno slittamento tra significanti e significati che solo in apparenza può apparire un buffo *calembour*», e, nella sua alternanza tra melanconia, male catubbo da una parte e tentativo di resistere ad essi attraverso la scrittura, rappresenta dunque proprio la posizione dello scrittore che è consapevole dell'agguato in atto nei confronti della cultura umanistica e della razionalità, ma ha ancora fiducia in esse.

Alla base di questa riflessione Traina pone alcune sollecitazioni: l'idea di funzione utopica della lingua di Barthes, il principio di vacuità del linguaggio di Foucault, ma soprattutto il valore della

leggerezza nelle *Lezioni americane* di Calvino. L'apparente distanza delle considerazioni calviniane – forse quelle che sorprendono di più tra i riferimenti suggeriti – è superata nella sottolineatura della presenza nel romanzo della «rutilante vitalità del fascismo», che è aggressivo, rumoroso, quindi facilmente ascrivibile a quello che Calvino definisce «regno della morte» [6], ma anche della coscienza della necessità di una riappropriazione della concretezza delle cose da parte del linguaggio. Inoltre se la pietrificazione dei Marano si lega alla pesantezza di cui le *Lezioni americane* invocano il superamento, nella percezione da parte di Petro del dolore individuale e nella possibilità di una risposta collettiva alla sofferenza del mondo, Traina individua l'intreccio tra riflessione calviniana e echi leopardiani, in particolare nel passo del capitolo VIII: «Una suprema forza misericordiosa potrebbe forse sciogliere l'incanto, il grumo dolorante, ricomporre lo scempio, far procedere il tempo umanamente. O invocare ognuno, il mondo intorno, a capire, assumere insieme l'enorme peso, renderlo comune, e lieve» [7].

Il terzo saggio, finora inedito, cala il lettore nel mistero del marabutto (*Nel marabutto: Lo Spasimo di Palermo*) e dell'ultimo dei romanzi consoliani, portando alla luce, attraverso considerazioni sui molti significati del termine, anche il senso sepolto (inabissato) della narrazione. Il termine è di per sé poliseno – eremita, tomba mausoleo, cisterna sotterranea – ma a contare sono i significati che esso assume per Chino Martinez. Dapprima luogo sotterraneo, scoperto nell'infanzia con l'amico Filippino, il marabutto prelude forse al difficile destino di scrittore che deve impegnarsi a trovare 'il motto giusto'. Ma diventa subito anche ricovero per sfuggire alla collera paterna e sarebbe segreto da condividere con Lucia, la sola che possa godere della bellezza delle pitture murali, ma i gemiti del padre e della siracusana li rifugiatisi per fare l'amore lo rendono emblema del rimosso. Chino infatti, spinto da molteplici sentimenti, non ultimi odio e rivalsa, contribuisce suo malgrado alla morte del genitore e della sua amante per mano dei tedeschi e ciò diventa per lui causa di rimorso perenne e radice della futura pazzia per la ragazzina che è l'unica a vedere i cadaveri di sua madre e del padre del protagonista.

Così il marabutto è l'*aleph*, il punto di partenza e, nel senso borgesiano, il luogo in cui sono riassunti tutti i luoghi, la storia che le riassume tutte. Ma indica anche l'eremita e, se – è la premessa di Traina – nell'opera di Consolo questa figura è ricorrente e significativa e spesso ridotta all'afasia o ad un'ecolalia che non comunica, come nel caso del frate belga di *L'olivo e l'olivastro*, questa accezione è valorizzata nell'ultimo romanzo in vari modi. Innanzitutto Chino Martinez «opta per una sorta di romitaggio laico» che è illusorio nel caos di Palermo, ma soprattutto sceglie un'afasia di scrittore che diventa anche afasia nei rapporti umani, persino nei confronti del figlio. Inoltre l'auspicio «T'assista l'eremita» che chiude il proemio, ricondotto da Traina proprio all'incontro con il frate belga, va inteso in relazione con l'effetto del marabutto sulla vicenda di Chino e va collegato al motto del fioraio che precede l'esplosione letale alla fine del romanzo, «Ddiu ti scanza di marabutta». Ma lo studioso, provando a indagare tutte le accezioni della parola marabutto, suggerisce che forse eremita è anche il giudice obiettivo dell'attentato mafioso e la sua condizione rinvia alla vera solitudine sperimentata da Paolo Borsellino la cui vita si è svolta tra l'*aleph* della farmacia di famiglia di quel quartiere poverissimo che è la Kalsa, di cui Consolo si ricorda in *Le macerie di Palermo*, e il tremendo isolamento finale da cui nessuno l'ha protetto.

Il saggio successivo si concentra sulla scrittura d'intervento e sui testi confluiti in *La mia isola è Las Vegas* e *Cosa loro* verificando analogie e specificità di questi rispetto a quelli confluiti nel Meridiano curato da Turchetta. In particolare Traina si sofferma sull'uso dell'ironia costruita attraverso l'elencazione nominale, la deformazione onomastica, la scelta del dialetto o di forme regionali anche sul modello gaddiano, i rifacimenti mimetici ancora gaddiani, o con la prospettiva dell'io narrante, straniente e eticamente indifendibile come nel racconto *La mia isola è Las Vegas*. Inoltre in tutta la scrittura d'intervento, che si tratti di interventi sulla mafia o di articoli di politica internazionale, è riscontrabile un grande scrupolo documentario. Infine Traina segnala nella produzione estrema di Consolo una tendenza ad analizzare fenomeni di portata mondiale, a partire dal tema delle migrazioni del Mediterraneo e, a tal proposito, si sofferma sull'interessante ma poco noto *Civiltà sepolta* [8], articolo che nel richiamo del titolo all'archeologico *Civiltà sepolte* di C. W. Ceram allude

antifrastricamente al «seppellimento morale della nostra attuale civiltà, emblematizzato dal perdurante ricorso alla tortura». Nel testo lo scrittore si sofferma sulle tante violazioni dei diritti umani, a partire da quelle compiute da fascisti e comunisti per arrivare alle moderne torture statunitensi. Traina vi rileva un ricorso preciso a toponomastica e onomastica – per citarne alcuni, Abu Ghraib, Baghdad, Nassiriya, Maurizio Quattrocchi, Nicholas Berg – fondato sulla convinzione che il nome possa facilmente, fissato sulla pagina, diventare emblema per tutti, in un crescendo apocalittico che l'ecfrasi finale del monumento ispirato alla fotografia di *Lunchtime* può, compensando la voragine angosciante di Ground Zero moltiplicata nelle immagini televisive dell'11 settembre 2001, riscattare con un moto di speranza – la profezia di una ricostruzione nella particolare scelta iconica che si riallaccia alle modalità dei grandi romanzi – la logica della guerra.

L'ultimo saggio, *Consolo e il Mediterraneo arabo: «tra un mare di catarro e un mare di sperma»*, rielabora un precedente intervento su «Italianistica» (n1, gennaio-aprile 2020). Vi si collega, per l'attenzione rivolta al tema del mare e alle modalità con cui si manifesta la presenza araba, l'appendice sciasciana, del tutto inedita. Ma in Consolo la componente araba mediterranea non esiste da sola, bensì mescolata con l'identità greca, ebraica, spagnola, con individuazione dell'arricchimento che nasce proprio dalla fusione di civiltà e culture diverse. Traina passa in rassegna le differenti forme della presenza araba nell'opera dell'autore: quella geografico-artistica che valorizza l'eredità monumentale, soprattutto a Palermo e a Trapani, e la valenza civilizzatrice della dominazione araba in Sicilia non senza mettere in risalto in controcanto la distruttiva barbarie mafiosa contemporanea; quella storico-sociologica che, partendo dall'arrivo degli arabi in Sicilia, sulla scorta di Michele Amari, giunge ad analizzare la doppia migrazione tra l'isola e il Nord Africa e gli esiti tragici delle traversate dei nostri giorni; quella letteraria che dalla conoscenza di Ibn Giubayr e degli altri antichi scrittori arabi siciliani giunge all'interesse per autori contemporanei palestinesi o maghrebini; infine quella politica con le riflessioni sulle guerre del Mediterraneo, su eventi come l'11 settembre, e, ancora una volta, sulle migrazioni.

Il saggio mette in luce un aspetto, secondo me, fondamentale nella riflessione consoliana, ovvero la forza vivificatrice della mescolanza tra popoli. La stessa rappresentazione, entusiastica, della Sicilia come museo a cielo aperto, che accoglie rovine elime, greche, puniche testimonia nell'opera dell'autore il valore degli incontri, degli scambi tra popoli di culture diverse, ciò che è, da sempre, motivo del cammino della civiltà.

Le considerazioni di Traina per l'interesse di Consolo nei confronti di Tahar Ben Jelloun, che evidenziano tra l'altro una comune predilezione per la dimensione dell'oralità, permettono di cogliere un auspicio di meticciano anche sul piano letterario. La soluzione alla crisi linguistica e letteraria – in particolare del romanzo, minacciato dalla comunicazione del potere in virtù della sua valenza comunicativa – risiederebbe in un incontro straordinario tra lingua della memoria e lingua scelta per comunicare, proprio come nel caso dello scrittore marocchino che pur scegliendo il francese – la lingua degli ex colonizzatori – per scrivere non ha rinunciato alla sua identità maghrebina. Ma il meticciano dovrebbe essere l'esito anche sul piano biopolitico: l'Europa vecchia – «un mare di catarro» – ha bisogno della vitalità giovane che possono portare i migranti. In consonanza con l'aforisma zanzottiano [9], Consolo evidenzia la necessità e la positività della mescolanza, non tanto o non solo per spirito umanitario ma per evidenti ragioni politiche e economiche: si tratta, d'altra parte, di riconoscere il cammino della Storia, tanto più della Storia di un siciliano, segnata da così tanti popoli e commistioni.

In un Mediterraneo dilaniato da guerre e morte la speranza risiede, a sorpresa, in San Benedetto, nel santo nero di origini popolari. Soffermandosi in chiusura sull'analisi del racconto *Il miracolo*, che, con tono sarcastico e grottesco, narra di come una ragazza semplice e chiusa nella fede in un vicolo del centro storico di Palermo si convince di essere stata messa incinta da San Benedetto e non da un migrante nero che ha bussato alla sua porta, e sugli articoli dedicati al santo – con la proposta di eleggerlo copatrono accanto alla bianca e aristocratica Santa Rosalia proprio in virtù della presenza significativa di immigrati – Traina mette evidenza la forza del simbolo che Consolo ci lascia in eredità: a Palermo, nell'isola e in tutto il Mediterraneo dovrebbe essere finita l'epoca delle madri

sofferenti che piangono i loro figli, dovrebbe esserci invece «un nuovo tipo di padri, non legati all'atavica cultura mafiosa ma capaci di tenere in braccio un bambino, come il santo nero nell'allucinata narrazione della ragazza del *Miracolo*».

Resta, alla fine della lettura di questi saggi, oltre ad una rinnovata vertigine di fronte alla ricchezza del palinsesto consoliano, l'apprezzamento per la pregevole opera di scavo operata da Traina il cui denso resoconto testimonia una cura attenta e consapevole dell'eredità dell'autore. Questa è percepita come propria nell'atto dell'indagine ma, nella scelta di uno specifico corpus di indagine e nel focus su questioni care a Consolo e assolutamente non risolte, come le migrazioni, la violenza, la violazione dei diritti umani, l'uso distorto della lingua, il rapporto tra uomo e natura, è proposta anche, ancora e urgentemente, a tutti.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] D. O'Connell, *Consolo narratore e scrittore palinsestuoso*, «Quaderns d'Italia», 13, 2008: 161-184 (:163).

[2] M. Lollini, *Intrecci mediterranei. La testimonianza di Vincenzo Consolo, moderno Odisseo*, in «Italia», LXXXII, I, 2005: 24-43.

[3] Ne ho diffusamente parlato in A. Bellanova, *Un eccezionale baedeker. La rappresentazione degli spazi nell'opera di Vincenzo Consolo*, Mimesis, Milano 2021, in particolare: 230-245.

[4] V. Consolo, *Fuga dall'Etna. La Sicilia e la Milano, la memoria e la storia*, a cura di Renato Nisticò, Donzelli, Roma, 1993: 47.

[5] R. Galvagno, *L'oggetto perduto del desiderio. Archeologie di Vincenzo Consolo*, Milella, Lecce, 2022: 199.

[6] I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 2023: 16.

[7] V. Consolo, *L'opera completa*, a cura e con un saggio introduttivo di G. Turchetta e uno scritto di C. Segre, Mondadori, Milano, 2015: 712.

[8] V. Consolo, *Civiltà sepolta*, in L'Unità, 15 maggio 2004. L'articolo è reperibile per intero online <https://vincenzoconsolo.it/?p=2928>

[9] A. Zanzotto, *In questo progresso scorsoio, Conversazione con M. Breda*, Garzanti, Milano, 2009: 68-69.

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.

Il peccato originale, il jihad e le anime dell'Islam



Page del Corano

di Antonio Bica

Una delle caratteristiche delle fedi religiose, soprattutto in ambito monoteistico, è di pensare sé stesse in modo assoluto, cioè di immaginare che il trionfo della verità assoluta coincida con quello della propria verità, e pertanto propongono la propria dottrina in termini di esclusività. Partendo da tale presupposto, possiamo pensare al jihad come ad una specie di azione forzosa che ha come obiettivo il prevalere di una sola fede rispetto a tutte le altre. Il mujahid lotta per la supremazia del proprio credo, ma la prima battaglia è rivolta innanzitutto contro sé stesso, e il campo d'azione è quello della propria anima; è lì infatti che egli deve stabilire come agire, se propendere verso sentimenti di bene e giustizia oppure verso ciò che è riprovevole; il primo jihad è rivolto contro l'invidia, l'avarizia, la calunnia, la cupidigia, la brama di potere ed altre cose negative che intaccano l'anima dell'uomo.

La religione invita a compiere uno sforzo supremo al fine di acquisire consapevolezza, autocritica, così da giungere a purificare la nostra anima carnale, l'anima corrotta, liberandola dagli istinti più bassi. Questo impegno convoglia le energie negative verso l'esterno e conduce ad un rapporto di equilibrio armonico fra noi, il nostro sé, e ciò che ci circonda. Il vero credente deve concepire questa forma di jihad interiore come un dovere che restituisca all'anima la sua purezza originaria.

La battaglia contro la propria anima è lo sforzo più grande del credente, ed è ancora più difficile della guerra fisica sul campo contro il nemico. Nella tradizione dell'Islam si fa riferimento a due anime distinte fra loro, una è l'anima che ci sprona verso il male (visione questa che percepiamo con una certa difficoltà, essendo come avvolta da un mistero oscuro, l'inclinazione al male infatti è per tutti noi un aspetto alquanto imperscrutabile), l'altra invece che ci spinge al bene; ma è sempre l'uomo a

dirigere l'azione col supporto della propria coscienza, facendo prevalere la forma più alta della sua esistenza interiore o, viceversa, quella più infima e spregevole.

L'uomo nasce libero dal peccato, non presenta gravame alcuno quando viene al mondo e, in una concezione antideterministica, segnata dal prevalere del proprio arbitrio, può usare a suo piacimento la capacità di giudizio di cui è dotato. Nell'Islam non è contemplata l'idea del peccato originale; tale concezione, cioè quella di una colpa che si eredita, non fa parte della tradizione dottrinale dell'Islam, piuttosto rimane ad essa totalmente estranea. Il peccato originale incarna la trasgressione dei precursori del genere umano, Adamo ed Eva, e si manifesta con la disobbedienza nei confronti del volere divino. Esso rappresenta un momento di separazione fra il cielo e la terra, una linea di frattura, una cesura fra l'umanità e la divinità. L'uomo è libero di usare la propria capacità di discernere il bene dal male, e di propendere ora verso l'uno ed ora verso l'altro. Lo sbaglio commesso dai primi uomini viene riconosciuto come tale da Dio, ma Dio stesso è capace di perdono, pertanto la colpa primordiale non si ripercuote sull'intera umanità.

Nella sura An-Najm, "La Stella", così è scritto:

CIT. Cor. 53, 38-40 "Che nessuno porterà il fardello di un altro. 39 E che invero, l'uomo non ottiene che il frutto dei suoi sforzi; 40 e che il suo sforzo gli sarà presentato nel Giorno del Giudizio".

È la pratica del bene la sola cosa che può aprire le porte del Paradiso; alla fine non servirà il denaro né la progenie, piuttosto si salverà colui che giunge a Dio col cuore pulito. Chi ha operato in vita secondo giustizia, vedrà anche dopo la morte i frutti spirituali del suo agire e ne godrà i benefici nel Giorno del Giudizio; lo stesso accadrà a chi si è impegnato ad arricchire l'umanità col proprio sapere e con la conoscenza, e ancora a coloro che sono stati figli devoti e pregano per i genitori morti, invocando su di loro la misericordia di Dio. Nella sura 74, "L'Avvolto nel Mantello", vediamo come il destino di ogni anima sia irrimediabilmente vincolato alle sue opere ed azioni:

CIT. Cor. 74, 38 "Ogni anima è pegno di quello che ha compiuto".

Scacciati dal Paradiso per il peccato commesso, colpiti dal rimorso, come conseguenza del loro pentimento, Adamo ed Eva imploreranno la misericordia divina e saranno perdonati. A sottolineare l'inferiorità dell'uomo, la sua finitezza, Dio pone loro l'albero come limite da non oltrepassare; in quel limite insiste un chiaro invito alla sottomissione. L'uomo e la sua donna, nella quotidianità della vita, saranno destinati a lottare contro i demoni, saranno "nemici gli uni degli altri", in uno sforzo eterno, maschi e femmine, per sconfiggere il male:

CIT. Cor. 2, 35 "E dicemmo: O Adamo, abita il Paradiso, tu e la tua sposa. Saziatevene ovunque a vostro piacere, ma non avvicinatevi a quest'albero che in tal caso sareste tra gli empi. 36 Poi Iblis li fece inciampare e scacciare dal luogo in cui si trovavano. E Noi dicemmo: Andatevene via, nemici gli uni degli altri. Avrete una dimora sulla terra e ne godrete per un tempo stabilito. 37 Adamo ricevette parole dal suo Signore e Allah accolse il suo pentimento. In verità Egli è Colui che accetta il pentimento, il Misericordioso. 38 Dicemmo: Andatevene via tutti quanti! Se mai vi giungerà una guida da parte Mia, coloro che la seguiranno non avranno nulla da temere e non saranno afflitti.

CIT. Cor. 7, 19 "E disse: O Adamo, abita il Paradiso insieme con la tua sposa; mangiate a vostro piacere ma non avvicinatevi a questo albero, che allora sareste tra gli ingiusti. 20 Satana li tentò per rendere palese la nudità che era loro nascosta. Disse: Il vostro Signore vi ha proibito questo albero, affinché non diventiate angeli o esseri immortali. 21 E giurò: In verità sono per voi un consigliere sincero. 22 Con l'inganno li fece cadere entrambi. Quando ebbero mangiato dei frutti dell'albero, si accorsero della loro nudità e cercarono di coprirsi con le foglie del Giardino. Li richiamò il loro Signore: Non vi avevo vietato quell'albero, non vi avevo detto che Satana è il vostro dichiarato nemico? 23 Dissero: O Signor nostro, abbiamo mancato contro noi stessi. Se non ci perdoni e non hai misericordia di noi, saremo certamente tra i perdenti. 24 Andatevene via – disse Allah – nemici gli uni degli altri! Avrete sulla terra dimora e godimento prestabilito. 25 Di essa vivrete – disse Allah – su di essa morrete e da essa sarete tratti".

CIT. Cor. 20, 117 “Dicemmo: O Adamo, in verità quello è un nemico manifesto, per te e per la tua sposa. Bada a che non vi tragga, entrambi, fuori dal Paradiso, che in tal caso saresti infelice. 118 Ti promettiamo che qui non avrai mai fame e non sarai nudo, 119 non avrai mai sete e non soffrirai la calura del giorno. 120 Gli sussurrò Satana: O Adamo, vuoi che ti mostri l’albero dell’eternità e il regno imperituro? 121 Ne mangiarono entrambi e presero coscienza della loro nudità. Iniziarono a coprirsi intrecciando foglie del giardino. Adamo disobbedì al suo Signore e si traviò. 122 Lo scelse poi il suo Signore, accolse il suo pentimento e lo guidò 123 e disse: Scendete insieme! Sarete nemici gli uni degli altri. Quando poi vi giungerà una guida da parte Mia [...] chi allora la seguirà non si svierà e non sarà infelice”.

Nel Corano è insito il concetto di come l’Islam sia una religione connaturata all’uomo, nel senso che si è musulmani già alla nascita, si viene al mondo in una condizione di purità naturale, e il rifiuto di sottomettersi al Creatore getta l’uomo nel disordine e nella disperazione, stravolgendo l’armonia del Creato. Gli esseri umani nascono pertanto liberi dal peccato, la colpa ancestrale non pesa su di loro, sulle loro anime, piuttosto nascono liberi nella misura in cui siano sottomessi a Dio e non violino in qualche modo la Legge:

CIT. Cor. 30, 30 “Rivolgi il tuo volto alla religione come puro monoteista, natura originaria che Allah ha connaturato agli uomini; non c’è cambiamento nella creazione di Allah. Ecco la vera religione, ma la maggior parte degli uomini non sa”.

È nell’atto stesso della Creazione che Dio infonde nell’animo dell’uomo una predisposizione naturale alla fede che coincide col monoteismo puro; questo significa che esiste un principio di fede ancestrale, primitivo, nel senso che l’inclinazione al credo in un Dio Unico è parte integrante e fondante di ciascun essere umano già nel suo atto di nascita, sin dal momento in cui viene al mondo. Il credo islamico rammenta all’uomo questa sua condizione primitiva in base alla quale l’umanità intera si dovrebbe costituire in un’unica comunità di credenti.

Gli uomini formavano in un primo momento una comunità sola, successivamente, in seguito a divisioni interne, nacquero discordie fra loro; nel Corano è testimoniata l’omogeneità della comunità primitiva. Sulla ‘umma’ primigenia si sarebbe poi riversato il castigo divino e i malvagi avrebbero ricevuto la giusta punizione se solo Dio avesse voluto:

CIT. Cor. 10, 19 “Gli uomini non formavano che un’unica comunità, poi furono discordi. Se non fosse giunta in precedenza una Parola del tuo Signore, sarebbe già stato deciso a proposito di ciò su cui erano discordi”.

Dio ha parlato agli uomini a più riprese, plasmando la storia umana con un processo educativo dinamico che si dipana in una evoluzione continua a partire dalla Legge di Noè, poi attraverso l’Antico Testamento, i Vangeli, e fino al Corano che costituisce la sintesi ed il perfezionamento delle precedenti Rivelazioni, ristabilendo la purezza originaria della fede di Abramo. Per prima cosa Dio fece scendere la Rivelazione della Toràh, poi fece giungere Gesù come Profeta, ed infine rivelò in maniera definitiva il Libro a Mohammed, il Profeta dell’Islam:

CIT. Cor. 5, 44 “Facemmo scendere la Toràh, fonte di guida e di luce. Con essa giudicavano tra i giudei, i profeti sottomessi ad Allah, e i rabbini e i dottori”.

CIT. Cor. 5, 46 “Facemmo camminare sulle loro orme Gesù figlio di Maria, per confermare la Toràh che scese prima di lui. Gli demmo il Vangelo, in cui è guida e luce, a conferma della Toràh che era scesa precedentemente: monito e direzione per i timorati”.

Se Dio avesse voluto avrebbe creato una sola nazione, ma gli ingiusti fra gli uomini alimentavano i contrasti fra loro, contrasti che riguardavano la dottrina, le pratiche culturali e rituali:

CIT. Cor. 11, 116 “Perché mai, tra le generazioni che vi precedettero, le persone virtuose che proibivano la corruzione della terra (e che salvammo) erano poco numerose, mentre gli ingiusti si davano al lusso di cui

godevano e furono criminali? 117 Mai il tuo Signore annienterebbe ingiustamente le città, se i loro abitanti agissero rettamente. 118 Se il tuo Signore avesse voluto, avrebbe fatto di tutti gli uomini una sola comunità. Invece non smettono di essere in contrasto tra loro, 119 eccetto coloro ai quali il tuo Signore ha concesso la Sua misericordia. Per questo li ha creati. Così si realizza la Parola del tuo Signore: In verità riempirò l'Inferno di uomini e di demoni assieme”.

La comunità musulmana è certamente unica fra tutte, è coesa, si sottomette interamente a Dio ed è in contrapposizione con altre comunità dove piuttosto regna la discordia. Dio, tramite le Rivelazioni manifestate ai vari Profeti in tempi successivi, ha inteso dar vita ad una comunità di credenti che ne riconoscesse la sovranità e ne avesse timore. Inoltre, sia i giudei che i cristiani dimenticarono parte della Rivelazione che era stata data loro, e questo creerà ulteriori dissidi in mezzo a loro:

CIT. Cor. 23, 52 “In verità questa vostra Comunità è una Comunità unica e Io sono il vostro Signore. TemeteMi dunque. 53 Ma essi si divisero in sette e ogni fazione si gloria di ciò che possiede. 54 Lasciali immersi nella loro situazione per un certo periodo”.

CIT. Cor. 5, 12 “Allah accettò il Patto dei Figli di Israele e suscitò da loro dodici capi. Allah disse: Sarò con voi, purché eseguiate l'orazione e paghiate la decima e crediate nei Miei Messaggeri, li onorate e facciate un bel prestito ad Allah. Allora cancellerò i vostri peccati e vi farò entrare nei Giardini dove scorrono i ruscelli. Chi di voi, dopo tutto ciò, sarà miscredente, si allontana dalla retta via. 13 Ma essi ruppero l'alleanza e Noi li maledicemmo e indurimmo i loro cuori: stravolgono il senso delle parole e dimenticano gran parte di quello che è stato loro rivelato. Non cesserai di scoprire tradimenti da parte loro, eccetto alcuni. Sii indulgente con loro e dimentica. Allah ama i magnanimi. 14 Con coloro che dicono: Siamo cristiani, stipulammo un Patto. Ma dimenticarono una parte di quello che era stato loro ricordato. Suscitammo tra loro odio e inimicizia fino al Giorno della Resurrezione. Presto Allah li renderà edotti su quello che facevano”.

Nei versetti che seguono vengono rifiutate la dottrina cristiana della filiazione di Gesù, e quella giudeocristiana insieme che vorrebbe tutti gli uomini come figli di Dio:

CIT. Cor. 5, 17 “Sono certamente miscredenti quelli che dicono: Allah è il Messia figlio di Maria. Di’: Chi potrebbe opporsi ad Allah, se Egli volesse far perire il Messia figlio di Maria, insieme con sua madre e a tutti quelli che sono sulla terra? 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”.

Il Corano mette in luce pertanto un evidente contrasto fra la dottrina islamica, che dovrebbe essere l'unica degna di accoglienza, e le altre tradizioni dottrinali, quella giudaica e quella cristiana; sottolinea inoltre come l'unità della comunità primitiva sia stata compromessa dall'ingiustizia, dal caos, dalla bramosia di potere, dalle passioni incontrollate dell'uomo. È l'atto di disobbedienza dei primi uomini (*Cor. 7, 22 “Non vi avevo vietato quell'albero, non vi avevo detto che Satana è il vostro dichiarato nemico?”*) a determinare la sofferta transizione da quella condizione primaria predisponente ad una religione naturale, segnata dall'impronta del più puro monoteismo, all'abisso del caos, allo sconvolgimento etico.

Ma l'Islam deve essere soprattutto conosciuto, spiegato e diffuso, finché tutta la terra non ne sia conquistata, al fine di liberare l'intelletto da ogni tipo di superstizione, di dare certezze alla ragione, in un cammino di emancipazione che possa condurre alla salvezza affrancando l'anima dal peso del peccato primordiale. Ciascun credente, in ogni angolo della terra, si sforza di far conoscere l'Islam ai miscredenti tramite il dialogo e la prassi, senza addossare loro colpa alcuna per la propria ignoranza, piuttosto illuminando di luce divina le tenebre della non conoscenza. È questa libera volontà di scelta dell'uomo che dà senso alla sua vita, rendendolo responsabile delle proprie azioni verso sé stesso e

verso Dio; è su questa libertà che si costruisce il significato dell'alleanza fra uomo e Dio. Il determinismo divino renderebbe vano il patto con Dio.

L'assenza del peso della colpa per un peccato non ancora commesso dirige la visione dinamica della vita del credente; egli nasce libero e libero rimarrà dal peccato finché egli stesso deliberatamente non decida di commetterlo. Il peccato originale sarebbe per l'anima un fardello troppo pesante da sopportare, il dogma dottrinale genererebbe uno stato di tensione, una forma d'ansia nell'indirizzare le proprie azioni.

Non può il musulmano patire per spiare una colpa di cui non è responsabile; tutto ciò sarebbe antitetico alla logica del perdono. Se ci si trova dinanzi ad un Dio perdonatore, non è ragionevolmente pensabile che Egli non avrebbe perdonato Adamo a seguito del suo pentimento, caricando sulle spalle dell'umanità intera un peso così determinante, una punizione non meritata. Che senso avrebbe allora pensare Dio ed invocarLo come indulgente, misericordioso e capace di perdono? Impensabile dunque immaginare Gesù come un Profeta che giunge in terra per spiare i peccati dell'umanità intera, e allo stesso modo non si può immaginare una morte ingloriosa sulla croce per lo stesso fine. L'idea del Cristo crocifisso contrasta pertanto con i concetti di giustizia e compassione misericordiosa di Dio.

Dio mostra ai credenti la strada del bene, fa da guida all'uomo sulla via della giustizia in una prospettiva soteriologica che vede l'uomo come protagonista della propria salvezza. Condizione essenziale in questa visione escatologica è che la fede non sia una prigione dogmatica, luogo di comodità statica, ma si faccia prassi, cioè che si trasformi in vita vissuta attraverso il pensiero, l'azione e l'opera.

CIT. Cor. 103, 2 "Invero l'uomo è in perdita, 3 eccetto coloro che credono e compiono il bene, vicendevolmente si raccomandano la verità e vicendevolmente si raccomandano la pazienza".

Nessuno tuttavia può essere punito per aver violato la Legge prima che non sia apparso un Messaggero a diffondere la Parola; solo a partire da quel momento l'uomo sarà responsabile di inadempienza dinanzi a Dio. I Messaggeri diffonderanno la dottrina a tutti, mentre vi sarà un messaggio specifico per ogni comunità; essendo il Profeta dell'Islam il "Sigillo dei Profeti", da un lato attesterà quanto riportato in termini dottrinali dai Suoi predecessori, e dall'altro abrogherà molte delle norme rivelate fino a quel momento, sostituendole con altre in maniera definitiva. Ogni forma di legislazione pregressa cederà il passo alla Sharia. L'informazione e l'istruzione fanno parte dei piani divini, cosicché nel Giorno del Giudizio nessuno potrà dire che non sapeva; Dio quel giorno non ammetterà giustificazione alcuna:

CIT. Cor. 17, 15 "Chi segue la retta via, la segue a suo vantaggio; e chi si svia lo fa a suo danno; e nessuno porterà il peso di un altro. Non castigheremo alcun popolo senza prima inviar loro un messaggero".

CIT. Cor. 4, 165 "Inviammo messaggeri, come nunzi e ammonitori, affinché dopo di loro gli uomini non avessero più argomenti davanti ad Allah. Allah è eccelso e saggio".

CIT. Cor. 5, 15 "O gente della Scrittura, ora è giunto a voi il Nostro Messaggero, per spiegarvi molte cose della Scrittura che voi nascondevate e per abrogarne molte altre! Una Luce e un Libro chiaro vi son giunti da Allah. 16 Con essi Allah guida sulla via della salvezza quelli che tendono al Suo compiacimento. Dalle tenebre li trae alla luce, per volontà Sua li guida sulla retta via".

Attestata l'assenza del concetto di peccato originale nella dottrina dell'Islam, possiamo riprendere la questione delle due anime che agiscono in antitesi l'una con l'altra. Innanzitutto, secondo la dottrina islamica l'anima è immortale, essa sopravvive al corpo, cioè alla sua morte fisica e si ricongiunge a Dio partecipando della condizione originaria della Creazione; trarrà godimento perpetuo dalla visione dei Giardini di Eden:

CIT. Cor. 98, 8 "Presso il loro Signore, la loro ricompensa saranno i Giardini di Eden, dove scorrono i ruscelli, in cui rimarranno in perpetuo. Allah Si compiace di loro e loro si compiacciono di Lui. Ecco cosa è riservato a chi teme il suo Signore".

Da sempre l'uomo, seguendo la sua indole naturale, presta scarsa attenzione alla dimensione dello spirito, e questo vale per la società tribale della Penisola Arabica al tempo del Profeta, come per noi oggi, per la nostra civiltà malata di materialismo e immanentismo, violentata dal tracollo del sentimento etico, dominata dall'egoismo e dal consumismo, l'umanità dai "cuori distratti":

CIT. Cor. 21, 1 "Si avvicina per gli uomini la resa dei loro conti, mentre essi incuranti trascurano. 2 Non giunse loro alcun Monito da parte del loro Signore che non ascoltassero irriverenti, 3 con i cuori distratti [...]"

CIT. Cor. 100, 6 "Invero l'uomo è ingrato verso il suo Signore, 7 invero è ben conscio di ciò. 8 Invero è avido per amore delle ricchezze!"

Dio concede a chi vuole le ricchezze ed i beni effimeri, consolazione provvisoria che accompagna gli uomini verso la dannazione eterna, allo stesso modo però accoglie lo sforzo dei credenti che mirano a un'altra vita e seguono la via della fede:

CIT. Cor. 17, 11 "L'uomo invoca il male come invoca il bene. In verità l'uomo è frettoloso. 12 Abbiamo fatto la notte e il giorno come segni: è oscuro il segno della notte, mentre è chiaro il segno del giorno, affinché in essi cerchiate la grazia del vostro Signore e conosciate lo scorrere degli anni e il computo del tempo. Ed ogni cosa l'abbiamo esposta in dettaglio".

CIT. Cor. 17, 18 "Quanto a chi desidera il caduco, Ci affrettiamo a dare quello che vogliamo a chi vogliamo, quindi lo destiniamo all'Inferno che dovrà subire, bandito e reietto. 19. Quanto invece a chi vuole l'altra vita, sforzandosi a tal fine ed è credente... il loro sforzo sarà accetto. 20. Sosterremo con i doni del tuo Signore questi e quelli. I doni del tuo Signore non sono negati a nessuno".

Le scelte dell'uomo vanno orientate seguendo un percorso di sforzo spirituale, un jihad interiore, una vera e propria lotta continua ed incessante contro gli istinti primordiali, in modo che non prevalga la componente più bassa della propria anima. La parola 'nafs', nella lingua araba, rimanda al concetto di anima o psiche, qualcosa che ha a che fare con il "sé", con l'ego, e comunque con la nostra sfera più intima:

CIT. Cor. 7, 205 "Ricordati del tuo Signore nell'animo tuo".

In particolare nella mistica islamica, essa rappresenta il livello inferiore dell'esistenza umana, in relazione con la natura animale della nostra creazione. Mentre lo spirito costituisce la parte più nobile della nostra interiorità, la *nafs* ha una differente specificità, essa infatti non appartiene alla dimensione fisica o corporea, tuttavia è in grado di provare passione, odio, rabbia, rancore, frustrazione, desideri, elementi questi, tipici dell'anima carnale. Nella relazione fra il cielo e la terra, tra la trascendenza e l'immanenza, l'anima concupiscente si aggrappa alla terra fino a scegliersi da sola la propria divinità, elevando la passione al rango di riferimento etico e dottrinale:

CIT. Cor. 7, 176 "Si aggrappò alla terra e seguì le sue passioni".

CIT. Cor. 25, 43 "Non hai visto quello che ha elevato a divinità le sue passioni?"

Se lo spirito è attratto dalle cose del cielo, la *nafs* è nemica dell'uomo, in quanto si lascia sedurre dai piaceri materiali, cedendo agli istinti carnali e facendosi condurre dai demoni. Una simile contrapposizione fra *Ruh* e *nafs*, la ritroviamo, oltre che nell'Islam, anche in altre tradizioni dottrinali, come nel caso del cristianesimo con *Spirito* e *anima*, dell'ebraismo con *Ruach* e *nephesh*, o nel pensiero greco con *Pneuma* e *psyché*, e fino al *Brahman* e *atman* dell'induismo. Da un lato abbiamo un'entità universale senza tempo, eterna, essenza cosmica e fonte di vita che ci ricollega alla nostra matrice divina, e dall'altro la scintilla divina custodita nella nostra parte più intima, luogo tuttavia di

turbamento, di conflitto interiore che tende alla purezza e alla liberazione dagli istinti negativi primordiali, per trasformarsi in pura sostanza spirituale.

Per quanto difficile da attuare, in tutta la cultura arabo-islamica esiste una propensione ad uniformare la sfera del divino e del sacro con quella del Creato, ciò che è immanente, con le sue leggi, regole, principi, l'idea di Stato e di politica con ciò che è trascendente e riguarda la relazione del credente con Dio. Tutto quanto attiene alla realtà deve convergere nella dottrina della fede e nella Parola rivelata che, essendo Parola di Dio, è eterna ed immutabile.

Se fede significa soprattutto affidarsi, la realizzazione di tale relazione fra la sfera dell'umano e quella del divino, in termini di unione e totale sottomissione, prevede la stipulazione di un patto con Dio che affranca gli uomini da ogni incombenza; basta pertanto affidarsi ai dettami divini e seguire le regole prescritte. Da un punto di vista psicologico, l'affidarsi totalmente alla Legge, insieme all'accettazione del concetto di determinismo divino, predispongono il vero credente ad una condizione di relativa deresponsabilizzazione personale, al godimento di un equilibrio interiore che deriva dalla volontà e dalla necessità di collaborazione. Il credente si sente in pace, non alimenta tensioni sociali, deve solo sottomettersi alla volontà superiore e vivere in armonia con essa; la tensione spirituale che guida e governa la vita del credente è garanzia di società giusta ed unita in Dio. Ma tutto questo non basta perché si realizzino giustizia e benessere, bisogna anche tenere a freno le passioni, non lasciarle prevalere fino a traviarci, impegnarsi continuamente in uno sforzo che identifica il jihad interiore.

L'importanza del jihad contro se stessi è sottolineata in un celebre detto del Profeta riportato nel vol. 19 della raccolta di hadith 'Bihar al-Anwar' (Oceani di Luci) di Muhammad Baqir Al-Majlisi, teologo persiano del XVII secolo:

“Il Profeta Maometto disse tornando da una battaglia: Torniamo ora dalla piccola guerra (Jihad al-Asghar) per andare ad affrontare la grande (Jihad al-Akbar). I suoi compagni chiesero: Oh Profeta di Dio, qual è la grande guerra? Rispose: La battaglia contro la nafs”.

A proposito della necessità per l'uomo di sottomettere l'anima, dominandola ad ogni costo, piuttosto che da essa farsi sottomettere, Al-Sulami, mistico arabo del X secolo, riporta le seguenti parole (da *I custodi del segreto*, trad. G. Sassi, Ed. Luni, '97):

“Guardatevi dall'anima in ogni stato; è meglio che arrivate a sottometterla al punto di salutare chi vi risponde di malagrazia e non farlo con chi risponde con gentilezza, non frequentare chi mostra piacere in vostra compagnia, propendendo invece per la frequentazione di chi vi disprezza, chiedere a chi vi rifiuta e non a chi vi dà soddisfazioni, rivolgervi a chi si allontana e allontanarsi da chi si rivolge a voi, fare doni a chi non vi ama e non a chi vi ama, alloggiare presso chi vi trova sgradevole e non alloggiare presso chi vi desidera, unirvi a chi vi detesta e non unirvi a chi vi vuole bene, mangiare con chi vi è antipatico e non mangiare con chi desiderate, viaggiare quando desiderate restare e stare fermi quando desiderate viaggiare”.

Il Corano sprona il credente a combattere contro le passioni dell'anima al fine di ottenere la dimora nel Paradiso:

CIT. Cor. 79, 40 “E colui che avrà paventato di comparire davanti al suo Signore e avrà preservato l'animo suo dalle passioni, 41 avrà invero il Giardino per rifugio”.

Bisogna evitare dunque che la *nafs* spadroneggi, essa è qualcosa da maneggiare con cura, un'entità che non deve avere il sopravvento e di cui non vanno sottovalutate le forme più negative e controverse. Tale aspetto è stato contemplato nelle riflessioni della tradizione mistica. Rumi, letterato persiano del XIII secolo, riporta le seguenti parole attribuite a Dhu l-Nun al-Misri, mistico e asceta sufi egiziano del IX secolo:

“La nafs ha un rosario e un Corano nella mano destra, una scimitarra e un pugnale nella manica”.

Nel Corano, il sostantivo ‘*nafs*’ può indicare sia l’anima nella sua singolarità, che riferirsi più ampiamente alle radici comuni dell’esistenza di tutto il genere umano. Se, in termini collettivi, gli esseri viventi sono accomunati dalla perfezione che scaturisce dall’origine divina, sul piano personale ed individuale ciascuno è responsabile delle proprie scelte ed azioni:

CIT. Cor. 2, 48 “E temete il Giorno in cui nessun’anima potrà alcunché per un’altra”.

CIT. Cor. 4, 1 “Uomini, temete il vostro Signore che vi ha creati da un solo essere e da esso ha creato la sposa sua, e da loro ha tratto molti uomini e donne”.

CIT. Cor. 5, 105 “O voi che credete, preoccupatevi di voi stessi! Se siete ben diretti, non potrà nulla contro di voi colui che si è allontanato. Poi tutti ritornerete ad Allah ed Egli vi informerà di quello che avrete fatto”.

Il Corano descrive tre diverse tipologie o condizioni di *nafs*; una è ‘*Nafs al-Ammara Bissù*’, cioè l’anima che comanda il male, poi segue ‘*Nafs al-Lawwama*’, l’anima che incolpa, e infine ‘*Nafs al-Mutmainna*’, l’anima pacificata.

Il primo tipo, ‘*Nafs al-Ammara Bissù*’, è l’anima della cupidigia, della concupiscenza, l’anima che sprona l’uomo a commettere azioni negative e riprovevoli; sotto questo aspetto, l’anima tende a dirigere il sé interiore, vuole governarci, imporre i desideri, decretando cosa fare e cosa non fare, nell’ottica sovrana di soggiogarci, di assecondare i suoi dettami in un rapporto di totale subordinazione che asseconda una naturale inclinazione al male. Praticare il jihad contro i propri istinti è la via che conduce all’equilibrio e all’armonia interiore, dovere che ogni buon credente deve compiere per purificare la propria anima e pacificarla:

CIT. Cor. 12, 53 “Non voglio assolvere me stesso! In verità l’anima è propensa al male, a meno che il mio Signore per la misericordia non la preservi dal peccato. In verità il mio Signore è perdonatore, misericordioso”.

Questa tendenza a compiere il male, combattendo la sfera delle passioni, dei desideri terreni, può essere ostacolata ricorrendo all’aiuto divino, invocando la Sua grazia e la Sua misericordia, rendendo sé stessi partecipi di quella Luce divina che è sorgente di conoscenza e di salvezza, non senza tuttavia rinunciare ad operare, ancor prima dentro sé stessi, quei cambiamenti che si riveleranno poi nella realtà esterna:

CIT. Cor. 13, 11 “In verità Allah non modifica la realtà di un popolo finché esso non muta nel suo intimo. Quando Allah vuole un male per un popolo, nessuno può allontanarlo; né avranno, all’infuori di Lui, alcun protettore”.

CIT. Cor. 24, 21 “O voi che credete, non seguite le tracce di Satana. A chi segue le tracce di Satana egli comanda scandalo e disonore. Se non fosse per la grazia di Allah nei vostri confronti e la Sua misericordia, nessuno di voi sarebbe mai puro, ma Allah rende puro chi vuole Lui. Allah è audiente, sapiente”.

Se da un lato abbiamo la propensione al pensiero buono che, unita agli atti volontari, è propedeutica a propiziare la benevolenza divina, dall’altro rimane il peso della precarietà del pensiero negativo; la Rivelazione, come acqua che scende copiosa dal cielo, può nutrire la terra e vivificarla; la schiuma e i detriti si disperdono lungo il cammino, lasciando il posto sulla terra solo a ciò che è utile agli uomini:

CIT. Cor. 13, 17 “Fa scendere l’acqua dal cielo, e le valli si inondano secondo la loro capienza, e la corrente trasporta schiuma gorgogliante, una schiuma simile a ciò che si fonde sul fuoco per trarne gioielli e utensili. Così Allah propone a metafora del vero e del falso: si perde la schiuma e resta sulla terra ciò che è utile agli uomini. Così Allah propone le metafore”.

Nella sura Yusuf (Giuseppe figlio di Giacobbe), il Corano racconta la storia di Giuseppe che, dopo essere stato venduto ad Al-Aziz, tesoriere reale d’Egitto, subisce le attenzioni di Zuleikha, sposa di

Al-Aziz, innamorata di lui e disposta in tutti i modi a conquistarlo; Giuseppe le oppose resistenza e non cedette alle pretese della donna.

Nella narrazione coranica vengono descritte proprio le tre componenti dell'anima, da quella concupiscente della donna, a quella di Giuseppe che cerca di discernere ciò che è giusto da ciò che non lo è, l'anima che lotta fino a redimersi, per giungere infine all'anima acquietata, quella che ha guadagnato la pace interiore opponendosi al tentativo di seduzione, l'anima che potrà avere libero accesso al Paradiso. Il peggior nemico che abbiamo è la *nafs* al nostro fianco:

CIT. Cor. 12, 53 "Non voglio assolvere me stesso! In verità l'anima è propensa al male, a meno che il mio Signore per la misericordia non la preservi dal peccato. In verità il mio Signore è perdonatore, misericordioso".

Quello di Zuleikha è un classico esempio di 'Nafs al-Ammara Bissù'. Nel jihad rivolto contro l'anima passionale, bisogna che il proprio corpo sia mantenuto in uno stato di purità, evitando di abbandonarsi agli istinti sessuali; allo stesso modo non bisogna indulgere ai pettegolezzi e alle maldicenze, evitare la bugia, proclamare sempre la verità, astenersi dal complotto verso gli altri, dalla gelosia immotivata, dall'odio, dall'egoismo, dal sospetto. Questo tipo di jihad comporta una purificazione del corpo e della mente, della parola e del cuore, essendo la dottrina dell'anima legata all'uomo in tutto il suo essere, coinvolgendo corporeità, spiritualità e, ad un livello ancora più alto, mistica. È l'equilibrio armonico fra tutte queste componenti che ci rende degni della visione di Dio.

La seconda tipologia di Nafs è 'Nafs al-Lawwama', cioè l'anima che svolge una forte azione di autocritica, quella che si autoaccusa, che possiede la consapevolezza del male, che è capace di distinguerlo dal bene e cerca di porre rimedio:

CIT. Cor. 75, 1, "Lo giuro per il Giorno della Resurrezione, 2 lo giuro per l'anima in preda al rimorso".

Colui che ha commesso un peccato si sente responsabile fino a provare rimorso, a quel punto subentra il pentimento e il proposito di non avere cedimenti la volta successiva; ecco allora che si fa strada come bisogno interiore l'invocazione del perdono. L'anima del rimprovero si pone in antitesi con l'anima che comanda e con l'anima che ha conquistato la pace, essa tuttavia non si sottrae al confronto dialettico con una realtà superiore e misteriosa, anzi ne riconosce la purezza autentica.

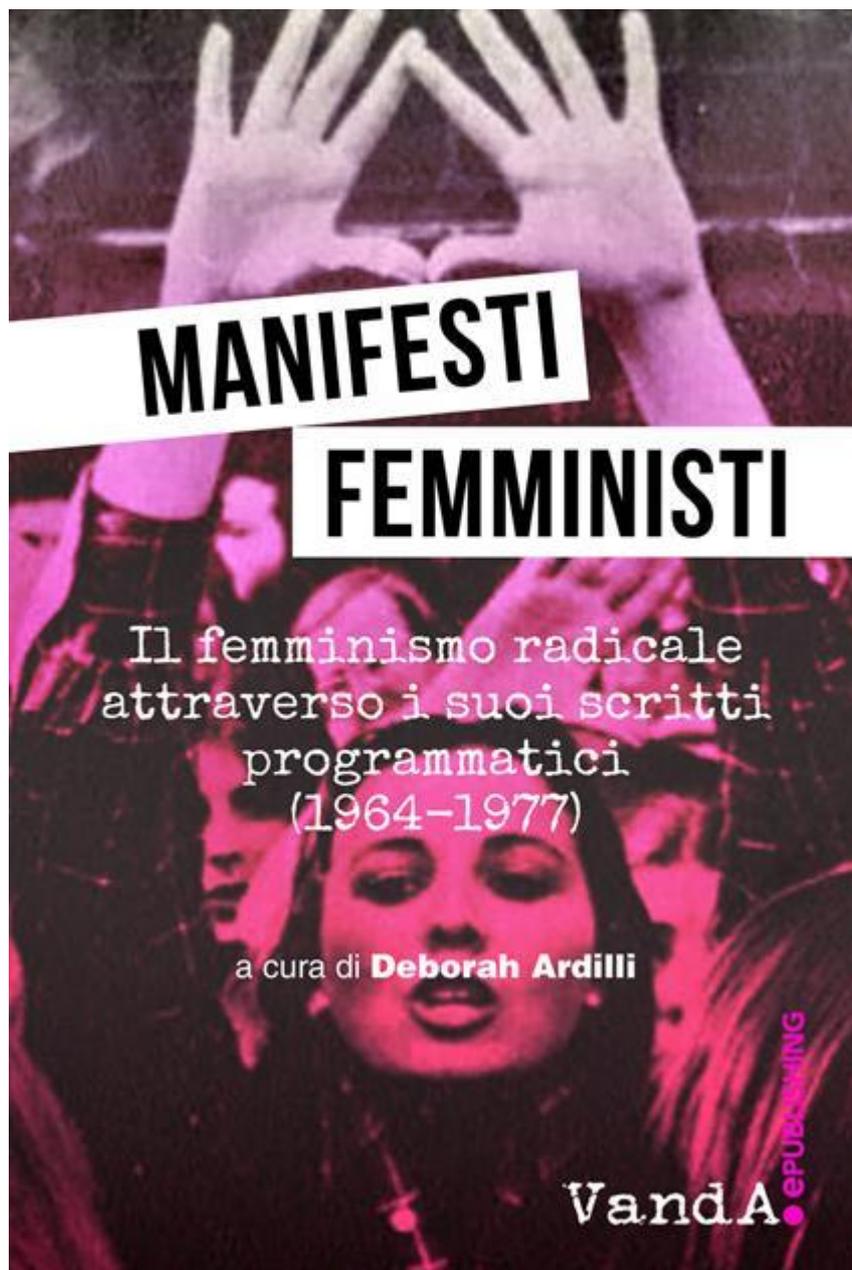
Il terzo tipo infine è la 'Nafs al-Mutmainna', che gode della pace realizzata e si è purificata, ha raggiunto la tranquillità, finalmente libera dalla passione e dal rimorso. Essa obbedisce a Dio, è in relazione con l'Uno, in uno stato di completa e beata sottomissione, non teme più la seduzione del male e può avere accesso al Paradiso. Questo è un concetto particolarmente caro al misticismo sufi e ne fa cenno il Corano nella sura al-Fajr o "dell'Alba":

CIT. Cor. 89, 27 "O anima ormai acquietata, 28 ritorna al tuo Signore soddisfatta e accetta; 29 entra tra i Miei servi, 30 entra nel Mio Paradiso".

È indubitabile come il prevalere dell'ego, dell'interesse personale su quello comunitario, della passione non controllata dalla ragione, contaminino l'anima del credente e così pure la sua fede; il jihad interiore serve proprio ad illuminare la coscienza e ricondurre l'anima smarrita sulla retta via, in armonia con lo stato di pace primordiale. Il superamento della conflittualità interiore diventa il mezzo per superare la frammentazione del sé ed unificarsi con Dio sottomettendosi al potere sovrano dello spirito. È fondamentale il riconoscimento della connotazione filosofica dell'anima come respiro vitale dell'essere umano, dotata di un intelletto superiore, capace per natura di tensione divina, di immaginare e comprendere la perfezione dell'Assoluto.

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, Ature 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.

Femministe radicali nell'epoca della normalizzazione rassegnata



di *Augusto Cavadi*

Ci sono questioni di cui l'opinione pubblica si occupa da 'emergenza' a 'emergenza', ignorandone il carattere strutturale e, perciò, permanente. La condizione della donna è una di queste. Opportuno dunque, anzi necessario, ritornare ciclicamente alle fonti storiche che possono restituirci alcuni tratti essenziali della questione femminile. Soprattutto in fasi storiche, come l'attuale, in cui l'oblio dei travagli che hanno condotto a risultati rilevanti (sia pur parziali) in varie culture – quali i diritti umani in generale – rischia di compromettere quanto acquisito e di spostare indietro di secoli l'orologio della storia.

Come ricorda Deborah Ardilli, nella *Introduzione* al volume da lei curato, *Manifesti femministi. Il femminismo radicale attraverso i suoi scritti programmatici (1964 – 1977)*, Morellini Editore – VandA.ePublishing, Milano 2018, dopo una «prima ondata femminista negli Stati Uniti e nei Paesi

europei tra la seconda metà del XIX secolo e l'inizio del XX» se ne può individuare una seconda, «negli anni Sessanta e Settanta» del secolo scorso, qualificabile come “radicale” in quanto fondata «sul riconoscimento dell'impossibilità sociale dell'uguaglianza all'interno di un sistema patriarcale o, per meglio dire, etero-patriarcale». In questa fase si registra «una presenza femminista nera» che, costituitasi in «ovvia connessione con i movimenti per la liberazione nera (Diritti Civili, nazionalismo nero, Pantere Nere), ha avvertito la necessità di formare un gruppo femminista nero separato».

Solo dagli anni Ottanta in poi si sarebbe configurata una terza fase – oggi egemone – del «pensiero della differenza sessuale» che, planando in direzione del moderatismo, avrebbe sostituito il «discorso apertamente antagonista per la liberazione delle donne» con il «discorso rispettabile dei diritti e della parità» (così Stefania Arcara cit. a p. 10). I testi raccolti sono distribuiti in tre sezioni, dedicate rispettivamente a Italia, Stati Uniti e Francia.

In Italia

Tra i testi della prima sezione, troviamo un *Documento per un'apertura di dibattito* (1964) a firma di Daniela Pellegrini che con lucidità indica, tra gli “ostacoli” che si oppongono all'emancipazione di una donna, non solo l'indifferenza/ostilità dei maschi, ma anche l'incomprensione di altre sue simili:

«la donna è la nemica più vera della donna, proprio perché è costretta a esserne la rivale per trovare la propria trascendenza agli occhi dell'uomo: essa ‘guata’ l'altra per coglierla in fallo, sia perché è così poco femminile, sia perché lo è così troppo! Calunnia, disprezzo, diffidenza, disistima, invidia... nulla è risparmiato alla donna dalla donna di fronte al maschio, di fronte alla caccia al maschio».

Evadere dalla costrizione psicologica di rivaleggiare con le altre è possibile solo tessendo quel «legame sconosciuto delle donne fra loro» che si chiama “solidarietà”.

Nel *Manifesto programmatico* (1966) del Gruppo DEMAU (Demistificazione Autoritarismo) ci sono almeno due spunti meritevoli di nota. Il primo consiste nell'invito a evitare che l'emancipazione femminile si risolva in una «antitesi pura e semplice allo status quo», dal momento che «il rovesciamento della condizione di fatto» attuale potrebbe comportare, riduttivamente, o la «lotta per la supremazia sul maschio (dittatura rovesciata – nuovo matriarcato)» o la «mascolizzazione della donna (convalida dei modelli culturali attuali)». Il secondo spunto consiste nell'invito alla “emancipazione dell'uomo” dal momento che, in un regime patriarcale, è

«a sua volta privato di vaste possibilità umane. Come la donna non ha raggiunto la propria maturità senza conquistare a sé valori finora negativi, così l'uomo non possiederà sufficienti strumenti di giudizio e comprensione se non conquisterà quelli da lui finora disprezzati, o invidiati, come ‘femminili’».

Passi interessanti non mancano neppure nel (primo) manifesto *Rivolta Femminile* (1970) redatto da Carla Lonzi. Ad esempio il nesso fra maschilismo e bellicismo: «La guerra è stata sempre l'attività specifica del maschio e il suo modello di comportamento virile». O anche la critica alla dottrina marxista che privilegia “la lotta di classe” ma «ugualmente esclude la donna», con la conseguenza che, come «al termine di ogni rivoluzione popolare», anche nella fase di transizione socialista «la donna, che ha combattuto insieme con gli altri, si trova messa da parte con tutti i suoi problemi». Sul rifiuto della tesi che «solo dopo la presa del potere da parte del proletariato la condizione della donna si risolverà» insiste anche il documento *Non c'è rivoluzione senza liberazione della donna* (1971) redatto a Trento dal gruppo Cerchio Spezzato.

Lo scritto *Salario contro il lavoro domestico*, a firma di Silvia Federici, tematizza la rivendicazione di un salario per le casalinghe che viene interpretata come strategia politica:

«la richiesta mediante la quale la nostra natura finisce e inizia la nostra lotta, perché volere salario per il lavoro domestico significa già rifiutare questo lavoro come espressione della nostra natura e quindi rifiutare proprio quel ruolo femminile che il capitale ha inventato per noi».

La prima sezione si chiude con un testo alquanto criptico di Carla Lonzi, *Io dico io*, secondo manifesto *Rivolta Femminile* (1977), nel quale la pensatrice italiana, secondo l'interpretazione della Ardilli, denuncia i rischi insiti nella «crisi dovuta al successo mondano del femminismo», alla sua «domesticazione patriarcale nel momento in cui anche per la femminista si apre la promessa del riconoscimento».

Negli Stati Uniti d'America

La seconda sezione dell'antologia si apre con il manifesto *Verso un movimento di liberazione femminile* (1968) firmato da Beverly Jones (*Parte prima*) e Judith Brown (*Parte seconda*). Vi si svolge una critica parallela ai neri e alle donne che si illudono di poter raggiungere l'uguaglianza di diritto e di fatto con i maschi bianchi senza mobilitarsi in maniera compatta e conflittuale. Si elenca una serie di “progetti” su cui le donne dovrebbero concentrare le proprie energie: salvaguardare la specificità del movimento femminista rispetto a movimenti apparentemente simili, ma ignari della verità basilare che «non può esserci reale ristrutturazione di questa società fino a quando non saranno ristrutturate le relazioni tra i sessi»; «prendere lezioni di jujitsu o di karate fino a diventare esperte di arti marziali»; contestare i programmi televisivi e gli spot pubblicitari in cui le donne non sono rappresentate «in tutta la loro complessità», ma solo come “stupide” schiave delle mode; «condividere le proprie esperienze le une con le altre per comprendere, identificare ed enunciare esplicitamente le tante tecniche psicologiche di dominio (maschile) dentro e fuori casa»; «progettare comunità in cui le donne possano essere liberate dalle loro incombenze per un tempo abbastanza lungo da permettere loro di fare esperienza dell'umanità»; produrre «letteratura femminista, storica o di altro genere»; «indagare le reali differenze caratteriali e cognitive tra i sessi»; rivendicare «parità di retribuzione a parità di lavoro» e, per le casalinghe, «un reddito annuale garantito» che le liberi dalla condizione di asservimento nei confronti dei mariti; «l'aborto, al pari dei contraccettivi, deve essere legale e accessibile se le donne devono assumere il controllo dei loro corpi, delle loro vite e dei loro destini». Nella seconda parte del *Manifesto* si insiste su tutta una serie di fraintendimenti e di possibili strumentalizzazioni di cui le femministe possono restare vittime se si accontentano di piccoli miglioramenti, a titolo individuale, all'interno di un sistema complessivo che resta patriarcale, maschilista e sessista. A questi equivoci sono particolarmente esposte le giovani donne “radicali” che sono meno condizionate rispetto alle donne mature, sposate, con figli da allevare: ma non per questo davvero libere di vivere la femminilità in maniera alternativa. Esse stesse, comunque, una volta sposate, magari con un leader di movimenti emancipazionisti (anti-imperialistici, anti-militaristi etc.), scoprono presto che «lo stile delle (loro) giornate assomiglia più a quello delle sorelle che non appartengono al movimento che a quello del marito». Infatti il matrimonio è

«per le donne ciò che l'integrazione è per i neri. Esso consiste nell'atomizzazione di un sesso in modo da renderlo politicamente impotente. L'anacronismo permane perché le donne non vogliono combatterlo, perché gli uomini ne traggono benefici consistenti e non vi rinunceranno e perché, anche se uomini e donne volessero trasformare l'istituzione, essa è alla mercé delle istituzioni più potenti che la utilizzano e le imprimono la sua forma».

Un'alternativa – almeno temporanea – all'istituzionale matrimoniale potrebbero essere le “comuni femminili” dove vivere sollevate «dall'obbligo terrificante di surclassare le sorelle nelle frequentazioni, nella cura dell'aspetto ecc.» e dove azzerare «il lavaggio del cervello da parte della pubblicità sexy dei media e dei discorsi all'interno del movimento sullo scopare il più possibile». Chi decide per il matrimonio tradizionale deve comunque «chiedere parità di tempo» per le proprie cose.

«Questo comporta che il marito si faccia carico di metà del fardello di portare avanti una famiglia: in termini di cucinare, pulire, fare il bucato, ricevere ospiti ecc.». Solo a queste condizioni materiali, le donne troveranno

il «tempo per leggere, studiare, scrivere, dibattere tra noi. E quando agiremo politicamente, avremo bisogno di tempo per organizzarci ecc.».

Un capitolo a sé occupa la questione dell'omosessualità: «le donne che si allontanano dagli uomini per un po', alla ricerca l'una dell'altra per costruire relazioni politiche, pensiero di movimento e organizzazione, sono destinate a vedere qua e là qualcuna che amano». Poiché però anche nella Nuova Sinistra statunitense è influente la mentalità puritana, «una paura continua dell'omosessualità può essere l'ultima spiaggia tramite cui l'ordine maschile può tenerci al rimorchio».

Sempre nel 1968 viene pubblicato il *Manifesto BITCH* a firma di Joreen (alias Jo Freeman) nel quale *bitch* significa “femmina di cane” (e, per estensione, “stronza” o “puttana”). Il suo profilo è variegato: «non passa mai inosservata», muove il corpo liberamente senza rispettare la «maniera femminile appropriata», persegue «l'autoespressione e l'autorealizzazione» e viene accusata di dominare quando osa fare «ciò che sarebbe considerato naturale se fatto da un uomo».

«Ciò che sconcerta in una Bitch è che è androgina, Incorpora in sé sia qualità tradizionalmente definite ‘maschili’ sia ‘femminili’. (...) Non le piacciono le maniere indirette, sottili, misteriose dell’‘eterno femminile’. Disdegna la vita per procura ritenuta naturale per le donne perché vuole vivere una vita propria». «Le Bitch sono state le prime donne ad andare all'università, le prime a infrangere la barriera invisibile delle professioni, le prime rivoluzionarie sociali, le prime leader operaie, le prime a organizzare altre donne»: «sono donne, ma non vere donne. Sono umane, ma non sono maschi. Alcune non sanno neppure di essere donne perché non possono relazionarsi con altre donne».

Il Manifesto *Redstockings* (anonimo) è stato diffuso come volantino nel 1969. È articolato in 7 tesi: le proponenti sono impegnate per realizzare un movimento unitario di liberazione femminile; «le donne sono una classe oppressa» e i conflitti fra un uomo e una donna sono «conflitti *politici* che possono essere risolti soltanto collettivamente»; «la supremazia maschile è la forma di dominio più antica, più fondamentale» su cui si radicano tutte le altre forme di oppressione (razzismo, capitalismo, imperialismo ecc.); «ogni uomo è libero di rinunciare alla sua posizione di superiorità, posto che sia disponibile a essere trattato come una donna da altri uomini»; «l'autocoscienza» non è una «terapia», ma «l'unico metodo tramite cui possiamo assicurarci che il nostro programma di liberazione sia basato sulla realtà concreta della nostra vita»; «ripudiamo ogni privilegio economico, razziale, di istruzione e di status che ci divide dalle altre donne»; «ci appelliamo a tutti gli uomini affinché rinuncino ai loro privilegi maschili e sostengano la liberazione delle donne nell'interesse della nostra umanità e della loro».

Nel 1970 viene distribuito il testo *La donna identificata donna* a firma di un gruppo che si autodefinisce delle Radicallesbians. L'*incipit* è di forte impatto: «Che cos'è una lesbica? Una lesbica è la rabbia di tutte le donne condensata fino al punto di esplosione». Poco dopo il parallelo con l'omosessualità maschile: al pari di questa, il lesbismo è

«una categoria di comportamento possibile soltanto in una società sessista caratterizzata da ruoli sessuali rigidi e dominata dalla supremazia maschile (...). Solo le donne possono darsi l'un l'altra un nuovo senso del sé. L'identità dobbiamo svilupparla in relazione a noi stesse, e non in relazione agli uomini. Questa coscienza è la forza rivoluzionaria da cui seguirà tutto il resto, perché la nostra è una rivoluzione organica. Perciò dobbiamo essere disponibili e solidali l'una con l'altra, offrire il nostro amore e il nostro impegno, garantire il supporto emotivo necessario a sostenere questo movimento. Le nostre energie devono fluire verso le sorelle, non regredire verso gli oppressori. Fino a quando la liberazione delle donne cercherà di liberare le donne senza affrontare la struttura eterosessuale di base che ci vincola all'interno di una relazione individuale con i nostri oppressori, energie immense continueranno a confluire nel tentativo di rafforzare ogni relazione particolare con un uomo, di migliorare la qualità del sesso, di fargli girare la testa, nel tentativo di fare di lui l'‘uomo nuovo’, nell'illusione che questo ci permetterà di essere la ‘nuova donna’».

La *Dichiarazione* del Combahee River Collective del 1977 chiude la sezione dell'antologia dedicata ai materiali di origine nord-americana. Si tratta di «un collettivo di femministe nere», «attivamente impegnate nella lotta contro l'oppressione razziale, sessuale, eterosessuale e classista» nella convinzione che «i principali sistemi di oppressione sono imbricati». Le quattro tematiche principali del documento sono: «la genesi del femminismo nero»; il progetto «politico specifico»; «i problemi organizzativi delle femministe nere»; «temi e pratiche del femminismo nero».

In sintesi, si potrebbe affermare che questa corrente del femminismo è nata come combinato disposto di antirazzismo e di antisessismo, integrandosi successivamente con la difesa dal dominio eterosessista e capitalistico: una mistura non priva di paradossi se è vero che le protagoniste lottano «a fianco degli uomini neri contro il razzismo, pur lottando contro di loro riguardo al sessismo». E che di antagonismo rispetto alla «maggior parte delle persone nere» ci sia bisogno lo attestano varie citazioni come le prime righe di un «pamphlet del nazionalismo nero dei primi anni Settanta»:

«Fa parte e ha fatto parte delle nostre tradizioni che l'uomo sia il capo della casa. Egli è il dirigente della casa/nazione perché la sua conoscenza del mondo è più vasta, la sua consapevolezza è più grande, la sua comprensione è più completa e l'uso che fa di queste informazioni è più saggio».

Alla contestazione del sessismo (nero o bianco che sia) le autrici del documento dedicano delle precisazioni degne di sottolineatura:

«Abbiamo una quantità di critiche e di ribrezzo per ciò che gli uomini sono stati addestrati a essere in questa società: per ciò che sostengono, per il loro modo di agire e di opprimere. Ma non coltiviamo l'idea fuorviante che sia la mascolinità *per sé* – ovvero la mascolinità biologica – a renderli ciò che sono. In quanto donne nere pensiamo che ogni forma di determinismo biologico sia una base particolarmente pericolosa e reazionaria su cui costruire una politica».

In Francia

La sezione dedicata alla produzione francese del “femminismo radicale” inizia con il documento *Per un movimento di liberazione delle donne* firmato nel 1970 da M. Rothenburg, M Stephenson, G. Wittig e M. Wittig. Uno dei fili rossi è costituito dalla tesi di F. Engels secondo cui «la prima opposizione di classe che si manifesta nella Storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra l'uomo e la donna nel matrimonio e la prima oppressione del sesso femminile da parte del sesso maschile».

La fotografia è impietosa. La Rivoluzione francese del 1789 aveva promesso la liberazione delle donne «come gli schiavi e i negri», ma il patibolo su cui cadde la testa di Olympe de Gouges ne proclamò la smentita. Oggi le donne negli ambienti di lavoro occupano i ruoli infimi, «sullo stesso piano dei lavoratori immigrati». Se, invece, sono casalinghe, vivono

«una solitudine, un isolamento, unici nella storia dell'umanità. Non abbiamo, come i neri, i ghetti per riunirci e radunarci. Se lavoriamo soltanto in casa, ci tocca aspettare il ritorno dei nostri mariti per avere un contatto umano. Ripiegate su noi stesse, tagliate fuori dal mondo, ci distruggiamo».

In particolare le autrici si soffermano sul “lavoro servile”, la “mostruosità” per cui «esiste nelle società moderne una sorta di lavoro che non ha valore di scambio, è il lavoro che facciamo a casa. Rappresenta una massa enorme di produzione socialmente necessaria», ma inesistente per il “mercato”. In questo contesto, la libertà femminile di lavorare fuori casa si identifica con la libertà di caricarsi di “un doppio lavoro”.

Poiché le grandi organizzazioni partitiche e sindacali, anche di sinistra, ritengono che l'oppressione delle donne sia una questione da affrontare dopo la soluzione dello sfruttamento capitalistico in

generale, le firmatrici del documento ritengono indispensabile costituirsi sin da subito in movimento rivoluzionario autonomo:

«Noi siamo il popolo e vogliamo partecipare alla presa del potere per potervi rappresentare i nostri interessi. Noi diciamo che volerci impedire di partecipare alla presa del potere, se non in maniera accessoria come le aiutanti e le ausiliarie che siamo sempre state, è un punto di vista sciovinista maschile».

L'articolo *Il nemico principale*, del 1970, è di Christine Delphy (che originariamente si firmò con lo pseudonimo di Christine Dupont). Ci si concentra su due obiettivi: uno teorico («trovare le ragioni strutturali per cui l'abolizione dei rapporti di produzione capitalistici non è di per sé sufficiente a liberare le donne») ed uno pratico («costituire il movimento femminista in forza politica autonoma»). L'autrice evidenzia come, anche in società "socialiste" (all'epoca URSS e Paesi satelliti, Cina popolare, Cuba), il lavoro femminile non viene remunerato né quando si tratta di allevare figli e curare la casa né quando si tratta di «produzioni destinate al mercato» ma «prodotte all'interno della famiglia»: dunque in una "unità di produzione" diversa dalla "bottega" e dalla "fabbrica", cioè «nella maggior parte dell'agricoltura, del commercio e nell'artigianato».

Se «lo sfruttamento patriarcale costituisce l'oppressione comune, specifica e principale delle donne» – da abbinare allo "sfruttamento sessuale", la «seconda componente dell'oppressione delle donne» – è necessario, sul versante operativo, «a breve termine», «procedere alla mobilitazione nella lotta immediata»; «a lungo termine», tendere alla convergenza «delle lotte antipatriarcali e delle lotte anticapitaliste» in un'unica «lotta rivoluzionaria». «Il rovesciamento totale delle basi di tutte le società conosciute» non «potrà compiersi senza una rivoluzione, cioè la presa del potere politico»: «tale presa del potere deve costituire l'obiettivo ultimo del Movimento di liberazione delle donne».

Il penultimo testo dell'antologia *Manifesti femministi* è il documento anonimo *Féministe Révolutionnaire* del 1972 in cui si spiega il senso dell'autodenominazione: "femministe" perché era importante, di fronte ai benpensanti, «nominarci con il termine della loro derisione e del loro obbrobrio»; "rivoluzionarie" perché «la lotta delle donne, se viene portata fino in fondo, fino alla distruzione totale dell'ordine patriarcale, rimette in questione i fondamenti stessi della società, dunque assesta un colpo a molte altre cose».

Definizione dell'oppresso (1971) di Christiane Rochefort è la brevissima prefazione alla versione francese di Manifesto SCUM di Valerie Solanas. Il testo, letterariamente fulminante, non è un'apologia della gestione 'nonviolenta' dei conflitti. Sostiene infatti che l'oppresso è, per definizione, colui che tira fuori il coltello: sino a un momento prima, l'oppressore non lo riconosce come tale. E neppure egli stesso se ne rende pienamente conto.

Qualche perplessità

Il tentativo di dare un'idea, sia pure a volo d'uccello, delle 300 pagine di questa singolare antologia non lascia molto spazio alle considerazioni critiche (per le quali, oltre tutto, non ritengo di avere delle competenze professionali adeguate). Mi limito dunque a esprimere, con l'ingenuità del profano, alcune perplessità.

A p. 81 leggiamo: «Riconosciamo il carattere mistificatorio di tutte le ideologie, perché attraverso le forme ragionate di potere (teologico, morale, filosofico, politico) hanno costretto l'umanità a una condizione inautentica, oppressa e consenziente». *Tutte* le ideologie? L'ideologia femminista fa eccezione perché è femminista o perché non è ideologia?

A p. 102 leggiamo: «Solo quando gli uomini vedranno il nostro lavoro come lavoro, il nostro amore come lavoro, e soprattutto la nostra determinazione a rifiutare entrambi, cambieranno il loro atteggiamento nei nostri confronti». Il rapporto affettivo-sessuale (addirittura l'amore) è un "lavoro"? Solo se l'amore è la motivazione (inventata) che io attribuisco all'altro può essere "lavoro" o, meglio, la benda che mi impedisce di riconoscere il lavoro altrui come lavoro.

A p. 166 leggiamo: «L'istituzione del matrimonio non libera le donne, non assicura la crescita emotiva e intellettuale, e non offre risorse politiche. (...) La donna è imprigionata in una relazione che è politicamente oppressiva, fisicamente sfiancante, emotivamente e sessualmente stereotipata e intellettualmente atrofizzante». È un dato statistico (= per lo più) o una visione eidetica (= essenzialmente)? Nell'una e nell'altra ipotesi, il matrimonio è *anche* questo o *solo* questo? Forse l'autrice propende per il primo corno dell'alternativa, visto che alcune pagine dopo apre uno spiraglio: «Teoricamente, queste donne e questi uomini potrebbero, in futuro, una volta liberati dall'impaccio servo-padrone, incontrarsi ed elaborare una nuova istituzione domestica che serva meglio gli interessi di uomini liberi e donne libere. Non ci sentiamo obbligate a offrire alcun modello utopico di quell'istituzione, ma siamo certe che verrà progettata molto rapidamente, e molto ragionevolmente, dalle anime liberate. Alcune donne, quindi, e forse alcuni uomini, dovranno rifiutare l'attuale modello domestico, distruggerlo e costruirne un altro».

A pag. 154, come in altri passaggi, si ribadisce che «l'aborto, al pari dei contraccezioni, deve essere legale e accessibile se le donne devono assumere il controllo dei loro corpi, delle loro vite e dei loro destini». È sensata l'equivalenza tra il diritto di gestire liberamente la propria sessualità prevenendo condizioni traumatiche (la contraccezione) e il diritto di gestire una gravidanza involontaria nella logica della riduzione del trauma psico-fisico (l'aborto procurato)? È solo da un punto di vista maschile che non si riesce a separare, nell'intervento chirurgico, l'esercizio di un diritto dall'esperienza di una sofferenza?

In vari passaggi del volume ritornano, abbastanza intrecciate, due tesi: che le donne costituiscono una "classe" (nel senso marxiano del termine) e che non potranno modificare una subalternità millenaria senza una "rivoluzione" (nel senso marxiano di conquista del "potere"). Se interpretate come denuncia di una acquiescenza generalizzata allo *status quo* (formulabile con frasi del tipo: «Le donne hanno già fatto passi da gigante: un po' di pazienza e nei prossimi decenni l'emancipazione arriverà a compimento per maturazione fisiologica»), le due tesi marxiane veicolano un allarme – e un appello operativo – senz'altro necessario. Se invece le si volessero adottare come principi costitutivi di un progetto politico, dovrebbero preliminarmente sottoporsi alla disamina analitica e storica di tutte le categorie originariamente e tipicamente marxiane, dal momento che esse sono tanto euristicamente preziose quanto insufficienti rispetto alla realtà antropologica e sociologica. Detto brutalmente: la "classe" e la "rivoluzione" come presa del Palazzo d'Inverno si sono rivelate maledettamente più complesse di quanto Marx, Engels e Lenin ritenessero. Ma questo non è un dettaglio, bensì il titolo di un volume – anzi di un'Enciclopedia – da scrivere *ex novo*.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

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).

La Storia o le storie: un problema di numero e di maiuscole? Ovvero chi e cosa è da considerarsi moderno



di Sergio Ciappina

Ogni volta che si parte per un viaggio si valutano le risorse necessarie e si considera la meta desiderata in base ad esse; questo viaggio vorrebbe puntare ad approfondire il concetto di modernità ovvero a quali requisiti deve rispondere un sostantivo quale che sia per potersi fregiare di tale aggettivazione. Risorse ... una risorsa potrebbe essere quella che Sciascia suggeriva con acuta immagine nelle pagine de *Il Consiglio di Egitto*:

«Tutta un'impostura. La storia non esiste. Forse che esistono le generazioni di foglie che sono andate via da quell'albero, un autunno appresso all'altro? Esiste l'albero, esistono le sue foglie nuove: poi anche queste foglie se ne andranno; e a un certo punto se ne andrà anche l'albero: in fumo, in cenere. La storia delle foglie,

la storia dell'albero. Fesserie! Se ogni foglia scrivesse la sua storia, se quest'albero scrivesse la sua, allora diremmo: eh sì, la storia... Vostro nonno ha scritto la sua storia? E vostro padre? E il mio? E i nostri avoli e trisavoli?... Sono discesi a marcire nella terra né più e né meno che come foglie, senza lasciare storia... C'è ancora l'albero, sì, ci siamo noi come foglie nuove... E ce ne andremo anche noi... L'albero che resterà, se resterà, può anch'essere segato ramo a ramo: i re, i viceré, i papi, i capitani; i grandi, insomma... Facciamone un po' di fuoco, un po' di fumo: ad illudere i popoli, le nazioni, l'umanità vivente... La storia! E mio padre? E vostro padre? E il gorgoglio delle loro viscere vuote? E la voce della loro fame? Credete che si sentirà, nella storia? Che ci sarà uno storico che avrà orecchio talmente fino da sentirlo?» [1].

Si tratta di una riflessione che si conclude con una domanda retorica: un invito a non fermarsi, a restare in movimento; la Storia come un tappeto persiano di cui si legge chiaramente il disegno alla superficie ma che si compone di infinite trame/storie tutte abilmente nascoste ma in costante intreccio fra loro. L'altra risorsa la scegliamo perché nella sua suggestiva formulazione suggerisce un concetto fondamentale, utile lente, a nostro avviso, attraverso la quale leggere le storie: "interazione". Così cita J. L. Borges: «... nel 1833 Carlyle osservò che la storia universale è un infinito libro che tutti gli uomini scrivono e leggono e cercano di capire, e nel quale sono scritti anch' essi» [2]. Tenere costantemente presente il concetto di interazione ci sarà particolarmente utile quindi per aggirare la tendenza diffusa ad isolare ogni fatto o accadimento nello spazio e nel tempo. Inoltre la "curiosa" tesi di Leibniz: «La nozione di ogni individuo racchiude a priori tutti i fatti che gli accadranno» [3], sembra anticipare, all'interno del concetto di "modernità", la comparsa dell'Uomo come soggetto unificato e unificante che farà il suo ingresso ufficiale con Kant.

La *guida* ... è anch' essa una risorsa, di tipo particolare però: è una storia scritta da chi, prima di noi, ha provato a fare un percorso simile ed avuto la compiacenza di trascrivere appunti, riflessioni e "proprie" conclusioni quest'ultimo aggettivo ci ricorda appunto che il ricorso ad una guida non deve essere pedissequo ma di affiancamento e confronto con le "proprie" riflessioni e intuizioni e, soprattutto, letta nel suo contesto storico-letterario. Nella sua "discussione sul moderno" [4], Paolo Prodi suggerisce di considerare più "versanti" di riflessione storiografica; versanti intesi come indagini svolte in più direzioni possibili e tutte concernenti l'interazione tra l'Essere umano e la sua economia, la sua religione, la sua società, la sua vita politica, la sua cultura, la sua scienza e il suo spazio vitale. Un *interrogativo*, una *lente*, una *guida* e una *meta*: il moderno ... gli elementi per iniziare un viaggio ci sono tutti.

Il moderno: antropologicamente parlando

Come più sopra citato il primo e più diffuso approccio al concetto di moderno ha a che vedere con la nascita dell'*individuo*: in particolare ci si riferisce alle espressioni dell'antropologo Dumont [5] riguardo alla trasformazione che inizia nei secoli XIV-XV che vede il passaggio da *homo hierarchicus* a *homo aequalis*; va detto però che la riflessione dell'antropologo poggia giocoforza nell'indagine cosmologica bruniana dove si passa da una visione della terra e quindi dell'uomo che ha una posizione fissa e immutabile all'interno di un ordine preordinato nel cosmo che si riflette in una gerarchia preordinata e immobile della società a una nuova concezione con la terra – e quindi gli uomini – in rapporto paritario e mobile con gli altri pianeti – e quindi con altri uomini. La rivoluzione – termine cosmologico – assume il significato di vicissitudine, cioè, cambiamento, trasformazione. E non è un caso che ciascun corpo celeste nel suo moto di rivoluzione non passa mai due volte per lo stesso punto spaziale poiché anche il sistema in cui esiste è in continuo movimento. Ecco: si potrebbe dire che il primo dei requisiti a cui un sostantivo deve corrispondere per potersi fregiare dell'aggettivo moderno è appunto il movimento.

Sempre dal versante antropologico arriva un forte richiamo alla necessità di congiungere l'esame dell'individuo alla trasformazione delle strutture sociali: individuo e società sono aspetti inseparabili tra loro, nella misura in cui gli uomini sono coinvolti nei mutamenti strutturali, di lungo periodo, della società stessa; ma nel processo di civilizzazione (da "cives" – cittadino) dell'Europa cosiddetta

moderna un importante elemento di novità è costituito dal diffondersi della convinzione che esista un “io” (quello dell’individuo) separato dalle strutture sociali e in dialettica con esse [6].

È interessante segnalare a questo proposito che la percezione sopra citata si evolve nei secoli fin quasi ai nostri giorni: J. W. Dunne, ingegnere aeronautico e filosofo [interazione] – uomo non ancora mortificato dalla crescente specializzazione e circoscrizione dei saperi – scrive nel suo *An experiment with time* – che un soggetto cosciente non è solo cosciente di ciò che osserva ma di un soggetto A che osserva e, pertanto, di un soggetto B che è cosciente di A e, pertanto, di un altro soggetto C cosciente di B ... [7]. Sempre parlando di ordine prestabilito che si disgrega, abbiamo una conseguenza di questa mutazione antropologica dovuta alla nascita dell’individuo, costituita dall’abbandono della tripartizione dell’ordine sociale – clero, nobiltà e lavoratori – che ha rappresentato per lungo periodo il riferimento concettuale che traspare da ogni opera medievale. Questo almeno è quello che asseriscono storici come Georges Duby [8]. Ma siamo sicuri che sia così? Ossia ancora una volta si intravede il pericolo che, a partire da affermazioni simili, puntualmente documentate e confermate, si riattivi il processo di periodizzazione che vede in tale mutazione antropologica un possibile inizio statico di una età storiografica.

Per carità niente in contrario alla periodizzazione storica come traccia di riferimento; ma non come base d’indagine sociale e storiografica: sarebbe come se piombassimo inaspettatamente nell’anno 1492 e, parlando con gli abitanti di un borgo alle porte di Firenze, sostenessimo la tesi che adesso ma proprio adesso inizia l’Età Moderna [9], lamentandoci poi dell’esser finiti cosparsi di pece e piume. Ma allora come funzionano i passaggi da un’età a un’altra? Che esistano è indubbio perché rappresentano una caratteristica fondamentale dell’essere umano e, per estensione, dell’umanità stessa. Proviamo a far rispondere l’antropologo scozzese Victor Turner [10] il quale, riferito all’individuo, parla di due modalità di interrelazione che formano in un caso una struttura detta per l’appunto “societas” o agli antipodi un’anti-struttura, ovvero una “communitas”. Una *communitas*, riferisce l’antropologo, è un insieme di individui che condividono un determinato status sociale e scelgono di affidarsi alla saggezza e alla conoscenza degli anziani – detto non necessariamente nel senso anagrafico – nel risolvere i conflitti mentre una struttura – *societas* – vede all’apice di una società fortemente gerarchizzata individui che detengono il potere politico-economico indipendentemente dalla “fonte” – e vorremmo introdurre a questo punto il termine “tradizione” – che attribuisce loro valore e prestigio.

Il passaggio da una struttura ad una anti-struttura e viceversa, viene identificato da Turner in una fase cosiddetta “liminale” (da *limes* – confine): la liminalità è la fase in cui si cristallizza lo “status” dell’iniziato che può essere promosso (l’incoronazione di un monarca o l’accesso di un giovane al mondo degli adulti); lo status però altri non è che un ordine, un nuovo ordine è vero, ma sempre un ordine al quale l’individuo o gli individui si affidano e nel quale si identificano, cessando per questo l’osservazione di se stessi in relazione biunivoca col mondo (modernità come nascita dell’individuo percettivo) e riattivando la rappresentazione univoca di questo attraverso l’ordine appena costituito (età classica come età della rappresentazione) [11].

La ricerca antropologica condotta sul campo da George Saunders [12] aggiunge, a partire da quanto sopra, che ogni struttura – *societas* – contiene al suo interno il “virus” di una *communitas* – anti-struttura e viceversa. Volendo applicare la tesi di Turner possiamo identificare alcuni momenti come l’umanesimo civile, oppure la prima età della Riforma con i relativi episodi della rivolta anabattista ed altri, e, più avanti nel tempo le varie rivoluzioni, come momenti di *communitas* in cui il riferimento sociale non è un ordine gerarchicamente precostituito, ma ci si rapporta principalmente a figure umane portatrici di valori e ideologie salvifiche e/o libertarie. A seguito di tali momenti si ricostituiscono invariabilmente *societas* i cui riferimenti fanno capo a ordini immaginari come l’idea di Repubblica o di Chiesa protestante et similia.

Il concetto di moderno e il suo utilizzo ovvero come e perché si crea un immaginario

Ritorniamo adesso al concetto di moderno e all'uso che se ne è fatto nel tempo; per farlo usiamo le riflessioni sociologiche e antropologiche che Eric J. Hobsbawm documenta circa la invenzione della tradizione [13] utilizzata come fonte, la quale fonte attribuisce valore e prestigio ai detentori di potere politico ed economico, permettendo a quest'ultimi di mantenere tale potere. «Gruppi, ambienti e contesti sociali *affatto nuovi* chiedevano nuovi strumenti per garantire o esprimere la coesione e l'identità sociale e per *strutturare i rapporti*» [14].

Hobsbawm prende in considerazione il periodo che va dal 1870 al 1914: un periodo durante il quale la trasformazione della società rendeva più difficili, o persino impossibili, le forme tradizionali del predominio degli Stati e delle gerarchie politiche e sociali. Si percepiva la necessità di disporre di nuovi metodi per *governare o per fondare i vincoli della lealtà*; in altre parole si comincia a pensare, negli ambienti delle istituzioni, che sia possibile costruire consapevolmente e gradatamente tradizioni politiche e sociali in grado di favorire l'adesione a ordini gerarchicamente precostituiti. L'altra osservazione fondante fatta da Hobsbawm riguarda l'invenzione della "tradizione": lo storico rileva che quest'ultima ebbe tanto più successo quanto più riusciva a comunicare su un piano al quale il pubblico faceva già riferimento. In altre parole: "tradizione" come necessario "traghetto" per passare da uno stato di *communitas* a quello di *societas*; la novità sta nell'aumentato grado di consapevolezza di tale pratica. Cominciamo ad avere festività pubbliche, cerimonie, eroi e simboli ufficiali che conquistano schiere sempre più numerose di popolazione, "solidificando" in queste quell'idea di *communitas*, rendendole, però, de facto membri più o meno "tranquilli" di una *societas*.

Una società sempre più inseparabile dallo Stato all'interno del quale questa opera: abbiamo quindi collettività e corporazioni relativamente autonome, sottoposte al governo, ma responsabili dei loro membri, piramidi di autorità collegate dalle massime autorità ai rispettivi vertici, gerarchie sociali stratificate in cui ogni strato riconosceva il proprio posto, e via dicendo [15]. Non va diversamente per quanto riguarda la comparsa di movimenti di massa organizzati, che si ponevano in posizione separata dallo Stato. Anch'essi produssero "tradizioni". In particolare il cattolicesimo politico e i vari nazionalismi risultano essere "particolarmente" sensibili al valore del rito, del cerimoniale e del mito nel quale faceva sempre e invariabilmente capolino un passato cosiddetto "mitico". In questo passaggio del saggio di Hobsbawm avviene un fatto curioso, quasi una specie di lapsus (!): l'autore si richiama a un famoso antropologo, Van Gennep [16], riferendosi ai suoi studi sul folklore francese:

«E invece la scelta di una data così carica di simboli della tradizione si rivelò decisiva, anche se, come – sostiene Van Gennep [17] – in Francia l'anticlericalismo del movimento operaio si oppose all'inserimento delle pratiche del folklore tradizionale nel suo primo maggio».

La particolarità rilevata sta nel fatto che l'opera sul folklore di Van Gennep è comunque articolata sullo studio dei riti di passaggio [18] – studio ripreso, continuato e approfondito dal sopraccitato Victor Turner –; leggendo il saggio di Hobsbawm si incontra sovente l'affermazione che la "l'invenzione della tradizione" è strettamente funzionale all'aggregazione (e conseguentemente alla stabilizzazione e al controllo). L'aggregazione quindi come fine ultimo dell'invenzione della tradizione: una aggregazione che in realtà è un reintegro in un ordine gerarchicamente pre-costituito.

E il "moderno"? Il termine compare ogni qual volta si ha la necessità di connotare un movimento, un assetto giuridico-costituzionale, una linea di pensiero che viene a sostituirsi a un passato ormai inesorabilmente consunto e condannato a scomparire. Per sostenere questo concetto, però, chi lo formula è obbligato invariabilmente a riferirsi al momento di frattura (margine o limen) ove è posto un elemento scatenante – ecco il configurarsi di un rito – che può essere una scoperta di vario tipo, l'affermarsi di pratiche sociali o fenomeni a questi assimilabili o, caso eclatante, "rivoluzioni". Utilizzando questa lettura, quindi, il concetto di "moderno" rappresenta il momento della reintegrazione e, estremizzando, di ritorno a un ordine, a una stasi. Quindi? Esistono forse due concetti di "moderno"? Uno assimilabile ad un'idea di movimento, di interazione e confronto e un altro che veicola una "rassicurante" idea di appartenenza a qualcosa che, rompendo i ponti col passato prossimo, garantisca di per sé pace e prosperità? O forse che all'interno di ogni epoca, che ci piaccia

identificare come tale, esistano “momenti – mutuando il termine dalla fisica – moderni” che si alternano o, addirittura coesistono, con “momenti classici” di rappresentazione?

Religione: moderna o secolarizzata?

L'aver iniziato dal versante antropologico ci consente di volgere più agevolmente il nostro viaggio in direzione degli aspetti più significativi della storia dell'uomo e delle società che esso costituisce. Le linee guida definite dalla interazione tra struttura e anti-struttura possono agevolmente essere seguite nella decifrazione dei passaggi tra classico e moderno anche nel campo religioso. Com'era il mondo o, meglio, com'era l'Europa religiosa nei secoli precedenti alla definizione “classica” dell'era moderna? La percezione che si ha è quella di un mondo sacro, un cosmo governato sì da una divinità suprema, ma in balia di entità magiche irrispettose delle leggi divine e naturali; un mondo in cui l'uomo stesso era o, meglio, si sentiva, imprigionato da potenze invisibili, diaboliche o angeliche, coabitanti dello stesso. Da più parti il processo di passaggio al religioso cosiddetto moderno viene indicato come “secolarizzazione”: il termine però diviene rapidamente equivoco e astorico, poiché proietta in quei secoli una visione propria dell'epoca attuale [19]; con esso si finisce per intendere il rifiuto di una concezione trascendente della divinità come creatrice delle leggi naturali e razionali.

In realtà ciò che avviene è più simile a quello che Max Weber definisce “de-magificazione” o “disincanto” [20], vale a dire che non è la divinità di cui sopra ad essere eliminata dalla concezione del mondo quanto l'insieme delle credenze che si rifanno a visioni nelle quali vengono attribuite qualità divine o soprannaturali a cose, luoghi o esseri materiali. Il “moderno” religioso trova quindi radici nel forte richiamo alla spiritualità essenziale che caratterizza i movimenti di riforma, l'espansione degli ordini mendicanti che hanno accompagnato la crescita delle città mercantili e tutto ciò che ha diffuso il richiamo ad una coscienza individuale ed una più “realistica” percezione di sé. Ma anche qui bisogna restare vigili e non dichiarare staticamente la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra: gli stessi caratteri “soprannaturali” e “invisibili” che Weber indica come persi per poter sancire la nascita di un senso religioso moderno permangono fino ai nostri giorni, come segnala tutta l'opera di Ernesto De Martino [21], come percepiti o trasformati in elementi imponderabili e pertanto non controllabili che stanno alla base del processo di “de-storificazione” [22], sfociante nella formazione di nuove comunità religiose .

De-magificazione e de-storificazione, l'eterna e “immutabile” legge della vicissitudine bruniana si presenta ancora una volta in tutta la sua compiutezza: le leggi della dinamica, in questo caso particolare il terzo principio, in tutte le storie, in ogni Storia, ne costituiscono il filo, il legame, con il quale si tessono trama e ordito. Come nel cammino attraverso il versante antropologico, struttura e anti-struttura sono intimamente interconnesse, così nel percorso religioso, le forze e i fenomeni si scompattano per ricompattarsi in altri recinti, come nel caso dei sacramenti strettamente controllati dalla struttura ecclesiastica, da dove fuoriescono subito dopo per ricombinarsi in nuove forze e nuovi fenomeni. Caso esemplare il cosiddetto “culto dei santi” che, proclamando i miracoli come eccezione alle leggi naturali, li confina in un territorio amministrato dalla Chiesa, ripulendo il campo da presenze ingombranti, animistiche e demoniache, e favorendo un quotidiano aperto alla razionalità e all'autonomia dell'agire umano. Lo sviluppo del pensiero teologico avvenuto nel corso del tardo Medioevo e l'affermarsi di una religione come il cristianesimo occidentale – che fonde la dottrina cristiana con la filosofia classica – restituisce alla percezione del mondo una sua autonomia dalla sfera del sacro [23]. Come osservato nel “versante antropologico” anche qui abbiamo la co-esistenza di momenti “moderni” dinamici con momenti “classici” abbastanza statici: le lotte e le guerre di religione che imperversano dal XIV a XVII secolo, le feroci repressioni costituiscono un capitolo fondamentale: la o le nostre storie attuali sono nate da queste tragedie.

Più in particolare i termini Riforma, Controriforma e Riforma cattolica che hanno tenuto banco nell'annosa controversia che vede le risposte del mondo cattolico come reazioni unidirezionali nei confronti della Riforma, devono essere letti attraverso l'interazione tra momenti di apertura e momenti di chiusura al confronto con temi come la salvezza individuale e la grazia; se nell'epoca

della Riforma, nei Paesi ove questa prevarrà, è fondamentale l'aspetto di contrapposizione ad una Chiesa medievale, nel mondo cattolico hanno convissuto momenti di rinnovamento – riforma cattolica – e momenti di repressione nei confronti del protestantesimo e dell'eresia – contro-riforma [24]. Conseguentemente è da notare come, in seguito, anche nel mondo protestante la relativa Chiesa si struttura e risponde in modo violento e repressivo a movimenti che potremmo a questo punto definire moderni, nati cioè da un'ulteriore interazione o de-storificazione, per citare di nuovo De Martino, con il protestantesimo ufficiale. Quanto sopra può essere tradotto in forma di risposte, più o meno strutturate, al processo d'interazione e confronto tra la coscienza individuale e il concetto di sacro all'interno di una sfera privata e non più di pubblico dominio.

Riforma protestante, Riforma cattolica, Controriforma: in tutti i casi, direttamente o indirettamente, ciascuno di questi termini prende l'avvio da un sé, oramai privato della sua inserzione in un ordine cosmologico che riflette sulla propria posizione rispetto al tempo e al concetto di sacro: possiamo dire dunque che tale riflessione è moderna nella misura in cui genera movimento, interazione tra gli esseri umani e tutto ciò che li circonda, tra un dentro e un fuori.

E dunque, mentre la dottrina luterana propone di stabilire un rapporto diretto tra la coscienza del singolo e il testo sacro – la Bibbia – e una seconda generazione di riformatori – Calvino – pone l'accento sull'impegno dell'uomo in un'ottica di salvezza o dannazione – predestinazione –, facendo perdere in ambedue i casi al clero il ruolo di intercessione e quindi di tramite con il divino, la Chiesa cattolica per preservare tale ruolo propone una soluzione intermedia che unisce l'impegno con la capacità redentrice del divino attraverso la mediazione dei sacramenti da essa amministrati. Osservando più da vicino queste tre soluzioni nel corso del tempo vediamo come è proprio attraverso quest'ultima, la Chiesa cattolica ha operato e favorito una mole impressionante di cambiamenti nei secoli che vanno dal Concilio tridentino fino al Vaticano II; le altre due, terminato il periodo della prima strutturazione hanno conservato più o meno inalterato il loro impianto teologico ed ecclesiale, ricalcando in alcuni casi l'organizzazione territoriale della stessa Chiesa cattolica. Questa ha generato una tale movimento in ogni settore della vita pubblica dei Paesi soggetti al suo influsso, da quello politico, a quello artistico e sociale, a quello economico, da risultare impossibile lo studio dei modelli di spiritualità, di manifestazione artistica, di ambito economico [25], fino a quelli di ambito politico connessi con l'influenza e la proprietà ecclesiastica senza avere come punto di partenza la sede del papato: Roma.

Ed è proprio per questo carattere di interazione attiva che assume la società clericale europea a partire dal XVI secolo nei confronti dei sistemi politici e delle consuetudini sociali dominanti che il contesto polivalente delle realtà ecclesiastiche cattoliche di antico regime – che, come dice lo storico francese Goubert [26], è «un magma di cose vecchie di secoli e millenni lasciate tutte in vigore» – si trasforma nel sistema religioso più coeso ed uniforme, sotto la guida del papato, della Chiesa cattolica del XIX e XX secolo [27]. E grazie a questa interazione possiamo definire moderno tale processo di trasformazione: perché entra in dialettica con tutti gli strati della popolazione e in definitiva della o delle società del periodo preso in analisi, attraverso il coordinamento delle missioni popolari, attraverso gli istituti di formazione scolastica a più livelli, arrivando nel profondo ad attuare una saldatura tra la sfera personale e quella sociale con il culto dei santi, la confessione dei peccati e il sacramento della penitenza.

Economia ... moderna

Finanza moderna, tecnologia moderna, mercato moderno e ancora industria moderna, chimica moderna: l'aggettivo moderno a tutt'oggi non è ancora uscito dal nostro lessico quotidiano, da quello culturale e scientifico. In alcuni contesti per l'insopprimibile bisogno di segnare una cronologia compare l'aggettivo composto "post-moderno", in altri quello "contemporaneo" ma danno spesso l'impressione di "vestiti stretti"; nel lessico quotidiano e, quel che più conta, nell'immaginario l'aggettivo moderno indica un divenire, un cambiamento da una stasi desueta ad un nuovo più dinamico e perciò più funzionale. Ma funzionale a cosa? È indubbio che tale aggettivo, data

l'intrinseca valenza d'interazione emersa fin qui e più in generale di movimento, finisce intanto per preannunciare un'idea di progresso: moderno è ciò che cambia, che si muove, che evolve. Inoltre abbiamo visto che moderno è anche il processo che si instaura giocoforza tra una situazione statica e le spinte al movimento, guarda caso intrinseche alla stessa staticità.

Infine possiamo dire che moderno, data la natura evidenziata, è un aggettivo che si presta ad essere usato senza timore laddove è in atto un'interazione: per esempio ovunque si verifichi un processo di confronto tra conoscenze che preluda ad una scoperta; cioè, ogni scoperta è da ritenersi senz'altro moderna in quanto interazione tra ciò che si conosce e ciò che si cela nel conosciuto ... e pertanto funzionale all'uomo stesso all'interno di un ipotetico cammino di comprensione di sé e della porzione di universo in cui esso vive.

Poniamo quindi l'attenzione adesso sul termine "scoperta" appena definito: tralasciando quella del fuoco e della ruota, sulle quali le fonti sono abbastanza controverse, nel novanta per cento dei casi, la prima cosa che viene in mente in abbinamento a tale termine è "America": la "scoperta dell'America" con la quale, guarda caso, tutti i manuali di storia dell'Occidente fanno iniziare la cosiddetta "età moderna"; alcuni, è vero, la fanno iniziare con la "scoperta della stampa a caratteri mobili", ma non ci interessa qui stilare un elenco di fattori scatenanti la "sedicente" Età Moderna, bensì puntualizzare che alla base di ciascuna scoperta, sovente c'è un bisogno, una necessità che stimola invariabilmente il processo d'interazione più sopra citato. Dopo le due scoperte sopra citate unite a quelle della polvere da sparo – ma anche qui la coda all'ufficio brevetti è molto lunga – si può dire che l'aggettivo moderno, nella definizione che stiamo utilizzando, "covi sotto la cenere", da quella famosa scoperta, per più di due secoli durante i quali fa sortite in versanti filosofici e politici; è invece dal XVIII secolo in poi che dimora quotidianamente nella vita di un numero sempre crescente d'individui. Da questo secolo prende il via, in Occidente, una serie di "rivoluzioni" [28] cosiddette "industriali" che cambieranno per sempre il volto di questo pianeta e in particolare sono risultate essere il fenomeno centrale del versante economico così come lo conosciamo oggi.

Parlare di economia oggi risulta impossibile senza fare riferimento alle continue "rivoluzioni" tecnologiche, grandi e piccole, che si susseguono oramai più o meno ininterrottamente dalla metà circa del 1700. Le "rivoluzioni" industriali sono costituite, nello specifico, da una serie progressiva d'invenzioni o innovazioni o scoperte (i termini, spesso, in molti contesti sono equivalenti) le principali delle quali hanno finito per sostituire il lavoro prodotto dalla forza umana e animale (e anche di quella oggi chiamata fonte rinnovabile come l'acqua e il vento) con macchine alimentate da fonti fossili o, mediante un complesso d'innovazioni, elettriche e atomiche. Tutto ciò ha indubbiamente comportato, sicuramente per l'intero Occidente, il passaggio dalla cosiddetta civiltà contadina e artigianale a quella detta "dei consumi".

Quanto descritto rappresenta, molto in sintesi, la dinamica; ma come si lega, a questo punto, il concetto di moderno a tale dinamica? Innanzitutto quando parliamo di rivoluzione economica e industriale intendiamo il passaggio da un'economia "statica" o di "sussistenza" ad una economia in continuo movimento in cui i mercati si espandono e le invenzioni producono innovazioni e viceversa; nella prima abbiamo periodi e luoghi di grande fioritura sempre alternati a momenti, più o meno lunghi, di depressione e miseria; questo schema che, nella sua trattazione più specifica lega tra loro mutamenti demografici e fluttuazioni economiche viene comunemente denominato in economia "ciclo malthusiano" [29] ed ha sempre costituito la base per le interpretazioni dell'andamento delle società agricole dall'antichità fino al XVIII secolo; nella seconda l'espansione conosce comunque rallentamenti e depressioni, ma riprende sempre con nuovi sviluppi qualitativi e quantitativi. Quest'ultima quindi "rompe" il cosiddetto "ciclo malthusiano": adesso l'espansione della popolazione aumenta costantemente, grazie a migliorate condizioni di vita, finendo per incentivare la specializzazione agricola e la produzione per il mercato che può compiersi grazie ai miglioramenti tecnici favorendo rendimenti crescenti: abbiamo quindi quello che gli storici dell'economia chiamano "circolo virtuoso".

Per avere un quadro un po' più completo, bisogna anche soffermarsi su come e quanto queste "invenzioni" e "innovazioni" – cioè, l'applicazione delle invenzioni ai processi di produzione e

trasporto delle merci – hanno avuto peso nel passaggio da un'economia statica ad una dinamica. Joel Mokyr [30] suggerisce una sostanziale distinzione tra “macro invenzioni” e “micro invenzioni”. Le prime segnano una netta discontinuità nella direzione del progresso tecnico aprendo la strada a nuovi filoni tecnologici e hanno una portata generale ossia sono suscettibili di applicazione nei campi più differenti e caratterizzate da molteplici opportunità di sviluppo (vapore, elettricità); le altre sono essenzialmente successivi miglioramenti all'interno di una medesima direzione tecnologica ma prevalgono largamente per numero sulle prime.

Ciò che è importante sottolineare, quando si parla di rivoluzione industriale o meglio di economia “moderna”, è che questa non costituisce soltanto un punto di partenza, bensì il punto di arrivo di un'evoluzione che caratterizza in modo univoco la società europea da tutte le altre società: vale a dire che senza quel lungo cammino che in parte abbiamo avuto modo di tracciare sul versante antropologico e religioso – versanti che si sono a loro volta profusi in ambito politico, sociale e scientifico – la tanto declamata “rivoluzione industriale” difficilmente avrebbe avuto luogo poiché la principale fonte della capacità di innovare risiede comunque nei meccanismi sociali, culturali e politici che incentivano la produzione delle innovazioni stesse.

L'aggettivo ‘moderno’ si lega così all'economia, evidenziando ancora una volta quel particolare processo d'interazione tra l'uomo, se stesso e l'ambiente circostante che sottende l'idea di movimento: la forza del vapore o l'esistenza dell'elettro-magnetismo prima e dell'elettricità poi, non sono fenomeni nuovi al genere umano [31]; nuova – e moderna – invece è la modalità con la quale l'individuo entra in interazione con tali fenomeni cercandone per la prima volta, o quantomeno più insistentemente, l'utilizzo pratico – nel nostro caso ciò si riferisce alle innovazioni –, cioè la padronanza proprio perché si percepisce “padrone” delle cose e dell'ambiente che lo circonda [32].

Anche qui però bisogna stare attenti a non generalizzare: come abbiamo potuto vedere nel versante antropologico, moderno e classico, dinamico e statico, convivono spesso a più livelli e non sempre il secondo soccombe al primo, anche se pur sempre l'interazione tra essi genera invariabilmente movimento. Prendiamo il caso della cosiddetta “prima industrializzazione”: perché in Gran Bretagna e non nei Paesi Bassi per esempio? Agli inizi del XVIII secolo quest'ultima nazione era ricca, con una cultura borghese evoluta, un'agricoltura all'avanguardia e una posizione dominante nei mercati internazionali; non solo: essa deteneva una stabile “leadership” internazionale nel commercio navale e una cosiddetta “protoindustria” fiorente. Al contrario, nello stesso periodo, l'Inghilterra non poteva certo contare su un benessere economico nemmeno lontanamente simile a quello olandese, né tantomeno disponeva di livelli di istruzione tecnica e scientifica particolarmente avanzati; inoltre carbone, ferro e energia idraulica erano a disposizione anche di altri Paesi; infine Mokyr [33] sottolinea ancora che molte innovazioni inglesi tra il XVIII e il XIX secolo erano solamente ingegnosi adattamenti e miglioramenti d'invenzioni preesistenti altrove.

E allora? Allora si è fatta strada presso alcuni storici dell'economia [34] che proprio il primato tecnologico e commerciale tende a creare le basi per il suo stesso declino poiché chi lo detiene ha sempre minori incentivi ad investire risorse in nuova tecnologia: e al contrario sarebbero i Paesi relativamente arretrati, purché dotati di sufficienti prerequisiti economici, sociali e soprattutto istituzionali, ad avere un maggiore interesse in nuovi sistemi tecnologici ed organizzativi per poter accaparrarsi il primato. Abbiamo già visto questa dinamica: ancora una volta ciò che diventa moderno, ossia frutto di un cammino d'interazione e di crescita, porta con sé il germe della stasi ovvero della classicità, della rappresentazione di sé stesso e contemporaneamente questa stasi è invariabilmente di stimolo per altri; e quindi mentre negli altri Paesi europei si andava rafforzando la strutturazione corporativa e mercantile, in Inghilterra si smantella rapidamente il “vecchio”, l'“inefficiente” sostituendolo con un sistema burocratico efficiente con compiti mirati ad una solida espansione economica.

Non solo: guardando più da vicino questa “prima industrializzazione” avremo modo di intravedere nel suo inizio proprio quegli stessi fattori che porteranno al successivo declino del primato britannico: l'impatto delle innovazioni tecnologiche sull'efficienza dell'economia britannica fu modesto per un lungo periodo proprio a causa della diffidenza ad investire da parte del mondo finanziario inglese che

oramai aveva raggiunto una certa stabilità. Inoltre, sempre Mokyr [35], suggerisce di rappresentare l'economia britannica sulla base di tre mutamenti strutturali di fondo:

- una crescente concentrazione di processi d'innovazione in alcuni settori e regioni del Paese;
- l'accelerazione della crescita di questi rispetto ad altri;
- la sempre più crescente interazione tra i primi e i secondi.

Neanche a dirlo la susseguente industrializzazione europea viene vista da Landes come un "processo di emulazione" nei confronti dell'Inghilterra, percepita dagli altri Paesi come modello da imitare [36]: ed ecco che riparte il modello di "scavalramento" – Leapfrogging – enunciato da Bezis, Krugman & Tsiddon. Ancora una volta interazione come elemento essenziale che prelude al moderno in un alternarsi di struttura e anti-struttura.

Il continuo moderno

Visto così, così come abbiamo avuto modo d'incontrarlo in questo breve percorso, questo aggettivo, questo moderno, è risultato essere fortemente connotato al cambiamento: cambiamento inteso come il risultato di un processo di conoscenza, per esperienza, apprendimento e introspezione, singolo oppure collettivo, che porti però, direttamente o indirettamente, all'agire. Inoltre possiamo definirlo un aggettivo "liminale", strettamente legato, cioè al "passaggio" da una struttura ad un'altra; il momento che quest'ultima comincia a consolidarsi, ecco che l'aggettivo moderno comincia a svuotarsi di significato fino a diventare "tradizione", l'uomo moderno, la scienza moderna, la moderna economia.

Non risulterà poi così scorretto divertirsi ad individuare nelle storie di ogni popolo che ha abitato o che abita questo pianeta, delle "età moderne" che si sono alternate o addirittura hanno convissuto con "epoche classiche" autoreferenziali. Ogni viaggio che tale sia, lungo o minimo che sia stato, deve necessariamente concludersi col sedersi su un gradino a riflettere, affinché il moderno possa riposare per poter iniziare un altro viaggio:

*Noi moriamo con quelli che muoiono:
Ecco, essi partono, e noi andiamo con loro.
Noi nasciamo con i morti:
Ecco, essi ritornano, e ci portano con loro.
Il momento della rosa e il momento del tasso hanno eguale durata.
Un popolo senza storia non è redento dal tempo,
poiché la storia è una trama di momenti senza tempo.
Così, mentre la luce vien meno
Un pomeriggio d'inverno, in una cappella appartata
la storia è adesso [...]*

T. S. Eliot, *Four Quartets, Little Gidding*

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] L. Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, Adelphi Milano 2009

[2] J. L. Borges, *Altre inquisizioni*, Feltrinelli Milano 2019: 52

[3] Ivi:86

[4] P. Prodi, *Introduzione allo studio della storia moderna*, il Mulino Bologna 1999.

[5] Ivi: 54

[6] Ivi: 56

[7] J. W. Dunne, *An experiment with time*, A. & C. Nero Faber & Faber London 1927.

[8] G. Duby, *I tre ordini: la società feudale immaginaria*, Laterza Roma-Bari 1978.

[9] cfr. "Non ci resta che piangere" di Benigni – Troisi, 1984 – Medusa distribuzione

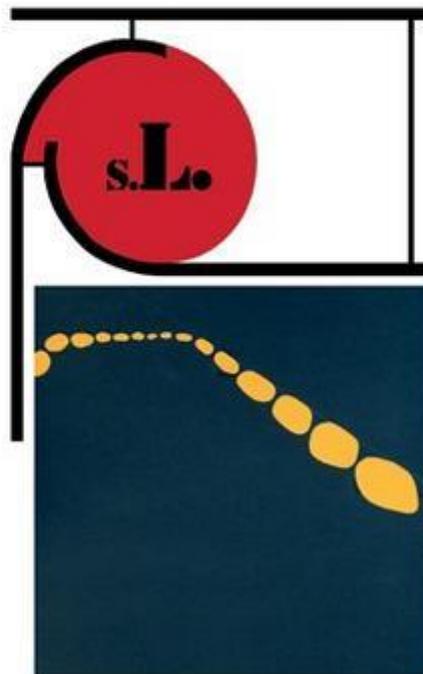
- [10] V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana Brescia 1972 (ed. orig. Londra, 1969)
- [11] M Foucault, *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane* (1966), trad. E. Panaitescu, Rizzoli Milano 1967
- [12] G. Saunders, *Il linguaggio dello spirito. Il cuore e la mente nel protestantesimo evangelico*, Pacini Pisa 2010
- [13] Eric J. Hobsbawm, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi Torino 2002
- [14] Ivi: 253
- [15] Ivi: 255
- [16] Ovi:273
- [17] Van Gennep, A., *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Ernest Leroux Editeur, Paris 1904
- [18] Van Gennep a seguito di studio sistematico delle diverse fenomenologie del rito di passaggio propose appunto un'acuta analisi strutturale, dividendo il rito nelle fasi "separazione", "margine" e "aggregazione". Successivamente Victor Turner rinomina le tre fasi di Van Gennep in "pre-liminari" (separazione), "liminari" (transizione) e "post-liminari" (reintegrazione).
- [19] P. Prodi, *Introduzione cit.:* 60
- [20] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli Milano 1991
- [21] cfr. in particolare: *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*, Garzanti Milano 1962.
- [22] Processo per cui particolari riti o pratiche tendono a liberare il singolo o il gruppo dalla realtà contingente, ricollegandolo attraverso simbologie naturali al momento delle origini
- [23] P. Prodi, cit.: 61
- [24] Silvana Seidel Menchi, *Erasmus in Italia 1520-1580*, Bollati Boringhieri Torino 1987.
- [25] Non si riporta di proposito la tesi di Max Weber circa la spinta data dal calvinismo alla formazione del capitalismo per le scoperte recenti circa le radici del capitalismo stesse nell'economia tardo-medievale.
- [26] Pierre Goubert , Daniel Roche, *L'Ancien Règime*, vol. II, Jaca Book Milano 1987
- [27] Mario Rosa, *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Laterza Roma-Bari 2006
- [28] Il termine rivoluzione usato in ambito sociale, scientifico ed economico risulta ancor più ambiguo, in termini storici, rispetto a quello usato in contesti politici o istituzionali: cfr. P. Prodi, cit.: 85
- [29] Dal nome dell'economista Robert Malthus (Roocherry, 13 febbraio 1766 – Bath, 29 dicembre 1834)
- [30] Joel Mokyr, *La leva della ricchezza. Creatività tecnologica e progresso economico*, Il Mulino Bologna 1995
- [31] La prima "macchina a vapore" fu descritta da Erone di Alessandria (II – I secolo a. C.). Nel 360 a. C. Platone descrive l'elettricità nel Timeo, a metà del XVI secolo Girolamo Cardano dà il via ad una serie di studi che portano a distinguere tra elettricità ed elettromagnetismo.
- [32] David S. Landes, *Prometeo liberato: trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Einaudi Torino 1978 (traduzione di Valerio Grisoli e Franco Salvatorelli)
- [33] Joel Mokyr, cit.
- [34] Elise Brezis & Paul Krugman & Daniel Tsiddon, *Leapfrogging: A Theory of Cycles in National Technological Leadership*, 1991
- [35] Joel Mokyr, *Leggere la rivoluzione industriale*, Il Mulino Bologna 1997.
- [36] David S. Landes, *Prometeo liberato: trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Einaudi Torino 1978.

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

Spazio e luogo, ricerca e architettura, ideazione e creazione

ANTONIETTA IOLANDA LIMA ARCHITETTO
INTRECCI DI SAPERI E CREATIVITÀ UMANA

a cura di **ALESSANDRO BRANDINO**




GANGEMI EDITORE
INTERNATIONAL
Architettura

di *Antonino Cusumano* [*]

Costruire è un po' come rifare il mondo, ha a che fare con la cosmogonia, con la dimensione sacra della Genesi connessa all'atto culturale di organizzazione e plasmazione dello spazio. Lo abbiamo appreso, tra gli altri, da Mircea Eliade che riconduce ogni costruzione ad un "centro" simbolico, ad un archetipo magico-religioso, ad un modello microcosmico, all'*axis mundi*, punto di congiungimento tra Cielo e Terra, tra universo degli dèi e regno ctonio. «La cosmogonia è il modello e il tipo di tutte le costruzioni, e ogni città, ogni nuova casa che si costruisce, imita ancora una volta, e in un certo senso ripete, la Creazione del Mondo. Infatti, ogni città, ogni abitazione, sta al "centro

dell'universo", e in questo senso la sua costruzione è stata possibile soltanto abolendo lo spazio e il tempo profani e instaurando un tempo e uno spazio sacri» (Eliade 1976: 390).

In quanto ideogramma della Creazione la costruzione è costitutivamente azione correlata al mito di un sacrificio, quello primordiale delle origini, che vale a 'riparare' e reintegrare quanto dell'integrità della Natura o dell'ordine del cosmo è stato minacciato, offeso o sconvolto. La vita che si immette nelle fondamenta o nel corpo di un nuovo edificio nasce e si perpetua attraverso una morte rituale, un sacrificio umano in età arcaiche e poi divenuto simbolico – eseguito con il seppellimento di oggetti, di ossa, di alimenti, di monete – che Eliade ha documentato nelle tradizioni popolari, orali e materiali, in forza delle quali «le cose fatte, fabbricate, nascono e durano nella misura in cui diventano *corpi organici*» (Eliade 1990: 81). Il pranzo che ancora oggi si suole consumare in alcuni cantieri edili dopo la prima operazione di copertura del fabbricato è in fondo sopravvivenza o reminiscenza di quel rito che vale a scongiurare la paura del "vuoto" e propiziare l'atto di fondazione del "nuovo", per assicurare entro un orizzonte protetto lo spazio destinato all'insediamento.

Se è dunque vero che il costruire è di per sé un atto rituale che replica il momento aurorale della creazione dei mondi, l'abitare è paradigma verbale e fattuale non meno investito di valori e significati eminentemente simbolici. Lo stesso Eliade ci ha insegnato che l'abitazione è il luogo da cui il mondo può essere rifondato, riconosciuto, replicato. Nella casa s'incrocia la linea verticale che conduce agli dèi e quella orizzontale che ricongiunge i viventi ai defunti. Ordito e trama di quella tessitura del "centro" in cui consiste il processo culturale e umano di appaesamento, di domesticazione e appropriazione dello spazio. Non esiste spazio infatti al di fuori di queste coordinate, che nel costruito proiettano e materializzano come in un'estensione del corpo – una simmetria tra cosmo, casa e corpo umano – i confini tra interno ed esterno, tra familiare e naturale, tra privato e pubblico, tra sacro e profano. Non esiste spazio se non in quanto creazione e significazione culturale, se non rispetto ad una grammatica di segni, forme, volumi, regole, relazioni.

Ciò che costruiamo nel luogo in cui ci insediamo è l'immagine non solo di ciò che siamo ma anche di ciò che condividiamo con gli altri o dagli altri ci separa, ci fa diversi. Nella delimitazione dello spazio e nel suo ordinamento architettonico ci sono da sempre elementi morfologici, plastici, cromatici, estetici che trascendono le mere esigenze tecniche di costruzione e rinviano allo statuto segnico e simbolico. Cos'è infatti l'architettura – almeno nella sua funzione primitiva – se non l'arte esistenziale della perenne tensione dell'uomo a connettere natura e cultura, la vita nella sua duplice sfida, tra la risposta ai bisogni di produzione e riproduzione biologica e la incessante ricerca di un orizzonte di senso? «In una forma o nell'altra, – ha scritto Eliade (1990: 95) – l'architettura è rimasta fino a molto tardi in Europa, una espressione in pietra del corpo umano, o per meglio dire della *misura* umana. E attraverso l'architettura l'uomo si reintegrava o si armonizzava con esso, così come faceva, ad esempio, attraverso la musica, la filosofia o l'iniziazione».

Come è noto, del costruire l'architettura non è la scienza delle tecniche ma è piuttosto l'arte del progettare, compendio di idee e di visioni, pagina indissociabile della storia della cultura, perché – come ha scritto Antonino Buttitta (1998: 8) – «se gli uomini si diversificano dagli altri esseri viventi in quanto produttori e consumatori di simboli, il costruire, al di là della fisica evidenza dei suoi prodotti e della funzione concreta cui sono destinati, costituisce uno degli ambiti nei quali questa peculiare attitudine umana si testimonia e si impone in tutta la sua forza pervasiva e eversiva». Non c'è infatti probabilmente materia più densa di richiami mitici e magici delle 'forme del tempo' plasmate e custodite nelle pietre delle costruzioni, sostrato basilare delle civiltà urbane e rurali. Ai valori costruttivi della tradizione architettonica si connette quell'unità di linguaggio e di sintassi che, a livello profondo, informa il senso dell'abitare e amalgama l'immagine complessiva dell'abitato, quella pratica dell'edificare che – come ha annotato Natoli Di Cristina (1965: 75) – «trova nella salda correlazioni tra le parti e il tutto, nella limpida corrispondenza tra i ritmi spaziali e le strutture della vita, nella profonda integrazione tra l'elemento urbano e la situazione paesaggistica, i termini della sua più attuale validità».

Che l'architettura abbia come fine ultimo quello di saldare in un equilibrato rapporto olistico ogni elemento costruito al paesaggio, al contesto, alla trama storica, culturale e ambientale del territorio

non meno che della Terra, è sempre stato nella acuta consapevolezza e nelle vaste esperienze professionali di Antonietta Iolanda Lima, alla cui figura di architetto e di studiosa lungamente impegnata è dedicato un volume recentemente edito da Cangemi, *Intrecci di saperi e creatività umana*, a cura di Alessandro Brandino. Vi si raccolgono contributi e testimonianze di colleghi, allievi, amici, specialisti, unitamente a illustrazioni, progetti e piante, ad una intensa e illuminante intervista a conclusione del libro e a un *corpus* di pensieri e poesie da cui emerge l'intima natura di Iolanda Lima. Una rassegna di testi e di immagini, memorie e tracce, che restituiscono la complessità e l'ecletticità degli interessi scientifici e umani della studiosa palermitana, di cui tutti sottolineano lo sguardo olistico sul mondo dei saperi e sul modo di stare nel mondo. Da queste pagine, infatti, affiora il profilo di una donna cosmopolita, che ha sempre amato esplorare i confini disciplinari, puntualmente confutati, avendo dialogato con tutte le scienze umane, privilegiando le intersezioni tra i saperi, come l'antropologia o la sociologia, attingendo alla letteratura, incrociando orizzonti umani e culturali diversi.

«L'architettura chiusa entro un confine invalicabile non mi è mai bastata, sicché il mio ragionare sarà qui un entrare e uscire nei/dai vari saperi, convinta che il valicarli fertilizzi mente, anima e corpo, riverberando positivamente su quanto ci circonda, vivente e inanimato». Così Antonietta Iolanda Lima (2022: 15) ha scritto nell'introduzione al volume che due anni fa ha curato e dato alle stampe: *Frugalità. Riflessioni da saperi diversi*. L'attitudine alla contaminazione dei contenuti e dei linguaggi, allo sconfinamento delle materie d'insegnamento e alla connessione delle differenze, ovvero l'apertura alle ibridazioni e alle sperimentazioni, l'insofferenza agli esasperati specialismi e la postura intellettuale *naturaliter* transdisciplinare l'hanno fatta incontrare con *Dialoghi Mediterranei*, con cui assiduamente collabora dal 2020, avendo accolto l'invito a far parte del comitato scientifico. Sulla rivista ha scritto fin qui di città mediterranee, della politica culturale a Palermo, dei maestri dell'architettura siciliana: da Pietro Culotta a Luigi Epifanio, da Paolo Emilio Carapezza a Giuseppe Caronia, da Vittorio Ziino ad Antonio Bonafede, e di architettura del sacro. Tema quest'ultimo caro all'autrice che nel 1984 ha pubblicato con Flaccovio *La dimensione sacrale del paesaggio. Ambiente e architettura popolare di Sicilia*, opera seminale, oggi ripensata e rieditata (nel 2023), fondamentale nel percorso della sua ricerca scientifica, una sorta di totem destinato a segnare uno snodo nella definizione e maturazione delle sue esperienze di studi.

Non si comprende pienamente il suo modo di fare architettura, di concepire ricerca e didattica, di comunicare e di costruire durature relazioni, se non attraverso le pagine di questo libro in cui è possibile leggere e riconoscere il senso primigenio della sua formazione di umanista, di intellettuale, di architetto dalla profonda sensibilità antropologica, attenta ai rapporti tra cultura subalterna e cultura egemone, ai valori del patrimonio paesaggistico, ai significati mitici e rituali del costruire e dell'abitare. Della Sicilia contadina ha indagato non solo gli insediamenti materiali ma anche le pratiche e le tradizioni immateriali, i segni sacri incisi nelle pietre come nelle rappresentazioni festive. Edicole votive e pagliai, abbeveratoi e dammusi, casali isolati e monumentali muri a secco, chiese rupestri e calvari, planimetrie di centri storici e mappe dei santuari e dei tesori incantati, apparati rituali e calendari dei riti e delle fiere locali, fonti orali e carte d'archivio e catastali: tutto si tiene nello splendido atlante di dati, documenti, notazioni, immagini, che l'autrice ha costruito riannodando i fili del tessuto connettivo del paesaggio siciliano. «Le nostre piccole città contadine o ancor più le contrade rurali, immerse a pieno nella dimensione del paesaggio e ad esso fortemente relazionate, pur possedendo spesso pochi edifici rimarchevoli sono delle straordinarie creazioni in cui tutto, dall'impianto urbano al tessuto, alla qualità e articolazione dello spazio, conferma l'identità tra architettura ed urbanistica e l'inscindibile unità del singolo costruito con la totalità dell'ambiente e dei suoi abitanti» (Lima 1984: 3).

La lezione antropologica sui simboli e sulla dimensione sacrale del paesaggio resterà alla base dell'ispirazione di Antonietta Iolanda Lima che in quasi sessant'anni di attività, tra docenza, ricerca e progettazione, ha sempre affermato e testimoniato le ragioni etiche e civili del 'buon costruire', del buon pensare e del buon fare, riferendosi costantemente alle responsabilità politiche di chi è chiamato ad intervenire sulla società, sulla *forma urbis* e sul territorio per ordinare lo spazio e con esso la vita

quotidiana degli uomini. Nel denso e ampio concetto di paesaggio, quale campo di interazioni e complesso sistema integrato di relazioni tra natura e cultura, si riassumono e si spiegano in fondo teoria e metodologia, pensiero e prassi del suo intenso e ininterrotto lavoro, della sua stessa personalità. Sulla scia dell'insegnamento di Bruno Zevi (1996:70) – «Ci sono vari modi di rapportarsi al paesaggio, e uno solo è gratuito e sbagliato: quello arcadico, nostalgico, meramente emotivo e misticheggiante» –, Iolanda Lima ha destrutturato e rifondato il concetto e il significato. Lo ribadiscono un po' tutti gli autori che hanno collaborato al volume dedicatorio curato da Brandino. Ne scrive con particolare attenzione Flavia Schiavo che da allieva della Lima ne analizza l'attività didattica volta a «scandagliare criticamente le visioni categoriali che ancora oggi imbrigliano e definiscono il Paesaggio, le differenti prospettive interpretative, le concezioni della storia», proponendone una nuova denominazione: «immagine verbo-visiva che supera la pur interessante concezione di “spazio”, integrando gli aspetti materiali con quelli immateriali», qualcosa che ha a che fare con le rappresentazioni, le percezioni e le narrazioni elaborate e ‘vissute’ dagli abitanti.

Altri studiosi hanno messo in risalto «la vitale intelligenza storica e critica di Lima» (Maria Antonietta Crippa), la sua capacità di «mettere a confronto le fonti archivio con gli approcci critico-operativi di un progettista» (Massimo Locci), «il saper cogliere il messaggio dei maestri reinterpretandolo, facendo propri quei principi e le ragioni sottese al fare architettura» (Antea Mazzuca), dal momento che non esiste nessuno iato tra architettura e urbanistica, in un continuum di storia, ricerca, progetto ed esecuzione che si saldano nell'identità versatile e multiforme della sua opera tutta risolta a dare soluzione al problema dell'abitare nel mondo in crisi del nostro tempo inquieto. Alessandro Brandino illumina il ruolo dell'intellettuale a tutto tondo di questa «protagonista della cultura architettonica nazionale», la sua vocazione cosmopolita e la sua concezione ‘militante’ dell'architettura quale strumento di riscatto sociale, la sua maieutica dell'insegnamento e dell'apprendimento quale «esperienza conoscitiva sinestetica e completa», «un processo affettivo e cognitivo insieme in cui far emergere un'ecologia dello sviluppo umano».

Dalle eredità di Giancarlo De Carlo e Paolo Soleri e in costante dialogo con Bruno Zevi Iolanda Lima ha mutuato intuizioni, valori, stili e memorie del mestiere, riformulando caratteri e linguaggi in una visione autonoma e in una declinazione femminile. Libera dalle logiche di potere, insofferente alle angustie dell'accademia, consapevole delle responsabilità morali e politiche degli intellettuali, la studiosa è sempre intervenuta nella vita pubblica, ha preso posizione contro l'omologazione del pensiero, la mercificazione dei saperi professionali, la frammentazione molecolare delle competenze, la disciplina ridotta a pura astrazione concettuale. Di questo suo impegno civile, della sua straordinaria energia e delle sue passioni anticonformiste ha scritto, tra gli altri, Michele Sbacchi che, richiamando la classica figura di “intellettuale organico” di Gramsci, sostiene che «è fuori dal produttivismo positivista e fuori anche dalla deriva scienziata delle specializzazioni che si dispiega la vicenda intellettuale di Iolanda Lima, storica dell'architettura e architetto praticante – e non saprei quale scrivere prima fra queste due attività». Si legga a questo proposito il testo della stessa Lima “Ma quale visione senza una cultura diffusa?” pubblicato sul n. 54 di *Dialoghi Mediterranei* (marzo 2022). Dopo aver auspicato una coscienza ecologica che dovrebbe vertebrare lo sviluppo della nuova civiltà, così scrive: «Richiesta dalla grande complessità del mondo attuale, l'azione degli intellettuali ‘veri’ deve essere una azione militante e propulsiva, pari a quella che, colma di tensione visionaria, caratterizzò la prima stagione del dopoguerra; un'azione ininterrotta fondata su un programma profondamente meditato, fecondato dall'incrocio e dallo scambio propositivo di tutte le competenze in gioco, che abbia come finalità prioritaria l'alfabetizzazione di quanti abdicando al loro essere persona, perché privi di cultura, diventano massa».

Il titolo del volume mette al centro l'idea fondante e costitutiva dell'architettura di Iolanda Lima, quella sua naturale attitudine ad intrecciare e contaminare i saperi e a immaginare e sperimentare creativamente nuove vie e nuovi linguaggi, nella incessante tensione ad allargare i propri orizzonti conoscitivi. Non è senza significato che “Trasversale” si chiami la collana di libri che cura per le edizioni Il Poligrafo dove si scandagliano parole chiave, «nodi di convergenza di pensiero e di azione conseguente, parole che abbiano identità di senso in contesti diversi per riscoprire la forza del progetto

di architettura» (Lima 2022). Nell'approccio olistico rientra «la convivialità dialogica tra tanti punti di vista diversi» (Cosimo Scordato); «l'inconsistenza di ogni divisione delle arti» (Antonella Battaglia); «l'idea che studiare e lavorare siano due dimensioni inscindibili, radicate nell'esercizio quotidiano di saper vedere l'architettura e la città, alimentate dalla pratica riflessiva e sistematica della scrittura, protese verso un'ostinata visione di futuro» (Chiara Rizzica); «il messaggio più semplice e al tempo stesso straordinario e, purtroppo, non scontato: l'amore per la vita, umana, animale, naturale, tutta senza distinzioni e discriminazioni» (Antea Mazzuca).

A guardar bene, c'è nel largo respiro dell'umanesimo e del cosmopolitismo di Iolanda Lima una coscienza ecologica ante litteram, il rispetto dei principi dell'ecosostenibilità, quell'ispirazione "eretica e frugale" che caratterizza il suo lavoro e la sua vita e che fa di lei oggi una «tra i maggiori specialisti dell'architettura ecologica» (Isabella Daidone). Nello spirito pragmatico e combattivo della donna si coglie una particolare attenzione al destino della Terra, alla sacralità della biosfera e dei beni comuni, all'osservanza del codice etico cui affidare il governo dei rapporti fra la vita del pianeta e l'opera umana. In consonanza col pensiero di Edgar Morin che esplora le interdipendenze tra le parti e il tutto nel contesto della complessità del cosmo, Iolanda Lima critica gli esiti rovinosi di certo antropocentrismo e sollecita la promozione di una più diffusa e responsabile consapevolezza del nostro ruolo nel mondo di abitanti non unici né centrali.

Attraverso sia la approfondita intervista sia le poesie, che chiudono il volume è possibile infine conoscere più da vicino il profilo umano di Iolanda Lima, la sua storia di vita, dall'infanzia familiare felicemente immersa nella sapienza della civiltà contadina «da cui tutti più o meno veniamo», agli anni dell'apprendistato scientifico con Giuseppe Cocchiara, allora Preside della Facoltà, Giulio Carlo Argan, Cesare Brandi e Giuseppe Samonà, alla stagione dell'impegno politico, la militanza con Giulia Saladino e Marcello Cimino, l'amicizia con Pietro Consagra e Danilo Dolci: nomi di figure di studiosi, docenti, intellettuali a cui si aggiungono gli architetti, i critici e gli storici letti, amati, riconosciuti come maestri: da Pagano a Aalto, da Le Corbusier a Wright, da Gaudì a Zevi, da Soleri a De Grandi, ma anche gli scrittori e i classici della letteratura: da Dostoevskij a Tolstoj, da Gogol a Kafka, da Calvino a Sciascia, da Pasolini a George Steiner, per citare solo alcuni esempi.

«Dare spazio alle voci antiche dei 'miei cari'» è il desiderio che Iolanda Lima esprime a conclusione del dialogo con Brandino e Crippa. Un auspicio che testimonia il debito che ognuno di noi ha per quanti ci hanno generato, formato, accompagnato, amato. Il riconoscimento del valore antropologico della tradizione e della memoria. L'impegno a raccogliere e trasmettere l'eredità delle esperienze vissute, delle lezioni apprese. La certezza che oltre le discipline, i progetti, le scienze, le arti ci sono le persone, gli uomini e le donne in carne e ossa, i loro bisogni, i loro sogni. Oltre l'architettura c'è la vita. Così come al di là della città, del quartiere, del palazzo da costruire c'è la casa da abitare, lo spazio più intimo da curare, la domesticità da coltivare. «Non ho mai cessato di riflettere sull'architettura – afferma nell'intervista Iolanda Lima – di come ciascuno di noi dovrebbe al meglio viverla nel quotidiano più intimo, la casa. Sicché ancora oggi, anche se in età più che avanzata, la casa è per me il mio costante laboratorio di osservazione, di studio, di comprensione. Ogni cosa, qualunque oggetto piccolo o grande che inserisco nel suo spazio pone il problema della relazione con tutto ciò che già vi si trova e mette in guardia sui rischi del 'pieno'».

Non è difficile leggere in queste parole la poetica del fare e del pensare l'architettura e la vita, la sua misura eminentemente umana e la funzione democratica della sua ideazione e attuazione. Una concezione che ribadisce quell'investimento magico-rituale che Mircea Eliade assegnava alla costruzione quale parafrasi della Creazione, forma materiale e simbolica del Centro, di cui la casa è il fondamento, riparo e difesa, radicamento e legamento, metafora della durata nel tempo e *imago mundi*, palinsesto dello spazio e soglia del nostro entrare e stare nel mondo. Qui è il nucleo rassicurante dei riferimenti stabili, delle genealogie familiari, della permanenza dell'essere nell'incessante scorrere del *divenire*. Qui si conserva il ricordo di chi l'ha abitato prima di noi, tracce impalpabili della presenza dei defunti, segni sparsi del dialogo con i viventi. Antonietta Iolanda Lima condivide con l'antropologa Carla Pasquinelli (2004: 116) la concezione demiurgica dell'ordine domestico, l'equivalente di un atto cosmogonico, l'idea che «abitare non è solo occupare

un luogo, ma è riscattarne la datità tramite le azioni e le pratiche che si dispiegano al suo interno. Siamo noi i veri demiurghi, sono le nostre modalità quotidiane del fare, del prendersi cura, a trasformare una piccola porzione di spazio in un centro».

Nella latitudine cosmopolita del suo sguardo e nella salda convinzione che all'architettura è affidato il compito di rendere visibili e riconoscibili i rapporti tra gli uomini e i luoghi, la casa per Iolanda Lima è e resta Palermo e la Sicilia è la sua patria culturale, avendo «il cervello nel mondo e il cuore nel luogo, tra cosmo e campanile», per usare le parole di Alberto Mario Cirese (2003:127). L'Isola con le sue stratificazioni storiche e le sue tradizioni culturali iscritte nell'orizzonte europeo del pensiero scientifico ha sempre rappresentato il centro gravitazionale dei suoi studi, la fidata sponda delle sue ricerche da cui muovere e a cui tornare, tenendo sempre insieme architettura e urbanistica, critica storica e attività progettuale. Da qui le sue numerose monografie sui centri monumentali e minori della Sicilia, sull'Orto Botanico di Palermo, sui Palazzi dello Steri e della Zisa, sui Gesuiti e la città, sulle architetture religiose e sui grandi maestri dell'architettura. Un'intensa produzione che si sovrappone per un certo periodo alle opere dei suoi lavori di progettazione e s'intreccia costantemente con il suo impegno civile e intellettuale nel dibattito pubblico, i suoi puntuali interventi nelle più diverse occasioni dentro e più spesso fuori dell'università, «sempre con la gioia di vivere e l'urgenza di non perdere tempo per non esistere invano», come annota acutamente Maria Antonietta Crippa.

Con questa irruente e infaticabile energia ho imparato a conoscerla nella sua generosa e pronta collaborazione con la rivista *Dialoghi Mediterranei*, alla quale non cessa di comunicare una straordinaria vitalità, una passionalità e una caparbieta tutta femminile, unitamente ad un'affettuosa condivisione dei tempi e dei modi di pubblicazione e ad una attestazione di fiducia e reciproca stima. Ho sempre apprezzato la sua scrittura, che ha una sintassi originale e un lessico elegante. Anche nella scelta e nell'ordinamento delle parole si ritrova, in fondo, quella sua capacità immaginativa di interpretare e usare lo spazio, la sensibilità artistica anticonvenzionale, l'amore per il disegno, la composizione delle linee e dei colori, il sostrato letterario dello stile, dei ritmi verbali, degli accenti e delle sonorità musicali. Un'architettura formale raffinata e singolare. Non poteva essere diversamente, essendo la cura delle sue pagine indissociabile dai tratti costitutivi della sua personalità non comune.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Una versione ridotta di questo testo è stata pubblicata sulla rivista "Italia industriale"

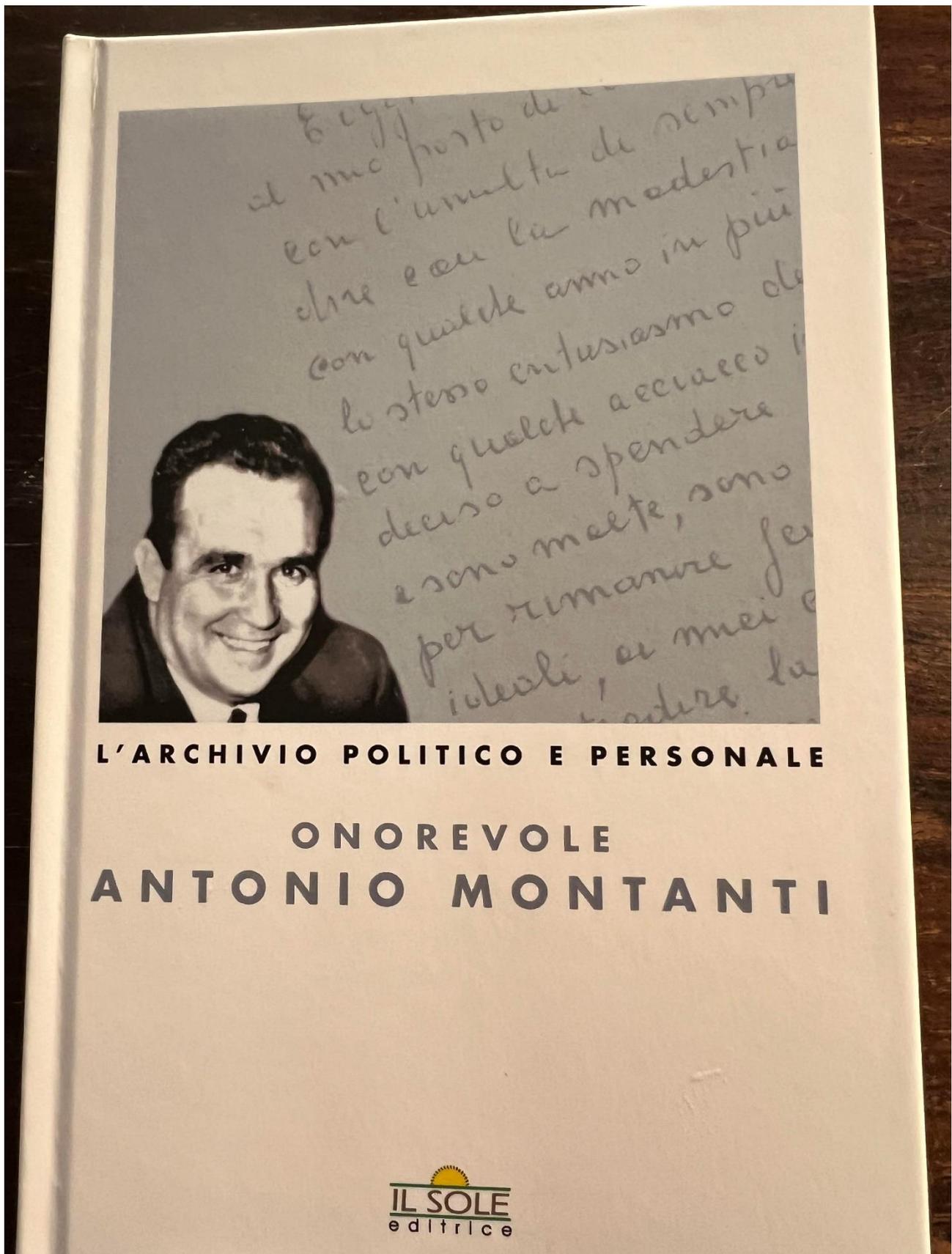
Riferimenti bibliografici

- A. Brandino (a cura), *Antonietta Iolanda Lima. Intrecci di saperi e creatività umana*, Cangemi Editore, Roma 2024
- A. Buttitta, *Introduzione a A. Cusumano, Madre pietra. Arte e tecnica del costruire a Salemi*, Comune di Salemi 1998
- A. M. Cirese, *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Protagon editore, Siena 2003
- M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1976
- M. Eliade, *I riti del costruire*, Jaca Book, Milano 1990
- A. I. Lima, *La dimensione sacrale del paesaggio*, Flaccovio, Palermo 1984
- A. I. Lima, *Frugalità. Riflessioni da saperi diversi*, Il Poligrafo, Padova 2022
- L. Natoli Di Cristina, *La città-paese di Sicilia. Forma e linguaggio dell'habitat contadino*, Quaderno n. 7 Facoltà di Architettura, Università di Palermo 1965
- C. Pasquinelli, *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra Sé e la casa*, Baldini Castoldi editore, Milano 2004
- B. Zevi, *Dialetti architettonici*, Newton Compton, Roma 1996.

Antonino Cusumano, ha insegnato nel corso di laurea in Beni Demotnoantropologici 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).

L'Archivio politico e personale dell'on. Nino Montanti



di Mariza D'Anna

Telegrammi, lettere autografe, appunti, minute, documenti ufficiali e privati, giornali locali, ritagli, fotografie in bianco e nero e a colori sono la memoria recuperata di un lungo periodo della recente storia politica locale e regionale dal dopoguerra fino agli anni Ottanta. Circa quarant'anni di attività che hanno attraversato la complessità di una Sicilia isolata ma feconda di idee, ideali e valori con i quali sono cresciuti molti giovani che poi hanno intrapreso attività e professioni in campi diversi.

Questo patrimonio, nel quale si può leggere molto più di quel che dicono le carte, rischiava di andare perduto se non fosse stato per la pervicace attenzione della famiglia dell'onorevole Nino Montanti, e in particolare della figlia Laura, avvocato ed ex assessore al Comune di Erice, unica dei cinque figli a seguire il padre nel terreno appassionato della politica, di voler portare a termine un proficuo e sentimentale lavoro di recupero.

Così è nato *l'Archivio politico e personale dell'onorevole Nino Montanti* che con decreto (n. 83 del 2023) del ministero della Cultura ha ottenuto il riconoscimento di archivio di «interesse culturale in considerazione del suo interesse storico particolarmente importante non solo per la narrazione e la ricostruzione della storia della Sicilia del secondo dopoguerra, ma certamente anche per la storia delle riforme sociali ed economiche, delle lotte politiche e civili, dei vari movimenti sociali e culturali che contraddistinsero il Novecento». L'Archivio è sottoposto alla disciplina del Codice dei beni culturali e del paesaggio.

La lettura dei documenti parlamentari rivela – è scritto nella motivazione – come l'on. Montanti «non abbia mai abbandonato la Sicilia e il suo popolo, fatto di braccianti contadini e pescatori, ovvero di povera gente che viveva dei frutti del proprio lavoro in condizioni di estrema miseria e disagio sociale. Molti dei suoi discorsi fatti tendono a riforme e concessioni di contributi all'agricoltura, soprattutto anche alle aziende agricole, in occasione di danni dovuti alle calamità naturali. Sua, insieme ad altri onorevoli del Partito Repubblicano, sarà la prima proposta di legge per istituire un fondo di solidarietà nazionale contro le avversità atmosferiche».

Riordinati, catalogati e digitalizzati, i documenti sono ora consultabili da chi vorrà tornare indietro e studiare i movimenti e la realtà socio politica di quegli anni e, nell'era in cui la carta ha ormai segnato il passo, far tornare alla luce un patrimonio materiale e immateriale così consistente e voluminoso, assume un valore ancora più importante. La documentazione, ordinata e catalogata dell'esperta archivistica Patrizia Badalucco, è rimasta custodita per anni nella casa-ufficio dell'onorevole Montanti, ad Erice in via Guglielmo Marconi, nel quartiere del cosiddetto "borgo" dove tutto era iniziato, ed ora è stata salvata dall'oblio anche grazie alla pubblicazione di un volume prezioso (Il Sole editrice), graficamente ordinato e curato, che contiene le tante tracce dell'Archivio diviso per sezioni e corredato da una considerevole documentazione fotografica che riporta in vita donne, uomini, luoghi e situazioni protagonisti in un altro tempo di storie pubbliche e private.

Proprio da un manipolo di ragazzi poco più che adolescenti, alcuni ancora con i calzoncini corti, che hanno abbracciato le idee del Partito Repubblicano Italiano e che facevano base al Circolo Mazzini, diventato il loro quartier generale, nacque e si sviluppò l'idea di muovere una piccola rivoluzione capeggiata appunto dall'onorevole Nino Montanti, giovane capace, carismatico e schietto.

Montanti (nato ad Altofonte nel 1928 e morto a Valderice nel 1983) aveva aderito giovanissimo al Partito Repubblicano Italiano e partecipato al referendum per la Repubblica nel 1946. Vice sindaco e poi sindaco di Erice (dal 1956 al 1963), è stato deputato nazionale dal 1963 al 1968 nella IV legislatura e nella V dal 1968 al 1972). Deputato regionale nel 1976, segretario provinciale della Uil nei primi anni '70 è stato anche giornalista. Con un gruppo di coetanei, infatti, aveva fondato e diretto il settimanale "Trapani Nuova" stampato dalla fine del 1959 fino 1995, diventato punto di riferimento cittadino e per i tanti trapanesi/ericini emigrati in Italia e all'estero. Ma Montanti divenne anche il promotore di molte iniziative culturali e sportive, fondando la squadra di basket dell'Edera Trapani. L'impegno dell'uomo e del politico può essere raccontato nelle sue mille sfaccettature che nell'Archivio si ritrovano a comporre un puzzle complesso ma unitario nello stesso tempo, tenuto insieme da un *fil rouge* che accomuna gli eventi e mette in luce anni in cui l'attività politica e sindacale non si svolgeva nel chiuso delle stanze e per interessi personalistici e di pochi ma, animata

da uno spirito di legalità, aveva una funzione sociale, esempio per giovani virgulti. Tempi che oggi ci appaiono lontanissimi.

L'Archivio personale e politico – recentemente presentato al Museo regionale A. Pepoli, a pochi passi dai luoghi da cui tutto è iniziato – si compone di oltre 1.300 documenti e 455 fotografie e video. Tra questi l'intera collezione, 1.345 giornali, del settimanale “Trapani Nuova”, il periodico fondato da Montanti insieme agli amici Nanai Lo Sciuto, Franco Manca, Nenè Schifano e Alberto Sinatra e Mario Gallo. L'Archivio annovera anche lettere autografe di Ugo La Malfa, Sandro Pertini, Oronzo Reale, Libero Grassi, Raffaele Vanni, Antonio Maccanico, Ludovico Corrao, Dino Grammatico e altri esponenti della politica nazionale e regionale di quel tempo; molte testimonianze dell'attività svolta in favore della Repubblica nel referendum del 2 giugno 1946; atti relativi all'attività politica e amministrativa svolta da Montanti in qualità di presidente dell'Ente Acquadotti Siciliani dal 1973 al 1975, di deputato questore all'Ars (dal 1976 al 1981) e di tanto altro ancora.

«L'esistenza dell'Archivio – scrive Patrizia Badalucco – è dovuta esclusivamente all'ingegno, alla personalità, alla volontà e all'istinto conservativo per una memoria storica del soggetto produttore che lo ha posto in essere e al quale si deve la scelta della documentazione che ha ritenuto opportuno conservare».

Nella sezione “fotografie e video” ci sono testimonianze di eventi di rilevanza sociale avvenuti ad Erice. Alcune documentano, per esempio, la visita della signora Carla Bissatini, allora presidentessa della Croce Rossa Italia e moglie di Giovanni Gronchi, terzo presidente della Repubblica; c'è un breve filmato realizzato dal regista ericino Pietro Salerno che documenta l'arrivo del conte Gaetano Marzotto nel 1957, ci sono immagini della prima funivia, degli “schifazzi” al porto di Trapani e delle folte pinete ericine. L'originale della pellicola è stata donata alla filmoteca del Centro regionale per l'Inventario, la catalogazione la documentazione dell'Assessorato regionale ai Beni culturali.

Nella sezione che custodisce il giornale “Trapani Nuova” (nato con il nome “La Voce del Borgo”) si possono leggere posizioni decise a sostegno del Partito Repubblicano e tra queste molte denunce sulla cattiva amministrazione delle città e inchieste giornalistiche sulla mala politica. Nel 1967 la Terza pagina del giornale venne affidata al poeta e saggista Nat Scammacca che aveva scelto Trapani come città di adozione, uno dei fondatori dell'Antigruppo, movimento artistico e culturale siciliano che operò per circa venti anni in tutta la Sicilia, e al quale aderirono personalità in campo culturale e artistico tra cui Nicolò D'Alessandro, Gianni Diecidue, Rolando Certa, Ignazio Apolloni, Carmelo Pirrera, Antonino Contiliano e molti altri.

«Il nostro compito era quello di fare sì che tutto questo patrimonio non andasse disperso – dice oggi Laura Montanti – è stato un lavoro lungo e a tratti anche nostalgico e doloroso perché ha riportato in vita persone che non ci sono più, i miei genitori e tanti altri amici con i quali siamo cresciuti e ci siamo formati, ricordi che sono riaffiorati da un passato rimasto sempre ben custodito dentro di noi che ha un valore attuale. Il contributo che in quel periodo è stato dato alla società non va dimenticato, l'idea di credere fermamente nei valori etici e morali della politica, a servizio del cittadino e del territorio, è un insegnamento che dovrebbe essere consegnato alle nuove generazioni. Sono contenta perché alla fine di questo lavoro durato oltre due anni, oggi tutto questo è stato recuperato. Documentare l'esistenza di queste piccole realtà italiane che hanno dato prova di coraggio e di onestà può dare un contributo positivo».

Chiarisce meglio e analizza con “la giusta distanza” la sua ricerca appassionata quando Laura Montanti nella prefazione del libro scrive: «Non debba apparire che in tale nostro giudizio l'affettuoso ricordo del padre abbia fatto velo allo sguardo oggettivo e distaccato con il quale vengono osservati e giudicati i fatti: tali e tanti sono in questo senso gli elementi a supporto per poter affermare che Nino Montanti è stato un protagonista in positivo della sua epoca».

L'impegno civile, la dialettica e le contrapposizioni nelle idee e nel pensiero emergono da tanti scritti e da documenti che legavano quegli uomini, idee che erano riconosciute anche dalle parti politiche avverse. In questo contesto emergono, con la genuinità di quell'epoca, anche le gite fuori porta, le scampagnate spensierate, la semplicità della vita quotidiana, la solidarietà nell'affrontarla, la

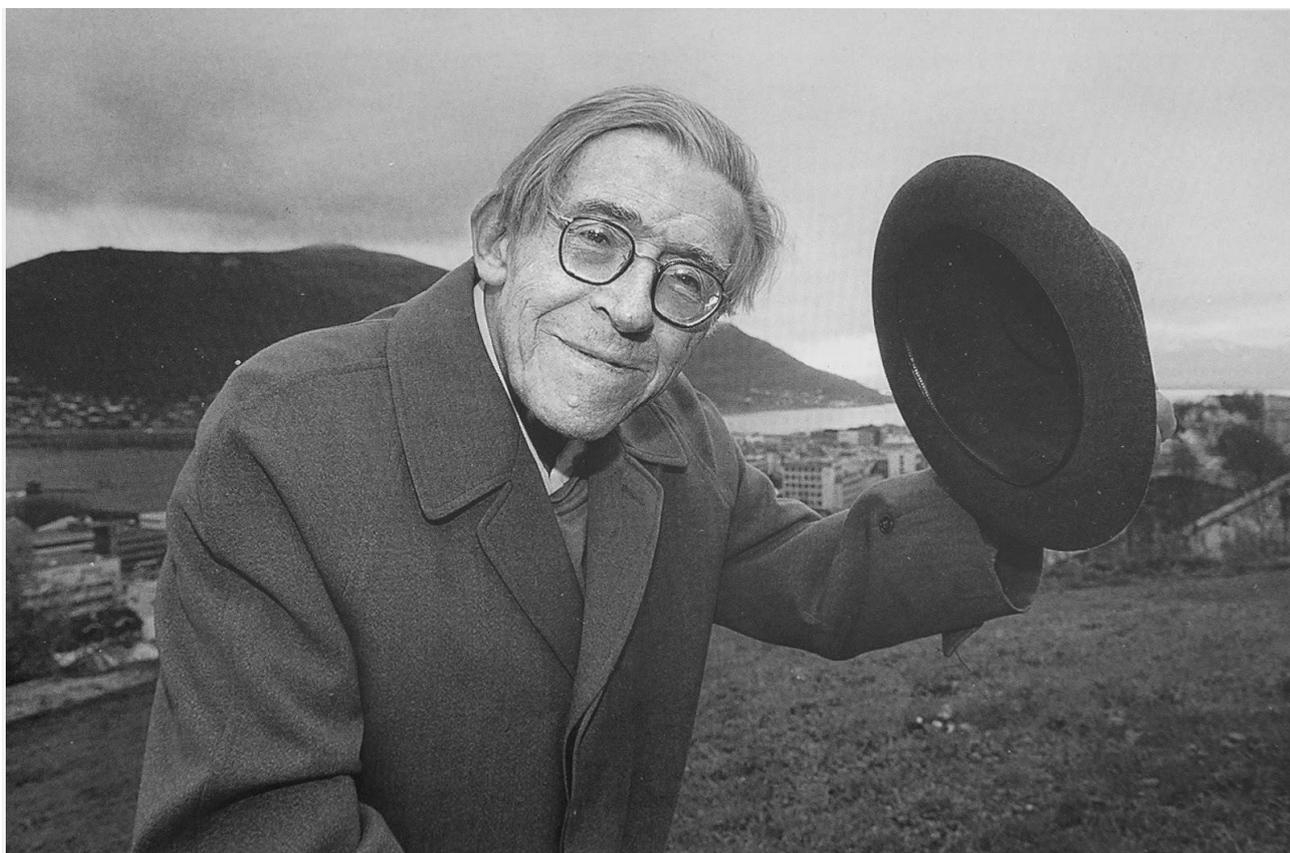
condivisione delle gioie e dei lutti che coinvolgevano la piccola comunità, il sentire comune, il volersi battere insieme per un'idea.

C'è pochissimo di tutto questo nella "nuova" concezione del fare politica per i territori, soprattutto in quelli che sono rimasti indietro e soffrono maggiormente rispetto ad altri. Lasciamo allora che sia il passato a raccontare quello che è stato, può indicare una strada da percorrere. L'on. Montanti, scomparso giovane a causa di una malattia, il giorno prima della morte avvenuta a Valderice il 7 marzo 1983 durante una seduta di dialisi, ha presieduto il 18° congresso provinciale del Partito Repubblicano, svoltosi a Marsala e protrattosi fino a tarda notte.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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.

Peter Wessel Zapffe. Il profeta dell'“Ultimo Messia”



Peter Zapffe

di Sarah Dierna

Un pensatore poliedrico

Nel n. 62 di *Dialoghi Mediterranei* [1] ho tentato di presentare l'Antinatalismo contemporaneo e di chiarire il suo rapporto con il Proto-Antinatalismo antico; in quell'occasione ho insistito sul significato dannoso ma anche salvifico della conoscenza quale punto di incontro tra il pensiero antico e il pensiero contemporaneo. Il *trait d'union* tra queste due ampie prospettive teoretiche, soltanto apparentemente distanti, ritengo vada individuato nel filosofo norvegese Peter Wessel Zapffe, uno scrittore davvero curioso e affascinante, dalla penna niente affatto semplice ma dalle posizioni teoretiche profonde e originali. Purtroppo, gran parte del lavoro filosofico dell'autore si trova soltanto in norvegese; pochi saggi sono stati tradotti in inglese e resi quindi disponibili a un pubblico più ampio di lettori. È su questi saggi che mi soffermerò in questo contesto nel tentativo di far conoscere un pensatore davvero poliedrico e particolare non soltanto per il suo Antinatalismo ma anche per la sua sensibilità ecologica e la sua autentica passione filosofica [2].

Nel presente lavoro mi concentrerò soprattutto sul racconto arcaico *L'ultimo Messia* [3] in cui, attraverso la vicenda di una scena di caccia e l'incontro con l'animale non umano, Zapffe riesce a descrivere in poche pagine la natura della nostra specie, le ragioni della sua difficoltà, i suoi meccanismi di difesa, l'unica speranza possibile per salvarsi.

Attingerò però anche ad altri testi; fra questi *Firewall, Norway*, un dialogo fittizio tra Jørgen, un uomo di montagna, e il direttore di una rivista che si confronta con le posizioni radicali, spietate ma sincere

dell'intervistato, un dialogo a due voci che esalta la necessità, l'urgenza e le ragioni di sostenere una campagna antinatalista. Sono significativi anche i versi delle sue poesie *Lullaby* e *Epilogue?*; in essi c'è la compassione per la vita giovane che deve ancora intraprendere il suo viaggio di affermazione nel mondo ma anche la lucidità della fine, degli anni maturi. La verità tragica dell'esistere.

Anche se questi scritti rappresentano soltanto una parte della produzione zapffiana ^[4], spero che essi riescano a restituire la tonalità filosofica del pensatore norvegese. Sia le poesie che l'intervista immaginaria, insieme al racconto del 1933 sono fruibili nella traduzione inglese curata da Peter Reed e David Rothenberg. La scrittura di Zapffe come si è detto è molto complessa – «[it] is heavy reading even for learned Norwegians!» ^[5] commentano Dell e Schytte Blix – ma anche per questo ricca di significati e aperta alle diverse interpretazioni che da essa si possono trarre.

Il racconto

Den sidste Messias (The last Messiah) è un breve racconto del 1933 nel quale l'autore descrive la condizione umana mettendone a nudo la natura, i comportamenti, le menzogne, la fine e l'unica speranza possibile di salvezza. Il racconto, scritto in un norvegese arcaico, è diviso in cinque brevi sezioni. Prima di approfondire il contenuto di ciascuna sezione vorrei ripercorrerne sinteticamente la vicenda.

Il testo si apre con il risveglio di un cacciatore che vede per la prima volta se stesso, intuisce la sua vera natura ma tale esperienza esaspera il contrasto interiore tra la sua percezione del mondo e la realtà che non corrisponde affatto a tale percezione. Tale contrasto si manifesta nella scena di caccia nella quale questo individuo è impegnato; gli animali non umani sono prede ma sono anche fratelli che come lui soffrono. Nella seconda parte Zapffe denuncia l'errore commesso dalla natura la quale ha puntato troppo in alto e ha generato una specie molto pericolosa mettendo nella sua mano un'arma potente, la coscienza, che ha reso *Homo sapiens* padrone del mondo esterno e di tutto ciò che esiste; uno strumento dalla doppia lama che colpisce il mondo esterno ma anche l'esserci di cui è attributo e manifestazione. L'umano rimane un ospite della creazione, un'entità fragile che avverte su di sé l'inconsistenza del tutto, sente l'angoscia per la vita e permette alla nostra specie di conoscere la verità del cosmo, la sua mancanza di scopo e di giustizia, l'inevitabile fine di tutte le cose, la pena dell'esistere a danno di qualcos'altro, l'insensatezza del mondo che è in se stesso pura energia. Una condizione di lucidità e di dolore che avrebbe dovuto portare una specie come la nostra a estinguersi come è accaduto ad altri animali a causa di un eccessivo sviluppo dei loro organi.

Nella terza parte l'autore spiega perché l'animale umano non si è ancora estinto. Zapffe introduce quindi i quattro meccanismi mediante i quali egli ha ridotto a se stesso il contenuto della coscienza e ha dimezzato l'impatto del vero nella sua vita. Lo studio di questi meccanismi prende in considerazione anche alcuni dei saperi della contemporaneità, quali la psicoanalisi, e considera nella prassi alcuni elementi della vita quotidiana che sono nati per rimuovere certi tipi di verità. La quarta parte ritorna a considerare alcuni aspetti discussi nella seconda sezione e si avvia alle conclusioni. Qui Zapffe, pur escludendo che ci sia stata un'epoca della storia dell'uomo priva di angoscia, riconosce tuttavia che i popoli primitivi sono rimasti assai più vicini all'unità biologica mentre la modernità ha trascurato questi elementi e ha favorito lo sviluppo di dispositivi tecnologici, i quali hanno però separato l'umano dalla sua casa e lo hanno reso un inquilino piuttosto difficile.

L'autore insiste inoltre sulla parzialità dei meccanismi di difesa per la sopravvivenza della specie; la soppressione deliberata della coscienza potrà infatti salvare la razza umana per un certo periodo e ritardarne l'estinzione ma mai escluderla del tutto; l'umano non può sfuggire al suo destino. La quinta sezione prepara quindi l'arrivo dell'ultimo Messia la cui venuta viene profetizzata da quell'individuo che sarà riuscito a cogliere il significato cosmico del mondo, la trama di dolore che lo sostiene e a seguirne i fili fino ai margini della vita. Questi porta infine la lieta novella dell'annientamento e un messaggio di salvezza per l'umanità che tuttavia non è ancora pronta ad accogliere tutto ciò e a salvarsi, e risponde quindi aggredendo il profeta dell'avvenire e lasciando così l'umanità inchiodata alla sua croce.

La peculiarità del racconto consiste nel narrare una storia evoluzionistico-biologica dell'organismo umano il quale viene osservato nella sua natura appunto biologica; la tragedia esistenziale viene ricondotta alla natura e ai suoi sviluppi. La nozione di tragico si avvicina infatti molto all'assurdo di Camus ma i due concetti rimangono distinti e non sovrapponibili perché mentre l'assurdo non è nel mondo e non è nell'io bensì nella co-occorrenza dell'uno e dell'altro, il tragico è biologicamente iscritto nell'io che abita il mondo, si manifesta dunque nella dinamica di co-occorrenza ma la causa motrice di tale sentimento appartiene alla *natura* umana. Il discorso si chiarirà meglio ripercorrendo tutte le variabili biologiche ed esistenziali di tale natura.

Un'ontologia tragica

Come si è detto il racconto, che è ambientato in un tempo molto lontano, inizia con la curiosa vicenda di un uomo che si sveglia: «One night in times long since vanished, man awoke and saw himself». Nell'istante in cui il cacciatore apre gli occhi vede se stesso «naked under the cosmos, homeless in his own body»; in quel momento «everything opened up before his searching thoughts, wonder upon wonder, terror upon terror, all blossomed in his mind»^[6].

Il risveglio e la capacità di vedere se stessi incedono dunque e creano uno spazio di rivelazione. Il risveglio accade nell'*essere* e il sonno esistenziale nel quale l'umanità si trova evidentemente sopita è esso stesso uno stato interno all'essere; ma il risveglio accade anche e in modo veramente originario al confine con il *non-essere* dove il sonno è il luogo del niente dal quale l'umano viene tirato fuori nel venire al mondo. Il primo è un risveglio gnoseologico, il secondo un risveglio ontologico.

Come risveglio ontologico aprire gli occhi non è che l'atto di venire al mondo di un nuovo essere che viene alla luce nudo (*naked*), senza più la casa del ventre materno, solo con il proprio corpo e le proprie sensazioni. Questa genesi originaria si comprende meglio in uno scritto del 1983. In esso Zapffe affronta, nella scrittura sintetica e asciutta dei versi, i temi centrali del racconto del 1933. In tale componimento l'umanità nasce dalla materia, viene generata dalle fiamme (il principio eracliteo):

*In the heart's hollow, in the mind's bitter order,
in secret closets and the shelter of night
is the incomprehensible world of All,
and the mistgloom dawn of time—
billions of years pressed together
to one second of mutatoric light,
where mankind sprang out of smelting flames
and saw itself as an appalling sight*^[7].

Dal Tutto incomprensibile – nel senso letterale di ciò che è non-compreso –, dall'incedere del tempo, dalla luce che è massa ed è energia, l'umanità salta fuori (*sprang out*) e ripete la stessa scena con cui si apre il racconto: essa vede se stessa (*mankind saw itself*). Tale esperienza visiva e teoretica è quindi immediatamente successiva al raffreddarsi delle fiamme, appartiene *originariamente* alla nostra specie che viene plasmata come materia cosciente. L'autore sta in altri termini sottolineando la dimensione naturale, biologica e costitutiva della coscienza; il risveglio è un evento embrionale.

La stessa dicotomia sonno e risveglio, essere e non-essere, costituisce il cuore di *Lullaby*, pubblicata per la prima volta in Zapffe: *Utvalg og innledning (Selections and introduction)* (Pax Forlag, Oslo 1969). Si tratta di una ninna nanna (*Lullaby*, appunto), un canto intonato affinché un bambino possa rimanere a dormire ancora un poco prima di scivolare nelle fauci dell'esistenza. Il fanciullo è presentato come un piccolo ospite che proviene da coste straniere e viene richiamato dall'amore a diventare seme, bambino, adulto, materia consapevole. Reed e Kvaløy leggono questa poesia come un augurio o una speranza che il bambino possa conservarsi quanto più a lungo possibile nell'età puerile e ignara della tragedia dell'esistere, nell'età che Leopardi ha voluto definire dell'immaginazione.

Nel racconto come nella ninna nanna il tragitto esistenziale lungo il fiume della vita inizia da bambini: «From the moment the child embarks on his journey down the river of life, the roar of death's waterfall fills the valley, always nearer and nearer; it gnaws, gnaws at the child's happiness» (LM, §2: 42); «Go then in the mighty stream/ here my eyes are plunging»^[8]. Il bambino che riposa sotto le coperte è quindi una creatura embrionale, a «little seed» (LU: 63). Zapffe scrive infatti: «still you are not ours/ – you belong to them out there –», un'espressione che ammette entrambe le interpretazioni sopra enunciate a proposito del risveglio. Un atto ontologico e un atto gnoseologico. L'immaturità degli anni rappresenta in questo caso una purezza esistenziale; la purezza dei primi popoli e delle prime epoche della storia nelle quali, nonostante l'ineluttabile condizione della propria natura, l'umano non aveva rotto i legami con la materia. Nella quarta parte del racconto Zapffe constata infatti che i popoli primitivi, benché siano stati travolti dagli stessi spasmi esistenziali che hanno reso la loro vita difficile e tragica, non si sono tuttavia allontanati troppo dall'unità biologica rispetto alle popolazioni moderne e innaturali le quali, al contrario, hanno creato una frattura e hanno accresciuto tale distanza. Mentre i tratti che hanno garantito la sopravvivenza delle prime popolazioni consistevano in «the proper use of our bodies' strengths and the biologically useful part of our souls. And these traits must operate under stringent conditions – the limitations of our senses, the frailty of our bodies, and the energy-demanding task of keeping our bodies in one piece and our need for affection satisfied», lo sviluppo delle civiltà moderne ha trascurato [the] «conditions, the narrow range of possibilities for happiness, [...] growing civilization, its technology, and its standardization». La conseguenza di tale distanza ha reso «[the] large part of our best biological talents [...] superfluous in the modern, complicated technological game we play with the environment, we are victims of increasing spiritual unemployment» (LM, §4: 50). Il culmine di un simile sviluppo tecnologico e di un simile eccesso di spirito ('*unemployment*' perché ci si riferisce all'inutilizzo delle proprie facoltà intellettive e consapevoli; nella terza parte del racconto, lo ricordo, Zapffe ha parlato dei meccanismi di soppressione della coscienza) ha portato una separazione tra l'umano e l'intero, ha fratturato l'unità biologica di partenza con il risultato di non riconoscere più tale unità con la natura che tuttavia rimane sempre «[what] gives us the opportunity to practice these activities» (LM, §4: 50).

Per ritornare alla scena di apertura de *L'Ultimo Messia*, anche la vicenda immediatamente successiva supporta l'ipotesi di un risveglio duplice, il primo dei quali è di tipo generativo. Subito dopo avere visto se stesso compare un altro personaggio, una donna, che pure si sveglia e si rivolge al cacciatore dicendogli che è giunto il momento di andare a caccia. La ricerca del nutrimento come bisogno biologico, come necessità naturale del soma; l'animale non umano concepito e pensato dall'animale umano come preda, come ciò che la natura ha reso disponibile per un'altra specie e ha teleologicamente predisposto affinché potesse essere cacciata. Tale scenario si scontra però non con la differenza dell'altro da sé ma con l'identità di un essere simile a sé, di un fratello che condivide con l'umano la sofferenza, cosicché la realtà si rivela diversa da come è stata maturata e immaginata. L'esperienza umana quindi si eventua nel mondo già da subito in modo tragico. Da un lato c'è il proprio bisogno metafisico di dare un significato al mondo, un ordine al reale, un principio di giustizia e uno scopo, dall'altro c'è la coscienza che in quanto conoscenza della natura e delle sue leggi relega l'umano a un appetito mai soddisfatto.

La donna sollecita il compagno all'attività di caccia la quale ricade non soltanto in un sogno puerile e ingenuo ma anche sotto l'ombra antropocentrica che schiaccia la natura e subordina gli altri animali ai bisogni di *Homo sapiens*. L'umanità si è così resa «a mighty *Bomb* is he/ of chromosomic-isotopic strength,/ and the fuse fizzles the whole time he/ in play and love, in war and work,/ will always be tilling his own soul going from gnome to dizzy phantom/ He draws himself up and bears his head high,/ and claims all wins as his own,/ believing all his profits are pure» (EP: 60).

L'umano sarebbe infatti riuscito a imporre all'interno del suo regno una gerarchia mediante la disponibilità tecnica che la natura gli ha concesso; il cacciatore prende l'arco che Zapffe descrive come «fruit of the union between the soul and the hand» (LM, §1: 40) per colpire le prede del suo pasto. La tecnica rappresenta quindi un dispositivo 'naturale' che scaturisce come prodotto di due capacità, lo spirito (la conoscenza) e la mano, del tutto biologiche che rendono anche il risultato della

loro commistione, la tecnica appunto, altrettanto naturale. L'esperienza rivelante che il cacciatore compie lo porta a concepire «the globe's burly belly/ is a pregnant mother from/ which trees and birds, fish and seals come/ and He with them» (EP: 60). Quando infatti si reca presso la consueta pozza d'acqua, lo ripeto, il cacciatore non vede più davanti ai suoi occhi la preda, ma un organismo simile a lui: «When the animals came to their waterhole, where he out of habit waited for them, he no longer knew the spring of the tiger in his blood, but a great psalm to the brotherhood of suffering shared by all that lives» (LM, §1: 41).

L'operazione di disvelamento lascia allora il cacciatore senza dimora (*homeless*) e senza il luogo confortevole delle proprie verità («from land where wonder lies») anche in un altro senso; essa sottrae e non aggiunge, infatti il cacciatore si ritrova nudo (*naked*) esattamente come è stato generato, esattamente come all'inizio della sua storia.

Il racconto di Zapffe prosegue e approfondisce l'ontologia materialista, antropocentrica e tragica dell'autore. In se stesso considerato «the universe we find ourselves in is purely material – matter and energy petering out into oblivion by the ticking of the entropic clock»^[9]. Esclusa quindi l'ipotesi di un dio creatore ed esterno rispetto al creato – che tuttavia l'umano rivendicherà – la realtà si riduce a pura materia nel divenire della quale è arrivato anche *Homo sapiens*. La sua presenza segna tuttavia «a break in the very unity of life, a biological paradox, a monstrosity, an absurdity, a hypertrophy of the most catastrophic kind» (LM, §2: 41). Mentre la natura indifferente di Leopardi o la φύσις dei Greci annovera semplicemente tra i suoi enti l'umano, Zapffe ha una visione diversa nella quale l'errore iniziale lo ha commesso proprio la natura che è 'responsabile' di avere armato una specie rendendola onnipotente e pericolosa non soltanto per il mondo esterno ma anche per se stessa^[10].

Il primo elemento sul quale si dovrebbe insistere è proprio questo. Per i pensatori pagani l'umano non è un errore ma un ente come gli altri che l'intero riesce a tollerare; indipendentemente dall'atteggiamento dell'umano rispetto all'intero, egli rimane in se stesso qualcosa che esiste come gli altri, non il fine della creazione ma nemmeno un errore della natura appunto. Nella filosofia di Zapffe invece la natura ha commesso un errore quando ha generato la specie umana: «Nature had aimed too high, and outdone itself. A species had been too heavily armed» (LM, §2: 41). Essa le ha concesso come strumento di difesa e di sopravvivenza la coscienza, la consapevolezza su se stessa e sul mondo della quale la filosofia moderna si è servita per rivendicare il primato dell'animale umano sugli altri, nonché il trionfo del soggettivismo che ha raggiunto poi il culmine con l'idealismo. La tragicità non dipende dalla coscienza, che di per sé è un dispositivo funzionale, ma dal bisogno mai soddisfatto di trovare un senso e un significato alla realtà soffocato proprio dalla coscienza che gli mostra invece il reale in tutta la sua durezza e verità. Vediamo pertanto in cosa consiste la funzionalità della coscienza e perché rende *Homo sapiens* un animale tragico.

L'umano, in quanto organismo, condivide con gli altri animali degli interessi biologici, sociali e autotelici. L'interesse biologico è legato al bisogno di cibo e di nutrimento, l'interesse sociale alla necessità di stringere delle relazioni, l'interesse autotelico riguarda invece le attività che vengono svolte per il piacere di svolgerle, pur non avendo alcuna utilità. L'umano possiede però un quarto interesse. Un interesse metafisico che richiama al nostro bisogno di giustizia, di moralità, di attribuzione di un significato alle cose che accadono e alla vita nel suo complesso. Zapffe spiega la natura quadruplica di questi bisogni prendendo come esempio il vino: il vino è una bevanda e dunque una fonte di nutrimento in qualche modo, ma è anche un elemento di convivialità, il suo valore autotelico dipende dal gusto come piacere intrinseco alla sua consumazione; nel Cristianesimo però il vino ha anche un significato simbolico, nel momento dell'eucaristia diventa infatti il sangue di Cristo. L'interesse metafisico è un interesse eteronomo che si sforza di guardare la vita dall'esterno per darle un senso, per capire quale sia il suo scopo, la sua meta ultima.

Nonostante l'esigenza di soddisfare tale interesse, l'umano è prima di tutto un organismo biologico; per quanto abbia voluto raccontarsi delle storie e abbia fantasticato sul proprio avvenire, egli rimane soggetto alle inoltrepassabili leggi della natura. Al trionfo del tempo. La conoscenza manifesta a una 'coscienza metafisica' che oltre ogni significato non c'è alcun significato, oltre ogni giustizia il mondo è profondamente ingiusto, oltre ogni moralità la realtà non contempla nessun ordine morale.

Esiste soltanto la materia e la sua entropia. Zapffe paragona il movimento di questa materia alle due fasi della respirazione polmonare: «When it exhales, delicate and graceful life teems out of its pores, and all the creatures stretch out their arms to the sun; but when it takes in its breath, a rustle of fragile spirits breaking sweeps through the multitudes, and their corpses lash the ground like showers of hail» (LM, §2: 42). Il movimento di ispirazione ed espirazione non riguarda soltanto il presente ma tutte le epoche della storia dell'uomo e del mondo. La coscienza rende quindi manifesto non solo il movimento ma anche la sua ripetizione che torna continuamente a riempire la terra di nuovi viventi e a rendere il grembo delle madri sempre gravido. In questo continuo gioco, valgono le stesse identiche leggi degli antichi: la venuta di ogni nuovo organismo e la sua dipartita non è che materia che diviene e si trasforma. Nel racconto si legge:

«He carries a meal inside himself, yesterday it was an animal running freely about by its own will, now he is absorbing it, making it a part of himself; where does he begin and where does he end? Things blend into each other in sequences of cause and effect, and everything he tries to seize and hold dissolves before his probing thoughts. Soon he sees mechanics behind everything, even behind that which he used to hold dear» (LM, §2: 42).

È soprattutto l'esperienza del morire che porta l'umano a intuire l'assenza di qualsiasi significato. La morte interrompe infatti in modo brutale e arbitrario l'esistenza sottraendo qualsiasi senso e qualsiasi scopo alla vita.

La prima parte del racconto termina in modo sorprendente. Gli animali tornano alla pozza d'acqua ma «when they found him again by the rising of the new moon, he sat dead by the waterhole» (LM, §1: 41). Il cacciatore muore e lo fa prima delle sue prede. Vedere se stessi, capire i principi della natura e subirli significa essere destinati, come qualsiasi altro organismo alla legge del tempo, all'ineluttabile fine che spetta a tutto ciò che esiste. La luna, che pure sembra soltanto una nozione accessoria, detiene un significato importante. Zapffe annuncia l'incedere della morte riferendosi alla luna anche nella poesia del 1983. Qui l'autore contrappone alla conoscenza del cosmo che l'umano pretende di avere raggiunto la pochezza del suo sapere («he knows hardly a thing», EP: 60). Il ritorno trionfante dalla luna è anche la verità della fine: «though your machine was/ impressive, / that Someone awaited you back home» (EP: 60). Ad attenderlo è la morte.

Anche la propria finitudine rientra nel disegno cosmico del mondo, ciò che l'organismo umano ha preferito rimuovere e di cui non vuole parlare. Quand'anche la ammettesse, ogni singolo individuo la attribuisce sempre ad altri e mai a se stesso: «I protest with a veritable NO!» ma «yet time races on and the day shall come when no one who knows them recalls me» (EP: 61-62). Il tempo/la natura trionfa sempre.

Per placare questa irrisolvibile lotta dell'io con se stesso e il mondo che altrimenti porterebbe l'umanità a estinguersi, *Homo sapiens* ha deciso di rinunciare a uno dei due elementi che caratterizzano la sua esistenza; ha rinunciato non all'interesse metafisico che invece mantiene e alla luce del quale soltanto egli può continuare a osservare il tempo che abita bensì al portato della coscienza.

Dovrebbe risultare evidente che in una materia priva di senso il tragico non esiste; la dissonanza con il reale dipende dal tipo di ordine e di giustizia che del mondo la specie umana è disposta ad accettare. L'unica forma di moralità e di giustizia che il mondo possiede è l'equità con cui concede la fine a tutto ciò che prima è iniziato a esistere. Se si accetta che la vita e la morte siano soltanto due processi naturali, allora l'orrore metafisico si dissolverà e ciò che abbiamo chiamato tragico «would then be simplified, reduced, to nothing more than the physical end of existence, making the phenomenon of tragedy extensively extrapolable to all forms of life on Earth»^[11]. Il tragico diventa allora l'attrito dell'uomo nel cosmo, ciò che lo rende inadatto all'ambiente che pure vuole abitare e nel tempo più lungo possibile. Zapffe rende tale divario con una immagine: è come se l'umanità fosse un vaso nel quale però è stata piantata una quercia. Come ho anticipato gli umani sono riusciti tuttavia a resistere alle radici possenti di un albero secolare come la quercia e quindi a sopravvivere. Lo hanno fatto a

discapito della conoscenza. In questo modo si rendono a volte, e per qualche istante, felici ma a costo di rimanere sempre ignoranti del vero.

La coscienza in bilico tra perdizione e salvezza

Dopo avere messo in evidenza la natura tragica della condizione umana la quale vive al confine tra la conoscenza della natura, l'appartenenza a essa e l'interesse metafisico continuamente soffocato dalla durezza del reale, si è detto che l'umanità ha preso posizione risolvendo tuttavia la dissonanza cognitiva e rinunciando più o meno volontariamente e artificiosamente al portato della conoscenza anziché alle sue aspettative. Per capire in che modo ciò accade bisogna seguire la sequenza narrativa del racconto. Zapffe insiste meglio sulla natura della coscienza che finora ho presentato soltanto rispetto alla natura contrastiva e tragica con la quale spezza il sogno metafisico di ordine, di senso e di giustizia che dà forma al mondo e lo plasma per renderlo abitabile e confortevole.

Sempre nella seconda parte del testo, dopo avere discusso dei caratteri della natura in generale e della natura umana in particolare, Zapffe chiarisce meglio la funzionalità della coscienza. Essa viene paragonata a una spada dalla doppia lama molto affilata e senza impugnatura: «Its weapon was like a sword without hilt or cross guard, a two-edged blade that could cleave through anything; but whoever used the sword had to grip it by its blade and turn one of its edges against himself»; un'arma che tuttavia «made it not only omnipotent over the outer world, but equally dangerous for itself» (LM, §2: 41). Rivolta all'esterno la spada è un utile ed efficace strumento di difesa concesso dalla natura affinché l'umano possa adattarsi e sopravvivere; si tratta di uno strumento di conoscenza che ha permesso all'uomo di servirsi della sua intelligenza per garantire uno sviluppo tecnico e scientifico che ha migliorato le sue condizioni di vita. Ma rimane una spada e come tale aiuta da una parte a difendersi ma dall'altro lato colpisce. Diventa così uno strumento di violenza e la natura subisce infatti un danno consistente a causa sua. L'umano ha fatto del *cogito* un elemento di gerarchia e di superiorità, e di se stesso un pioniere – per dirla con Zapffe – dello spirito. Egli ha sottomesso la natura ai suoi scopi, ha privilegiato lo spirito a scapito dell'unità biologica e si è elevato sopra tutti gli organismi. La sua azione sta distruggendo il pianeta e in esso la Norvegia.

Firewall, Norway, si presenta nel titolo come un saluto a una terra che non gli appartiene più, la quale è stata ospitale con la nostra specie ma è stata sfigurata. L'umano che la calpesta – e non vive al suo fianco, per richiamare al verso citato prima – la riconosce soltanto come mezzo e come risorsa che gli fornisce e gli garantisce uno sviluppo stabile, una risposta efficace alla domanda di una popolazione smisuratamente in crescita.

Rivolta verso l'interno, tale spada ferisce però gli stessi organismi coscienti. Reggere una spada senza impugnatura significa difendersi ma inevitabilmente anche farsi del male tenendola in mano. La coscienza è infatti rivelatrice del vero; è il luogo in cui la natura comunica la sua essenza, le sue leggi, la sua necessità. Lo spazio in cui ciò che accade imprime uno stimolo, un eccitamento e diventa un accadere cosciente. Da un punto di vista biologico ed evolutivo le facoltà intellettive e rammemoranti hanno favorito la sopravvivenza di *Homo sapiens*.

La riflessione di Zapffe risente a mio avviso dell'eco nietzscheana e in particolare di quel breve ma significativo libro che è *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Qui Nietzsche affranca l'umano dal trono dell'idealismo e della scienza e lo fa sottraendo all'animale intelligente la convinzione di possedere il vero, privando di tale statuto anche il sapere che più di ogni altro ritiene di elaborare verità: il sapere scientifico. L'animale umano è un animale dotato di conoscenza ma tale requisito non gli attribuisce nessun privilegio; si tratta di una 'funzione' – esattamente come per il filosofo norvegese – concessa all'essere umano e orientata al 'successo vitale'.

Mentre Nietzsche mette tuttavia in risalto la natura antropomorfica della verità che descrive infatti come illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria; menzogne sulle quali ci si è accordati; finzioni che alludono non alla percezione obiettiva della cosa ma alla loro funzione rispetto al soggetto che su di essa si interroga, Zapffe attribuisce lo stesso carattere finzionale, funzionale e veritativo non al portato della coscienza, bensì alla sua soppressione. Ciò che il primo descrive, sarebbe insomma per

Zapffe il contenuto di una coscienza che ha rinunciato a se stessa, il che presuppone una coscienza conoscitrice della realtà delle cose. Se la verità di Nietzsche, in breve, è una menzogna condivisa, la verità di Zapffe è la conoscenza autentica del mondo annichilita, rimossa e obliata da una conoscenza inautentica e fittizia la quale garantisce però la sopravvivenza degli animali umani.

Nel vedere se stesso senza lenti di protezione l'umano cade in un sentimento panico (*cosmic panic*):

«The species, in this light, seems predestined to destruction, since any effort to preserve and continue life is crippled when one's undivided attention and energy is required to stave off the catastrophic pressure of one's inner being. That a species thus becomes unfit for life by reason of an overdevelopment of a single faculty is a tragedy that has befallen not only man. Some contend, for example, that a certain species of deer once walked the earth but was rendered extinct by a set of antlers that had become far too large. Mutations, after all, are blind, thrown into life without a thought to their viability in the environment. When one is depressed and anxious, the human mind is like such antlers, which in all their magnificent glory, crush their bearer slowly to the ground» (LM, §2: 43).

Il verso è più efficace nel dire che «the Throne is transformed to Scaffold» (EP: 61). In questa insenatura sottile risiede l'ulteriore elemento tragico dell'esistenza. Per sopravvivere bisogna rinunciare alla propria essenza; perseguirla significa invece condurre la propria esistenza alla fine. Significa che lo scopo ultimo della vita è l'annichilimento della vita stessa in una lotta tra due opposti: l'istinto di vita e l'istinto di morte. Una sorte simile a quella umana è toccata al *Cervus Giganticus* che a causa dell'ampiezza eccessiva delle sue corna, che in zoologia si chiamano appunto 'impalcatura', si estinse presto; avrebbe potuto eliminare i rami più esterni così da sopravvivere un poco più a lungo ma nel fare questo avrebbe però rinunciato alla sua essenza: «what it won in continued existence it would have lost in meaning, in existential pride» (LM, §3: 43). A differenza dei cervi l'animale umano non si è ancora estinto. «Why», si domanda Zapffe, «are there so few individuals who succumb to the pressure of life because their acuity reveals to them more than they can bear?» (LM, §3: 43). La risposta del filosofo è la stessa che si è data nella prima parte del lavoro: il gioco di coscienza e incoscienza, la riduzione artificiale (*artificially*) della conoscenza veritiera del mondo; «Man saves himself, and continues. Ironically, man's survival is made possible by a more or less conscious suppression of his hazardous surplus of consciousness» (LM, §3: 43-44). E tutto ciò non allo scopo di realizzare qualche speranza ma di rinnovare e reiterare lo stesso cammino di dolore, di sofferenza e di perdizione.

L'umano, che pure come il cervo è stato armato oltre misura, non ha inseguito invece la propria essenza fino alla fine. Ha preferito ridurre il portato della coscienza per salvarsi così da non estinguersi e continuare a esistere ancora. La coscienza assume pertanto un carattere finzionale e menzognero proprio come aveva stabilito il filosofo di Röcken^[12]. «This suppression is, for all intents and purposes, continuous; it goes on as long as we are awake and active and becomes a condition for social adjustment and what is popularly called "healthy" and "normal" behavior» (LM, §3: 44).

Per rispondere, reggere e resistere all'abbaglio del reale, qualsiasi aspetto della nostra vita è filtrato da dei meccanismi di soppressione. Tali meccanismi sono molto diversi tra di loro e appartengono in modo così costitutivo a *Homo sapiens* che essi sono diventati inconsci e ciò che essi filtrano appare per questo naturale e non deformato, ciò che si vuole che sia e non ciò che veramente è. Benché essi siano innumerevoli, Zapffe li raggruppa in quattro tipi diversi: isolamento (*isolation*), ancoraggio (*attachment*), distrazione (*diversion*) e sublimazione (*sublimation*). La restante parte della terza sezione del racconto è dedicata a un'analisi accurata di ciascuno di questi modi di annebbiare la coscienza.

Questi quattro meccanismi sono semplici e perlopiù inconsci ormai, agiscono nel quotidiano e permettono alla vita di navigare su acque meno increspate. Essi, è vero, sopprimono dalla coscienza la vista di un uomo che piange per strada, la sensazione finzionale che le norme, i valori o la fede hanno. Ciò su cui tuttavia il loro intervento è più essenziale e drastico è proprio la rimozione del pensiero che se venisse alla luce porterebbe l'umano a cogliere l'insensatezza e la mancanza di

significato della vita. Mi riferisco al pensiero della morte. Gli studi dell'antropologo canadese Ernest Becker, la cui intuizione sull'umanità e il ruolo della coscienza si muove in continuità con le tesi di Zapffe e della *Terror Management Theory*, dimostrano come la paura di morire condiziona in modo determinante la vita degli esseri umani. Che avvenga tramite la fede religiosa o tramite la fede laica e transumanista poco importa: l'importante è non morire, continuare, esserci e mantenersi nell'esistenza il più a lungo possibile.

La paura di morire si conferma sempre e in ogni tempo – anche nelle vicende della nostra contemporaneità – a partire dal momento in cui dalla materia inorganica è scaturita la materia organica e, all'interno della materia organica, ha fatto la sua comparsa una forma consapevole di sé che ha iniziato a separarsi dalla natura e a pensarsi un'entità a parte, con leggi di crescita e di sviluppo autonome e distinte rispetto a quelle che valgono per qualsiasi altro organismo. E invece la finitudine è inscritta nella natura stessa delle cose, dove

«tutto concorre a creare una confusa fantasia di carneficina. Tutto si strappa via tutto... sempre. Eppure, questo trambusto nel nulla viene ignorato da quasi tutti quelli che vi sono coinvolti. Nel mondo naturale, per esempio, niente è consapevole del proprio tumulto nella sagra dei massacri. Soltanto l'autocosciente nullità [...] può rendersi conto di cosa succede ed essere scossa dai tremori del *caos al banchetto*» ^[13].

E tuttavia pur sapendo la morte all'essere umano non è dato sapere né Come né Quando della propria. Il dono di Prometeo è l'unica condizione che ha reso possibile alla nostra specie di non spegnersi subito e di riuscire a proseguire il suo percorso verso una fine, comunque, già scritta. C'è poco da fare, «l'inganno sarà sempre in noi, il dolore, la paura e la negazione saranno sempre il modo di vivere che preferiamo e che trasmetteremo a innumerevoli generazioni» ^[14].

Dopo avere descritto nelle sue manifestazioni principali il funzionamento dei meccanismi di difesa, Zapffe riflette sulla morte. Nonostante tutto «death always offers a way out» (LM, §3: 48). Essa si presenta come una via d'uscita, una fuga dall'esistenza e non semplicemente la sua fine. La chiusa dell'epilogo è veramente potente nel comunicare tale forma di libertà:

*And painmarkers flame to the pyre
when, spit living to the needle of Now,
he casts his wisdom's fraying net—
and all he finds on its empty bottom
is, in the final stand of the spirit,
the single Gnosis as borne by the Dead,
that only the embracing of NOTHINGNESS frees us.
And we are afraid that our children shall suffer
so we cease our propagation in time.
It is the last solid counsel we know
against Heaven's faithless love (EP: 62).*

La Gnosi che sopraggiunge dai morti, la conoscenza che la vera libertà si conquista alla fine mentre tutto ciò in cui l'umano si affaccenda è soltanto un palliativo, un antidolorifico (*painmarkers*) che non guarisce la ferita e non la ripara. Se così è, allora l'organismo umano più che avere subito la ferita da parte della natura è la ferita della natura. Soltanto la sua scomparsa la rimarginerà. Si è già anticipato infatti che la quarta e la quinta parte del racconto offrono una ricognizione generale di questa specie che si è resa pioniera dello spirito e si ritrova così a sconfiggere il mondo e a conservare se stessa e, insieme a se stessa, l'angoscia per la vita.

«If we follow this train of thought through to the bitter end, the conclusion is inescapable: As long as humankind blunders along under the dire misconception that we are biologically preordained to conquer the earth, no alleviation of our angst for life is possible. As the number of people on the earth grows, the spiritual

atmosphere will become tighter, and defense mechanisms will have to become ever more brutal. And we will continue to dream of salvation, redemption, and a new Messiah» (LM, §5: 51).

L'illusione, l'inganno, la soppressione aiutano l'organismo biologico a sopravvivere, a salvarsi a ritardare la sua estinzione ma mai a evitarla. L'illusione, l'inganno e la soppressione reiterano la vita umana poiché, incapace di conoscere davvero, l'umano rimane un dormiente, un sognatore (*dreamer*) dinnanzi al quale si apre «a world which is of joy unfolds, / Spring comes into meadows» e la cui visione diventa generativa: «Little seed in dreamers' mold» (LU: 63).

La soppressione della coscienza garantisce quindi la vita ma ha portato *Homo sapiens* a favoleggiare sulla propria natura, a ritenersi il centro della creazione, a sentirsi predestinato a dominare la terra. L'Antropocentrismo scaturisce dall'ignoranza della propria reale natura, dalla separazione che l'umano ha rivendicato rispetto alle sue origini, alla sua essenza biologica, organica e finita. La coscienza che l'umanità ha dimidiato preferendo soddisfare il proprio interesse metafisico fa soffrire, sottrae l'umano dalla fermezza delle sue posizioni e lo precipita per questo in uno stato di perdizione e di esilio esistenziale ma nello stesso istante lo riscatta perché gli offre una possibilità di salvezza.

L'ultimo Messia

Nella quarta parte de *L'ultimo Messia*, l'autore riflette infatti sulle popolazioni cosiddette primitive – nel senso letterale del termine, cioè coloro che sono venuti prima – per fare notare che pur nella comune sorte di esistere questi popoli hanno abitato il pianeta in modo molto diverso rispetto a come lo hanno fatto le popolazioni moderne. Mentre infatti i primi sono rimasti pionieri del tragico, i secondi si sono allontanati e si sono illusi così tanto da arrivare a eludere la possibilità del tragico dalle proprie vite o a ritenerlo superabile. L'unità biologica alla quale gli uomini primitivi rimangono più prossimi non è da intendere alla stregua di un comportamento tipicamente 'animale' e poco sviluppato; la cultura rimane sempre un'espressione della natura umana. Rimangono dunque naturali anche i meccanismi prima considerati in quanto sono essi stessi forme naturali, strategie cognitive e comportamentali. L'innaturalità dei moderni non deriva dall'aver ingaggiato questi meccanismi ma dall'averli piuttosto trascurati (*flouted*) a favore di nuove e più violente strategie – l'eccesso di cultura, lo sviluppo tecnologico, la standardizzazione – distruttive per l'umanità che ne è l'artefice e per l'intero pianeta.

Il soggettivismo, nelle forme del razionalismo e dell'idealismo, è il trionfo dello spirito che ha rinunciato alla natura senza la quale non si dà nemmeno la possibilità stessa del *cogito*. La cultura è infatti prima di tutto la natura specifica dell'umano ma affinché si mantenga tale, e cioè qualcosa di naturale, essa deve agire entro i limiti e nel rispetto dell'intero. Il razionalismo come l'idealismo, la corsa sfrenata allo sviluppo tecnologico sono solo alcuni dei sintomi di questa «global fever of life» (LM, §4: 51). Tale febbre non è orientata solo al successo vitale di una generazione ma anche alla continuazione biologica nel tempo della specie. Il numero degli abitanti che invadono il pianeta è disperatamente in crescita ma tale aumento esponenziale non segna affatto la vittoria dello spirito bensì renderà di nuovo manifeste le prime leggi, vale a dire le leggi di natura per garantirsi la sopravvivenza ricorrendo così anche a comportamenti brutali per assicurarsi qualche risorsa; il Pianeta diventerà inospitale come lo era all'inizio quando l'uomo ha fatto il suo ingresso in esso: «now in vain he extends his arms and prays to be united with that which created him. Nature no longer answers, it made a miracle with man but has refused to acknowledge him since» (LM, §2: 41).

Nell'intervista fittizia e originale del 1958 (*Firewall, Norway*), l'interlocutore pone a Jørgen una serie di questioni che vorrebbero giustificare l'agire umano anche quando le conseguenze dei suoi atti sono spiacevoli ma a nessuna di queste giustificazioni è disposto a cedere Jørgen, il quale piuttosto scopre l'inganno del progresso e dello sviluppo definendo la corsa del primo e la promessa del secondo come «pure panic, an itching of the soul that has to be scratched and clawed at until every stone and every little hill in the country is covered with incurable eczema» ^[15]. Dietro la parvenza di volere rispondere ai bisogni e alle esigenze della crescita della popolazione c'è, in verità, il bisogno e l'esigenza da

parte di alcuni di volere aumentare il proprio guadagno, il proprio prestigio e potere, in un'espressione di volere accrescere e potenziare quella febbre di vita. Non si risponde al fabbisogno crescente migliorando il sistema di produzione e di investimento; né l'ipotesi di colonizzare nuovi pianeti si presenta appetibile poiché si tratterebbe soltanto di ripetere gli stessi problemi e di reiterare gli stessi meccanismi di risposta altrove; che sia sulla Terra o su Marte, «we will continue to dream of salvation, redemption, and a new Messiah». Solo dopo che «many saviors have been nailed to trees and stoned to death in the marketplace, then the last Messiah will appear» (LM, §5: 51). Qui il richiamo di Zapffe all'atteso Messia è sottile nel confermare la sua concezione a proposito del fenomeno religioso quale fenomeno del tutto umano, come tale finzionale e consolatorio, di cui l'umanità ha bisogno per escludere se stessa dalla Natura che rimane la madre, il grembo, la culla, la tomba.

La conclusione del racconto è veramente affascinante. Essa annuncia la venuta di un uomo che prima di tutti gli altri avrà avuto la forza e il coraggio di mettere a nudo la propria anima, di osservare dunque se stesso nella propria nudità vale a dire nella sua dimensione naturale; un uomo che «has grasped life in its cosmic context, and whose agony is the agony of the world» (LM, §5: 51). La sua voce spiega un sudario (*shroud*) sul mondo, rivela loro un messaggio di salvezza:

«The life on many worlds is like a rushing river, but the life on this world is like a stagnant puddle and a backwater. The mark of annihilation is written on thy brow. How long will ye mill about on the edge? But there is one victory and one crown, and one salvation and one answer: Know thy selves; be unfruitful and let there be peace on Earth after thy passing» (LM, §5: 52).

Tale messaggio non viene tuttavia accolto dalla popolazione la quale risponde aggredendo quest'uomo, quest'ultimo Messia, disceso dal padre lì vicino quella pozza d'acqua; la stessa dove il cacciatore incontra gli altri animali e li riconosce come fratelli, la stessa in cui al sorgere della nuova luna incontra la morte. Si potrebbe pensare che il cacciatore, che infatti si ritrova nudo nel cosmo, sia lo stesso Messia mandato dal padre a morire per noi. Ad aggredire il salvatore sono soprattutto le levatrici e le ostetriche; una presenza significativa per esprimere l'attaccamento alla vita dell'umanità. Le parole dell'ultimo Messia portano un messaggio di salvezza. Se la vita è stata prima descritta come lo scorrere di un fiume impetuoso, adesso il Messia ne annuncia invece la pochezza poiché essa non è che una pozzanghera, un ristagno d'acqua. In essa è inscritta la sua fine e il corso che a essa conduce non è l'itinerario scorrevole di un fiume che arriva al suo delta o al suo estuario bensì acqua sporca che rimane lì a emanare il suo cattivo odore.

Il racconto di Zapffe ha però un lieto fine. C'è una vittoria, una salvezza e una risposta. E la risposta è la stessa che si trova in *Genesi* ma capovolta: siate sterili (non siate fecondi). Essa è in verità più precisa e più completa e va assunta nella sua interezza. Il primo messaggio del Messia, la sua prima raccomandazione è un'altra: «*Know thy selves*». Si tratta di un insegnamento davvero originario: conoscete voi stessi e quindi siate sterili.

Dopo la nota prescrittiva, il Messia continua e conclude affermando: «*Let there be peace on Earth after thy passing*»; lasciate che la Terra ritrovi la pace dopo il vostro passaggio». È importante questa chiusa perché lascia intendere come l'Antinatalismo di Zapffe non sia soltanto antropocentrico nel senso letterale del termine di mettere al centro e di avere l'interesse di preservare l'umano dall'inevitabile dolore di esistere ma piuttosto, e in modo più decisivo, antropodecentrico. L'interesse di Zapffe è preservare la Terra, la sua Norvegia e le sue montagne. L'intero e non una sua parte. Ciò che non soffre – o che soffre soltanto a causa di *Homo sapiens* – e non colui che soffre. Una simile posizione emerge in modo più esplicito nell'intervista fittizia alla quale ho già accennato. Nello scambio di battute, Jørgen risponde al direttore, che gli domanda quale sia un modo per rendere accessibili le montagne norvegesi al maggiore numero di persone possibile, che l'obiettivo deve essere esattamente l'opposto e cioè di chiudere e di non lasciare accedere queste persone ai pochi spazi montuosi ancora incontaminati da elementi antropici.

La sua disamina prende di mira ciò che si vuole far passare per crescita, sviluppo o progresso mostrando il vero volto del progresso: la distruzione. Ciò che più desta la rabbia di Jørgen è che

«nobody complains. Nobody wants to be a wet blanket at the celebration of Progress» (FN: 54) poiché spera che dell'onda travolgente del progresso faccia parte non soltanto la possibilità di vivere meglio e di potere tenere lontano il dolore – dimenticando che il dolore è come una sequenza nucleotidica, qualcosa che è iscritto al *bios* – ma di raggiungere e realizzare la propria immortalità. Zapffe considera una serie di esempi particolari allo scopo di dimostrare come ciò che si vuole presentare quale un progresso e degli aiuti per la crescita dei villaggi meno sviluppati sia in realtà un progetto finalizzato ad arricchire le tasche di alcuni soggetti soltanto. Al di là di questi esempi ciò che davvero preoccupa l'autore è che tutto ciò che nuoce anche all'umanità è voluto dall'umanità stessa: «We are in the grip of development Neanderthals. It is embarrassing they are descended from humans, these lummoxes with blunt, sterile minds. They are not really alive, they can only keep going on economic stimulants. We're being replaced by people who don't deserve a healthy Earth. People for whom the only important thing is how big their paychecks are» (FN: 54-55).

Dopo avere svelato il rovescio della medaglia del progresso e avere definito la sua vera natura, dopo avere stabilito in che cosa consiste la felicità per gli umani e avere chiarito invece come la vera felicità sopraggiunge attraverso il pieno possesso di sé, come capacità, sforzo e impegno «to be happy *in themselves*» (FN: 55), Zapffe manifesta l'urgenza di una prassi antinatalista. La felicità che passa da se stessi si raccorda con il monito del Messia a conoscere se stessi. Soltanto in questo spazio è possibile sapere ciò che si è e vivere nella quiete di colui il quale accetta la propria natura e i propri limiti senza contrastarli in tutti i modi. Invece il progresso ha sostituito a questa stabilità interiore una costante tensione e proiezione verso il futuro, ha rimandato a domani l'approdo a una terra promessa – per richiamare la metafora del racconto – invece di comprendere di essere nomade, di accettare e di benedire questo nomadismo.

Le parole di Zapffe lasciano supporre che il suo Antinatalismo ha fonti molteplici ma non escludenti. Da una parte c'è la cura nei confronti dell'animale umano e del suo mondo di dolore, dall'altra parte c'è però la cura per la Norvegia, la casa, la natura, l'Essere. Se l'umano fosse stato in grado di convivere con gli altri enti e insieme a loro nell'intero la sua natura sarebbe stata ancora dolorosa e difficile, consapevole ma nonostante tutto – proprio perché consapevole – serena. Dovrebbe essere chiaro che l'Antinatalismo del pensatore norvegese diventa necessario per salvare la natura e, in essa e con essa, l'umanità che già esiste. Se prima era un'ipotesi adesso è imminente il giorno in cui bisogna smettere di riprodursi in modo incontrollato. Se prima era un'ipotesi adesso è imminente il giorno in cui bisogna smettere di fare figli. Se prima era un'ipotesi misantropica adesso è imminente il giorno in cui essa deve essere accolta come una strategia filantropica. L'Antinatalismo di Zapffe, nelle parole dell'ultimo Messia come in quelle di Jørgen, è l'unica salvezza possibile per l'umanità, per l'animalità non umana e per l'intero. Il suo accadere anticipa soltanto una fine comunque certa. La prospettiva del filosofo norvegese si colloca al confine tra la Grecità e la contemporaneità. Della prima condivide il portato gnoseologico, della seconda la prassi antigenerativa. Tale prassi antigenerativa rende l'Antinatalismo attivo. Esso è votato all'azione, tuttavia, in quanto è consapevole di se stesso e del proprio attrito nel mondo e con il mondo, e soltanto perché è tale è capace di diventare una scelta pratica, una condotta esistenziale matura e filantropica. L'ermeneutica del racconto di Zapffe permette di avvicinare quindi l'Antinatalismo attivo al coro passivo che lo precede e lo fonda. Di ricollocare, infine, l'umano, nell'universale biologico al quale appartiene. Alla natura in quanto utero che lo genera, in quanto tomba che lo riaddormenta nella culla del niente.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] S. Dierna, «Antinatalismo contemporaneo», in *Dialoghi mediterranei*, n. 62, luglio-agosto 2023: 473-383. Sul profilo storico dell'Antinatalismo si veda anche A.G. Biuso (- S. Dierna), «Antinatalismo: storia e significato di una filosofia radicale», in *Dialoghi Mediterranei*, n. 64, novembre-dicembre 2023: 56-75.

[2] Zapffe non studiò subito filosofia. Per volere del padre dovette infatti intraprendere gli studi forensi. Un aneddoto racconta che quando dovette discutere la sua tesi di laurea in Giurisprudenza si esprime in versi e in rima.

[3] Si veda P. Wessel Zapffe, *The Last Messiah*, in Aa. Vv., *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, edited by P. Reed and D. Rothenberg, translated by S. Kvaløy with P. Reed, University of Minnesota Press, Minnesota 1992.

[4] Sono disponibili in lingua inglese anche altri due brevi contributi dell'autore: il primo è «Parting with Gausta», uno scritto in cui al centro c'è la necessità di preservare la natura da qualsiasi forma di cultura e di lasciarla indisturbata. Gausta sarebbe una montagna violata dall'umano che in essa ha costruito città, strade, elementi antropici che fanno sfiorire la sua bellezza; riporto a tal proposito le ultime parole di questa preghiera laica/saluto: «Because you were beautiful, you had to die». Si veda P. Wessel Zapffe, «Parting with Gausta», in *Open Air Philosophy*: 1-2.

Il secondo contributo riporta invece la traduzione commentata del §106 di *Om det Tragiske*, nel quale il filosofo discute del *Libro di Giobbe* presentando Dio come un traditore e Giobbe come il vittorioso. Si veda K.J. Dell and A. Schytte Blix, «The Norwegian Philosopher Peter Wessel Zapffe (1899-1990) and the Book of Job», in *The Royal Norwegian Society of Sciences and Letters, Skrifter nr. 1-2022*: 5-25.

[5] K.J. Dell and A. Schytte Blix, «The Norwegian Philosopher Peter Wessel Zapffe (1899-1990) and the Book of Job», cit.: 7.

[6] P. Wessel Zapffe, *The last Messiah*, §1 in Aa. Vv., *Wisdom in the Open Air*, cit.: 41. Le prossime citazioni tratte dal racconto saranno indicate nel testo con la sigla LM, il numero del paragrafo e della pagina.

[7] Id., *Epilogue?*, in Aa. Vv., *Wisdom in the Open Air*, cit.: 59. Le successive citazioni tratte dalla stessa poesia saranno indicate nel testo con la sigla EP e il numero di pagina.

[8] Id., *Lullaby*, in Aa. Vv., *Wisdom in the Open Air*, cit.: 63. Le citazioni successive tratte dalla stessa poesia saranno indicate nel testo con la sigla LU e il numero di pagina.

[9] S. Kvaløy, in P. Reed (with D. Rothenberg), «Peter Wessell Zapffe», in Aa. Vv. *Wisdom in the Open Air*, cit.: 38.

[10] Non a caso, ne *La cospirazione contro la razza umana*, che si ispira infatti alla filosofia di Zapffe, in questo passaggio si insinua la presenza di uno spirito esterno per rimandare a qualcosa che ricade fuori dalla responsabilità umana. La concezione dell'errore della materia è molto simile alla visione di Cioran che si è esposta nella prima parte del presente lavoro. Dire che la responsabilità è della natura non significa riconoscere alla natura una sembianza antropomorfa. Piuttosto attribuisce alla casualità biologica la natura di un errore simile. La specie che detiene inoltre una simile arma non è affatto privilegiata ma anzi è quella che consumerà con maggiore difficoltà e fatica la sua permanenza nel mondo.

[11] A.M. Proszewska, «Investigating the origins of Peter Wessel Zapffe's notion of tragedy in Aristotle's Poetics: the case of mimesis», in *Degruyter, ejss* 50(2), 2020: 290.

[12] Riporto qui le parole con cui Nietzsche descrisse il carattere finzionale e funzionale della coscienza: «È degno di nota che tutto ciò che sia prodotto dall'intelletto, il quale è concesso – unicamente come aiuto – agli esseri più sfortunati, più delicati e più transitori allo scopo di trattenerli per un minuto nell'esistenza, [...] quell'alterigia connessa col conoscere e col sentire, sospesa come nebbia accecante dinanzi agli occhi e ai sensi degli uomini, li inganna dunque sul valore dell'esistenza, portano in sé la più lusinghevole valutazione riguardo al conoscere. Il suo effetto più universale è l'inganno, ma anche gli effetti più particolari portano in sé qualcosa del medesimo carattere. L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione» (*Su verità e menzogna in senso extramurale, (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, 1873), trad. di G. Colli, Adelphi, Milano 2015: 12.

[13] T. Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana, (The Conspiracy Against The Human Race*, 2010), trad. di L. Fusari, Il Saggiatore, Milano 2016: 13-14.

[14] Ivi: 73.

[15] P. Wessel Zapffe, *Firewall, Norway*, cit: 55. Le citazioni successive tratte da questo scritto saranno indicate direttamente nel testo con la sigla FN e il numero di pagina.

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

Censura, autocensura e libertà: tradurre Mohamed Choukri in italiano e in francese



Mohamed Choukri

di *Hanane El Bakkali*

Introduzione

Nel presente articolo affronto il tema della censura in rapporto alla traduzione. Tratto questo argomento da due punti di vista diversi ma complementari. Inizialmente, la mia attenzione si focalizza sulla traduzione in quanto operazione che porta alla liberazione della voce di un autore censurato e/o non accettato. Perché a molti letterati arabi viene impedito, per ragioni, morali e politiche di pubblicare le loro opere nei loro Paesi d'origine, come è stato proprio il caso dello scrittore marocchino Mohamed Shukri [1] che, proprio grazie alla traduzione dei suoi romanzi si è svincolato e liberato dalla censura, costringendo il sistema culturale arabo/marocchino a riconoscere e rivalutare molte delle sue opere.

Vorrei anche sottolineare come questa stessa traduzione rischia di rappresentare uno spazio di (auto)censura, poiché i traduttori – come sostiene Richard Jacquemond (2008) – sono costretti a cedere a una sorta di censura del mercato editoriale – meno brutale, forse, di quella politica o religiosa – ma anche più pernicioso e difficile da combattere. Il traduttore, quindi, deve saper “negoziare” tale censura a seconda delle proprie convinzioni e intenzioni personali. A questo fine condurrò un'analisi contrastiva tra il romanzo *Soco Chico (al-Sūq al-daḥilī)* / Il mercato interno) e la sua traduzione italiana effettuata nel 1997 da Maria Avino. Inoltre, a titolo di confronto, mi servirò anche della traduzione francese dello stesso scritto a cura di Mohamed El Ghoulabzouri del 1996, per sottolineare le attitudini del traduttore appartenente alla cultura araba marocchina rispetto a quelle della traduttrice italiana di fronte alla scrittura di Mohamed Shukri.

Mohamed Shukri: uno spartiacque nella letteratura araba contemporanea

Tra i più scandalosi scrittori della letteratura contemporanea araba emerge il marocchino Mohamed Shukri. Il primo a inaugurare una scrittura autobiografica nel mondo arabo, differente da quella tradizionale sia per i contenuti che per lo stile. Prima di Shukri pochi letterati potevano trattare della loro vita privata. E quando vi facevano riferimento, ciò avveniva sotto forma di accenni poco chiari, mentre Shukri ha avuto l'audacia e la determinazione di rendere la sua vita un libro aperto.

Pur sapendo di correre il rischio di essere escluso e censurato non ha esitato a servirsi della prima persona singolare per raccontare. L'*Io* narrante era per lui una scelta ideologica più che stilistica [2]: non voleva celarsi dietro altri pronomi si è assunto la responsabilità dei suoi scritti. In realtà, come osserva Mohamed Barrada [3], era difficile per lui rompere quel "legame" tra la prima persona narrante, gli avvenimenti passati, e sé stesso al momento della stesura dei testi.

Mentre la letteratura araba era abituata alla narrativa di autori quali Manfaluti, Mahfuz, al-Aqqad, ecc. – scritta in arabo standard (al-fuṣḥā), caratterizzata da uno stile letterario molto elegante e raffinato, e che trattava tematiche romantiche e nazionaliste – Shukri scriveva una letteratura ribelle contro tutte le norme e le consuetudini. È una letteratura «nuda» – espressione di Abduh Wāzin – che mette insieme il realismo di Mahfuz, l'insolita audacia di Jean Genet e la franchezza "piccante" di Paul Bowles e che rispecchia ovviamente una sofferenza vissuta anima e corpo [4].

Negli scritti di Shukri, per la prima volta, veniva utilizzato il linguaggio di strada: egli non esitava a chiamare le cose con il loro nome (in dialetto marocchino oppure in arabo standard) senza badare all'effetto "immorale" che questo poteva generare. I suoi eroi o piuttosto 'anti-eroi' incarnavano le caratteristiche di un picaro, ma un picaro alla marocchina, con peculiarità artistiche e culturali diverse da quello spagnolo [5].

Egli cercava di ridare al margine della società il suo valore, allontanandosi dalle tematiche che hanno preoccupato gli scrittori della sua epoca. Ha preferito scendere tra gli strati più bassi della società per farsi portavoce degli emarginati (i senzatetto, i disgraziati, le prostitute...), per portare alla luce le loro sofferenze, essendo stato uno di loro. Secondo il critico marocchino Hassan Bahrawi, Shukri ha sempre vissuto, fino all'ultimo istante «infrangendo le consuete regole di comportamento, di pensiero, d'espressione, trasgredendo i tabù sociali e le interdizioni letterarie, entrando senza permesso negli spazi vietati del non detto, moralmente e creativamente» [6].

Aveva infatti trascorso una vita difficile che l'avrebbe condotto alla follia e al suicidio [7]: vissuto sin da giovane età in ambienti di estremo degrado sociale e morale, esposto a ogni genere di vizio e turpitudine. Impegnarsi nell'attività di scrittore l'ha salvato dal rischio di perdere ogni speranza in una vita migliore a causa dell'abuso di alcol e nel consumo di droghe.

Dopo esser riuscito a svincolarsi dall'ignoranza – pur se in età avanzata [8] – e aver intrapreso l'esperienza dello studio, "scrivere" è diventato sinonimo di vivere e di sfogarsi. Anzi, era un mezzo per riconciliarsi con sé stesso e con il suo mondo; ma solo dopo aver giudicato tutti quanti, come afferma: «Scrivendo ho giudicato me stesso, la mia famiglia e la società con la legge del diavolo che mi ha fatto capire, prematuramente, il senso dello sfruttamento e dell'oppressione [...]» [9].

È vero che dietro ai suoi primi tentativi si celava un sottile desiderio di appartenere al ceto degli intellettuali marocchini per conquistare stima e rispetto [10]. Tuttavia, questo stesso desiderio si è trasformato in una necessità esistenziale e in un impegno per difendere i mondi subalterni, emarginati, a cui apparteneva. Era convinto che la scrittura "angelica" piacesse a tutti e divertisse ma, secondo lui, non portasse alcun cambiamento. In un articolo intitolato "Il mio concetto per la biografia picaresca" afferma che la vera scrittura era capace di svelare realtà nascoste – sconvolgenti e spiacevoli. In effetti, egli era completamente conscio che la sua produzione non potesse piacere ai governi arabi che, soprattutto in quel periodo, volevano costantemente mantenere l'ordine [11].

Effettivamente, sin dai suoi primi racconti, la produzione letteraria di Shukri non è sempre stata la benvenuta, perché parlava eccessivamente di sessualità mentre descriveva la realtà marocchina in cui viveva. Già nel 1976, cercando di pubblicare il racconto *La tenda* si era scontrato con un rifiuto perché conteneva scene erotiche. Il racconto è stato in seguito pubblicato sulla rivista Al-'aqlām (Le penne),

ma soltanto dopo averne eliminato una parte, dato che non si potevano pubblicare tali contenuti – immorali – su una rivista [12].

La scrittura di Shukri si caratterizza per uno stile diretto, da fotografo, che non lascia perdere alcun dettaglio quando descrive e riporta realtà scioccanti, vissute di persona. Perciò, gli editori esitavano a investire nei suoi scritti ed egli quindi era costretto a pubblicarli a carico suo, come è stato il caso del suo primo romanzo autobiografico *Il pane nudo*. Il che ha stupito molti intellettuali: «come mai non ha trovato un solo editore che abbia avuto il coraggio e l'audacia di pubblicare questo libro dove la verità di un vissuto è sovversiva e rivoluzionaria», s'è chiesto, per esempio, lo scrittore Taher Ben Jelloun nella sua introduzione alla traduzione francese dell'autobiografia di Shukri, per accusare non solo gli editori ma tutto un modo di pensare aggiungendo: «La censura è ormai installata nelle mentalità» [13].

La censura delle opere di Shukri è legata a un contesto storico particolare. In Marocco, la lotta per l'indipendenza contro il colonizzatore francese era accanita e il Paese cercava di unirsi. Non era accettato alcun tentativo di rimessa in questione di un qualsiasi aspetto della cultura marocchina, basti ricordare come è stato accolto *Le passé simple* di Driss Chraïbi negli anni Cinquanta. Il contesto in cui è nato il romanzo marocchino in generale, inoltre, sia in arabo che in francese – spiega Fātiḥah al-Ṭāyb nel volume *La traduzione nell'era dell'Altro* – giustifica la reazione fortemente negativa del lettore marocchino contro ogni produzione che sembrava non servire la causa nazionale, oppure criticare la cultura locale. Dunque quest'area “conformista” ha potuto orientare la critica letteraria – ancora all'inizio – verso la restrizione della libertà della creazione rendendo la censura un atto normale e consueto [14].

La censura dell'autobiografia di Shukri

Con la pubblicazione de *Il pane nudo* un sogno a lungo soffocato sembrava realizzarsi. In una lettera a Shukri dell'aprile 1982, Mohamed Berrada – noto critico e letterato marocchino – descriveva le sue sensazioni sull'autobiografia del suo amico: «Sono stato ieri alla casa editrice e ho visto le copie de *Il pane nudo* impilate, non potevo crederci: il nostro sogno sta per realizzarsi e la tua autobiografia sarà nelle mani degli studenti, dei giovani, dei vecchi per avvicinarli alla vita di gran parte di quelli che incontrano per strada, senza curarsi della loro miseria, della loro solitudine o della loro deprivazione» [15].

L'autobiografia di Shukri era, quindi, portavoce di tutta una categoria di persone che viveva all'ombra e ai margini della società, senza che nessuno restasse loro attenzione. Barrada, che ha sempre sostenuto e incoraggiato Shukri nella sua esperienza di scrittura, esprimeva perciò la sua felicità nel vedere il libro nella sua forma cartacea, perché finalmente i lettori avrebbero avuto un'idea di quel mondo che gli era molto vicino, ma al contempo completamente lontano. Anzi, egli era molto ottimista e si aspettava che ci sarebbero state delle edizioni successive del libro che sarebbe andato presto esaurito sul mercato [16].

Ma contrariamente alle sue aspettative, dopo la vendita di qualche centinaio di copie, il libro è stato censurato e tutte le copie rimaste sono state ritirate dalle librerie prima in Marocco, poi negli altri Paesi arabi. Effettivamente, in Egitto questo libro ha suscitato uno scandalo di cui ha sofferto Samia Mehriz che insegnava un corso di letteratura araba all'Università Americana del Cairo. Quando i genitori hanno scoperto che i loro figli – studenti di Mehriz – dovevano leggere *Il pane nudo*, hanno subito attaccato la professoressa accusandola di aver dato ai loro figli contenuti “pornografici” che avrebbero nuociuto alla loro moralità. Dopo un acceso dibattito – tra i difensori della professoressa contro ogni controllo patriarcale, dell'autonomia dell'università in quanto istituzione liberale, e coloro che vedevano nel libro la trasgressione di tutte le norme sociali, morali, religiose e anche letterarie – il libro, infine, è stato ritirato e censurato anche in Egitto per decisione parlamentare [17]. L'opposizione alla “novità scioccante” apportata da Shukri alla letteratura araba era anche violenta e aggressiva come nel caso dell'Iran dove l'ayatollah Khomeini ha giudicato che Shukri non poteva più essere un musulmano, anzi doveva essere condannato a morte [18]. Di conseguenza l'opera ha

dovuto aspettare dieci anni per riapparire nuovamente alla fiera del libro di Casablanca nel 2000, dove l'accoglienza è stata completamente diversa. Anzi, grazie alla censura *Il pane nudo* è diventato il libro più letto non soltanto in Marocco ma in tutto il mondo arabo. La scrittura di Shukri veniva rivalutata alla luce di nuovi approcci letterari (strutturali e psicologici in particolare) che attribuivano più flessibilità al concetto sociologico rigido, che non prendeva in considerazione i vari aspetti dell'opera letteraria.

Si è scoperto, dunque, il vero valore aggiunto della scrittura di Shukri, la quale coincideva, secondo Fātihah al-Ṭāyb, con quella produzione dell'avanguardia degli anni Settanta che cercava di rivedere e rinnovare il concetto della scrittura narrativa in Marocco. Da questo punto di vista Shukri ha svolto un ruolo importante nella liberazione della critica letteraria dalla dominazione di rigidi presupposti ideologici. Molti intellettuali – particolarmente in ambito accademico, incuriositi a causa della censura – hanno scelto di studiare le opere di Shukri applicando nuove prospettive teoriche, più estetiche e sempre meno ideologiche, soprattutto quando viene adottato il famoso scritto di Philippe Lejeune *Il patto autobiografico*. In questo modo, la scrittura ribelle di Shukri viene rivalutata e riletta nuovamente [19], senza staccarsi, tuttavia, dalla persona e dalla vita del suo autore.

Un caso umano vs un caso letterario

Quando si parla di Shukri, in gran parte della sua produzione narrativa, si deve tener conto che non si tratta soltanto di uno scrittore ma anche di un vero “caso umano”, per dirla con le parole di Isabella Camera D’Afflitto. È una persona che ha trascorso una vita piena di sofferenze e di umiliazioni, soprattutto durante l’infanzia, quando ha dovuto scoprire la città [20], la Tangeri internazionale e cosmopolita, nel periodo del protettorato francese e la dominazione spagnola al sud e al nord del Paese in particolare.

Sin da piccolo Shukri era costretto a frequentare i bassifondi e adattarsi ai loro ritmi per poter sopravvivere. Allora, invece di andare a scuola e godere dell'affetto e del calore familiare, si è trovato solo a far fronte a una vita spietata e vagabonda per i vicoli, i grandi suq, e al porto della grande città marittima. Egli, infatti, rappresenta l'esempio del «bambino marocchino di quest'area emarginata [che] diventa uomo fatto nel comportamento e nei lineamenti anche se ha ancora sei o sette anni» [21], afferma lo scrittore stesso.

Da quest'ottica, si può ritenere la sua narrazione – soprattutto nella sua autobiografia – una testimonianza di un tempo di estrema degradazione sociale e morale, più che un caso letterario: è quasi «un libro-denuncia» [22]. Egli stesso ne era un prodotto, una vittima e un testimone. Afferma: «Ritengo tutto quello che ho scritto nella mia autobiografia non sia una letteratura, piuttosto è un documento sociale di un certo periodo le cui ripercussioni negative stanno ancora devastando la nostra società» [23].

La sua esperienza letteraria è maturata pian piano con la pratica – stilisticamente parlando – ma le prime opere erano troppo realistiche e si caratterizzavano per uno stile fotografico molto diretto. È la prima volta nella letteratura araba contemporanea che si parla della realtà con un'audacia simile. In quasi tutti i suoi scritti, regna un mondo di violenze e di umiliazioni. «È naturale per chi ha passato una vita così violenta come quella dello scrittore cresciuto all'ombra di un padre assassino, in mezzo a relitti umani, parlare e scrivere sulla violenza che lo ha segnato per tutta la vita» [24], afferma Camera D’Afflitto. Le tracce di forte violenza – attinta dai suoi ricordi e fatti vissuti – non mancano nelle pagine delle sue opere: «Passai la notte così, praticamente seduto, per la paura di essere violentato... Nel cuore della notte sentii un liquido caldo e giallastro inzupparmi. Bestemmiai contro il mondo intero, mentre la giumenta continuava, a brevi intervalli, a pisciare» (*Il pane nudo*:101).

Lo stesso vale quando evoca le esperienze altrui, con cui era a stretto contatto: sono tutte persone “notturne”, come gli piaceva chiamarle. Egli le distingueva dalle persone “diurne” che si ritengono normali rispetto agli standard della società. Nella categoria notturna sono inclusi anche i pazzi come Maymun nel racconto intitolato *Violenza sulla spiaggia*. Maymun è trattato da tutti in modo disumano al punto che egli stesso diventa violento:

«Il maledetto [dice Maymun]. Mi insulta. Io so che cosa farò a questi camerieri. Voglio che tu sia presente per vedere – (immaginando di impugnare una spada) –. Li colpirò così. Non risparmierò nessuno di loro – (continuava a colpirli) –. Dopodiché, non mi importa se dovrò sparire, lascerò loro questa piazza» (ivi: 9-10).

Ritrovare la libertà grazie alla traduzione

Il ruolo della traduzione nel liberare la voce dell'autore soprattutto nel suo primo scritto è stato molto importante, sebbene con effetto posteriore. Effettivamente, quando il libro è stato pubblicato in arabo nel 1983, erano già apparse tre traduzioni: inglese, francese e spagnola. Shukri non vedeva l'ora di pubblicare un suo libro, non gli importava tanto la lingua in cui sarebbe stato scritto. Perciò, nell'estate del 1971 non appena l'editore inglese Peter Owen gli propose di pubblicare la sua autobiografia quando ancora non si parlava di censura o di difficoltà di pubblicare il manoscritto – Paul Bowles gli aveva già raccontato dell'infanzia difficile di Shukri – egli non esitò ad accettare. La prima versione pubblicata, quindi, è stata quella inglese *For Bread Alone* nel 1972, molto prima della censura del testo in arabo (1983). Anche se non si può ritenere il lavoro di Bowles una vera e propria traduzione, piuttosto una “riscrittura” [25] in inglese. Il vantaggio di questa “traduzione” stava proprio nel far conoscere Shukri a livello internazionale al punto da spingere il grande scrittore francofono Tahar Ben Jelloun a tradurre l'autobiografia di Shukri direttamente dal manoscritto in arabo.

La traduzione francese pubblicata dalla casa editrice Francois Maspéro è stata la chiave della libertà di Shukri mentre veniva censurato. Subito dopo questa pubblicazione, infatti, Shukri è stato ospitato da diverse trasmissioni letterarie in Francia tra cui la nota “Apostrophes” diretta da Bernard Pivot; e la critica francese gli ha dedicato numerosi articoli [26]. Dopo la censura in Marocco, le traduzioni (verso 40 lingue circa) sono state fatte principalmente dall'inglese e dal francese (l'edizione italiana del 1989 a esempio è stata fatta dal francese). Questa diffusione del libro di Shukri ha influenzato gli intellettuali marocchini che hanno esercitato una pressione affinché *Il pane nudo* fosse liberato dalla censura e finalmente diffuso nella sua versione originaria. Questa battaglia è durata quasi dieci anni prima che si potesse trovare questo libro in libreria, e prima che lo stesso Shukri riprendesse a scrivere.

Quando ha ripreso a scrivere nel 1992, Shukri era più forte perché protetto dal potere della scrittura. Era famoso e nessuno gli avrebbe potuto togliere il diritto di esprimersi, di criticare e di denunciare aspetti negativi della società. Si era reso conto, infine, che la scrittura, non era solo un privilegio che porta alla celebrità ma, avrebbe anche potuto svolgere una funzione di denuncia contro gli abusi commessi verso la classe sociale oppressa a cui apparteneva [27].

L'analisi contrastiva di “Soco Chico” [28]

Soco Chico è la seconda pubblicazione di Mohamed Shukri [29]. Anche questo scritto è stato colpito dalla censura. Dopo esser stato bloccato per quasi cinque anni [30] è uscito nelle librerie di Casablanca nel 1985, anche questa volta pubblicato in proprio dell'autore. Dopo aver narrato la sua infanzia e la sua adolescenza, Shukri ha fatto di *Soco Chico* uno specchio del suo stato coevo, proseguendo nella scrittura della sua autobiografia. Vi descrive, infatti, la crisi esistenziale che l'aveva spinto a licenziarsi dal suo lavoro a scuola per tornare a vagabondare con un gruppo di hippy stranieri.

In *Soco Chico* lo scrittore mantiene lo stesso stile e la stessa audacia nel riportare eventi e stati d'animo. Ha cercato di farne «una vecchia fotografia in bianco e nero, scattata nella prima metà degli anni Settanta e raffigurante una foto di gruppo» [31]. Un ritratto di cui Toni Maraini – nella presentazione alla traduzione italiana – ci ha fatto una dettagliata descrizione riassumendo i punti essenziali del romanzo.

Il mio interesse per *Soco Chico* ha due ragioni. Innanzitutto, mentre *Il pane nudo*, tradotto in 40 lingue è stato oggetto di innumerevoli studi, alle traduzioni di *Soco Chico* non è stato dedicato nessun studio – a mia conoscenza – almeno in italiano. Ho scelto di studiare proprio questo romanzo perché la sua traduzione italiana è condotta direttamente dal testo arabo, mentre *Il pane nudo* è stato tradotto in italiano dalla traduzione francese di Tahar Ben Jelloun, e la traduzione è stata molto criticata [32]. Ho scelto, inoltre, di analizzare il fenomeno di (auto)censura nelle traduzioni italiana e francese mettendole in confronto con il testo originale, allo scopo di paragonare le prestazioni e le scelte del traduttore arabo/marocchino con quelle della traduttrice italiana/ europea per verificare se l'appartenza o meno alla cultura dello scrittore avesse orientato le strategie traduttive scelte.

La traduzione italiana:

«Un ragazzo si è sfilato la scarpa e si è messo a picchiare il cane sul muso. [...]. Un uomo ha esclamato ridendo: «Dagli un altro colpo, così si alza e se ne va da qui, oppure no, ammazzalo e facciamola finita».

Infuriata, una straniera ha gridato in inglese:

«Smettila! Perché lo picchi così? Che ti ha fatto questa povera bestia?».

Il giovane *marocchino*, che continuava ad accanirsi contro l'animale, le ha spiegato:

«Morde, madame. Questo figlio di putana morde». La donna non ha capito una parola. Il ragazzo si è rimesso la scarpa *senza smettere di gridare* +++[33], rivolto a chi gli stava attorno:

Figlio di putana! Perfino lui ha chi lo difende. Viviamo in un'epoca dei cani» (ivi:22)

La traduzione francese:

Un jeune homme enlève son soulier, vise le museau du chien et le lui lance. [...].

- Frappe-le encore pour qu'il se lève et se débîne. Ou cogne-le à mort, décide un homme, rigolard.

Une femme étrangère intervient avec fureur, en anglais:

- Assez! Qu'est-ce qu'il vous a donc fait, ce pauvre animal, pour mériter ces coups?

Tout en continuant à taper de temps en temps sur le chien, le jeune *homme XXX* explique:

- Il mord, madame. Il mord, ce fils de pute!

Comme la femme ne comprend pas, il ramasse son soulier et s'adresse à la foule:

- Ce fils de pute! Lui aussi, il a des protecteurs! On vit une époque de chiens. [...]! (Ivi: 10-11).

Il testo di partenza:

خلع شاب فردة حذائه وضرب بها وجه الكلب. [...]. صرخ شخص ضاحكا:

- أعطه ضربة أخرى كي ينهض ويذهب من هنا أو اضربه حتى يموت.

غاضبة صاحت امرأة بالإنجليزية:

- كفى! لماذا تضربه هكذا؟ ماذا فعل لك الحيوان المسكين؟

قال لها الشاب **المغربي** الذي يضرب الكلب بين لحظة وأخرى:

- إنه يعض يا مدام. ولد القحبة يعض.

لم تفهم شيئاً. احتدى الشاب فردته. **قال** لمن حوله:

- ولد القحبة حتى هو عنده من يحميه، إننا نعيش عصر الكلاب. [...]. 9.

Dato il carattere internazionale che caratterizzava la Tangeri cosmopolita all'epoca di Shukri, gli occidentali di varie nazionalità facevano ormai parte del tessuto sociale della città – “paradiso artificiale” per tanti di loro. L'unica differenza era che essi occupavano la parte moderna e ricca della città, mentre gran parte dei tangerini viveva in condizioni miserabili nella vecchia medina.

Pertanto, in una scena dove il dialogo è lo scambio tra un marocchino e una straniera, gli aggettivi di nazionalità diventano molto importanti. Non soltanto per poter identificare ciascun parlante, ma anche per mettere in rilievo la diversità di comportamento di ognuno di loro. Così si mette l'io/il marocchino in confronto con l'Altro/lo straniero. L'io che riflette la parte degradante di Tangeri e l'Altro che rispecchia la parte “mitica” della stessa città, secondo l'espressione di Toni Maraini. L'estratto ci esemplifica questa situazione paradossale: il giovane marocchino manifesta un comportamento non

solo maleducato, ma anche disumano contro l'animale (il cane) picchiandolo; mentre la straniera inglese lo difende incarnando un comportamento civile e umano.

In questa scena Shukri disegna l'immagine di una parte della società tangerina /marocchina: quella categoria che viveva nella violenza. Il traduttore marocchino ha scelto di togliere/cancellare l'aggettivo di nazionalità "marocchino" contribuendo ad attenuare la recezione di questa verità. A mio parere, è una scelta strategica molto funzionale: sostituire "marocain" con "homme" per ottenere l'espressione francese "jeune homme", che indica un adolescente o un adulto molto giovane [34], ma in ogni caso non maturo. Il che potrebbe spiegare l'azione del giovane come maleducazione più che come segno di una violenza subita dalla società e di un'umiliazione interiorizzata fino a diventare una convinzione «viviamo in un'epoca dei cani». Tuttavia, con l'omissione di "marocchino" si nasconde il contrasto tra "Io" e "Altro" che sta al centro della vita tangerina e della trama del romanzo stesso (Io-Ali/Altro-hippy). Il che porta a una generalizzazione dell'atteggiamento del giovane, tanto che l'atto di colpire il cane è condiviso e accettato dall'uomo che ha parlato in nome della folla incoraggiandolo perfino a uccidere la bestia.

La traduttrice italiana, invece, pur se ha scelto di mantenere quest'aggettivo, ha cercato di accentuare l'atteggiamento violento / negativo del giovane marocchino. Ella infatti aggiunge «senza smettere di gridare». Quest'espressione aumenta la sensazione di un comportamento maleducato e non solo violento e lascia intuire una disapprovazione contro questo atteggiamento e una compassione da parte sua nei confronti dell'animale.

Un altro esempio, che mette in evidenza la precarietà economica e sociale, di cui i bambini / ragazzi sono le prime vittime.

La traduzione italiana:

«Dov'è il pane e marmellata che ti avevo chiesto?» ha gridato *a un tratto* +++ a un ragazzo *che si affannava davanti ai fornelli* +++.

Il sudore scorreva sul viso del ragazzo. Le labbra carnose avevano un'espressione di stanchezza.

«Non vedi che *mi sto ammazzando di fatica* +++ ?» ha risposto stizzito. «Lavoro più di quanto dovrei. Lavoro più di te, io» (ivi:56).

La traduzione francese:

Et il hurle pour répéter les commandes aux *commis* derrière le comptoir.

- *Alors* +++ ! Elle vient cette tartine?

Le jeune *commis* est gros et lippu, il transpire et dégouline.

- Tu vois pas que je travaille, non? *Tu le vois peut être pas mais* +++ je bosse plus que toi, *mon vieux* +++ ! (ivi: 56-57).

Il testo di partenza:

قال للصبي وراء الحاجز:

- أين الرغيف بالمربي الذي طلبت؟

العرق يسيل على وجه الصبي البدين. شفتاه غليظتان، متعبتان.

قال الصبي بعصبية:

- ألا ترى؟ إنني أشتغل أكثر من اللازم. أشتغل أكثر منك. (ص. 57)

Nella scrittura di Shukri, c'è una critica diretta e una denuncia della situazione marginale in cui versava gran parte della popolazione marocchina a causa della povertà e dell'ignoranza. In questo esempio Shukri mette in evidenza il caso dei ragazzi che si trovano costretti a lavorare invece di andare a scuola e godere del diritto allo studio e alla spensieratezza, come è accaduto a Shukri stesso che ha dovuto lavorare sin da piccolo [35].

La traduttrice italiana non si è limitata a riportare quest'immagine come tale, ma ha preferito aggiungere un'espressione che intensifica la sofferenza del ragazzo: «si affannava», cambiando

“dietro il bancone” (del caffè) con “davanti ai fornelli”. Ha aggiunto anche la locuzione avverbiale “a un tratto” che interrompe l’andamento degli avvenimenti, oltre ad avere un effetto psicologico negativo generato dalla sorpresa. Ha inserito anche l’espressione forte “mi sto ammazzando di fatica” per dare la sensazione di chi «sfacchina tanto da perdere la salute» [36]. Il che potrebbe coinvolgere il lettore italiano soprattutto quando legata alla forma indeterminativa “un ragazzo”, che permette di generalizzare l’esperienza descritta.

Quanto al traduttore marocchino/arabo, ha cercato di rendere il dialogo il più colloquiale possibile, aggiungendo anch’egli espressioni e cambiandone altre perché si adattassero e rispecchiassero il livello sociale dei parlanti, anche se Shukri – proprio in questo brano – si è dimostrato molto neutro e non ha messo l’accento su nessun dettaglio particolare. Il traduttore ha scelto di tradurre “ṣabī” (صبي) con “commis”, che porta già in sé il significato di un servitore o un impiegato modesto. Ha utilizzato “tu vois pas peut être”, “j’ai jamais dit” troncando la struttura francese della negazione con l’eliminazione della particella “ne” prima del verbo. E, per aumentare il grado di familiarità del discorso, ha inserito espressioni come “je bosse”, “mon vieux”, “Elle vient la tartine”. In tal modo il traduttore ha avvicinato il testo al lettore francese più del necessario dato che la situazione non lo richiede.

Shukri trovava difficoltà a pubblicare i suoi scritti prevalentemente perché descrive minuziosamente scene sessuali. Nel tradurle i traduttori hanno fatto scelte traduttive diverse; ma entrambi oscillano sempre tra l’omissione e l’inclusione di qualche espressione rispetto al testo originale. Questa “manipolazione” dipende dalle loro posizioni circa l’atteggiamento sessuale e da cosa vogliono trasmettere a chi legge. Ecco, alcuni esempi.

La traduzione italiana:

«Le versavo il vino tra i seni che lei stringeva *come poppe* +++ tra le mani. Io lo bevevo *e mi divertivo a vederglielo scivolare giù tra le cosce* +++» (ivi:54).

La traduzione francese:

«Je fais couler du vin entre ses seins qu’elle ramasse de ses deux mains. Je bois en suivant le cour du ruisseau» (ivi: 53).

Il testo di partenza:

أصب الخمرة بين نهديها المضمومتين XXX بيديها. أشرب ثم أتبع مسار الساقية 52 XXXX.

Davanti a questa scena il traduttore marocchino ha scelto di tradurre “letteralmente” la descrizione fatta dal narratore, mentre la traduttrice italiana ha reso la scena più “erotica”. Effettivamente, Avino ha aggiunto una frase intera. Di solito, l’uso di un paragone serve a chiarire un concetto facendo una similitudine con un altro concetto ben noto per chi legge. Il problema è che il contesto è già chiaro e non necessita spiegazioni ulteriori. Inoltre, parafrasando le parole del narratore, la traduttrice ha trovato più spazio per coinvolgere il lettore: “mi divertivo a vederglielo scivolare giù tra le cosce”. Si è servita di una sorta di “disfemismo” che può incuriosire il lettore inserendo “tra le cosce”, per non nominare direttamente la parte del corpo intesa.

La traduzione italiana:

«Ieri ho fatto l’amore con Karin e oggi forse lo farò con Eva, *o forse con entrambe*» (ivi: 58).

La traduzione francese:

«La nuit dernière, j’ai fait l’amour avec Karine. Cette nuit, je coucherai peut-être avec Eva, XXX».

Il testo di partenza:

أمس نمت مع كارين واليوم ربما سأنام مع إيفا أو معهما معا. (ص. 59)

In questo esempio la traduttrice italiana ha tradotto “alla lettera” il discorso del narratore, mentre il traduttore arabo ne ha tolto una parte. L’espressione “o forse con entrambe” non è strana in questo romanzo nel quale si descrivono dettagliatamente scene in cui si fa l’amore in ammucchiata.

Conclusioni

Tirando le somme possiamo concludere con le parole del famoso teorico della traduzione André Lefevere: «Nobody ever speaks or writes in complete freedom, at least if they want to be listened to, read and understood»[37]. Allora non esiste una completa libertà scrivendo o anche riscrivendo – nel caso del traduttore – purché si finge di essere liberi.

Analizzare il fenomeno della (auto)censura in una traduzione ci consente di scoprire i limiti della libertà che viene concessa al traduttore in un dato sistema culturale, in una data epoca storica. Chi traduce, infatti, è sempre stato soggetto al controllo dei vari organismi del potere; anzi è il potere a manipolare l’attività di traduzione stessa – se non globalmente almeno in parte. Proprio quest’idea che viene sottolineata nel capitolo intitolato “Translators and the reins of power” nel *Translators through History*:

«Power initiates translation, or at least controls it. Translators may find themselves smitten with the beauty of a certain text, particularly if it is a literary text. Even if they are moved to transpose that text into their own language, they will find that they seldom have full control over the outcome. If their work is to have any impact at all, they will still have to persuade an institution of power – if only a publishing house, or an editor of a literary journal – to disseminate the translation» [38].

Il processo di autocensura, in particolare, non è sempre il risultato di una pressione esterna, in molti casi è legato al soggetto traduttore stesso. Infatti, dall’analisi effettuata in questo studio è emerso che il traduttore potrebbe attenuare o intensificare alcuni concetti secondo i propri principi morali, ideologici, culturali, ecc. (che possono essere anche quelli dell’editore). La scrittura di Mohamed Shukri ci offre un esempio molto utile, soprattutto quando si tratta di sessualità, aspetto intrinseco della sua produzione letteraria. Allora quando si eliminano termini sessuali o se ne aggiungono altri, in traduzione, ciò rivela – come sottolinea José Santaemilia – molto spesso una personale attitudine del traduttore di fronte ai comportamenti sessuali e alle loro verbalizzazioni. Egli afferma: «The translator basically transfers into his/her rewriting the level of acceptability or respectability he/she accords to certain sex-related words or phrases» [39].

Parlare di autocensura legata a una pressione diretta – nei casi studiati – è molto improbabile, perché entrambe le traduzioni sono state effettuate da traduttori che vivono in Europa e edite da case editrici europee. Gli estratti analizzati sono soltanto degli esempi, tuttavia molto rappresentativi. La “manipolazione” dei traduttori nel testo di partenza oscilla – come abbiamo costatato – tra l’omissione e l’aggiunta di elementi funzionali alla ricezione culturale della produzione di Shukri.

È più probabile l’idea dell’influenza della personalità del traduttore stesso nell’orientare l’operazione della traduzione secondo le sue attitudini verso la cultura araba. Il traduttore arabo, pur traducendo per un pubblico francese – inclusi anche tutti i francofoni tra cui l’élite marocchina – ha dimostrato una riservatezza circa l’immagine socioculturale del marocchino, rimanendo legato allo stile e alle tematiche di Shukri. La traduttrice italiana, invece, ha fatto udire la voce di Mohamed Shukri in Italia traducendo direttamente dall’arabo il suo *Soco Chico*, confermando il mondo di cui narra lo stesso autore, aggiungendo alcuni dettagli per rispondere alle aspettative del lettore italiano /europeo.

- [1] Il nome dell'autore sarà scritto in tre modi un po' diversi a seconda di come riportato nei testi consultati: Mohamed Choukri (il più usato, soprattutto in lingua francese), Muhammad Shukri (uso più semplificato particolarmente in italiano) e Muḥammad Šukrī (trascrizione scientifica).
- [2] Muḥammad Šukrī, *Mafhūmī li al-sīra al-šutārya* (*La mia percezione della biografia picaresca*), in *al-Ādāb*, n. 2-3, 1980: 111.
- [3] Muḥammad Barrāda, Muḥammad Šukrī, *Ward wa ramād* (Rose e cenere: lettere), Matba'at Dār al-Manāhil, al-Ribāt, 2000: 39.
- [4] 'Abduh Wāzin, Muḥammad Šukrī yarḥal tārikan adab al-faḍīḥa (Muḥammad Šukrī è partito lasciando una letteratura scandalosa), in *Mağarra*, n. 7, 2003: 56.
- [5] Secondo Fātiḥah al-Ṭāyb, il personaggio centrale nel romanzo picaresco marocchino si caratterizza per la profonda consapevolezza delle sue origini e per non cercare di appartenere al ceto borghese – come fa il picaro spagnolo – sebbene i suoi sforzi per vincere le innumerevoli difficoltà affrontate. Di più, non percepisce il suo passato in quanto un peccato per il quale ci vuole un 'indulgenza'. Anzi, il picaro marocchino è totalmente cosciente che dietro tutto quello che ha vissuto stanno ragioni tangibili legate al periodo storico in cui vive.
- [6] Sa'īdah Šarīf, Muḥammad Šukrī: *Kātib al-maḥzūrāt alla-dī a 'āda li al-hāmiš alaqaḥu* (Mohamed Shukri: Scrittore di tabù che ha ridato al margine il suo bagliore), in *Ālam al-kitāb*, n. 34, giugno 2019: 45.
- [7] Muḥammad Barrādah, Muḥammad Šukrī, *Ward wa ramād*, op. cit.:21.
- [8] Quando ha cominciato a studiare nel 1956 frequentò la scuola elementare a Larache, diventando poi egli stesso un maestro.
- [9] Muḥammad Šukrī, *Mafhūmī li al-sīrah al-šutāryah*, ibidem.
- [10] Mohamed Alouta, Choukri Mohamed: La géographie secrète de Tanger (Intervista), in: *Horizons Maghrébins – Le droit à la mémoire*, N°31-32, 1996: 163.
- [11] Muḥammad Šukrī, *Mafhūmī li al-sīrah al-šutāryah*, ibidem.
- [12] 'Abd al-Raḥmān Mağīd al-Rabī'ī, Mu'alim Muḥammad Šukrī yataḥaddat 'anhu (Il maestro di Muḥammad Šukrī parla di sé), in *Afkār*, n. 294, 2013: 125.
- [13] Tahar Ben Jelloun, préface de *Le Pain nu*, Éditions François Maspero, Paris, 1980: 8.
- [14] Fātiḥah al-Ṭāyb, *at-tarğamah fi zaman al-āḥar*, op. cit: 63.
- [15] Muḥammad Barrādah, Muḥammad Šukrī, *Ward wa ramād*, op. cit.: 56.
- [16] Ibidem.
- [17] Ettobi Mustapha, *Traduire la culture arabe en anglais et en français: Al-Khubz Al-hafi de Mohamed Choukri traduit par Paul Bowlse et Tahar Ben Jelloun (étude traductologique)*, Mémoire présenté en 2004 au département d'études françaises, Université Concordia Montréal, Québec, Canada:18.
- [18] Muḥammad 'Az Dīn al-Tāzī, Faḍā' al-hāmiš fi riwāyat *Al-sūq al-dākhilī* li Muḥammad Šukrī, in *Āfāq*, n. 77-78, 2010: 63.
- [19] Fātiḥah al-Ṭāyb, *At-tarğama fi zaman al-āḥar*, op. cit: 66.
- [20] Negli anni Quaranta lo scrittore ha dovuto – insieme alla sua famiglia – lasciare il Paese di origine (Ben Chikr) nel Rif del Marocco per sfuggire alla fame e trasferirsi a Tangeri. Il padre, inseguito, venne arrestato per non aver voluto unirsi alle truppe spagnole nella guerra civile. Così Shukri si è trovato da solo in balia del destino. Si veda: Muḥammad Barrādah, *Taqdīm Majnūn al-Ward* (presentazione de *Il folle delle rose*) di Muḥammad Šukrī, *Āfāq al-kitāba*, al-Qāhira (seconda edizione), 1997: 7.
- [21] Muḥammad Šukrī, *Mafhūmī li al-sīrah al-šutāryah*, ibidem.
- [22] Isabella Camera D'Afflitto, *Il pane nudo di Mohamed Choukri*: recensione, in *Africa*, Anno 45, No. 1 (Marzo 1990): 165.
- [23] Muḥammad Šukrī, *Mafhūmī li al-sīrah al-šutāryah*, ibidem.
- [24] Isabella Camera D'Afflitto, *Il pane nudo di Mohamed Choukri*, ibidem.
- [25] Ogni volta che Shukri scriveva in arabo qualche capitolo della sua autobiografia lo dettava inseguito a Bowles in spagnolo o in francese. Si veda: Muḥammad Šukrī, *Hakaḍā aktub* (Così scrivo), *al-Mağarra*, n. 7, 2003: 74-75.
- [26] 'Abd al-Qādir al-Šāwī, *Sulṭat al-wāqi' iyya* (Il potere del realismo), *Manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-'arab*, Dimašq, 1981: 272.
- [27] Mohamed Alouta, Choukri Mohamed: *La géographie secrète de Tanger*, ibidem.
- [28] In questa analisi adottato tre versioni:
 - La traduzione italiana: Shukri Muhammad, *Soco Chico*, traduzione dall'arabo di Maria Avino, presentazione di Toni Maraini, Jouvence, Roma, 1997.
 - La traduzione francese: Choukri Mohamed, *Zoco chico*, traduit de l'arabe par Mohamed El Ghoulabzouri, D. Devillez éditeur, Bruxelles, 1996.

- L'originale arabo: Šukrī Muḥammad, *Al-Sūq al-daḥilī* (Il mercato interno), Manšūrāt al-ġamal, Almānya, 2006 (seconda edizione).

[29] È l'unico romanzo che assimila le caratteristiche del genere romanzesco. Lo scrittore stesso l'ho ha dichiarato romanzo e non autobiografia.

[30] *Soco Chico* era pronto a esser pubblicato in lingua araba dal 1980 e a causa della censura del primo romanzo autobiografico nessun editore osava pubblicare un altro scritto di Shukri.

[31] «In primo piano c'è il protagonista, 'Ali, insegnante scosso da una crisi esistenziale e (ri) approdato da Larashe a Tangeri per un breve periodo di vacanza; appena seduto, egli già sembra in procinto di rimettersi in cammino. Dietro di lui (e come lui seduti al caffè Central di Soco Chico) un gruppo indistinto di donne, ragazze e uomini. Degli occidentali? Proprio così. A venir documentata è la loro presenza di hippy, prevalentemente anglosassoni, arrivati a Tangeri in cerca di un paradiso ormai logoro e agonizzante. Con laconica efficacia Shukri ne descrive il velleitario, narcisistico, confuso ed epidermico vagare in una città e un paese che essi non capiscono e non conoscono, né vogliono conoscere, ma soltanto usare come scenario di cartapesta per una sordida favola di bambini capricciosi. Soggiogato dalla loro apparente libertà (di vagare, fumare, bere, drogarsi, fare l'amore in *partouses* di gruppo), e membro effimero e pittoresco di questo gruppo di hippy, 'Ali si lascerà trascinare da uno di loro in una rocambolesca e sordida avventura di rapina, assassino e morte. L'avventura si conclude male» (*Soco Chico*: 9).

[32] Si vedano, per esempio, le osservazioni di Isabella Camera D'Afflitto alla traduzione di Mario Fortunato: Isabella Camera d'Afflitto, *Il pane nudo* di Mohamed Choukri: recensione, op. cit.

[33] (+++) indica un'aggiunta rispetto al testo originale, mentre (xxx) ne indica una sottrazione.

[34] <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/jeune/44891>

[35] Ha provato molteplici lavori ancora bambino: lustrascarpe, venditore di giornali e verdura, lava piatti nei ristoranti e nei bar, ha provato anche a rubare insieme a piccoli banditi, guida turistica, imitava le canzoni di Mohamed Abd al 'Wahhab nei bar (Si veda: Muḥammad Barrādah, Taqdīm "Majnūn al-Ward", op. cit: 7).

[36] <https://www.treccani.it/vocabolario/ammazzare/>

[37] Citato in: Loreta Ulvydiene, Andreas Huber and Zivile Agurkyte, *Communicative Anthropology, Relativism in Literature and Modes of Censorship in Translation*, in *Anthropologist*, 25(3), (2016): 295.

[38] Jean Delisle, Judith Woodsworth (Edited and directed by), *Translators through History*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2012: 128.

[39] Santaemilia, J. (2008). *The Translation of Sex-Related Language: The Danger(s) Of Self-Censorship(s)*. *TTR*, 21(2): 227. <https://doi.org/10.7202/037497ar>

Hanane El Bakkali, docente di lingua e letteratura italiana. Ha ottenuto il dottorato di ricerca presso l'università Mohammed 5 di Rabat. Specializzata nella letteratura comparata, particolarmente negli studi della traduzione, si occupa di questioni relative allo scambio culturale e al dialogo tra le due sponde del Mediterraneo, specialmente tra Marocco e Italia. Ha partecipato a vari convegni internazionali. La sua ultima pubblicazione è stata nel 2022 sulla rivista specializzata in letteratura araba in Italia «ArabLit» con il titolo «Il prestito: un processo di acculturazione (esempi di letteratura araba tradotta in italiano)».

Genitorialità in contesti migratori e pratiche discorsive



di *Enrico Fravega*

Se c'è una cosa che non si impara, se non trovandosi a viverla sulla propria pelle, è la genitorialità. Ovvero, la manifestazione pubblica – la sottoposizione allo sguardo della comunità, o a quello degli specialisti del sociale (educatori, assistenti sociali, ecc.) – della propria conformità ad una serie di modelli, aspettative, posizioni sociali e ruoli, anche impliciti e contraddittori tra loro, che dovrebbe

informare il nostro agire di padri o madri; sia rispetto alle attese dei bambini e della famiglia (ristretta e/o allargata), sia, soprattutto, rispetto a quelle della società.

Il punto è che gli schemi, le disposizioni e le rappresentazioni cui dovremmo aderire per essere “buoni genitori” non sono né universali, né ugualmente accessibili per tutti/tutte. In questo senso, se come affermava Bourdieu «*la jeunesse n'est qu'un mot*», intendendo dire che parlare di condizione giovanile senza riferirsi alle condizioni di classe sociale, istruzione ecc., si configurava come un velo che copriva, invece di rivelare, le ragioni di tante manifestazioni di disagio, parlare di genitorialità *tout-court*, senza un riferimento chiaro alle condizioni sociali e culturali cui essa si riferisce, rischia di coprire i fattori che ne determinano la disegualianza e di favorire la riproduzione seriale dei *cliché* e degli stereotipi che informano la vasta letteratura (scientifica e non) sull'essere genitori.

In questo senso, il libro di Chiara Lanini *Famiglie straniere e tutela dei minori. Un'analisi del discorso sulla genitorialità* (Ombre Corte edizioni 2024) risulta essere uno strumento fondamentale per mettere a fuoco come funziona il dispositivo di tutela dell'infanzia e come questo, in particolare, guardi ai genitori stranieri.

Articolato in sei capitoli, più un capitolo conclusivo, questo testo consente al lettore di avvicinarsi gradualmente al tema, mettendolo in grado di ricostruire, passo dopo passo, il dibattito sociologico sull'immigrazione e sull'integrazione, nonché sul ruolo delle famiglie nel contesto migratorio (Capitolo Primo) e di ripercorrere la genesi normativa e istituzionale del sistema di tutela dei minori in Italia, sottolineandone il carattere “pedagogico” e la forte connotazione morale, o moralistica, che rendono la condizione marginale, non tanto uno squilibrio sociale, relativamente al quale lo Stato è chiamato a intervenire, quanto una carenza dell'individuo, che va pertanto educato o sanzionato (Capitolo Secondo). A seguire, nel Capitolo Terzo, l'autrice si sofferma sul concetto di genitorialità, che indaga da molteplici prospettive disciplinari, mostrando come l'essere genitori è, contemporaneamente, un fatto biologico, psicologico, genealogico, culturale, sociale. Ed è brava, Chiara Lanini, nel mostrare come dietro un termine apparentemente anodino, si celino politiche rivolte, più o meno esplicitamente, a dare forma a una precisa idea del ruolo di madre, o di padre, e come queste stesse politiche si raccordino a specifiche configurazioni sociali.

Poi, ci sono i tre capitoli che danno conto del lavoro di ricerca svolto dall'autrice che meritano una particolare attenzione, perché tutto l'impianto di ricerca muove da un presupposto foucaultiano che vale la pena di esplicitare. Dal punto di vista teorico, tutto il lavoro si fonda sulla considerazione che il potere si configura come una forza produttiva, più che repressiva, che agisce attraverso la sua capacità di ordinare. Ovvero, di impiegare un sistema di categorie che, pur essendo costruite socialmente, non vengono messe in discussione ma assunte come attributi naturali delle cose; dunque, in grado di strutturare il linguaggio, determinando specifici regimi di verità, dando forma al modo in cui le persone osservano, pensano sé stesse e interagiscono. In altre parole, le forme del discorso pubblico, costituiscono e trasformano l'assetto sociale.

A partire da questa impostazione, l'autrice mette in campo un dispositivo metodologico che integra una raccolta di racconti di vita, attraverso i quali analizza le esperienze di educatori ed educatrici impegnati nei servizi educativi del sistema di tutela dei minori del Comune di Genova, con lo studio della costruzione del discorso sulla genitorialità delle famiglie straniere, realizzato attraverso una selezione di fascicoli giudiziari relativi a provvedimenti di sospensione o limitazione della responsabilità genitoriale. Il testo è ricco di brani estratti dalle trascrizioni delle interviste e dai fascicoli giudiziari che hanno il grande merito di portarci dentro specifici “universi di senso”; nel mondo degli educatori, attraverso gli stereotipi e le convenzioni con le quali viene costruito retoricamente il profilo delle famiglie migranti necessarie di tutela, così come nella costruzione, controversa e ambigua, del procedimento giudiziario.

Ed è attraverso questo dispositivo narrativo che il testo permette di penetrare il meccanismo di produzione dello stigma che costruisce socialmente la figura dello straniero, in una danza di pregiudizi essenzializzanti che riguardano i ruoli di genere e la classe sociale. In questo senso, accade spesso che, come osserva l'autrice,

«sebbene il quadro riporti evidenti situazioni di svantaggio, anche esplicitamente riferite alla condizione migratoria, quando il discorso si focalizza sullo specifico ruolo genitoriale sembra che questi fattori non guadagnino la rilevanza di variabili, perlomeno incidenti. Le condizioni di vita, le storie migratorie, le strategie e i costi connessi al processo di adattamento sono assunti come dati descrittivi di un contesto dentro il quale insuccessi o difficoltà assumono il segno di tratti personali o familiari carenti. Si evidenzia l'aspettativa che le condizioni date, seppure riconosciute come ostacolanti, non compromettano la possibilità di soddisfare i bisogni dei figli garantendo loro un livello di conformità educativa e di cura accettabili».

In altre parole, nella visione degli operatori intervistati l'elemento di rischio, che ha che fare con le storie e con i percorsi migratori delle persone, cessa di essere un indicatore legato al contesto sociale, per essere ricondotto alla sfera biografica, ovvero essere ridotto a una sorta di variabile *proxy* di una condizione di disagio sociale "incarnata" e, in qualche modo, predittiva. Come se il fatto di essere nati in un altro Paese del *Global South*, fosse, di per sé, un indicatore della mancanza di modelli, o di riferimenti, educativi o familiari adeguati.

In questa dinamica, inoltre, si rivela la dimensione performativa della genitorialità che deve essere messa in atto, e messa in scena, attraverso una serie di atti e di competenze adeguate. E sulla quale si valuta l'adeguatezza, o l'inadeguatezza di madri, padri o famiglie straniere. In questo modo, tuttavia, ogni singola scelta, piccola o grande che sia – dall'acquisto di un capo di abbigliamento o di un telefono, alla scelta di lavorare/non lavorare o, addirittura, alla stessa scelta di migrare – può essere portato come evidenza di una manifesta incapacità di intercettare le esigenze della genitorialità attesa. Ed è nelle more di questo processo che prende forma l'inferiorizzazione morale dello straniero; un processo graduale che si intreccia, anche se Lanini non lo afferma apertamente, con una progressiva razzializzazione del soggetto genitoriale.

In questo modo, uno sguardo sulla genitorialità e sui bisogni affettivi fortemente situato nel contesto occidentale (dove occidentale significa europeo, bianco, cristiano, borghese, ecc.) «può entrare in conflitto con altri modi di pensare l'infanzia e le funzioni parentali» e far emergere una pluralità di opposizioni tra genitori "buoni" e no, ma soprattutto tra sistemi di attese differenti. Lanini, fa spesso riferimento al modello dell'*intensive parenting* che, in continuità con la prospettiva neoliberale accentua la responsabilità individuale nella gestione dei rischi per sé e per i soggetti dipendenti (figli) e soprattutto mette in evidenza che tale modello non può essere considerato alla stregua di un "universale culturale". Sotto lo sguardo delle istituzioni, i modelli educativi entrano dunque in uno spazio di attrito e, conseguentemente, vengono reificati e "misurati" in termini di maggiore o minore conformità ad un set di attese tanto cogente, quanto poco definito.

Sono ragazzi adultizzati, le famiglie si aspettano che lavorino presto e contribuiscano all'economia familiare. In alcuni paesi le persone a 16 anni sono già formate. Per noi, non è così. Quello che loro si aspettano dai figli non è quello che si aspetta lo Stato italiano. Ci sono dei gap molto gravi" (F., educatrice domiciliare – 49 anni). "Il bambino deve fare la parte del bambino e non deve essere sovraesposto a responsabilità che non sono le sue" (L. educatrice di comunità – 36 anni).

Di considerazioni come queste, chiunque abbia fatto ricerca o lavorato in ambito socioeducativo ne ha sentite molte. Ed è indubbio, che nei giudizi su modelli educativi delle famiglie straniere permangano gli echi di un senso di superiorità legato al privilegio bianco in ragione del quale «le famiglie migrate sono rappresentate in una fissità che pare sospesa nel vuoto, gli stili di vita e di attaccamento, i comportamenti, le azioni, i modelli organizzativi sono letti come qualità essenziali, del tutto private della loro valenza contestuale, dinamica e processuale». Un orientamento che Lanini riscontra anche, con ancora maggiore forza, nell'esame dei fascicoli giudiziari.

Qui, l'autrice è brava nel sottolineare come la rilevanza delle categorie, più che dei dati, in un gioco di luci e ombre, di dettagli messi perfettamente a fuoco, giustapposti a vaste aree di opacità, dia forma a specifici regimi di verità. Scrive, in merito, Lanini,

«possiamo notare come il primo elemento assente sia, in tutti i casi, proprio l'evento migratorio, che peraltro riguarda tutti i genitori, nati all'estero, nonostante sia questo un fattore di specificità che, come abbiamo visto, organizza gli stili di vita, i comportamenti, le posture, i vincoli e le logiche che presiedono le politiche, le strategie e le scelte familiari. Nei casi trattati nulla si conosce del progetto, delle motivazioni, degli investimenti, dei costi. Si ignorano i sistemi transnazionali, i legami affettivi, identitari, economici con i paesi di origine, ma anche di quali aspettative siano investite le nuove generazioni, quali ambizioni, speranze o programmi orientino le scelte formative, quali aspirazioni di mobilità sociale, quale posto sia assegnato ai giovani nell'orizzonte del disegno familiare».

E se pure nelle relazioni dei servizi sociali, come in uno scavo archeologico, emergono «segni e tracce di parti di famiglie importanti, mappe parentali che eccedono la geografia del presente (...) il qui e l'ora, governabile dall'istituzione risulta limitato rispetto a un contesto materiale e di senso che si intuisce ma non si conosce». Ed è in queste sfocature che si perde traccia della rilevanza delle dimensioni strutturali che orientano i percorsi biografici. Così, aspetti di carattere culturale, relazionale o psicologico, spesso puramente descrittivi, divengono fattori di criticità, cruciali nella costruzione del discorso sulla genitorialità, oltre che negli esiti di processi che aprono le carni, spesso già dilaniate, del rapporto tra adulti e minori nel contesto migratorio.

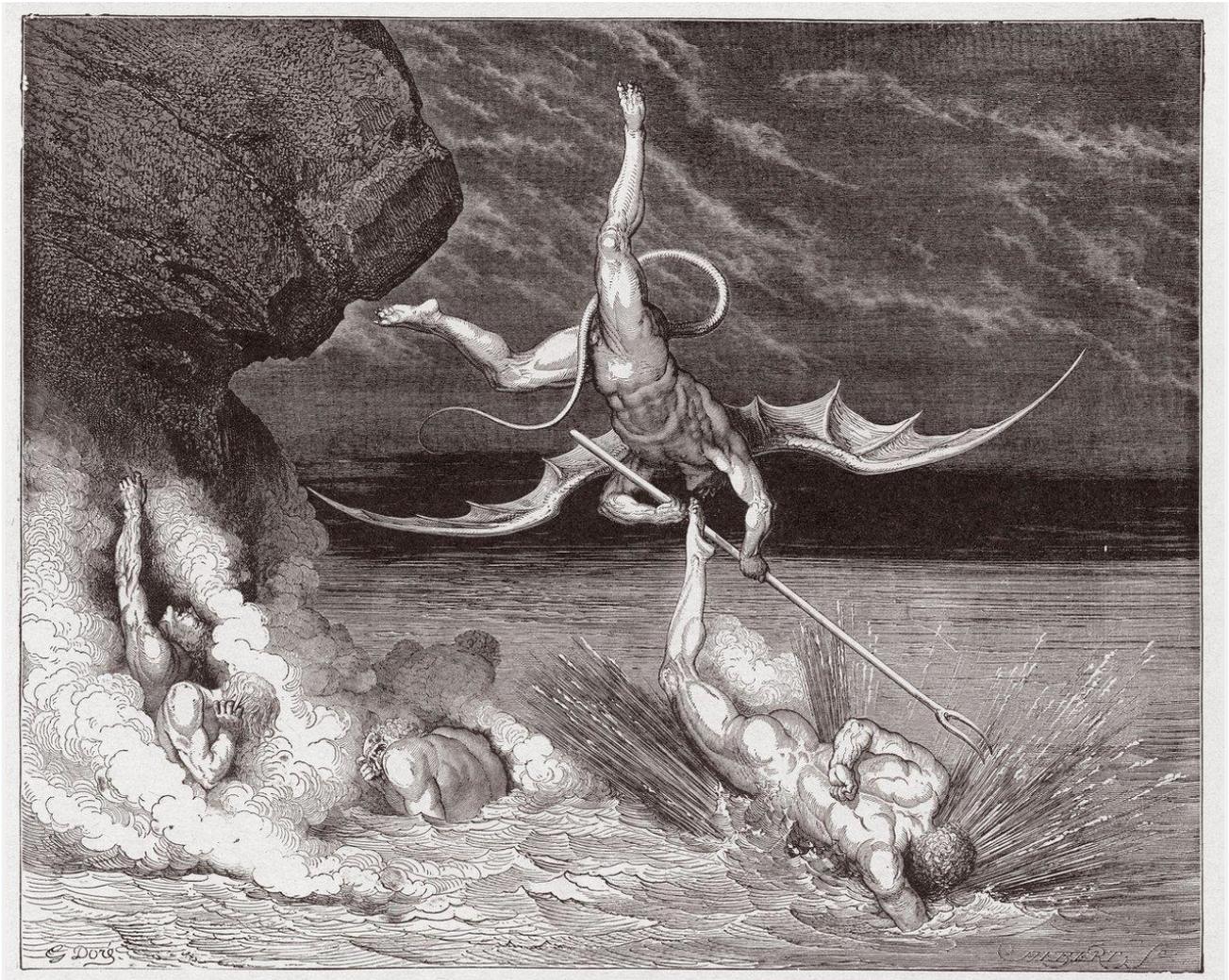
Complessivamente, questo è un libro importante per chiunque lavori nell'ambito dei servizi educativi o sociali e l'autrice, in parte per il suo *background* professionale, in parte per la sua capacità di scrittura, è in grado di prendere per mano il lettore e guidarlo nei meandri di un processo educativo-burocratico tanto complesso quanto poco trasparente, non rinunciando a portare una critica chiara e diretta al modo in cui si costruiscono le condizioni per lo sviluppo di un razzismo strutturale, nello spazio della tutela dei minori. Forse, ci sarebbero stati gli estremi per condurre una critica ancor più radicale, adottando una prospettiva post-coloniale, attraverso la quale far emergere gli effetti del ritorno di uno sguardo colonialista sul sociale.

Tuttavia, questo saggio ha il merito di mostrare chiaramente i limiti e le contraddizioni delle politiche dello Stato nella costruzione delle categorie di pensiero attraverso le quali si costruisce lo scenario politico e sociale della migrazione, nella società contemporanea. Perché come affermava Abdelmalek Sayad, il fenomeno migratorio ci consente di rendere palese ciò che è latente nella costituzione o nel funzionamento di un ordine sociale, rivelando ciò che si ha interesse a ignorare e portando alla luce, o ingrandendo, ciò che abitualmente è occultato. È la funzione specchio delle migrazioni; e, per certi versi paradossalmente, questa è anche la ragione per cui questo libro può risultare di grande utilità anche per chi non si interessa al tema delle migrazioni.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Enrico Fravega, è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Genova e coordinatore del progetto PRINO MOBS (PRIN 2020 Prot. 2020TELSM8). È autore di *L'abitare migrante. Racconti di vita e percorsi abitativi di migranti in Italia* (Editore Meltemi) e coautore di *Crocevia mediterraneo* (Eléuthera 2023). Interessi di ricerca: migrazioni e pratiche di home-making, abitare informale, la costruzione del confine negli spazi marittimi.

Dante e lo scarcatoio



Gustave Doré, *La Divina Commedia*, Inferno, Canto 22, Illustrazione dell'episodio di Graffiacane e Ciampolo

di *Mariano Fresta* [*]

Nell'*Inferno* di Dante il sostantivo *ronciglio* e il verbo che da questo deriva, *arruncigliare*, sono i termini su cui poggia buona parte della grottesca sceneggiata tra diavoli e dannati, messa in atto nei due canti (XXI e XXII) relativi alla quinta bolgia, luogo dove i barattieri espiano le loro colpe immersi per l'eternità nella pece bollente.

Le prime due ricorrenze sono nel canto XXI, 71: *volser contra lui tutt'i runcigli*, dove il termine indica gli attrezzi con cui i diavoli tormentano e puniscono i peccatori che cercano di sfuggire alla pena; e nel seguente verso 75: *e poi d'arruncigliarmi si consigli*. La terza si trova nel successivo canto XXII, al v. 36: *li arruncigliò le 'mpegolate chiome*, quando si narra del diavolo Graffiacane che cattura, ghermendogli con il ronciglio i capelli intrisi di pece, e immerge di nuovo nella pozza bollente il barattiere Ciampolo che aveva tentato di alleviare la sua sofferenza mettendo la testa fuori del liquido, come fanno le rane negli stagni. Poco più oltre, al v. 71, il sostantivo ritorna nell'episodio di un altro diavolo, Libicocco che, infuriato per la lentezza con cui Ciampolo ad arte si muove, *preseli 'l braccio col runciglio*, strappandogli *un lacerto*, un pezzo di carne.

Ma che specie di attrezzo è questo ronciglio? Che forma e che funzione ha? Il Vocabolario Zanichelli alla voce *ronciglio* dà la seguente definizione: “ferro adunco per uncinare”, cui fa seguire i sinonimi “raffio, rampino, uncino”. La spiegazione dello Zanichelli corrisponde in linea di massima con quelle con cui tutti i commentatori della *Commedia* chiosano i versi citati. Dalle loro considerazioni apprendiamo che il ronciglio o *runciglio* viene inteso come una lunga asta di ferro, ricurva, che ha in cima un uncino. Un attrezzo simile può certamente avere la funzione di prendere qualche cosa da sollevare da terra e comunque da una parte bassa e portarla in alto, ma data la sua conformazione può realizzare questa azione solo se l’uncino entra nel corpo da sollevare, così come succede con l’arpione usato dai pescatori di tonni e di altri pesci di grossa dimensione.

Il verso 36 del canto XXII, però, ci parla di un attrezzo capace di attorcigliare i capelli impeciati di un dannato tanto da poterlo tirare su, operazione che è difficile se non impossibile da svolgere se l’asta è dotata di un solo dente anche se ricurvo. E difatti, come si può vedere, Gustave Doré nell’illustrazione dell’episodio disegna l’attrezzo con due rebbi, mentre tutti i commentatori della *Commedia* nello spiegare il tipo di strumento e l’azione di Graffiacane si limitano a ripetere quanto riporta il dizionario, che oltretutto riprende gli stessi termini usati da Dante, il quale lo indica sia col nome principale di *runciglio*, sia con i sinonimi *raffio* e *uncino* (XXI, 52 e 85; XXII, 69). Vista la contraddizione tra la funzione che l’attrezzo è chiamato a svolgere in altri luoghi dei due canti e quella descritta nel v. 36 del XXII, mi è sembrato opportuno fare una verifica semantica più approfondita. Per questa ragione ho consultato il Grande Dizionario del Battaglia; il risultato, tuttavia, non ha aggiunto altro di nuovo alla definizione dello Zanichelli.

Le definizioni dei due dizionari sembrano, infatti, essere tautologiche, e poiché sono prive di qualsiasi riferimento connotativo non ci aiutano a capire a che tipo di attrezzo Dante abbia voluto riferirsi. Il Battaglia, però, riporta in più, rispetto allo Zanichelli, citazioni di brani di diversi autori di vari periodi storici in cui compaiono il termine e la funzione che lo strumento svolge. Tra queste citazioni si trova anche la seguente:

... fra questi ... vivi,
che ancor movean gli occhi non chiusi
ma palpitanti col ronciglio fitto
nella gola [1].

Sono versi tratti dalle *Visioni* di Alfonso Varano, poeta ferrarese del Settecento che Giacomo Leopardi inserì nella sua *Crestomazia italiana*. Questo esempio rafforza l’idea che il ronciglio sia un’asta di ferro fornita ad una estremità di una punta simile a quella di una lancia, che può essere [*con*]fitta nel corpo di un uomo, ma non ci spiega il significato del verso XXII, 36.

Per risolvere l’aporia, oltre ad indagare nei dizionari della lingua italiana, c’è tuttavia sempre la possibilità di andare a rovistare nelle varie parlate locali in cui l’antica lingua toscana si è frammentata, e cercare soprattutto nei glossari relativi al lavoro contadino. Anche questo tentativo è stato fatto, con risultati che sembrano poter aiutare a sciogliere la questione.

Nella Val di Chiana, tra Arezzo e Chiusi, i contadini avevano un attrezzo, chiamato *scarcatoio*, ma anche *runciglio*, come in Dante, o *runciglione*, che serviva loro per scaricare il letame dai carri quando si concimavano i campi. L’attrezzo, simile al forcone usato per la raccolta del fieno e della paglia, aveva un manico lungo tanto da permettere di arrivare alla sommità del carico; inoltre non aveva i rebbi ricurvi, bensì disposti ad angolo retto e più robusti e grezzi di quelli del forcone; ciò lo rendeva molto efficace per tirare giù lo strame, più pesante e più difficile da manovrare dell’erba secca, e poterlo distribuire in cumuli nel campo. Scarcatoio era, però, il termine tipico della parlata chianina che conviveva con i sinonimi ronciglio e ronciglione, termini diffusi e largamente conosciuti nel mondo contadino di tutta la Toscana fino a quando l’agricoltura non si è trasformata radicalmente, relegando nell’oblio le tecniche tradizionali e gli strumenti relativi con le loro denominazioni.

Una testimonianza che la funzione del ronciaglio fosse quella poco più su descritta ci è fornita da un illustre poeta come Giovanni Pascoli, attento ed acuto osservatore della vita e del lavoro dei contadini. La citazione riguarda un passo dei *Poemi conviviali*:

... *E nudo un uomo traeva giù da un carro,
presso la strada, con un suo ronciaglio,
il pingue concio* [2].

In questi versi il Pascoli, come è sua abitudine, ci dà un chiaro e puntuale esempio della funzione a cui era destinato l'attrezzo che, insieme con la denominazione comune nella Toscana, corrisponde esattamente allo *scarcatio* in uso presso i contadini della Val di Chiana. Forse, in tempi lontani da noi, chi leggeva quei versi di Dante non trovava difficoltà ad identificare il *ronciaglio* dei diavoli con l'attrezzo che tutti potevano vedere addossato ad una parete della stalla; oggi dobbiamo accontentarci delle definizioni che ci danno il Battaglia e gli altri vocabolari di uso scolastico e familiare.

Se tutte queste considerazioni sono fondate, allora possiamo ritenere che il *ronciaglio* menzionato da Dante sia proprio lo *scarcatio*, l'attrezzo che i contadini toscani usavano, fino a poco tempo fa, per scaricare il letame dai carri e che il poeta mette in mano a Graffiacane quando arronciaglia le *'mpegoate chiome* di Ciampolo; solo uno strumento come lo *scarcatio* può infatti, afferrandolo, attorcigliare i capelli di una persona per essere in grado poi di sollevarla (il Battaglia, a proposito del v. 75 del canto XXI, suggerisce che *arronciare* equivale a "ghermire con gli artigli", tipico dei rapaci). Ovviamente lo stesso strumento può lacerare e asportare un lacerto di carne dal braccio del dannato.

Rimane, però, insoluta l'altra contraddizione, quella suggerita dai versi del Varano che vuole che l'arma sia conficcata nel collo tanto da ferire mortalmente una persona, come fosse un'asta di ferro fornita di una punta. Qui si può avanzare solo l'ipotesi che il Varano non avesse diretta conoscenza dell'attrezzo e che abbia usato il termine conosciuto attraverso la lettura di testi letterari (magari la stessa *Commedia* dantesca); oppure ipotizzare che strumenti non del tutto identici potessero essere indicati con diverse denominazioni sinonimiche, come i versi di Dante dimostrano. Beninteso: anche con un ronciaglio si può eliminare una persona trafiggendogli la gola con un solo rebbio. Tra l'altro, mi ha fatto notare Giancarlo Cherubini, collega di insegnamento e tenace custode delle tradizioni contadine, che in occasione delle antiche *jacquerie* le armi dei contadini erano forconi e probabilmente ronciagli.

È possibile a questo punto districare i nodi formati con l'aggravarsi di più nomi? Una comparazione tra i sinonimi che abbiamo incontrato può darci una possibile e soddisfacente soluzione? Proviamoci.

Finora non abbiamo preso in considerazione il termine *raffio* usato da Dante in alternativa a ronciaglio e al quale viene assegnato un significato equivalente dai dizionari. Secondo costoro esso è "arnese di ferro a denti uncinati, con manico, per afferrare oggetti [*tale definizione si adatta perfettamente allo scarcatio*]; uncino di ferro, innestato"; e poi anche: "gancio in acciaio con manico metallico per arpionare il pesce". Lo Zanichelli aggiunge che si tratta di un nome derivato dal longobardo *krapfo*, "uncino": cioè, gancio. Alla luce di ciò, si può concludere che ronciaglio e raffio vadano oltre la sinonimia e indichino nonostante qualche piccola differenza strutturale lo stesso attrezzo e che quindi Dante abbia potuto usare indifferentemente i due termini. Più difficile è dimostrare la fratellanza con uncino, specialmente quando lo si descrive come strumento per attorcigliare capelli e sollevare pesi. L'unica cosa che li può far stare insieme è che tutti e tre gli attrezzi finiscono con denti o rebbi uncinati, e nonostante il gancio ne abbia uno solo e gli altri due ne hanno qualcuno in più, essi possono essere considerati, se si può dir così, della stessa famiglia, magari un po' allargata, e usati, quindi, come sinonimi.

Più semplice stabilire la differenza tra roncioglio/raffio e rampino: questo ha forma di una L e si usa generalmente fissato ad una parete per appendervi qualcosa. Solo la forma uncinata può permettere di usarlo come sinonimo dei primi due.

Se per capire cos'è roncioglio è necessario ricorrere alla comparazione tra le varie definizioni dei dizionari e a qualche termine del gergo contadino, l'analisi del verbo *arronciogliere* ci consente di allargare il suo campo semantico.

Nel toscano antico il verbo *arronciogliere* era usato anche metaforicamente per indicare situazioni poco ordinate e/o lavori fatti male. Mi informa ancora Giancarlo Cherubini che quando si «roncavano le fave» spesso venivano “arronciolate”, cioè mietute senza cura, alla carlona, perché avendo i gambi troppo duri era difficile reciderli di netto con la falce, tanto che alla fine del lavoro sembravano tagliati con la roncola, uno strumento impreciso e grossolano, più adatto per le più consistenti piante legnose. Da questo modo di dire facilmente si passava alla metafora: se Giancarlo aveva lasciato la sua camera in disordine, sua madre lo rimproverava così: «Guarda che lavoro hai fatto: hai arronciolato ogni cosa». Pare, dunque, che ci sia una certa affinità tra arronciogliere e roncare (e forse anche *ronzare* e *arronzare*?), dato che la roncola ha lama ricurva somigliante in punta ad un uncino; tra l'altro, col manico lungo può essere usata per afferrare un oggetto o un ramo d'albero e tirarlo in giù: come con lo scarcattoio si scaricava il letame dal carro.

C'è dunque nei verbi *arronciogliere* e [ar]roncare anche un significato che rimanda ad un'azione dagli esiti poco acconci, materialmente e moralmente. Lia Giancristofaro mi fa sapere che in Abruzzo il *roncio* è una cosa fatta male, “uno sgorbio, ma anche una ferita mal cucita, un moncherino rattoppato”. Da ciò discende che un attrezzo come il roncioglio, con il quale si ottengono risultati rozzi e non rifiniti, si può usare solo per operazioni basse e volgari, come scaricare il letame dal carro.

Queste considerazioni linguistiche sul roncioglio e su arronciogliere ci aiutano a capire meglio il senso dei termini usati da Dante e nello stesso tempo ci consentono di individuare il giudizio personale del poeta nei confronti dei dannati, in questo caso i barattieri, coloro, cioè, che traggono profitto dalle funzioni pubbliche di cui sono stati incaricati.

Dopo aver chiarito cosa fosse il roncioglio e cosa potesse significare arronciogliere, proviamo adesso a chiederci perché Dante abbia usato proprio questi termini. Se poniamo l'attenzione al contesto in cui essi sono collocati, possiamo infatti fare anche un'altra considerazione, non più riguardante il lessico ma l'austero senso morale di Dante. Egli si trova nella bolgia dei barattieri, nei cui confronti esprime un giudizio molto severo ritenendo fortemente immorale, oltre che illecito, ricavare profitti personali dagli incarichi pubblici (cosa che oggi, purtroppo, non ci scandalizza più); il poeta immagina per questi peccatori una pena divina crudele, quella di essere immersi in una grande pozza di pece bollente, dalla quale cercano di allontanarsi in qualche modo per avere un po' di refrigerio; ecco perché stanno con la testa al di fuori del liquido, come le rane, e nuotano come delfini, col dorso arcuato rivolto in alto; sfruttano, inoltre, qualsiasi occasione che permetta loro di uscire dal bollore. Dante, infatti, coglie il momento in cui uno dei peccatori sta per scappare, ma un diavolo lo “arronciaglia” per i capelli intrisi di pece e lo rimette in acqua come fosse una lontra. Per farlo il diavolo poteva servirsi di altri mezzi, ma usa proprio il roncioglio, lo “scarcattoio” che serve a rimuovere il letame: oltre alla pena divina, dunque, i peccatori in questo modo sono trattati da Dante con sommo disprezzo, non come esseri umani ma come letame, come materia schifosa e puzzolente. Il poeta non ha bisogno di molte parole per esprimere il suo sdegno e la sua disistima, semplicemente usa il verbo arronciogliere, che tutti allora potevano capire senza difficoltà. Oggi a spiegare quel termine occorre fare un po' di storia agraria spicciola e riandare al tempo in cui in campagna lo scarcattoio era di uso comune e tutti sapevano quale fosse la sua funzione.

[*] Devo qui ringraziare, per i cortesi e indispensabili suggerimenti che mi hanno elargito, il professor Giancarlo Cherubini di Torrita di Siena; Silvia Cassioli, scrittrice, nonché mia ex alunna; la professoressa Lia Giancristofaro dell'Università "D'Annunzio" di Chieti-Pescara.

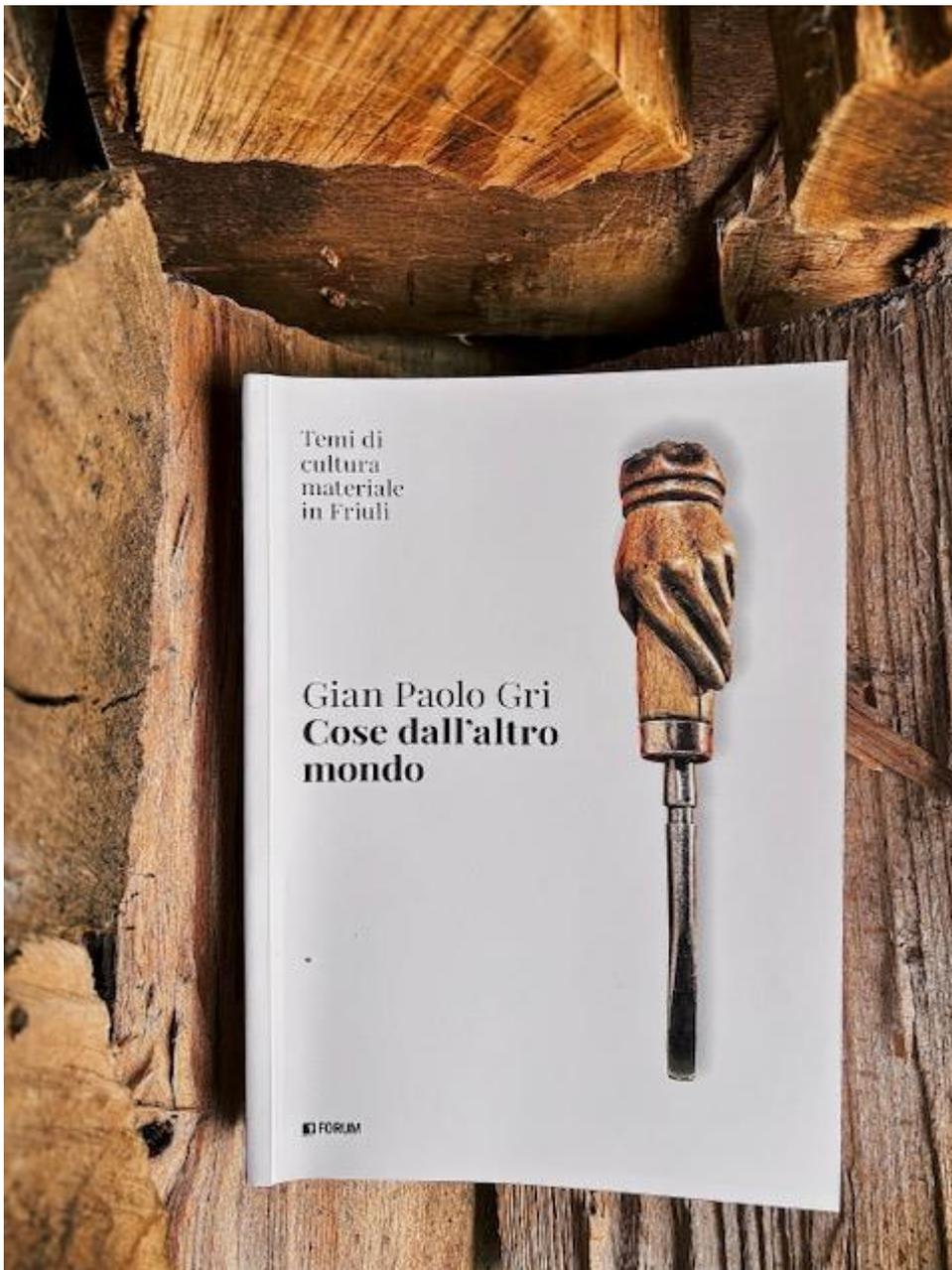
Note

[1] I versi del Varano e la notizia intorno all'interesse che il Leopardi ebbe per questo poeta si trovano nell'Introduzione di Mario Fubini a *Lirici del Settecento. Introduzione*, a cura di B. Maier, I Classici Ricciardi, 1959.

[2] I versi del Pascoli appartengono ai *Poemi conviviali – Il poeta degli Ilioti – Il giorno*, a cura di Giuseppe Nava, *IV strofa*, vv. 11-14, Einaudi, Torino 2008.

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*.

L'aratro sotto il letto. Le cose tra cultura, natura e soprannatura



di *Nicola Gasbarro*,

Come ogni antropologo costretto ad attraversare i “tristi tropici” della diversità culturale, Gian Paolo Gri non conosce il fine e la fine del suo viaggio: «faccio il mestiere del recuperante, lo sento un mestiere utile, anche se non ho sempre chiaro perché»! Mestiere faticoso e difficile: raccoglitore di piccoli resti, filologo di poche parole, alla continua ricerca di *cose dall'altro mondo*, spesso fatto di strane apparenze, l'antropologo è sempre costretto ad ipotizzare strutture, a ricostruire un discorso, a dare verosimiglianza ad alterità spesso radicali, fino a mettere in moto una fenomenologia del profondo, capace di guidarci verso un ordine di ciò che non ci appartiene e che spesso consideriamo impossibile e impensabile. Se siamo in qualche modo tutti invitati a frugare tra i rifiuti del nostro presente etnocentrico, non abbiamo sempre chiaro perché! Sarà certamente utile all'archivio della nostra mentalità collettiva, o all'immaginario generale del sapere, ma tutto questo serve alla vita? E soprattutto: alla vita di chi?

La lettura del suo ultimo libro *Cose dall'altro mondo* (Forum, Udine 2024) può aiutare a rispondere a queste domande, o almeno a riformularle meglio in termini storici e antropologici: sappiamo tutti ormai che il nostro mondo è solo uno dei tanti e non necessariamente il migliore, che le diversità antropologiche ci attraversano nelle contingenze quotidiane della vita e nelle pressioni che queste esercitano sul pensiero. Allora è forse il caso di cominciare *dall'altro mondo* storicamente non molto distante dal nostro, quello contadino friulano, ma che subito pone problemi di differenza-opposizione tra sistemi globali: contadino/industriale e postindustriale; tradizionale/moderno; popolare/piccolo-borghese; oralità/scrittura fino all'esplosione dei social.

Una vera e propria “mutazione antropologica” (Pasolini), che ha trasformato radicalmente il sistema dei valori: dalla visione olistica della vita all'individualismo del consumo e del desiderio, dalla coerenza sistemica alla dispersione dei tratti culturali, dalla costruzione analogica del vivere e del morire al valore performativo dell'attimo e alla digitalizzazione delle coscienze e delle responsabilità. Sono grandi problemi, posti implicitamente dalla comparazione inevitabile con *l'altro mondo*, sui quali riflettere senza nostalgia e soprattutto senza ricorrere ad un acritico tradizionalismo delle origini. È importante invece cercare di comprenderli antropologicamente con il metodo e gli strumenti di viaggio che Gri ha elaborato con «l'obbligo scientifico ed etico dello sguardo largo», decisamente contro presupposti nazionalistici ed etnocentrici: le pagine 15-29 del primo capitolo sono una guida indispensabile, un metodo rigorosamente comparativo che diventa prospettiva storica e teoria antropologica.

Gli oggetti di cultura materiale del Friuli diventano *cose dall'altro mondo* perché immediatamente inseriti in un sistema di scambi sociali dove trovano senso nel momento stesso in cui sono regolati nel loro uso quotidiano e nelle trasposizioni simboliche che questo produce; un aratro non è mai solo un aratro: se nel rapporto degli uomini con la natura diventa simbolo di produzione e di fecondità, può continuare ad esserlo nei rapporti degli uomini tra loro, ed essere riusato per aiutare la riproduzione umana sempre buona da pensare, anche con strumenti materiali che gli artigiani del pensiero trasformano in metaliguaggio della vita. Non si tratta di animismo da residuo folklorico e/o di facili identificazioni *nomen-omen*, ma di un complesso rapporto tra parole-referenti e cose-simboli che mettono in moto il pensiero nel momento stesso in cui segnano l'esperienza del fare quotidiano. Solo così *le cose* rinviano all'*altro mondo* sistematicamente coerente tra dire e fare, tra produrre e riprodurre, tra uso e riuso ortopratico, che non cade mai nell'abuso esclusivo dell'ortodossia, tra necessità individuali e urgenze collettive, fino alle trans-significazioni dei rituali che nel mondo contadino rinviano sempre a transustanziazioni sacramentali, anche prima o senza la proiezione salvifica del cristianesimo. E forse anche per questo l'ordine del mondo spazio-temporale della Chiesa cattolica – dal calendario liturgico alla sacralizzazione dello spazio, mediante i campi d'azione dei Santi e delle Madonne – si collega direttamente a quello del mondo contadino, quasi a stabilire il necessario e indistruttibile rapporto tra cultura, natura e soprannatura.

E tutto questo partendo da semplici oggetti che possono avere la forza simbolica degli idoli senza esserlo mai nella pratica del rituale: essi non appartengono all'utile e scarso dell'economia di mercato, ma a quell'utilizzabile che già De Martino inseriva in un campo meta-materiale, anche quando non operavano nel mondo magico: si tratta di un'antro-poiesi implicita in ogni ortopratica dei rapporti sociali che coniuga insieme le relazioni degli uomini con la natura e le relazioni degli uomini tra loro: fabrilità e segnicità che si costruiscono e si costituiscono con lo scambio dei beni e con lo scambio simbolico. E per tornare all'aratro: messo sotto il letto matrimoniale è simbolo efficace di fertilità, e riconnette la fabrilità e la segnicità alla procreazione. L'esempio ci ricorda, anche per non ricadere nell'idealismo culturologico tipico dello storicismo italiano, che *questo mondo è altro*, anche perché pone e impone, almeno come punto di partenza, la priorità della materialità della vita e della sua

contingenza di bisogni, anche se poi è capace di costruire una società dell'abbondanza dello scambio collettivo: l'economia del dono supera ogni naturalità del mercato, con una dinamica sur-naturale, ma mai sur-reale, che dà al sistema sociale l'indicazione materiale, la prospettiva visibile e il senso operativo della vita. Da un lato si tratta di una materialità autosignificante, di un oggetto che si fa spirito immanente e produttivo, come le strutture del paganesimo evocate da quel barocco tanto cattolico quanto contadino; dall'altro di una ortodossia trascendente da rendere compatibile con la vita degli uomini tramite operazioni culturali: le Madonne sono da vestire, anche a festa con abiti nuovi e gioielli, grazie ad esperte mani femminili, per renderle operatrici efficaci in determinati campi d'azione, come le donne del proprio gruppo che si sforzano di garantire la continuità della vita.

Il cristianesimo non ha solo trasformato in sacramenti i grandi "riti di passaggio" che da sempre segnano in termini di valori la vita degli uomini dalla culla alla morte, ma soprattutto ha costruito il suo immaginario trascendente a partire dalle contingenze del mondo contadino: una sorta di "*altro mondo a partire dall'altro mondo*". Due esempi studiati in questo libro che trovano molte varianti analogico-comparative: i riti della settimana santa e il grande mistero del pane fanno riflettere molto sulla nostra contemporaneità che sembra sempre più dimenticare la forza del rituale (non solo religioso) e tutta l'eccedenza simbolica del cibo quotidiano. La discesa agli inferi di Gesù, il suo nascondersi nei sepolcri, e tutti i rituali di lutto traducono umanamente il mistero cristiano della morte e resurrezione del Redentore, ma anche la sua umanissima crisi di abbandono e il suo riscatto. La triste settimana, santa perché paradigmatica del "senso" della vita e della morte, ripropone ritualmente la legge che gli uomini vivono insieme e muoiono soli, e che ogni tipo di rinascita è prima un miracolo dell'azione collettiva e poi una struttura salvifica del pensiero religioso: perciò ogni *Via crucis* è prima un ethos collettivo del trascendimento delle inevitabili crisi della vita e perciò un memoriale della umana passione di Gesù.

Il "mistero" del pane è una diretta e concreta evocazione dell'altra vita attraverso l'alimentazione quotidiana: cibo per eccellenza, implica sobrietà e distribuzione, perciò non ci si può ubriacare di pane, dimenticando i tempi duri della povertà e trascurando i doveri di giusta distribuzione: dopo tutto il pane che chiediamo a Dio è "nostro" e non obbedisce alle leggi spietate del mercato. L'ubriacatura da pane è peggiore di quella del vino perché porta nel quotidiano l'eccesso della festa che non può durare per sempre: «si beve per ingordigia e cattiveria. Si beve pane sottratto agli altri. È una ubriacatura diversa, perché non puoi dire che tanto domani ti passa; no, questa dura nel tempo; non è un fatto personale, è sventura per tutti». Il pane non può essere perciò sprecato ed occorre baciare quando cade, perché resta sempre un dono di Dio, anche quando richiede il sudore della fronte che i contadini conoscono bene. Non a caso il cosiddetto *pane dei morti* è al centro di numerosi rituali di redistribuzione collettiva in occasione di funerali a cui partecipava l'intero paese: da un lato la logica necessità di interrompere il digiuno dovuto al lutto, dall'altro l'esigenza simbolica di farlo collettivamente.

La crisi della morte trova così il trascendimento necessario in un pane distribuito ai poveri, perché dare ai poveri vuol dire dare ai morti, e dare ai poveri significa dare a Gesù Cristo che ha sconfitto la morte. L'esigenza naturale di tornare a vivere si unisce al mistero cristiano della Pasqua grazie al pane, cibo di vita eterna, e perciò naturale alimento di rinascita collettiva. Occorre precisare che questi passaggi continui dal linguaggio denotativo ai metalinguaggi dello spirito con i loro ritorni efficaci a referenti esistenziali e materiali non sono strumenti arbitrari di una semiotica elitaria, ma nascono e si sviluppano dalla e nella ortopratica collettiva della vita, di cui solo il rituale è capace di codificare regole e prospettive. Forse non a caso la religione cristiana ha costruito sul pane e con il pane il memoriale più forte e più efficace del mistero della settimana santa: l'Eucarestia è il rituale di salvezza per eccellenza, un mangiare insieme il pane della vera vita, che proprio perché tale non può che essere

collettiva. Ancora una volta l'*altro mondo* della trascendenza e della fede diventa immanente, visibile e umanamente sperimentabile con le *cose del mondo* contadino che spesso rifiutiamo senza comprenderne la complessità simbolica ed esistenziale.

Gian Paolo Gri ci invita perciò a rifare il viaggio di andata e soprattutto quello di ritorno *dall'altro mondo* per vivere più criticamente nel nostro, e forse le vere motivazioni del suo mestiere sono le stesse dell'inchiesta etnografica. È stato proprio Lévi-Strauss, che odiava i viaggi e gli esploratori – del nostro tempo? – a riflettere sul mestiere del recuperante: «Che cosa è propriamente un'inchiesta etnografica? L'esercizio normale di una professione come le altre, con la sola differenza che l'ufficio o il laboratorio sono separati dal domicilio da qualche migliaio di chilometri? O è la conseguenza di una scelta più radicale che implica la messa in causa del sistema nel quale siamo nati e cresciuti?». In definitiva: occorre sempre essere scontenti di sé stessi e della propria società per riattraversare i “tristi tropici” della vita e del pensiero. La società postmoderna, con la sua fluidità e dispersione, ci ha trasformati in bricoleurs costretti a rimettere insieme pezzi di vita e frammenti di senso, e non possiamo farlo senza possedere gli strumenti del recuperante e senza le *cose dall'altro mondo*. L'autore di questo libro fa fatto da tempo una scelta radicale di ricerca che è un mestiere che dura tutta la vita. E noi?

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Nicola Gasbarro, insegna Storia delle Religioni e Antropologia culturale all'Università degli Studi di Udine. Si occupa soprattutto di metodologia e prospettiva della storia delle religioni, dei rapporti tra comparativismo e compatibilità e di antropologia della complessità. Tra le sue pubblicazioni: *La “Città dell'Islam” e la “Città della guerra”* (introduzione e scelta di testi, Milano, 1991), “Noi e l'Islam”, in *Il sacro e la storia* (Stresa, 2003). Ha curato *L'uomo che (non) verrà* di Mike Singleton (Udine, 2013). È Presidente del comitato scientifico di Vicino/lontano.

Lo scrittore come sociologo implicito: Pirandello e “la vittoria di un fallimento sociale”



La vittoria delle formiche

Luigi Pirandello



PASSERINO
EDITORE

di *Claudio Gnoffo*

La novella: *Vittoria delle formiche*

Pubblicata originariamente sul mensile *La lettura* del 1° febbraio 1936, *Vittoria delle formiche* è poi inserita nella raccolta postuma di novelle *Una giornata* del maggio 1937. Il contesto della storia è indefinito, ma sembra quello della nobiltà terriera siciliana in un'epoca coeva all'autore.

I protagonisti sono essenzialmente due. Il primo è un uomo caduto in rovina, da Pirandello sempre indicato con “egli”, “lui” o “signore” e mai con un nome proprio né un titolo: non sappiamo con certezza se fosse un nobile, ma sappiamo che è un ex proprietario terriero, un “signore” che, da agiato com'era, si è ridotto in povertà. Il secondo è nientemeno che la natura, che appare ostile a quest'uomo attraverso un'alleanza assolutamente impensabile: quella tra insetti e vento.

Il paragrafo iniziale della novella parte dall'azione sconsiderata che l'uomo compie per debellare le formiche, le quali, alleate del vento che fin lì le ha portate, gli hanno invaso casa: decide di appiccare il fuoco al formicaio accanto la porta, ma, avendo messo un covone di paglia davanti la porta e altri dentro la catapecchia, le conseguenze sono prevedibilmente tragiche.

Pirandello, prima di proseguire col racconto della bizzarra impresa di questa sorta di non-eroe, introduce una lunga analessi per farci comprendere come costui si sia ridotto fino a questo punto. Il protagonista, nato agiato grazie alle fortune ereditate dal padre, ha trascorso la vita nei vizi senza rendersi conto che stava gestendo male queste ricchezze che non si era conquistato da solo, finché non ha perso quasi tutto, finendo anche abbandonato dalla moglie e dai figli, che non erano più disposti a sopportare non solo la sua sconsideratezza nella gestione dei beni, ma pure i suoi atteggiamenti prepotenti e ingiusti.

L'alleanza di un mondo ostile

Vittoria delle formiche è un racconto breve, narrato da una voce extradiegetica estranea alle vicende e con focalizzazione prevalentemente interna, perché va a incentrarsi sui pensieri e sentimenti del protagonista, e al contempo, guardandolo da fuori, ce ne spiega errori e autoinganni. Questo narratore extradiegetico, essendo onnisciente, è profondo conoscitore dello *storyworld* (Giovannetti: 2021, 45) che sta raccontando, dei fatti in corso e delle ragioni dietro a essi. Per questo, può focalizzarsi sull'intimo del protagonista, sulla causa del suo fallimento e su ciò che il pover'uomo nega a sé stesso: l'autore ce lo mostra per com'è e non per come lui vuole vedersi; del resto, la distanza tra l'io del protagonista e il modo in cui egli è visto dagli altri personaggi o dal narratore stesso è ricorrente in Pirandello, che è abile a muoversi in un «va-e-vieni incessante» (Lévi-Strauss, 1988: 214) lungo questa distanza da lui intessuta. La scrittura pirandelliana si conferma immaginifica, perché vuole dare per immagini il senso delle cose, anche con un certo respiro filosofico, sebbene l'autore non si sentisse né “cerebrale” né “filosofico”, epiteti a lui attribuiti ma che subiva con disappunto (Grignani, 2008: 87).

Da subito il narratore usa esplicitamente termini come “folle” e “sconsideratezza” per non lasciare dubbi al narratorio: non c'è alcuna reale giustificazione per la pazzia che il poveraccio sta per commettere pur di eliminare le invadenti formiche, pazzia che, unita alla sfortuna, ottiene l'effetto di dare alle fiamme casa sua.

«Ma prima di venire a questo punto decisivo sarà bene ricordarsi di molte cose precedenti che possono spiegare in qualche modo sia come le formiche avevano potuto invadere fino a tanto la casa e sia come poté nascere a lui il pensiero stravagante di quest'alleanza tra le formiche e il vento» (Pirandello, 2011: 21).

Avviene l'analessi: con un lungo flashback, il narratore rievoca il passato del poveraccio lungo il tormento dei suoi pensieri e azioni. La sua rovina non è avvenuta in modo improvviso, ma a poco a

poco: nel tempo si era andato vendendo, via via, piccole porzioni delle terre ereditate per pagarsi i vizi (donne, vino, gioco) e, al contempo, mantenere lo stesso tenore di vita affinché nessuno sospettasse nulla, in transazioni fatte all'insaputa della moglie: quindi lui era consapevole che fossero vendite ingiustificabili. Vendere proprietà all'insaputa del coniuge, in segreto da tutti, poteva durare fino a un certo punto: quando l'eredità era ormai quasi del tutto perduta, la moglie lo scoprì e dunque lo lasciò. Così tremendo è stato il suo declino, che adesso l'uomo vive in estrema povertà in un tugurio di tre stanze su un piccolo appezzamento di terra che è solo una frazione piccolissima della sua passata ricchezza, quell'eredità paterna così scioccamente sperperata. Prima possedeva case e poderi, adesso sta in

«un piccolo palmo di terra bonificata, sotto il paese, sul ciglio della vallata, con una catapecchia d'appena tre stanze, dove prima abitava il contadino che aveva in affitto la terra» (Pirandello, 2011: 21).

Il narratore ci dice come costui vede sé stesso, ovviamente in modo diverso da come lo vedono i familiari, «lui che al contrario si credeva loro vittima per troppa remissione e non corrisposto mai da nessuno di loro nei suoi gusti pacifici e nelle sue vedute giudiziose» (Pirandello, 2011: 21). Insomma, il protagonista si sente abbandonato ingiustamente, e ritiene che sia il mondo a essergli nemico. Tutto ciò aumenta l'effetto umoristico, con questa distanza tra quello che l'uomo crede di sé e quello che il narratore racconta, tipico della narrativa pirandelliana: ogni certezza va scardinata, soprattutto con personaggi così inaffidabili.

Tale "sentimento del contrario" (che Pirandello illustra nel suo saggio *L'umorismo* del 1908 e poi nell'edizione del 1920) fra l'idea che il signore decaduto ha di sé e quella che ne hanno i familiari, aumenta da un lato la vicinanza tra il lettore e il pover'uomo, come una lente di ingrandimento sulle sue fragilità, ma dall'altro lato anche la distanza: è difficile immedesimarsi in un tale inetto che sa di essere stato causa dei propri mali ma non lo accetta.

L'anonimo poveraccio sente ostile tutto il suo mondo: ostile la moglie, ostili i figli. Ostile infine anche quella natura che egli vorrebbe idealizzare ma che alla fine, nella sua mente alterata dall'alienazione, gli si rivolgerà contro. Un altro effetto umoristico generato dal "senso del contrario", è il suo abbigliamento: egli veste ancora con un abito da signore che però, ormai, è strappato e unto, pieno di rattoppi, a causa del suo graduale impoverimento: su di lui, quest'abito dà un'idea di miseria e abbruttimento persino maggiori che se addosso a un mendicante che lo avesse ricevuto in elemosina: su un mendicante, sarebbe chiaramente un dono; invece, su di lui, è chiaramente la testimonianza della rovina che si è cagionato nel tempo e della sua difficoltà ad accettare tale mutamento di sorte. Ed ecco che le formiche, nella loro fragilità ed esilità, incarnano i pensieri che dal di dentro lo invadono, così come esse invadono la sua casa. Sono incaricate «di svolgere nella trama una funzione drammatica», non per niente infatti già dal titolo hanno il ruolo dell'altro «protagonista, in chiave di apologo», fornendo «una immagine emblematica che instaura una specifica analogia con la corrispondente situazione» (Nardi, 1981: 63) che il pover'uomo sta vivendo fuori e dentro sé.

Poiché «a Pirandello piace mettere faccia a faccia i lati opposti delle cose» (Zangrilli, 2001: 36), il narratore ci descrive le formiche dapprima come creature precarie, così effimere che sono facili da spazzar via, infatti la loro sopravvivenza sta solo nel grande numero:

«Erano formiche piccolissime e della più lieve esilità, fievoli e rosee, che un soffio ne poteva portar via più di cento; ma subito cento altre ne sopravvenivano da tutte le parti» (Pirandello, 2011: 24).

E però d'altro canto il narratore ci dice anche che non vanno sottovalutate: «e il da fare che si davano; l'ordine nella fretta; queste squadre qua, quest'altre là; viavai senza requie; s'intoppavano, deviavano per un tratto, ma poi ritrovavano la strada, e certo s'intendevano e consultavano tra loro» (Pirandello, 2011, 24). Subito dopo ne descrive l'incredibile pervasività:

«Non gli era parso ancora, però, forse per quella loro esilità e piccolezza, che potessero essere temibili, che volessero proprio impadronirsi della casa e di lui stesso e non lasciarlo più vivere. Pur le aveva trovate da per

tutto, in tutti i cassetti; le aveva vedute venir fuori donde meno se le sarebbe aspettate; se l'era trovate anche in bocca talvolta, mangiando qualche pezzo di pane lasciato per un momento sulla tavola o altrove» (Pirandello, 2011: 24).

E il vento, loro alleato, ricorda il corso imprevedibile degli eventi, che nessuno, al di là delle proprie responsabilità, controlla: «il vento soffia dove vuole» (Gv 3,8). Dunque, tale è l'ostilità che l'uomo sente in sé contro di sé, da rivederla in tutto ciò che lo circonda, anche nelle formiche e nel vento. Non è novità, in Pirandello, che siano proprio degli insetti a farsi ambasciatori di un destino funesto. Se si è detto che le formiche sono allegoria delle forze autodistruttive dentro il protagonista, è più in generale vero che nella sua scrittura vi sono

«animali “simbolici” che si inseriscono quasi gratuitamente e, si direbbe, per forza proprio nella trama, insinuandovi un elemento inquietante che il lettore stenta (o non può) ricondurre ad una precisa intenzione razionale e cosciente. Questi animali, appartenenti in gran parte alla categoria degli insetti, resi mostruosi dalla precisione macrografica con cui sono descritti, si trasformano, come avveniva già sintomaticamente in certe poesie, in profetici portatori di punizione e di morte» (Nardi, 1981:64).

È quello che avviene al protagonista: le formiche si fanno strumento di un destino fatale, che è il protagonista, così aizzato, provocato, a procurarsi da sé, con le proprie mani. E infatti, se il pover'uomo è un folle a credere che sia stato il vento a portare le formiche a invadere casa sua, è altrettanto incredibile però, se non inquietante, che sia proprio una folata di vento improvvisa, nell'aria ferma, a portare le scintille dalle fascette infuocate che teneva in mano al covone davanti la porta e a tutti i covoni in casa. È l'elemento più surreale di tutto il racconto: che egli sia matto, il narratore non vuole che ne dubitiamo, ma che il vento abbia davvero voluto incendiare casa sua, a questo punto, in fin dei conti, non appare così impossibile. E questo conduce, come già il narratore ci aveva fatto presagire all'inizio, a un tema che è il convitato di pietra del racconto, uno dei più presenti nell'ultima produzione pirandelliana: la morte.

Pirandello chiarisce in continuazione che questo non-eroe è un personaggio irredimibile, perché, anche se vive di dubbi angosciosi su come è caduto in rovina e su come avrebbe potuto evitarlo, non si ravvede, e alla fine il voler dar fuoco alle formiche alleate del vento è il culmine di una vita tesa tutta al voler vedere il nemico nell'altro, e questo conduce all'autodistruzione, fino, appunto, alla morte. Prima di arrivare alla fine, il poveretto cerca di trovare consolazione nel rapporto con la natura. Del resto, diversi sono i personaggi pirandelliani che, quando si sentono isolati e alienati, cercano sollievo in un mondo *altro*, quale può essere la natura, o anche solo l'amicizia e la comunicazione con delle bestie. Spesso questi personaggi solitari sono brutalizzati da un mondo provinciale-primitivo che li porta all'alienazione, un mondo che Pirandello associa al regno animale per mostrare che gli uomini sono peggio di lupi e porci e che allora non ci deve stupire se gli alienati trovano sollievo fra le bestie, che sono superiori agli esseri umani (Zangrilli, 2001: 23). Non si tratta solo di un maggior contatto con la natura e le sue creature, ma di un bisogno di maggior semplicità, di ritorno all'essenza delle cose, che può avere connotazioni radicali: in *Uno, nessuno e centomila* del 1926 (dieci anni prima di questo racconto), Vitangelo Moscarda arriva a scelte estreme pur di trovare l'autenticità spirituale dell'esistenza e affrancarsi da tutte le fonti di rabbia nel mondo.

Anche lo stolto innominato di *Vittoria delle formiche* si ritrova, nel suo caso controvolgia, a vivere una vita potenzialmente più semplice e libera dopo aver perso lo status signorile, e in parte la apprezza.

«Aveva scoperto questa nuova ricchezza, nell'esperienza che può bastar così poco per vivere; e sani e senza pensieri; con tutto il mondo per sé, da che non si ha più casa né famiglia né cure né affari; sporchi, stracciati, sia pure, ma in pace; seduti, di notte, al lume delle stelle, sulla soglia d'una catapecchia; e se s'accosta un cane, anch'esso sperduto, farselo accucciare accanto e carezzarlo sulla testa: un uomo e un cane, soli sulla terra, sotto le stelle» (Pirandello, 2011: 22).

È emblematica qui la figura del cane, immaginata dal protagonista nelle sue fantasie. Per Pirandello, grande estimatore del mitologema dell'animale (Zangrilli, 2001: 21), il cane è simbolo di quella possibile armonia tra l'uomo e il creato che si diceva. Armonia, però, che il poveretto, solo ed emarginato, non trova giacché oscilla dalla simpatia all'ostilità, e l'esempio lampante ne sono le formiche: prima le guarda con simpatia e curiosità, come ospiti bizzarri in casa sua, poi le odia come invasori. Questa ostilità, che egli vede dappertutto, nasce da lui stesso, infatti ha la forma iniziale della nostalgia: se di giorno la natura lo avvolge e lo culla, di notte risveglia i suoi ricordi passati, dalla felice infanzia. Basta un dettaglio, come una pioggia leggera o l'odore della campagna, a ridestare la tempesta dentro di lui:

«La commozione gli gonfiava il petto; l'angoscia gli serrava la gola, e si metteva a piangere. Era destino che lui dovesse finire in campagna. Ma non s'aspettava così veramente» (Pirandello, 2011: 23).

Il pover'uomo, pur sul ciglio dell'abisso, ancora si preoccupa di come lo vedano gli altri: vuole che la sua identità sociale, anche se ha perso il vecchio status, anche se si è lacerato quel fascio di rapporti obbligatori e appartenenze alla vecchia categoria sociale che la caratterizzava (Goffman, 1981:123), non si deteriori del tutto, ma di certo l'isolamento non lo aiuta a sembrare meno pazzo, né ad alleviare la sua angoscia; ed è comprensibile che si senta a proprio agio da solo, volendo sottrarsi agli sguardi di chi potrebbe giudicarlo per essersi rovinato così stoltamente. Poiché gli importa che gli altri non lo reputino pazzo, non è davvero libero. «Anche se scegliamo di vivere da soli, al di fuori di qualsiasi consorzio umano, la società alberga sempre dentro di noi – impossessandosi del nostro modo di pensare e di parlare» (Bradatan, 2023: 18). Infatti il poveretto innominato cerca, pur vivendo isolato da tutti, di indossare la maschera socialmente plausibile dell'uomo povero ma felice, del nullatenente contento di ciò che (non) ha. Tenta in continuazione di rinegoziare la propria identità, cercando (senza riuscirci) di venire a patti con una condizione esistenziale di cui non riesce ad assumersi pienamente la responsabilità. Per dirla con Bruner:

«La creazione del Sé è un'arte narrativa [...] L'anomalia della creazione del Sé sta nel suo avvenire dall'interno non meno che dall'esterno. Il suo lato interiore, come amiamo dire con mentalità cartesiana, è costituito dalla memoria, dai sentimenti, dalle idee, dalle credenze, dalla soggettività. Parte della sua interiorità è quasi sicuramente innata e in origine specifica della nostra specie: come il nostro senso di continuità nel tempo e nello spazio, il sentimento posturale di noi stessi e così via» (Bruner, 2006: 73).

Le forze interne del poveretto lo invadono, impedendogli di raccontarsi a sé stesso come vorrebbe. Gli rimorde la coscienza: le formiche ne sono la manifestazione. Non è un problema solo interno, dice ancora Bruner citando un aforisma usato pure, fra i tanti, da McLuhan:

«Ma gran parte della creazione del Sé è fondata anche su fonti esterne: sull'apparente stima degli altri e sulle innumerevoli attese che deriviamo assai presto, addirittura inconsapevolmente, dalla cultura nella quale siamo immersi. Infatti, rispetto a queste attese, “il pesce è sempre l'ultimo a scoprire l'acqua”» (Bruner, 2006: 73-74).

L'identità sociale frantumata del pover'uomo, coperta a sua volta da questa sorta di maschera di uomo libero à la *Vitangelo Moscarda*, è un tentativo di difesa rispetto alla maschera del pazzo che, di certo, gli altri gli affibbiano: «L'io che propone Pirandello nelle sue opere è sempre quello di un individuo costretto, suo malgrado, ad assumere una maschera impostagli dalla società che pretende dai suoi componenti un'identità sociale» (De Michele, 2008: 166). Infatti non si sfugge al giudizio altrui, ma neanche al proprio: come può non detestarsi? La coscienza gli presenta il conto attraverso le formiche. Sembra che il narratore ripeta quanto già fatto con un equide, tre decenni prima, nella novella *Un cavallo nella luna* del 1907:

«Si delinea così lo schema del più avanzato processo di simbolizzazione cui Pirandello può sottoporre l'animale, che da oggetto diviene evento: e l'evento si assolutizza, superando la razionalità dello spaziotempo in una prospettiva adimensionale e quindi alogica. Questo presentarsi dell'Altro [...] attraverso l'«animale-evento» [...], mettendo in dubbio la realtà stessa del reale, rende impossibile ogni ritorno alla situazione narrativa di inizio: unica alternativa è la morte o la fuga» (Nardi, 1981: 68).

Poi Pirandello non esita a far uso del mitologema dell'animale attraverso similitudini e analogie, e usa una similitudine forte ben due volte, affinché il lettore abbia chiaro che cosa pensa il narratore del protagonista, che cosa deve pensare il lettore stesso, e che cosa deve pensare il protagonista di sé stesso: «doveva rotondamente confessarsi che aveva vissuto di nascosto per anni come un vero porco, ecco, così doveva dire: come un vero porco: donne, vino, giuoco» (Pirandello, 2011: 92). È l'uso dell'animale in Pirandello: non in chiave comica, cioè per far ridere, bensì in chiave umoristica, per far riflettere mentre si pongono in risalto i difetti dell'uomo animalizzandolo, e così stabilendo la superiorità dell'animale (Zangrilli, 2001: 18).

Il povero disperato, preda dei rimpianti, comunque sente il bisogno di controllare ancora qualcosa, non può sopportare che questi insetti in apparenza così insignificanti gli invadano l'unica cosa che gli resta, ossia la catapecchia, allo stesso modo in cui gli sciame di rimorsi lo invadono da dentro. Frattanto il vento sembra lo spirito degli eventi incontrollabili che soffia dove vuole, ora che lui, dopo esser stato responsabile della propria rovina, cerca inutilmente di sentirsi padrone del niente che ha. Se ogni società ha i propri criteri per definire cosa sia un fallimento e come relazionarsi a esso (Bradatan, 2023: 159-161), allora è innegabile che il pover'uomo senza nome, secondo i criteri della sua società, che lui stesso condivide, abbia fallito. Però, oltre a quello sociale, il fallimento più doloroso è quello morale, nel male fatto ai propri cari e a sé stesso. La conseguente follia non è, per lui, a differenza del protagonista di *Enrico IV* del 1922, portatrice di un'identità, ma forza disgregatrice che fa a brandelli, a poco a poco, quella che aveva. A differenza della follia di Vitangelo Moscarda, il quale cerca la propria disgregazione, la follia di questo signore decaduto è la disperata, vana difesa del riflesso di sé che aveva innanzi un tempo.

Dopo l'attacco suicida agli insetti, l'unica parola che riesce a dire in punto di morte è "alleanza": vuole denunciare l'alleanza di formiche e vento, ma nessuno tra coloro che lo soccorrono e assistono al capezzale può capirlo e credono che siano solo i deliri di un povero pazzo moribondo. Chissà che il narratore non abbia voluto indicare quell'alleanza terribile che a volte si scatena, nella vita di ognuno di noi, tra le forze oscure che stanno fuori e quelle che ci risiedono dentro.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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.
Bruner J., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari 2006.
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): 297-394, 1919 (*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 Lauletta 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.

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 da esso, “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.

Dismisura, incredulità e insostenibilità lungo le rotte migratorie



di *Giovanni Gugg*

Il fenomeno migratorio attraverso il Mediterraneo rappresenta una delle sfide più complesse e dolorose del nostro tempo. Pensare che alzando muri o chiudendo porti e confini questa pulsione inarrestabile possa placarsi, che la questione migratoria possa miracolosamente scomparire dai radar europei o che sia possibile semplicemente scaricarne il peso su Paesi già provati da disagio economico o conflitti è non solo moralmente discutibile, ma costituisce un'illusione con cui da decenni l'Europa sta abbagliando se stessa. Non si tratta di un fenomeno temporaneo o estemporaneo, né può essere scalfito da decisioni di singoli Paesi o da provvedimenti emergenziali. Dal 2000 al 2020, la popolazione migrante mondiale è cresciuta del 49%, passando da 173 milioni a circa 281 milioni, ossia il 3,6% di tutti gli esseri umani, che è oltre tre volte rispetto al numero stimato nel 1970 [1].

Come ricorda l'UNICEF, dal 2015 ad oggi sono più di 2,5 milioni le persone che hanno attraversato il Mediterraneo, nella speranza di una vita migliore in Europa, ma da allora più di 30.200 vi hanno perso la vita [2]. Nel solo 2023, gli arrivi via mare sono stati oltre 270.100, tra cui almeno 64.500 minori, in forte aumento rispetto al 2022, mentre se oltre al Mediterraneo si considerano anche le

rotte dei Balcani occidentali, il numero totale di persone arrivate in Italia, Grecia, Bosnia-Erzegovina, Bulgaria e Serbia aumentano a 361.839.

In questo contesto, il Mediterraneo è diventato una tomba per migliaia di migranti che cercano disperatamente di fuggire da guerre, persecuzioni e povertà. Le loro storie, raccontate ormai da decenni in un gran numero di pubblicazioni, ci parlano di un fenomeno migratorio di dimensioni enormi, che comporta viaggi pericolosi e costosi, il superamento di ostacoli fisici e burocratici, la resistenza a brutalità e abusi pur di cercare una vita migliore (Del Grande 2023).

Nel vasto panorama editoriale su questo argomento, uno dei contributi più recenti e potenti è *E la quarta volta siamo annegati*, della giornalista irlandese Sally Hayden: uscito in inglese nel 2022, è stato pubblicato in italiano nel settembre 2023 (Bollati Boringhieri), ed è la dura testimonianza di una catena di orrori lungo le rotte migratorie, raccontate con cruda onestà. I migranti sono vittime di violenze, abusi, torture e sfruttamento; i loro racconti ci costringono a confrontarci con l'inumanità a cui sono sottoposti questi esseri umani in cerca di salvezza.

Di fronte a questa immane tragedia, Hayden pone attenzione alle politiche migratorie adottate dall'Unione Europea, che si rivelano non solo inefficaci nel contenere i flussi, ma anche disumane e controproducenti. Basate sul rafforzamento dei confini e sulla criminalizzazione dell'immigrazione clandestina, le politiche di contenimento hanno portato a un aumento dei morti in mare e a condizioni di vita precarie per i migranti che riescono a raggiungere le coste europee. Invece di offrire accoglienza e protezione, l'Europa si chiude a riccio, alimentando la criminalità organizzata e la tratta di esseri umani.

Si tratta di un'inchiesta giornalistica che, tuttavia, rivela spunti di riflessione ad un livello più alto della cronaca, dando al lettore tutti gli strumenti per comprendere pienamente l'articolazione del tema: dalle cartine geografiche delle primissime pagine dove visualizzare i contesti in cui si svolgono le vicende narrate, i percorsi dei migranti e le dinamiche geopolitiche che influenzano le loro rotte, alla cronologia degli eventi importanti e delle statistiche rilevanti, con cui l'autrice fornisce un quadro storico e contestuale del suo lavoro. Importante è anche il prologo, intitolato "Questa SIM è la nostra vita", che assume un ruolo centrale nell'introdurre il lettore al tema portante del libro: le comunicazioni via Facebook come mezzo di contatto tra i migranti imprigionati in Libia e Sally Hayden:

«Mi immaginavo la rete di telefoni nascosti, le connessioni tra me e loro, tra loro e le famiglie e gli amici, come linee vitali, come arterie che pompavano sangue».

I successivi 24 capitoli del libro possono essere suddivisi in sezioni tematiche che approfondiscono specifici aspetti della crisi migratoria. I primi sei capitoli si concentrano sul viaggio dall'Africa alla Libia, descrivendo i pericoli, gli abusi e lo sfruttamento a cui i migranti sono sottoposti durante i loro spostamenti. Emerge con forza la drammaticità di questa esperienza, evidenziando la vulnerabilità e la disperazione di chi si affida a trafficanti senza scrupoli per raggiungere l'Europa. I capitoli da 7 a 10 esplorano le condizioni disumane all'interno delle carceri libiche e le violenze inflitte ai migranti detenuti. Vengono raccontate storie di torture, soprusi e privazioni, che testimoniano la brutalità di un sistema carcerario che viola i diritti umani più basilari. I successivi capitoli da 11 a 13 si spostano su rotte migratorie alternative alla Libia, analizzando le sfide incontrate dai migranti in altri Paesi come la Tunisia e la Sierra Leone. Affiora la complessità del fenomeno migratorio, che non si limita a un'unica rotta ma si articola in molteplici percorsi, ognuno con le sue difficoltà e i suoi pericoli. I capitoli da 14 a 18 criticano le politiche migratorie dell'Unione Europea e le loro implicazioni sulla crisi migratoria. Vengono analizzate le scelte adottate dai governi europei, accusati di inerzia, disumanità e di contribuire indirettamente al traffico di esseri umani. Ancora, i capitoli da 19 a 21 documentano le criticità del sistema di accoglienza nei centri di raccolta e partenza dell'UNHCR in Libia. Sono evidenziate le carenze strutturali, la mancanza di risorse e la difficoltà di garantire condizioni di vita dignitose ai migranti. Successivamente, i capitoli 22 e 23 presentano le inchieste giudiziarie sui trafficanti di esseri umani e le accuse all'Europa per il suo ruolo nel perpetuare il

fenomeno. Casi concreti di processi e condanne denunciano la necessità di una giustizia internazionale più incisiva per contrastare il traffico di esseri umani. Infine, il capitolo 24 offre una riflessione sulle esperienze dei migranti dopo il loro arrivo in Europa, raccontando storie di integrazione, difficoltà e discriminazione. Si spiega e si dispiega la complessità del processo di inserimento sociale e culturale dei migranti nei Paesi europei.

E la quarta volta siamo annegati, tuttavia, non si esaurisce in un semplice resoconto cronologico delle vicende migratorie. L'opera, ricca e ben strutturata, si presta a una lettura trasversale, aprendosi a interpretazioni profonde e sfaccettate. Personalmente, trovo che al centro di questa analisi emergano tre concetti chiave: la "dismisura", che svela la portata immane del fenomeno migratorio odierno e le sue conseguenze drammatiche; la "incredulità", che pone i lettori di fronte a realtà inimmaginabili, a violenze inaudite e a condizioni di vita disumane; la "insostenibilità", che svela come le politiche migratorie europee creino ostacoli quasi insormontabili per i migranti, costringendoli a intraprendere viaggi pericolosi e a subire trattamenti inumani e come il sistema umanitario internazionale sia spesso inefficace nel rispondere alle loro esigenze e nel lenire le loro sofferenze.

Questi tre elementi si intrecciano indissolubilmente nel libro, dando vita a un quadro desolante eppure necessario, perché scuote le coscienze e interroga sui "valori" della nostra parte di mondo.

Dismisura

In *Carnefici e spettatori*, Alessandro Dal Lago (2012) mostra come sia impossibile pensare l'incommensurabile: cosa significano cento, mille, diecimila morti? Forse possiamo capirne l'entità numerica, ma non riusciamo a sentirne la vastità umana, perché davanti all'irrapresentabilità della morte di massa perdiamo il senso delle proporzioni. Riferendosi alle bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki, Dal Lago scrive:

«Quando la morte assume simili dimensioni – centinaia di migliaia di vittime in un istante, per non parlare di quelle che moriranno nei giorni e negli anni successivi –, diviene letteralmente invisibile agli occhi di chi non è coinvolto. Non è nemmeno indifferente per noi, come può essere la notizia di un maremoto o di un altro disastro naturale: è un non-fatto, un non-evento, un nulla» (ivi: 158).

Per capire realmente certi eventi, la nostra mente ha bisogno di uno spazio di rappresentazione definito, di uno schermo su cui proiettare l'altro; e questo avviene non perché «siamo ottusi o moralmente indifferenti, ma perché un numero non è un volto in cui rispecchiarci» (Dal Lago 2012: 158).

Il 5 gennaio 1997 «il manifesto» titolò "*I fantasmi del Mediterraneo. Due navi con a bordo centinaia di clandestini indiani e pakistani si scontrano a Natale nel canale di Sicilia. 283 uomini spariscono nel nulla. I loro compagni arrivano in Grecia e denunciano il fatto. Scattano le ricerche, ma senza risultato. La storia misteriosa di un naufragio possibile nel mare della speranza*" [3]. Quella notizia fu approfondita solo da Dino Frisullo sul mensile «Narcomafie» [4], ma poi nessun altro vi diede seguito e venne progressivamente dimenticata: si trattava solo di voci, non c'era alcuna prova che un naufragio di tali dimensioni fosse realmente accaduto. O meglio, c'era un documento d'identità scritto in caratteri ignoti, recuperato da un pescatore, ma nelle reti si trova di tutto e nessuno gli diede particolare attenzione, restando una strana storia raccontata nei bar di un paese costiero in provincia di Siracusa.

Dopo quattro anni e mezzo, però, il 15 giugno 2001 il giornalista Giovanni Maria Bellu pubblicò su «La Repubblica» un reportage dal titolo "*Il cimitero in fondo al mare. Prova del naufragio fantasma*" [5], che finalmente rompeva il silenzio e mostrava le immagini del relitto a 108 metri di profondità, davanti al litorale di Portopalo, nella Sicilia sud-orientale. Le riprese del «Rov» («Remote operated vehicle»), un sommergibile acquistato personalmente dal reporter, fecero scalpore e ci furono numerose richieste alle autorità italiane per recuperare ciò che restava, come l'appello dei

Premi Nobel Renato Dulbecco, Dario Fo, Rita Levi Montalcini e Carlo Rubbia, ma anche di un centinaio di parlamentari a cui l'allora Presidente del Consiglio Romano Prodi rispose assicurando

«l'intenzione del governo di far svolgere in tempi brevi uno studio tecnico di fattibilità per il recupero del relitto e dei corpi (si sta valutando l'ipotesi di affidare l'intervento alla Marina militare) e [...] di erigere un monumento a ricordo della tragedia, un luogo della memoria per i clandestini scomparsi nel Mediterraneo» [6].

Successivamente, nel 2004, Bellu pubblicò il libro *I fantasmi di Portopalo* (Mondadori) che ricostruisce quel che avvenne prima e dopo la tragedia, partendo da quel piccolo dettaglio scoperto anni prima dal pescatore Salvatore Lupo: la carta d'identità plastificata di uno dei naufraghi, Anpalagan Ganeshu, un ragazzo di 17 anni dello Sri Lanka, di etnia tamil.

Fu necessaria una "prova tangibile" – un nome e un volto – perché tutti credessero sul serio che in fondo al mare si celava un cimitero con centinaia di vittime annegate la notte di Natale del 1996. Tuttavia, quello resta un solo nome e un solo volto, rispetto alle decine di migliaia di cadaveri di migranti nel mar Mediterraneo, morti tentando la traversata da sud a nord negli ultimi 30 anni.

Questa vertigine della dismisura è presente anche nel libro di Sally Hayden, in cui l'autrice non si limita a narrare le drammatiche vicende dei migranti nel Mediterraneo, ma immerge i lettori in un'analisi profonda e toccante della vastità e complessità di questa crisi globale. L'opera è attraversata dal concetto di "dismisura", manifestandosi in diverse forme, come l'incommensurabile numero di vite perdute nelle profondità del mare che lasciano dietro di sé famiglie distrutte e sogni infranti:

«Nelle stanzette chiuse a chiave di Khoms Souq al-Khamis, i prigionieri chiedevano sottovoce se qualcuno aveva un telefono in cui poter inserire la loro SIM, in modo da comunicare la cattiva notizia alle famiglie. Molte famiglie morivano per l'angoscia, il padre e la madre, mentre i figli erano in Libia» (ivi: 148).

Oppure l'immensità dei viaggi, in cui le persone intraprendono percorsi estenuanti attraversando deserti, montagne e mari, affrontando pericoli e privazioni inimmaginabili: vere e proprie odissee contemporanee in cui la distanza fisica e psicologica tra queste persone e le loro speranze di un futuro migliore è lampante.

«Siamo rimasti nei centri di detenzione per più di due anni perché volevamo seguire il percorso legale», disse. «Sono venuto in Ruanda perché mi hanno detto che mi avrebbero portato [in Europa] in maniera legale. Ma nessuno sente o capisce che cosa abbiamo passato noi [...]. Resistiamo a tutta la sofferenza e alle torture solo per ottenere quello che vogliamo. Resistiamo a tutto solo per raggiungere i nostri obiettivi» (ivi: 277).

Inoltre, emerge la vastità delle cause sottostanti, perché la crisi migratoria non è un fenomeno isolato, ma è strettamente connessa a complesse questioni globali come la povertà, la guerra, la persecuzione e il cambiamento climatico. In altri termini, oltre le immagini di barconi e naufragi, le radici del problema sono più profonde, ramificate e interconnesse. In più, l'esperienza migratoria ha un forte impatto psicologico ed emotivo: dal trauma alla paura, dall'incertezza al peso emotivo di individui e famiglie costretti a lasciare le loro case e rischiare tutto in cerca di sicurezza.

«Il Sudan era una sosta obbligata per gli abitanti dell'Africa orientale in viaggio verso il Mar Mediterraneo. Fra loro c'erano eritrei in fuga da un servizio militare che era quasi una forma di schiavitù, anche se loro avrebbero detto che stavano fuggendo dall'ignoranza e che cercavano la libertà. Poi c'erano somali che scappavano dalla guerra – o dal gruppo terrorista islamico al-Shabaab ed etiopi) questi erano spesso di etnia Oromo, una tribù sottoposta a repressioni violente dal partito al governo, o Tigrini sfiancati dalla povertà incessante e desiderosi di passare per eritrei, dato che parlavano la stessa lingua, perché così sarebbe stato più semplice richiedere asilo. C'erano anche i (sudanese sopravvissuti alla pulizia etnica nel Darfur e i sudanesi del Sud, che volevano lasciarsi alle spalle il conflitto catastrofico che aveva dominato la breve vita del loro paese, lo stato più giovane al mondo» (ivi: 38).

La dismisura del fenomeno è determinata anche dall'inadeguatezza delle risposte attuali, la cui miopia e inefficacia è ben espressa dall'ossessione paranoica delle politiche migratorie unicamente orientate al contenimento e alla repressione, piuttosto che alla salvaguardia delle vite e alla tutela dei diritti umani. Il solco tra l'entità della crisi e la scarsità di soluzioni concrete e di lungo termine è stravolgente, considerato anche quanto la determinazione, la forza d'animo e la tenacia dei migranti siano straordinarie nell'affrontare una tale serie di ostacoli e avversità che continuano a interporre tra loro e l'avvenire cui anelano.

Incredulità

In una nota di chiusura del suo libro, Hayden scrive che, nonostante in Europa veniamo continuamente aggiornati sui naufragi nel Mediterraneo e sulle torture e gli abusi perpetrati ai confini del mondo ricco, non prestiamo realmente ascolto e attenzione. Per tale ragione, l'autrice pone alcune domande ai lettori: «Quanto spesso avete cliccato da un'altra parte, chiuso la pagina, cambiato canale? Fino a che punto siamo diventati immuni alla distruzione della vita e al costante fallimento dell'umanità nel porvi rimedio?» (ivi: 368).

Per una singolare sinapsi, mi è venuta in mente una vecchia canzone italiana sull'emigrazione ottocentesca verso le Americhe, "Mamma mia dammi cento lire" [7], che racconta quanto quei viaggi fossero imprese titaniche. Attraversare oceani immensi su navi rudimentali era un'esperienza che sfidava l'immaginazione. Per questo, anche le storie di chi si avventurava in quei viaggi erano considerate incredibili, quasi favole. Narravano di terre lontane, di opportunità inesauribili e di vite completamente diverse da quelle conosciute e il tutto avveniva in modo tradizionale, ad esempio sotto forma di canti popolari delle mondine. Erano storie vive, che si arricchivano di dettagli e particolari con ogni narrazione. Tuttavia, con il passare del tempo e il cambiamento della società, molte di queste storie sono state dimenticate, divenute quasi reperti di un passato remoto. Proprio "Mamma mia dammi cento lire" ne è un esempio emblematico, dove il duro lavoro nelle risaie di una giovane mondina si intreccia con il sogno di una vita migliore e con l'atto di coraggio e la speranza di lasciare tutto per inseguire un futuro incerto. Eppure, quel canto, così ricco di significato, è spesso sconosciuto alle generazioni contemporanee, dal momento che quei versi raccontano non il successo, bensì il tragico destino della protagonista, perché, «*Pena giunta in alto mare / bastimento si rialzò. / I miei capelli son ricci e belli, / l'acqua del mare li marcirà*» [8].

Abbiamo un canto che ci ricorda sacrifici, sfide, coraggio e speranza, eppure non è diventato "memoria collettiva". Ed è la medesima assenza che emerge dinanzi alle storie di migrazione odierne: se il numero è smisurato, quindi "inconcepibile" per la nostra mente, incontenibile nelle nostre capacità percettive, incredibili sono anche le storie di chi compie il viaggio: le ascoltiamo ormai da decenni, eppure continuiamo a non conoscerle, dunque a crederci. Non so dire se sia un limite cognitivo – come se intervenisse un "blocco di senso", un'incapacità sociale e individuale a credere in storie di orrore estremo – oppure se sia una carenza di altra natura, ma è ormai assodato che quelle esperienze diventano "reali" molto di rado e solo con l'intervento di un elemento che ridimensioni l'entità dei casi, cioè che li renda più "vicini" e "pensabili". Lo testimonia un altro libro di grande importanza sul fenomeno migratorio attuale, uscito in Italia nel 2015 per Feltrinelli: *La frontiera*, di Alessandro Leogrande, in cui il reportage muove da una videocassetta custodita gelosamente da Shorsh, un profugo iraniano, arrivato in Italia durante la prima ondata di profughi curdi in fuga dall'Iraq di Saddam Hussein tra il 1998 e il 1999. Quel documento mostra il massacro del villaggio curdo di Halabja, perpetrato il 16 marzo 1988, nel corso della guerra Iran-Iraq, quando l'esercito iracheno bombardò la città e uccise con delle armi chimiche circa 5000 curdi, più del doppio vennero feriti e molti rimasero per sempre invalidi. Una rappresaglia contro la popolazione curda che, secondo il regime, non aveva frapposto sufficiente resistenza al nemico iraniano.

Nel libro di Leogrande, ben cinque capitoli si intitolano nello stesso modo: "Vedere, non vedere", un appellativo che quasi scandisce l'intero volume, a riprova che la nostra consapevolezza della realtà è estremamente parziale, selettiva e frammentaria. Similmente, nel libro di Sally Hayden il senso di

incredulità è onnipresente: anche in questo caso la realtà si manifesta attraverso un dettaglio molto concreto, ossia l'arrivo di un messaggio su Facebook, ma chissà se è autentico: «*Ciao sorella Sally, ci serve il tuo aiuto. Siamo in prigione in Libia, messi male. Se hai tempo ti racconto tutta la storia*». Da quel momento, la giornalista si trova senza volerlo all'interno di una tragedia, una violazione dei diritti umani di proporzioni epiche e, nel libro che poi ne ha tratto, non si limita a raccontare le sofferenze dei migranti, ma scava a fondo nelle diverse sfaccettature di questo fenomeno, invitando a una riflessione più intensa e critica, evidenziando i vari fattori che rendono quelle storie "incredibili" agli occhi di chi non ne è direttamente coinvolto.

Un primo elemento che genera incredulità è l'inaudita crudeltà e la vastità della sofferenza che i migranti sperimentano durante i loro viaggi e la loro permanenza nei Paesi di accoglienza. Hayden descrive scene di violenza inammissibili, torture, sfruttamento e abusi che sfidano la nostra immaginazione e ci costringono a confrontarci con l'oscurità presente nel mondo.

«Il magazzino poteva contenere fino a 3000 persone. Non c'erano tappeti o materassi in terra per dormire. C'erano solo quattro bagni. Se non riuscivi ad aspettare dovevi fartela addosso e bagnarti [...]. Welid violenta tantissime donne. Separa le coppie e violenta le donne. È anche razzista. Una volta ha detto che i somali non sono persone. Ha mandato dei somali in Italia quando c'era una tempesta nel Mediterraneo. Voleva controllare se poteva mandare i suoi clienti eritrei senza metterli a rischio. Il colmo è che gli eritrei sono stati presi, mentre i somali sono arrivati in Europa. Ci dava da mangiare una volta alla settimana. Quasi non c'era acqua. Ci picchiava regolarmente. Sono stato picchiato per due anni di fila. La mia testa funziona a malapena» (ivi: 55).

L'incredulità può anche derivare dalla distanza culturale che separa chi racconta e chi ascolta. Le differenze di costumi, tradizioni e visioni del mondo possono creare barriere cognitive che ostacolano la comprensione profonda delle esperienze dei migranti. Hayden evidenzia come spesso le persone che si mettono in viaggio da Sud verso Nord siano vittime di stereotipi e pregiudizi che li identificano come un gruppo omogeneo piuttosto che come individui con storie e vissuti unici. Questo approccio distorto impedisce di cogliere la complessità e la singolarità delle loro esperienze e alimenta l'incredulità di fronte a testimonianze che non rientrano nelle aspettative precostituite.

«Uno dei Paesi in cui l'ascesa dell'estrema destra è stata più rilevante e significativa è l'Italia. Tra giugno 2018 e settembre 2019, il leader della Lega Matteo Salvini ricoprì la carica di ministro dell'Interno. Durante il suo mandato, il «Capitano» – definito da «TIME Magazine» «l'uomo più temuto in Europa» – paragonò i migranti africani agli schiavi, dichiarando che sarebbe stato meglio che gli europei fossero tornati a procreare invece di accogliere «nuovi schiavi per soppiantare i figli che non facciamo più»; inoltre, asserì che gli «immigrati» commettevano «700 reati» al giorno» (ivi: 179).

L'esposizione ripetuta a storie di sofferenza e violenza può attivare meccanismi di difesa psicologica che portano a negare o minimizzare la realtà. La mente umana, per proteggersi dall'impatto emotivo di tali storie, può mettere in dubbio la loro veridicità o distanziarsi emotivamente da esse. Hayden descrive la fatica emotiva che lei stessa e gli altri operatori umanitari provano nel confrontarsi quotidianamente con la sofferenza dei migranti. Il rischio di "normalizzare" il dolore e di sviluppare una sorta di cinismo è sempre presente, sottolineando la fragilità della psiche umana di fronte a traumi così profondi.

«A volte non riuscivamo a comprendere la scarsa etica e la mancanza di professionalità e di integrità riscontrabili in persone che dovrebbero portare avanti gli obiettivi umanitari» (ivi: 107).

Un ulteriore elemento che alimenta l'incredulità è la rappresentazione distorta dei migranti nei media. La focalizzazione su immagini sensazionalistiche e storie negative, spesso slegate dal contesto e prive di sfumature, crea un'immagine stereotipata e distorta della realtà migratoria. Alcuni media hanno la tendenza a presentare i migranti come una massa indistinta di persone pericolose o come semplici

numeri su cui fare statistiche. Questo approccio disumanizzante contribuisce a diffondere disinformazione e a creare un clima di ostilità e diffidenza verso i migranti, alimentando l'incredulità e la negazione delle loro storie.

Insostenibilità

In uno dei suoi saggi sul sistema degli aiuti umanitari post-tsunami in Sri Lanka, Mara Benadusi (2011) analizza in modo incisivo il doppio volto dell'emergenza umanitaria (un "Giano bifronte"), che può essere esteso per comprendere meglio il ruolo e le criticità delle organizzazioni coinvolte nel fenomeno migratorio contemporaneo. In particolare, Benadusi descrive come le ONG e altre organizzazioni umanitarie utilizzino il dolore e la resilienza delle vittime per generare attenzione mediatica e finanziamenti, un meccanismo evidente anche nella gestione delle crisi migratorie, dove le immagini di sofferenza e disperazione dei migranti vengono spesso selezionate per mobilitare risorse e attenzione pubblica. Tuttavia, come Benadusi sottolinea, l'attenzione mediatica è temporanea e svanisce rapidamente quando la crisi si cronicizza. Questo lascia le vittime in una situazione di vulnerabilità permanente, spesso ignorata dai media una volta che l'evento eccezionale è diventato parte del tessuto sociale e politico locale. In altre parole, le vittime di calamità naturali e crisi umanitarie sono inizialmente presentate come vulnerabili, bisognose di aiuto immediato, ma con il passare del tempo la narrativa cambia e queste stesse persone vengono descritte come resilienti, capaci di superare le avversità con coraggio e determinazione. Questa transizione è strategica per mantenere l'interesse e la partecipazione delle controparti internazionali, che passano dal fornire aiuti emergenziali a supportare programmi di sviluppo a lungo termine.

È bene evidenziare che le ONG svolgono un ruolo cruciale nel fornire soccorso e assistenza ai migranti e ai rifugiati, spesso colmando le lacune lasciate dai governi e dalle istituzioni internazionali. Tuttavia, operano in un contesto complesso e politicamente carico di tensioni. Da un lato, sono indispensabili per garantire assistenza immediata e salvare vite umane; dall'altro, devono navigare tra pressioni politiche, accuse di favorire le reti di traffico umano e le difficoltà nel bilanciare il soccorso con la sostenibilità a lungo termine.

Nel caso del libro di Sally Hayden, organizzazioni internazionali quali l'Unione Europea (UE), l'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR), l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (IOM) sono presentate sotto una veste che ne evidenzia complicità e criticità. In particolare, attraverso il suo sostegno alle guardie costiere libiche e altre misure di contenimento, l'Unione Europea ha contribuito a creare condizioni disumane per i migranti, violando spesso i diritti fondamentali sanciti dalla Convenzione delle Nazioni Unite sui Rifugiati del 1951, che proibisce il respingimento di persone verso luoghi dove la loro vita o libertà sarebbero minacciate. La testimonianza di Essey, un ragazzo eritreo protagonista del libro, evidenzia come le politiche dell'UE abbiano contribuito a creare un ambiente dove migliaia di rifugiati rimangono intrappolati in condizioni disumane, soggetti a violenze e abusi nei centri di detenzione libici.

«La UE sa che la Libia è il più grande mercato di esseri umani al mondo, e comunque continua a pagare la Guardia costiera [libica] perché riporti indietro i migranti. La guardia costiera lavora solo per i soldi. Se la UE smette di finanziarla, la guardia costiera lavorerà per i trafficanti [...]. Alcune barche riescono ad arrivare in Italia. Pensi che la Guardia costiera non le veda? [...] Le guardie lavorano con l'Italia adesso, perché l'Italia dà sempre più soldi» (ivi: 86).

Dal canto loro, l'UNHCR e l'IOM, pur con il mandato di proteggere e assistere i migranti, si trovano spesso in situazioni di compromesso, dove la loro collaborazione con governi e agenzie che praticano respingimenti e detenzioni arbitrarie solleva seri interrogativi etici. L'UNHCR, ad esempio, è stata criticata per la sua incapacità di impedire i respingimenti e le detenzioni arbitrarie in Libia. L'IOM, da parte sua, pur impegnata nel supporto logistico e nel rimpatrio volontario, deve confrontarsi con

le accuse di collaborare indirettamente a politiche che favoriscono la detenzione e il respingimento dei migranti.

«Uno dei più ampi squilibri di potere che riesco a immaginare è proprio quello che esiste tra i funzionari dell'UNHCR, che possono concedere lo status di rifugiati, rilasciare la relativa documentazione e perfino far trasferire qualcuno in un altro Stato, e i rifugiati stessi, che sono scappati dai loro Paesi e spesso si ritrovano privati di qualunque diritto legale, senza proprietà o beni personali, senza famiglia e comunità di appartenenza. È uno squilibrio di cui è molto facile approfittare. A Khartoum organizzai alcune interviste con rifugiati eritrei ed etiopi. Invece di raccontarmi com'erano fuggiti dall'oppressione e sopravvissuti alle rotte dei traffici umani, volevano tutti parlare dell'UNHCR e di quanto fosse corrotta secondo loro» (ivi: 108-109).

Le ONG giocano un ruolo cruciale nel soccorso e nell'assistenza ai migranti nel Mediterraneo e nei campi di detenzione, sovente colmando le lacune lasciate dai governi e dalle istituzioni internazionali. Tuttavia, come abbiamo detto, operano in un contesto altamente politicizzato e rischioso, dove le loro attività possono essere ostacolate o strumentalizzate da varie parti in conflitto, al punto che più volte sono accusate di favorire indirettamente le reti di trafficanti, un'accusa che evidenzia le difficoltà nel bilanciare l'assistenza umanitaria con le pressioni politiche e legali.

«Io cominciai a chiedere informazioni su International Medical Corps – un'organizzazione istituita nel 1984 con sede a Los Angeles, i cui operatori erano suddivisi in trenta Paesi [...] – che, in teoria era responsabile dell'assistenza medica a Zintan [una città del nord-ovest della Libia in cui ha sede un centro di detenzione per migranti irregolari]. Tuttavia sentii dire da più persone che nei centri libici in cui operava l'IMC la salute dei detenuti peggiorava rapidamente. [Un testimone dice:] “All'IMC ci sono dottori molto stupidi, non hanno nessun senso della vita. Prendono un salario. La gente sta morendo”. [...] Il lavoro dell'IMC in Libia veniva finanziato dall'UNHCR, dal Fondo fiduciario dell'Unione europea, dal Regno Unito e dalla Germania» (ivi: 232, 234-235).

Il libro di Hayden mette in evidenza come le azioni e le politiche di questi attori, anche se spesso ben intenzionate, possano contribuire direttamente o indirettamente a perpetuare le sofferenze dei migranti. La responsabilità dell'UE è particolarmente significativa, dato il suo ruolo centrale nel finanziamento e nel supporto di pratiche di contenimento. La complicità di organizzazioni come l'UNHCR e l'IOM in queste dinamiche solleva interrogativi su come le istituzioni internazionali possano essere riformate per meglio proteggere i diritti umani.

Nonostante il quadro amaro e desolante, il libro di Hayden rappresenta anche un segno di speranza: è un potente richiamo alla responsabilità collettiva, cioè ai «piccoli passi» e alle «misure positive ma minimali» proposte da Luigi Manconi e Valentina Brinis (2013). Allo stesso tempo è un invito urgente a un mutamento di prospettiva – Lampedusa «era un bottone che univa sul mare due continenti diversi», scrive con poetica intensità Davide Enia (2021: 85) – e al cambiamento nelle politiche migratorie, affinché i sogni di migliaia di rifugiati non continuino a infrangersi contro i muri della disumanità e dell'indifferenza. La possibilità stessa di documentare e pubblicare queste storie dimostra la forza della libertà di ricerca, di espressione e di stampa, capace di innescare un dibattito pubblico informato. Questo discorso è fondamentale per promuovere un processo di apprendimento e miglioramento delle politiche migratorie, la cui critica costruttiva può stimolare riforme necessarie affinché i diritti umani siano rispettati in modo più coerente e umanitario.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Bellu, Giovanni Maria (2004): *I fantasmi di Portopalo. Natale 1996: la morte di 300 clandestini e il silenzio dell'Italia*, Mondadori, Milano.

Benadusi, Mara (2011): “Il futuro-presente dell’emergenza umanitaria. Nuove “ricette di intervento” a seguito dello tsunami del 2004”, in *Emergenze, preveggenze*”, numero monografico di “*Quaderno di comunicazione*”, vol. 12, Mimesis, Milano.

Dal Lago, Alessandro (2012): *Carnefici e spettatori*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Del Grande, Gabriele (2023): *Il secolo mobile. Storia dell’immigrazione illegale in Europa*, Mondadori, Milano.

Enia, Davide (2021): *Appunti per un naufragio* (I^a ed. 2017), Sellerio, Palermo.

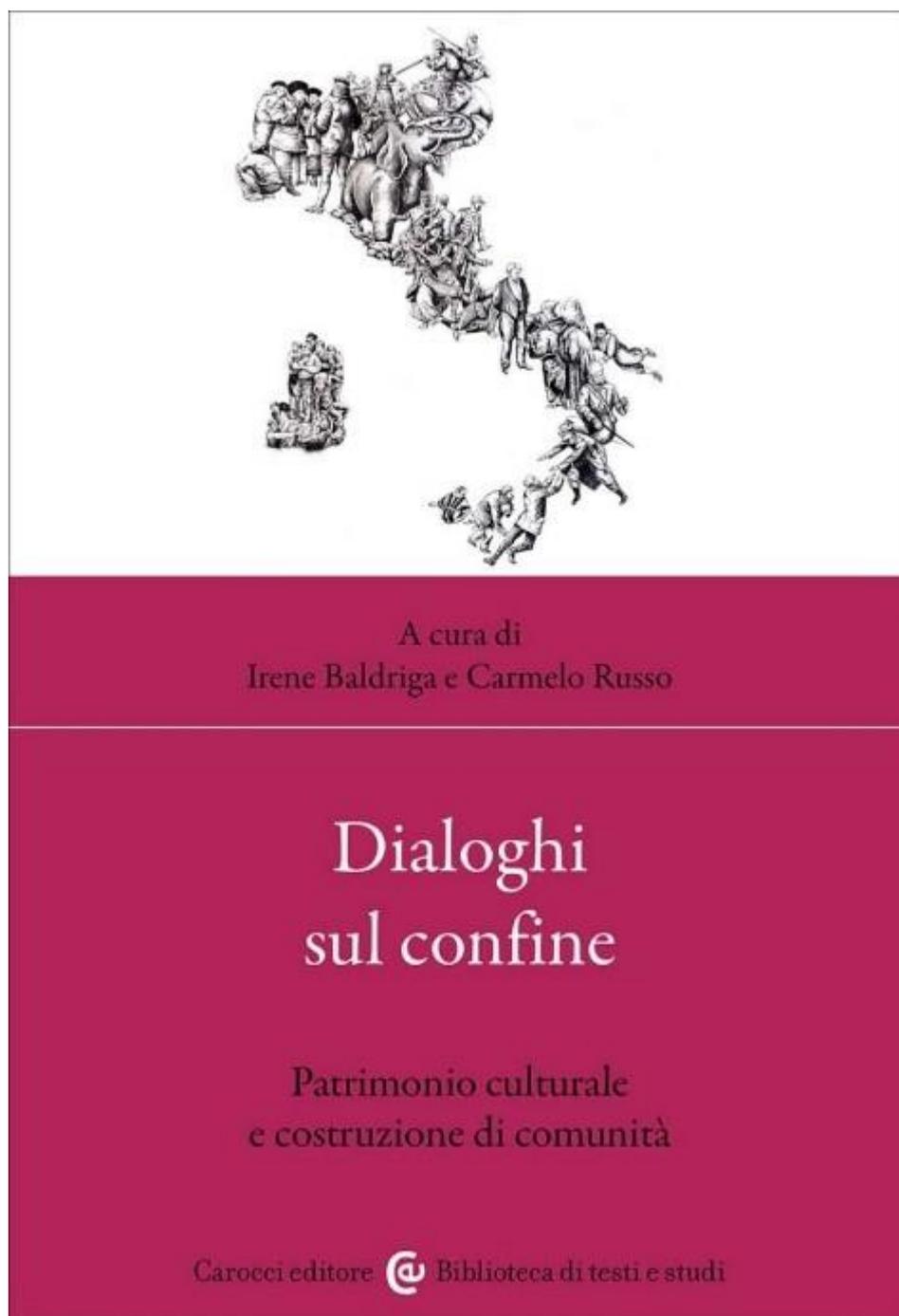
Hayden, Sally (2023): *E la quarta volta siamo annegati. Sul sentiero della morte che porta al Mediterraneo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Leogrande, Alessandro (2015): *La frontiera*, Feltrinelli, Milano.

Manconi, Luigi – Brinis, Valentina (2013): *Accogliamoli tutti. Una ragionevole proposta per salvare l’Italia, gli italiani e gli immigrati*, il Saggiatore, Milano.

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

Per un'etica della liminalità. Il confine come paesaggio culturale



di *Dario Inglese*

Se le scienze umane ci hanno insegnato qualcosa, questo è il ruolo decisivo che il processo narrativo ricopre per la creazione, la definizione e la trasmissione delle categorie culturali. A dispetto delle varie forme di “amnesia storica” o “autoaccecamento” che i diversi gruppi umani mettono in atto per *naturalizzare la norma*, infatti, ciascun individuo e ciascuna comunità danno senso al mondo *costruendolo* retoricamente e simbolicamente, inserendolo cioè all’interno di griglie interpretative del reale tanto plastiche quanto apparentemente immutabili.

Si pensi, ad esempio, a concetti a prima vista autoevidenti quali identità, cultura e società. Si pensi al modo in cui essi permeano le nostre vite e appaiano dotati di un nocciolo di oggettività che li rende ovvi e immediatamente riconoscibili. E si pensi anche alla nozione che di solito li accompagna, quella di confine, intesa come linea che separa entità discrete e sostanzialmente irriducibili le une alle altre. Per il senso comune (e per tanta retorica politica), culture e società sono entità *nitide e osservabili*, di solito coincidenti, almeno in Occidente, con ciò che si trova all'interno delle frontiere statali e nazionali; così come *nitidi e osservabili* sono i confini, naturali, metaforici o politico-amministrativi, che le demarcano e le distinguono da ciò che è altro.

Eppure, l'antropologia culturale ci racconta da decenni che le cose non stanno esattamente così e che, per quanto sembri un ragionamento controintuitivo e difficile anche solo da immaginare, la differenza arriva sempre dopo, non prima, rispetto alla definizione di un confine: precipitato, dunque, non causa, di un atto illocutorio. Claude Lévi-Strauss (2002: 10) lo scriveva già negli anni Cinquanta del secolo scorso: la diversità culturale non è tanto il prodotto dell'isolamento dei gruppi, quanto delle relazioni tra di essi. Da questo punto di vista, il concetto di confine perde qualsivoglia oggettività per diventare, al contrario, anche quando sembra sovrapporsi perfettamente a un oggetto naturale (un fiume, una catena montuosa, un deserto, *etc.*), un prodotto simbolico: frutto di decisioni storiche, contingenti, continuamente negoziate (e rinegoziate); spazio poroso che, mentre separa, inevitabilmente unisce; luogo liminale in grado di generare relazioni.

Un contributo fondamentale in tal senso è stato fornito dalle ricerche etnografiche di Fredrik Barth. Interessato ai meccanismi di definizione dei gruppi etnici, l'antropologo norvegese ha puntato la sua attenzione proprio su quanto si accennava in avvio di queste righe: le dinamiche in grado di determinare retoricamente – e culturalmente, socialmente, politicamente – i limiti dell'*ingroup* e dell'*outgroup*. Ciò che gli interessava, insomma, non era tanto la ricostruzione di *tipologie etniche*, quanto l'esame *dei processi di formazione etnica* e, soprattutto, lo studio delle azioni che, attraverso l'uso strumentale del concetto di confine, assicurano il mantenimento e la perpetuazione delle identità. Come scrive Ugo Fabietti (1998: 99), «invece di pensare al gruppo etnico come a qualche cosa di determinato dai “contenuti culturali”», l'antropologia di Barth tratta questi contenuti come mattoncini utili a «costruire il confine, e quindi definire la cultura del gruppo» (*Ibidem*).

Sebbene, sempre con Fabietti (*Ivi*: 95), non si possa ignorare che il modello dello studioso scandinavo, per quanto innovativo, abbia avuto il difetto di concentrarsi troppo sui dispositivi che mantengono i confini etnici, anziché su quelli che ne permettono l'attraversamento, e che di conseguenza abbia indugiato su una visione discreta e sostanzialmente statica della differenza culturale, gli va comunque riconosciuto il merito di aver saputo cogliere le mosse attraverso le quali gli esseri umani forniscono *tangibilità e naturalezza* ai limiti da loro stessi prodotti. Tale modello, infatti, consente di far luce sui criteri, sempre arbitrari e contingenti, di selezione e scelta che rendono alcuni “contenuti culturali”, e non altri, *significativi* per marcare una differenza.

Laddove c'è un confine, dunque, c'è porosità e fluidità. Non solo perché esso, rendendo *significativa* la differenza tra identità e alterità, pone comunque le condizioni per la pensabilità e l'esistenza di questi due poli, ma anche perché il confine è sempre – se ne sia consapevoli oppure no – uno spazio negoziato di incontro/scontro. Come argomenta Francesco Remotti, tutti gli esseri umani, in un modo o nell'altro, tracciano linee e tuttavia ci sono confini e confini: «confini fatti per chiudere, per proteggere e per impedire l'accesso ai rispettivi territori, e confini fatti invece per organizzare lo scambio e la comunicazione con gli altri» (Remotti, 2019: 12).

Ovviamente non c'è nulla di necessario nella *scelta/invenzione/costruzione* di una soglia, bensì tanto di storico e culturale. Non sembra allora un caso che oggi certi confini vengano sempre più ostentati e resi appariscenti (nonché potenzialmente letali) attraverso l'impiego di cartelli, parole d'ordine, luci, muri, reti di filo spinato, pattugliamenti armati. Si potrebbe addirittura sostenere che, a dispetto della natura fittizia dei suddetti confini, attraverso tali azioni si voglia proprio occultare la loro intrinseca precarietà. A questo proposito, ci soccorrono le parole del geografo Franco Farinelli (2019: 28), il quale sostiene che ogni confine può avere tre funzioni: «una funzione reale, una simbolica e una immaginale». Esso non serve solo a bloccare qualcuno o a porgli di fronte una serie di ostacoli

materiali, ma la sua autentica finalità «è prima ancora quella di produrre un'immagine della realtà, al cui interno il soggetto è convinto di stare». Esso, insomma, dà forma a ben determinate idee di cultura e comunità.

Proviamo allora a chiederci quale tipo di *Noi* abbiano in mente certi settori della società occidentale mentre presidiano e militarizzano i confini innalzando muri che, persino quando non si vedono, perché *smaterializzati* tra le maglie della rete o *esternalizzati* per prevenire/contenere il movimento di certe categorie di esseri umani, appaiono sempre più granitici e invalicabili. Oppure, specularmente, quando compartimentalizzano la vita sociale moltiplicando i confini interni, dunque discriminando e segregando. Il tutto in nome di improbabili idee di purezza e autenticità.

Ora, come antropologi siamo ben consapevoli di quanto sia pericoloso tutto ciò, ma non possiamo far finta di non vedere che le cose, al di là del nostro recinto disciplinare (un altro confine...), sembrano andare molto diversamente. E mentre noi portiamo avanti la nostra meritoria opera di decostruzione, fuori il mondo va da tutt'altra parte. Ciò che è storico e culturale, scrive magistralmente Arjun Appadurai (2001), oggi più che mai sembra preda di minacciosi processi di reificazione ed essenzializzazione. E, gli fa eco Ulf Hannerz (2001: 62), non dobbiamo dimenticare che, quando gli esseri umani «definiscono una cosa come reale, questa diventa comunque reale nelle sue conseguenze». Un fastidioso paradosso avviluppa allora le scienze umane, proprio in un momento storico tanto delicato: la conoscenza di cui esse sono portatrici non è accompagnata da una proporzionale presa sullo spazio politico e da una effettiva capacità performativa nell'arena pubblica. Partendo da tale consapevolezza, il progetto di terza missione *Paesaggi di confine. Modelli di narrazione partecipata*, coordinato dalla prof.ssa Irene Baldriga e implementato tra il 2022 e il 2024, ha indagato i processi di patrimonializzazione e costruzione identitaria nel nostro Paese attraverso un confronto tra ricercatori afferenti al Dipartimento SARAS (Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo) dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" e società civile (associazioni di terzo settore, fondazioni, musei e luoghi della cultura, comunità, centri di accoglienza, spazi di aggregazione, scuole). Il volume che ne è risultato, edito da Carocci e curato dalla stessa Irene Baldriga e da Carmelo Russo, *Dialoghi sul confine. Patrimonio culturale e costruzione di comunità* (2024), raccoglie le suggestioni emerse da questa ambiziosa ricerca applicata con l'obiettivo di portare avanti lo spirito aperto del progetto originario. Individuando nel confine lo «spazio dell'incontro e dell'attraversamento, del riconoscimento di identità plurime, di tangenze che producono crisi e contrapposizioni, ma anche opportunità di confronto, scoperta, maturazione, creatività» (*Ivi*: 9), i contributi al testo si sforzano allora di mostrare *come si abita e come si oltrepassa il limite* nella vita quotidiana.

Nella sua Introduzione Irene Baldriga parla del confine come di un vero e proprio «paesaggio» multidimensionale (*Ivi*: 13). Non soltanto linea o contorno tracciato intorno a una morfologia naturale o culturale, «esso rappresenta di per sé un luogo, un ambiente, una dimensione di vita», spazio praticato ogni giorno dai più disparati attori sociali (*Ibidem*). Date queste premesse, le macrotematiche intorno alle quali si sono sviluppate le ricerche degli autori che hanno partecipato al progetto sono essenzialmente due: la fruizione/costruzione del «patrimonio» materiale e immateriale e la «narrazione», intesa come atto performativo e relazionale in grado di costruire un senso di comunità più o meno allargato (*Ivi*: 14). I confini, da questo punto di vista, sono analizzati come aree di incontro e indagati nelle loro più diverse, e apparentemente distanti, manifestazioni: linee/barriere/frontiere materiali e simboliche – di volta in volta, secondo il differente criterio di selezione adottato dagli attori sociali, amministrative, culturali, ludiche, fisico-naturalistiche, linguistiche, artistiche, intergenerazionali, di classe, di genere – che, attraverso lo sguardo etnografico dal basso, si mostrano nel loro incessante prodursi e riprodursi: insieme di relazioni e rapporti in cui i concetti di *identità* e *alterità* smettono di essere enti discreti per rivelare, al contrario, la loro mutua dipendenza.

Un progetto come *Paesaggi di confine*, continua Baldriga, ha l'ambizione di rispondere ad alcune domande urgenti: «Quali tratti peculiari, quali presenze, quali comportamenti connotano un luogo o un tema-soglia? Quali strumenti ci permettono di analizzarne la molteplicità e di poterla interrogare?

E quali esperienze fanno di noi gli attori di uno spazio del limite, proteso verso un “al di là” in qualsiasi forma configurato?» (Ivi: 16). Lo fa attraverso un’indagine interdisciplinare e multi-situata che, nella volontà di documentare la potenzialità dei *paesaggi di confine*, tocca parecchi ambiti: i modi in cui monumenti, aree archeologiche, quartieri e centri abitati *fanno comunità* e, a loro volta, vengono *abitati e risignificati* dalle persone; i modi in cui memoria storica, evoluzione demografica e nuove intersezioni urbane interagiscono dialetticamente; i modi in cui nuovi linguaggi e giochi linguistici possono costruire immaginari inediti e visioni alternative; i modi in cui si può performare il genere; i modi in cui le esperienze di segregazione ed emarginazione (generazionale, classista, etnica, *etc.*), prodotti di ben noti meccanismi di esclusione sociale, possono essere reintegrate in un orizzonte di senso plurale.

Tale progetto intende altresì dare corpo a un concetto, quello di “terza missione accademica”, che dà sempre l’impressione di affiancare timidamente le ben più nobili finalità dell’insegnamento e della ricerca tradizionalmente attribuite all’Università. Come indicato dall’ANVUR (l’Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca), la terza missione è «la propensione [...] all’apertura verso il contesto socioeconomico, esercitata mediante la valorizzazione e il trasferimento delle conoscenze»; un modo, cioè, per superare l’immagine stereotipata dell’Accademia come luogo lontano dalla gente comune e sordo ai problemi concreti. Da questa prospettiva, fare davvero i conti con gli obiettivi della terza missione significa, in ultima analisi, lavorare per far sì che la ricerca incontri l’impegno sociale (Ivi: 27), favorendo lo sviluppo di nuove pratiche di cittadinanza e la promozione di una cultura del dialogo e della partecipazione.

Quest’ultimo tema è decisivo e impatta almeno due aspetti cui, come antropologo e docente, non posso rimanere indifferente. Da una parte, la questione dell’impegno pubblico delle scienze umane e, come si sosteneva in avvio, della loro *presa sul reale*, non solo in termini di produzione di conoscenze, bensì di contributo esperto alla sua trasformazione. Dall’altra il dialogo con le scuole, non a caso interlocutrici privilegiate di molti ricercatori che hanno partecipato all’iniziativa, e lo sviluppo di percorsi educativi sensibili e al passo coi tempi.

Per quanto riguarda il primo tema, mi sembra molto interessante il tentativo di far dialogare ricercatori universitari, professionisti del terzo settore e attori sociali, sforzandosi di tradurre la complessità delle categorie scientifiche in un linguaggio accessibile e spendibile pubblicamente. Un’azione meritoria, questa, perseguita senza la pretesa di trasformare la comunità accademica in avanguardia pronta a dettare la linea, bensì attraverso un dialogo paritario in cui a incontrarsi sono sempre *expertise* differenti. Come molti contributi al volume testimoniano, d’altra parte, chi vive *il/al/nel* confine è testimone tanto di innegabili frizioni, tensioni e violenze, quanto di un profondo pluralismo e può essere interlocutore legittimo per lo sviluppo di cambiamento sociale. Si tratta, allora, di avere il coraggio di infrangere altri confini: quelli tra ricerca pura e applicata, quelli tra i saperi accademici e, soprattutto, quelli che pretendono di separare l’Università dalla vita vera. In questa direzione una rivista come “Dialoghi Mediterranei” è impegnata a svolgere un ruolo non irrilevante.

Per quanto riguarda il secondo tema, invece, non posso non richiamare brevemente la mia fin qui, mi sia concessa l’espressione, tragicomica esperienza con l’Educazione civica nella scuola secondaria di secondo grado. Secondo la normativa scolastica italiana, l’Educazione civica è un settore interdisciplinare del cui insegnamento sono responsabili tutti i componenti del Consiglio di Classe, i quali dividono un monte ore annuo di 35 ore per attività didattiche che presuppongono un dialogo serrato tra le diverse discipline. Questo sulla carta. Inutile dire che, a fronte di tante idee interessanti approntate dai dipartimenti dei singoli istituti, l’Educazione civica venga sovente vista come una fastidiosa deviazione dai contenuti e dalle programmazioni delle materie curriculari. Superfluo aggiungere che spesso la dimensione interdisciplinare si restringe fino ad annullarsi e risolversi in stanche lezioni frontali su “Cittadinanza e Costituzione”. Ecco, leggere che il tema “Paesaggi di confine” ha innescato un denso dialogo educativo tra ricercatori, insegnanti e studenti rappresenta, oltre che una fonte di ispirazione per l’elaborazione di futuri percorsi didattici, un’opportunità per

riflettere concretamente, sul campo e con le giovani generazioni, «sull'etica della liminalità» (*Ivi*: 16) e le sue potenzialità per la costruzione di comunità autenticamente democratiche (*Ivi*: 82).

In un'epoca contraddistinta dal «feticismo dei confini» (Khosravi, 2019: 12), l'antropologo iraniano Shahram Khosravi invita a porsi una domanda: «*che cosa si vede se guardiamo il confine dall'altra parte?*» (*Ibidem*). Provare a decentrare lo sguardo, unendo la postura antropologica alle esperienze di vita delle persone che abitano/attraversano/subiscono il confine, è probabilmente il modo migliore per realizzare che quel che sta *dentro* (e quel che sta *fuori*) una categoria dipende da definizioni mai date una volta per tutte. Come i contributi di *Dialoghi sul confine* testimoniano, allora, la soglia non può che essere intesa in duplice modo: *lente* per osservare da inedite angolazioni i meccanismi profondi del modo corrente di fare socialità e *paesaggio-laboratorio* di nuove forme di relazione.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma.

Baldriga I., Russo C., a cura di, 2024, *Dialoghi sul confine. Patrimonio culturale e costruzione di comunità*, Carocci, Roma.

Barth F., 1994, *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher V., a cura di, *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Fabietti U., 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.

Farinelli F., 2019, *Cittadinanza, spazio, confini. La natura della modernità*, in "Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia", XXXI, 2: 19-31.

Hannerz U., 2001, *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna.

Khosravi S., 2019, *Io sono confine*, Eleuthera, Milano.

Lévi-Strauss C., 2002, *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino.

Remotti F., 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Bari.

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*.

Don Grazio Gianfreda e il “mosaico universale” di Otranto



Cattedrale di Otranto, pavimento musivo, l'Arca

di Massimo Jevolella

L'ultimo incontro: parole di luce

Don Grazio, don Grazio... ho il forte rimpianto di non averlo potuto salutare prima del suo ritorno alla casa del Padre, che così serenamente sognava. Ha lasciato questo mondo il 4 gennaio del 2007, all'età di 94 anni. Io lo avevo incontrato l'ultima volta il 7 maggio del 2004, ed era energico, appassionato, tanto da farmi pensare che si fosse già confuso tra le figure eternamente vive del meraviglioso mosaico pavimentale della Cattedrale di Otranto, che per decenni aveva studiato e a cui aveva dedicato una quindicina di libri.

Dal 1956 don Grazio era stato il parroco di quella chiesa gloriosa, e il custode dei suoi segreti. Tutto sapeva, tutto aveva investigato e decifrato, in ogni minimo particolare, di quell'immensa opera musiva che un artista chiamato Prete Pantaleone compose tra il 1163 e il 1166. Narrati in quelle immagini, don Grazio vi aveva letto la storia, la letteratura, la scienza, il mondo intero. La cultura biblica, classica, medievale, in un intreccio sorprendente di tempi e di temi. La Torre di Babele e il volo di Alessandro Magno sostenuto dai grifoni, l'unicorno e la regina di Saba, Giona scaraventato in mare dalla tolda di una nave vichinga, l'asino di Apuleio e re Artù sul suo cavallo, l'Arca di Noè e i mostri dell'Apocalisse, Satana e le Erinni, la "scacchiera dell'essere", il cui vasto simbolismo di origine orientale non era ignoto al re castigliano Alfonso X il Savio, che vi dedicò un libro nel 1283¹. Le ansie e le speranze dell'umanità in ogni tempo e luogo. I miti dell'Oriente e dell'Occidente, intrecciati come i rami e le fronde d'un albero possente che affonda le radici in un unico punto comune.

Da circa vent'anni non sapevo più nulla di don Grazio. E quel giorno temevo, lo confesso, che lui non fosse più lì nella sua chiesa, ad attendere i visitatori e a istruirli pazientemente sui misteri del mosaico di Pantaleone. Perciò, appena arrivato a Otranto, avevo chiesto di lui con ansia, al primo passante incontrato per strada. «L'arciprete è vivo e vegeto, grazie al cielo!», era stata la risposta. Con gioia avevo allungato il passo, avevo varcato la soglia della Cattedrale, e in fondo in fondo, nell'ampia sacrestia che si apre nel transetto di destra, eccolo, lui era lì, seduto tra i suoi libri, con un rosario in mano, come il saggio Lao-Tse assiso tra le nuvole negli antichi dipinti cinesi. E gli avevo chiesto ancora di parlarmi del mosaico, di quello che ancora ci può insegnare.

«C'insegna» mi aveva detto «che i popoli possono affratellarsi solo nella cultura, nell'amore per la conoscenza. Perché in realtà non esistono barriere, e le fratture sono soltanto immaginarie. Non c'è separazione tra Nord e Sud, tra Oriente e Occidente. Tutto è in comune e tutto ha una radice comune. Oggi si parla tanto di globalizzazione, ma il mosaico concentra già qui da più di otto secoli i miti dell'India e della Bretagna, dell'Ellade e della Mesopotamia, dell'Europa e dell'Arabia Felix. Guarda: l'immenso albero della vita poggia sulle groppe di due elefanti indiani. È un'immagine delle potenze cosmiche, come Adamo ed Eva, le due fonti della vita scaturite da un'unica fonte suprema. Il Cristianesimo di Pantaleone ingloba in sé la cultura universale, salda tra loro non solo le due sponde del Mediterraneo, ma quelle di tutti i Continenti allora conosciuti. Pensa a come allora comunicavano tra loro le civiltà mondiali... altro che il buio del Medioevo! Mille correnti di sottili influenze si infiltrano nel mosaico. L'apertura mentale è totale. Fa pensare a Dante, che nel *De vulgari eloquentia* si proclamava cittadino del mondo».

Avevo osservato: «È un bel sogno, don Grazio, ma oggi che cosa possiamo farne di una meraviglia così? Oggi che si decantano i conflitti di civiltà? E poi, scusa, abbiamo qui accanto l'impressionante Ossario dei Martiri di Otranto: ottocento cristiani impalati dai turchi di Maometto II il 14 agosto del 1480. Come la mettiamo con queste eredità feroci, con questo Islàm di cui molti cristiani, oggi, hanno ancora paura?».

Mi aveva risposto: «Dobbiamo solo considerare che esistono soltanto l'Uomo e Dio. Dio che è Padre, e l'Uomo che è Figlio. A Dio non interessano le nostre divisioni, le nostre ideologie e le nostre varie opinioni. A Dio non interessano l'economia, la politica, la filosofia, la nazionalità, il colore della pelle. A Dio, in verità, non interessa nemmeno la religione. *Nihil praeter individuum*: a Dio interessa solo l'Uomo, perché in ogni singolo essere umano vive il principio divino».

A quel punto, senza più osare altre domande, avevo salutato don Grazio. Ero uscito dalla Cattedrale di Otranto con l'animo in subbuglio. Un sacerdote mi aveva appena detto che a Dio non interessa nemmeno la religione! Che cosa intendeva dire esattamente? Meditai a lungo sulla sapienza di quelle parole. E mi convinsi che soltanto una mente ottusa vi avrebbe potuto sospettare l'ombra di un'eresia. Capii che quelle, in bocca a don Grazio, erano parole profondamente e totalmente cristiane, parole di Cristo stesso intendo dire. E mi sembrò di udirvi pure un'eco delle odi mistiche di Gialâl ad- Dîn Rumi, il fondatore della confraternita sufi dei dervisci ruotanti:

Che far dunque o musulmani, ch'io me stesso non conosco?

*Non giudeo sono, né cristiano, né son ghebro o musulmano.
Il mio luogo è l'Oltrespazio, il mio segno è il Senza Segno,
non è anima, non corpo: solo sono dell'Amato*²

Poi mi incamminai sui bastioni della cittadella antica di Otranto, affacciati sul mare, e nel cielo incredibilmente azzurro e terso mi sembrò di poter spaziare con lo sguardo fino all'altra sponda adriatica, che lì è vicinissima. Sì, era proprio vero: i due mondi si toccavano, erano un mondo solo. Quel braccio di mare era solo un'illusione, un confine inesistente. E don Grazio lo aveva sempre saputo. Le sue parole luminose mi avevano fatto vedere con chiarezza quella realtà.

Un itinerario iniziatico

Entriamo allora per un po' in quel meraviglioso mosaico, lasciandoci guidare proprio dalle parole di don Grazio. Al centro di tutto, dicevamo, è l'immenso albero che innalza il suo tronco lungo tutta la navata centrale della chiesa, e racchiude tra le sue fronde la realtà in ogni suo aspetto: «L'albero, attraversato dal soffio sussurrante delle passioni umane e scosso dal turbine urlante tra le fronde come voce di tutti gli Dei, esprime il passato, il presente, il futuro. È la nuova civiltà uscita dalla Comunità dei popoli cristiani, che sostituisce il Sacro Romano Impero d'Occidente e l'Impero d'Oriente, e che Pantaleone esprime in un vortice apparentemente confuso di immagini e di colori [...] Il mosaico, nato in una città di mare, posta al confine tra Oriente e Occidente, crocevia tra mondo latino e mondo greco, tra Europa e area mediterraneo-islamica, racchiude il mondo di allora, dal Baltico alle sponde mediterranee africane e asiatiche, dagli Urali all'Atlantico»³.

Ecco perché la visita al mosaico di Otranto non si dovrebbe concepire come passeggiata profana, ma come viaggio dal basso verso l'alto, lungo un cammino orizzontale che in ogni suo aspetto rimanda a un itinerario iniziatico ascensionale. L'asse maggiore della cattedrale è rivolto a Oriente, come nelle basiliche più antiche. Il viandante-pellegrino parte dunque da Occidente, dalla terra, dalla storia, per raggiungere il regno celeste dove i flutti della storia si dissolvono.

L'albero non poggia sul vuoto, ma è sorretto da due elefanti che guardano in due direzioni opposte dello spazio, a nord e a sud. Don Grazio non ha dubbi: si tratta di una simbologia di origine indiana, legata al tema della radice duale dell'Essere manifestato, al ritmo dell'esistenza che procede per coppie di opposti. Anche se nel mito indiano è uno solo l'elefante che regge il peso del mondo: simbolo del Principio unico che precede la dualità. Radice di ogni radice nell'Uno, come anche Plotino – maestro “orientale” per eccellenza – insegnava.

Ed ecco il “turbine urlante”. Ecco apparire, dopo la coppia elefantasca, due roditori che, come dice don Grazio, sono immagini del giorno e della notte, e stanno recidendo il fusto alla base. Suggestivo, e sempre orientale, il rimando storico di questa simbologia, che la nostra guida racconta così: «Secondo la leggenda, un principe indiano, mentre correva andò a finire in un gran burrone. Nel precipitare, protese le mani e riuscì ad afferrarsi a un arbusto [...] Ma quand'ebbe guardato bene, vide due sorci, uno bianco e uno nero, che senza posa rosicchiavano la radice dell'arbusto al quale era sospeso [...] L'arbusto, cui l'uomo si aggrappava, incessantemente rosicchiato dai due sorci, simboleggia il corso alterno della vita, la quale si consuma e si perde ora per ora nell'avvicinarsi di notte e di giorno»⁴.

Apriamo una breve parentesi, perché questo notevole squarcio di luce sull'origine indiana di temi iconografici e di *tòpoi* letterari non deve affatto sorprendere. Basti un solo esempio per comprendere l'assoluta pertinenza di una tale ipotesi. Il mosaico di Otranto risale al XII secolo, ed è proprio in quell'epoca, infatti, che in tutta l'area del Mediterraneo si diffonde il tesoro favolistico di un capolavoro dell'antica letteratura indiana: il *Panchatantra* (ovvero *I cinque libri*). E la storia della “trasmigrazione” mondiale di quest'opera ha qualcosa di stupefacente. Dopo il V secolo d.C. il testo sanscrito era stato tradotto in Persia in lingua pehlevica (idioma iranico medievale), e nella prima metà dell'VIII secolo, a Basra (Bassora), un letterato di origine persiana, chiamato Ibn al-Muqaffa^c,

aveva preso spunto dalla versione pehlevica per scrivere in arabo il *Kitâb Kalîla wa Dimna*, cioè *Il libro di Kalila e Dimna*, che figura tra i testi fondanti della lingua araba classica. Da questa versione irachena, che intorno all'anno Mille era molto famosa in Sicilia e in Andalusia, erano derivate nel XII secolo la versione ebraica di Rabbi Joel e nel XIII quella latina di Giovanni da Capua (*Directorium vitae humanae alias parabola antiquorum sapientium*) che finalmente introdusse quelle favole in Europa, dove la loro diffusione fu vasta e il loro successo (analogo a quello che avrebbe avuto alcuni secoli dopo il libro delle *Mille e una notte*) durò ininterrotto fino all'epoca di Jean de la Fontaine, che vi attinse a piene mani per il suo celebre libro di fiabe.

Chiusa la parentesi, torniamo al nostro mosaico idruntino. La comparsa dei due roditori fa intuire che l'albero della vita è minato al suo nascere dalla furia devastatrice della morte. Siamo nel regno del tempo, della caducità, della vanità e della corruzione. L'uomo ha iniziato il suo cammino di dolore, e nel pieno dell'aspra selva s'intaglia l'immagine policroma e formicolante della Torre di Babele, che don Grazio legge come allusione al mistico disincanto del poeta persiano Omar Khayyam: «Noi siamo burattini, e il cielo è il burattinaio, sulla scena dell'essere giochiamo un futile gioco». C'è l'*Ecclesiaste*: «Vanità delle vanità», e c'è il *Corano*: «Cos'è questa vita terrena se non scherzo e gioco». Su e giù per quella torre incerta s'affannano omini dagli occhi grandi, tondi, inebetiti. L'arte di Pantaleone ha qualcosa di infantile, e, al tempo stesso, di potentemente suggestivo. Anche di profilo, quei volti grotteschi ci fissano con gli occhi sbarrati, mentre i loro corpi, disarticolati proprio come quelli dei burattini, si agitano in una drammatica concitazione che ricorda gli esiti più inquietanti dell'arte moderna: *Guernica* di Picasso per esempio.

E la Bibbia si fonde con la sapienza pagana

Sul lato destro dell'albero, quasi all'altezza della Torre di Babele, campeggia un Alessandro Magno in ascesa, copia perfetta della scena narrata nel romanzo allegorico dello Pseudo-Callistene: Alessandro, giunto quasi al termine delle sue imprese, nell'India favolosa, desiderando salire al cielo, utilizza come sostegni e motori ascensionali due grifoni, e li piega al proprio volere senza difficoltà, utilizzando come esca due brandelli di carne infilzati sulle punte di due lance, preda irraggiungibile per gli animali affamati ⁵.

Ma lungo è il sentiero della purificazione spirituale. Separatosi dalla fonte della vita, l'uomo deve ritornarvi attraversando la valle tempestosa dell'esistenza. E a tratti l'alchimista che sogna la pietra filosofale vede se stesso mutato in spettatore. Sulla scena del mondo, della storia, egli vede danzare le figure del mito, le cosmogonie, le saghe universali che ogni popolo riveste dei suoi nomi e dei suoi colori. È così che il sumero Utnapishtim diventa il biblico Noè. Ed è così che nel mito ellenico Deucalione e Pirra scampano al diluvio e ricreano un'umanità rinnovata.

E il simbolo dei simboli dell'immenso vortice universale è il cielo della tradizione caldaico-ellenica. Il cielo con le sue Case zodiacali, che nel mosaico idruntino occupa un posto di centrale e rilevantissima entità, costituendo, io credo, il più grande e splendido zodiaco musivo d'Italia insieme a quello di San Zeno a Verona, e d'Europa insieme a quelli delle cattedrali di Reims, Amiens e Sens. E ancora, le grandi storie del Pentateuco, il ciclo del Graal, gli innumerevoli animali simbolici. Sull'albero c'è tutto: «Su di esso, come sulle braccia di una mamma, poggia la storia dell'umanità», osserva don Grazio con la sua impagabile levità.

E in alto, verso l'Oriente intendo, nell'emiciclo perfetto dell'abside, al culmine della via il pellegrino chi incontra? Strana mistione: la storia di Giona e quella dell'Asino d'oro, una favola biblica e una pagana. Lassù, sulla vetta dell'Albero-Cristo, l'iniziato ai misteri isiaci delle *Metamorfosi* di Apuleio si confonde con l'anima che grida il suo *de profundis*. Il senso della rinascita è tutto qui. Dall'asino esce l'uomo (come nella favola di Pinocchio, che ripete lo stesso schema di antica sapienza); dal ventre del pesce esce il santo che pianse per una pianta di ricino. Fu quel santo redentore a salvare la città di Ninive, «nella quale vi sono più di centoventimila persone che non sanno distinguere fra la mano destra e la sinistra» ⁶. Persone che non sanno distinguere tra il bene e il male, perché non conoscono più la radice dell'albero nel quale sono impigliate.

Note

[1] Sui *Libros de Acedrex* di Alfonso il Savio ha scritto Titus Burckhardt in *Le symbolisme du jeu des échecs*, in *Symboles*, Milano 1980: 19-27; e in *La civilización hispano-árabe*, Madrid 1977: 131-158. Com'è ben noto, il gioco degli scacchi giunse in Europa dalla Persia attraverso l'Andalusia islamica; l'espressione "scacco matto" deriva da *šah-māta*, che significa "lo *šah*, cioè il re, è morto" (la parola *šah* è persiana, il verbo *māta* è arabo).

[2] Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di Alessandro Bausani, Milano 1980, p. 63. I "ghebri" sono gli zoroastriani.

[3] Grazio Gianfreda, *Il mosaico di Otranto. Biblioteca Medioevale in immagini*, Lecce 2002, p. 221.

[4] *Ivi*, p. 172.

[5] *Vita e gesta di Alessandro il Macedone*, II, 41. In italiano, in: *Il romanzo di Alessandro*, a cura di Monica Centanni, Torino 1991, pp. 157-161.

[6] *Giona*, 4, 9.

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

I consoli perduti



Palermo, Cimitero degli Inglesi, stato dell'arte della lapide dedicata a Wiliam Dickinson sino al 2012

di *Laura Leto*

L'identità delle Comunità straniere a Palermo è minacciata dall'incuria, dall'ignoranza e da svariate azioni criminose che si sono svolte indisturbate per decenni in uno dei luoghi più rappresentativi quali il Cimitero acattolico "degli Inglesi" all'Acquasanta. Una delle tante situazioni paradossali che lo interessano, riguarda la scomparsa dei monumenti delle figure più importanti – dal punto di vista diplomatico – tra gli individui di origine inglese, residenti in Città. Si tratta della tomba del console John Goodwin e di quella del vice-console ai suoi ordini, William Dickinson. Del primo non vi sono più tracce, sebbene risulti traslato il 7 novembre del 1950, assieme alle salme di Benjamin Ingham e di Joseph Whitaker, presso la sezione acattolica del Cimitero di Santa Maria Dei Rotoli, come testimoniato dal Registro di riferimento. Per quanto riguarda la sepoltura di Dickinson rimane fortunatamente traccia – ancora per poco – di alcuni frammenti della stele, collocati sino al 2012 su un monumento che per diverso tempo è stato identificato erroneamente con quello del Vice-console [1]. Sul lavoro di ricostruzione della stele si ritornerà più avanti.

Ciò che mi preme sottolineare in questa sede è come questi due individui si siano destreggiati tra le esigenze della comunità di appartenenza e il popolo siciliano, del quale spesso prendevano le difese. Entrambi hanno vissuto il tempo di una Sicilia divisa tra le spinte indipendentistiche, i venti preunitari e le correnti liberali provenienti da oltre oceano, progresso e arretratezza convivevano e si scontravano. Entrambi furono testimoni e narratori di un momento così importante per la nostra terra.

Rappresentarono infatti “memoria viva” dei mutamenti sociali e politici che hanno raccontato nelle loro memorie e carteggi. Quale abominio si è consumato perdendone la storia? Suppliamo a questa mancanza cercando di ricucire i documenti e le testimonianze che rimangono.

Tra le *Notizie Interne* pubblicate sul “Giornale di Sicilia” il 14 dicembre del 1869 si leggeva:

«È con vero dolore che annunziamo la morte del signor Giovanni Goodwin che per tanti e tanti anni seppe degnamente esercitare la carica di Console inglese nella nostra città. Dotto nella storia e molto innanzi nell’archeologia, l’Inghilterra ha perduto in lui uno de’ suoi figli più distinti. La salma dell’illustre estinto è stata tradotta questa mane, con grande accompagnamento del corpo consolare e di altri cittadini al cimitero del Lazzaretto».

La notizia è confermata dagli Indici Decennali dell’Archivio di Stato di Palermo, *Stato Civile della Restaurazione – Morti 1866-1875*, dove si legge “italianizzato” «Goodwin Giovanni – Giovanni – – 13 dic. 1869 – a. 72 – Città – v. 44 – n. 6178». Purtroppo nessuna notizia dell’atto di morte.

Come risulta dal *Register of Deaths – British Consulate at Palermo*, dal 1810 al 1968, al n° 9 di p.8, il “Consul for Sicily” è deceduto il 13 Dicembre 1869, all’età di 71 anni, come testimoniato dal Ministro officiante Thomas Burbidge e come registrato il 31 dicembre dello stesso anno dal successore George Dennis [2]. Se ne riporta una descrizione:

«[...] Era piccolo, minuto e noto ai palermitani con il soprannome di “lo zoppo”. Scapolo, era stato nominato console generale nel 1834 e sarebbe rimasto a Palermo altri trentadue anni. In seguito divenne un buon amico di Joseph Whitaker e Benjamin Ingham, ma fu sempre un uomo chiuso e riservato, sì da far credere sovente di schivare le responsabilità. Era anche estremamente coscienzioso e ben presto nacque in lui una forte simpatia per i patrioti siciliani e un’antipatia per i napoletani» (Trevelyan 1977: 87).

Inizialmente definiva la Sicilia priva di risorse «nuda, priva di alberi, se si eccettuano quelli da frutto presenti attorno ai villaggi [...] con poche attrattive per lo straniero di passaggio, a parte le forme fantastiche dei suoi dossi e montagne», bizzarra considerazione per un appassionato di storia e archeologia come lui, si contraddirà successivamente.

In sintonia con l’ottica inglese, considerava come unica risorsa lo zolfo e nonostante la realtà delle miniere fosse molto dura per i dipendenti che vi lavorarono [3] e quella dei carusi è a buon titolo definita come una vera e propria violazione dei diritti umani, Goodwin affermava che «Ogni straniero non può non restare colpito dall’aspetto sano e robusto dei minatori e dei bruciatori [4], in pieno contrasto con quello debole e malaticcio della popolazione della zona meridionale dell’Isola». Come spesso accade ancora oggi, l’interesse rende ciechi, eppure è innegabile che come accadde per l’industria tessile, anche quella dello zolfo vide protagonista l’intervento britannico che esercitò nel Regno delle Due Sicilie – dal 1830 al 1848 circa. – un vero e proprio monopolio.

La corrispondenza con il segretario per gli affari esteri Henry John Temple, terzo visconte Palmerston (1784 – 1865) e portavoce degli interessi dei commercianti inglesi è una delle testimonianze del ruolo centrale del Nostro (Giuffrida 1973: 24). Il 2 agosto del 1849 Goodwin scrisse al vice-console William Dickinson che gli era giunta voce del malcontento della comunità inglese, ma probabilmente le voci erano legate alle lamentele dei commercianti che avevano come punto di riferimento il noto imprenditore Ingham che si rivolgeva direttamente a Palmerston.

Goodwin era un uomo dall’indole gentile, ma come generalmente si dice degli Inglesi, appariva duro con chiunque gli facesse perdere tempo. A tal proposito, si racconta dell’episodio dello straniero giunto a Palermo che, recatosi nel suo ufficio, gli aveva chiesto quali attrazioni visitare in Città, la risposta secca fu: «L’esterno della mia porta se non le dispiace» (Trevelyan 1977: 418). Goodwin dedicò la sua esistenza alla sua professione, nel 1828 era stato console nelle isole di Capo Verde e nel 1832 a Napoli, morì nel pieno esercizio il 13 dicembre 1869.

La relazione del Console britannico *Il Sud del console Goodwin*, redatta nel 1840, stampata nel 1842 sulla nota rivista “Journal of the Statistical Society of London”, originariamente intitolata *Progress of Two Sicilies under the Spanish Bourbons from the Year 1734-35 to 1840*, descrive con una prospettiva inglese i mutamenti registrati nel corso della sua permanenza nel Regno delle Due Sicilie che la presenza dei Borbone ha recato su vari livelli all’Isola ^[5]. Si trattava di un vero e proprio trattato storico che lasciava trasparire le competenze del Nostro nelle scienze politiche ed economiche.

«Di tutti gli Stati italiani, nessuno è così imperfettamente noto ai lettori inglesi come il regno delle Due Sicilie, di cui nessuno è più ricco e più florido di ricordi storici, resti architettonici e fenomeni naturali. La battaglia di Canne nei tempi antichi e la rivolta di Aniello nel moderno, offusca la brillante pagina della storia napoletana. Gli annali precedenti della Sicilia sono segnati dal massacro di *Selinus*. e l’ultimo con gli orrori dei vespri siciliani. Ercolano, Pompei e Paestum consacrano ancora il suolo di Napoli. I campi della Sicilia sono fermi santificato da Segesta, *Selinus* e *Agrigentum*. Le pianure di Napoli sono spesso traboccanti dalla lava del Vesuvio, come le valli della Sicilia sono devastate dal torrente infuocato dell’Etna. Descrivere tali scene – delineare questi monumenti – e descrivere tali calamità – è compito dello storico, dell’antiquario e del filosofo naturale. Il proposito delle pagine seguenti è meno ambizioso. Per tracciare il progresso di napoletani e lo sviluppo dei siciliani dall’arrivo dei Borbone spagnoli al regno dell’attuale sovrano, è l’umile impresa dell’autore. Le condizioni precedenti del regno sono state descritte basandosi su Colletta, Bianchini, Aceto e Lanza, le cui opere sono state attentamente consultate per informazioni autentiche. La condizione attuale delle Due Sicilie è stata delineata dall’osservazione e dall’indagine formulata dall’autore, durante una residenza di nove anni in entrambe le divisioni del regno» [6].

Nei suoi scritti riferiva con orgoglio anche della produzione di vino dell’intera Isola che ammontava a 140 mila pipes che raggiungevano 400 mila nelle annate buone. Marsala da sola ne produceva ca 40 mila, da esportare in Gran Bretagna, Malta, Stati Uniti e altre zone del Mediterraneo. Le cifre gli erano state riferite da Richard Brown Cossins (1823-1898), vice-console a Marsala, nonché direttore del baglio Ingham dal 1846 al 1886 ca.[7].

Dai rapporti sulla Sicilia e Napoli inviati da Goodwin a Londra si conosce che:

«La fabbricazione del cotone in entrambe le sue filiali è principalmente nelle mani di capitalisti svizzeri e tedeschi. Le filature sono quelle di David Vonwiller e Co., di Salerno, e di Escher e Co. [...] Da Escher, 10.000 mandrini mossi dall’acqua, producono annualmente 3000 cantari (588.000 libbre) di filato. [...] Da Escher, il numero [dei lavoratori] è 300, vale a dire, 150 uomini, 50 donne e 100 bambini. I salari del lavoro sono gli stessi in entrambi, vale a dire, per gli uomini, da 35 a 45 grani al giorno, donne da 20 a 25 grani, bambini da 12 a 18 anni» (Goodwin 1842: 178).

Oltre ai temi già citati, il Console descriveva in un rapporto inviato a Londra il deserto che dominava Palermo allo scoppiare del colera il 7 luglio del 1837: strade vuote e negozi chiusi, unica eccezione farmacie e pasticcerie che vendevano gelato prodotto con la neve dell’Etna, accumulando alti profitti di giorno mentre la notte i carri che trasportavano i cadaveri rompevano il silenzio della via Toledo; lo definiva uno spettacolo raccapricciante. Il giorno seguente un’altra lettera scritta frettolosamente annunciava l’aggravarsi della situazione e la dipartita a causa dell’epidemia di William T. Valentine, socio di William Routh e di un certo signor March (Trevelyan 1977: 83-84). Il 24 novembre 1854 scriveva all’ambasciatore britannico che il colera aveva mietuto 27.101 vittime. In quegli anni erano morti il commerciante Richard Valentine, le donne della famiglia Seager, il Capitano Peter Osborne – ospiti del Cimitero all’Acquasanta – e altri membri facoltosi della Comunità Inglese.

Nel corso dei disordini nati per la causa dell’indipendenza siciliana, Goodwin autorizzò il console inglese a Messina, William Wilton Barker, a chiedere al governo inglese di inviare una nave da guerra a Malta per proteggere i commercianti connazionali di Messina.

A seguito delle rivolte del ‘48 fu Goodwin – assieme al sottoposto Dickinson – che decise di imbarcare tutti i residenti e i turisti inglesi sull’imbarcazione *Bulldog*, si racconta che volassero proiettili per aria. Una volta terminata la prima fase della rivoluzione venne organizzata una cerimonia

che – come scrive Trevelyan – era accompagnata dalle note della Norma di Bellini, alla quale erano presenti tutti i consoli eccetto quello austriaco. Goodwin e Lord Lushington, console generale britannico a Napoli, vennero accolti con applausi.

Il Nostro fu parte attiva anche nella risoluzione della rivolta a Bronte, dove avvennero saccheggi e omicidi nell'agosto del 1860, durante l'arrivo dei Mille. In un dispaccio accusava apertamente i fratelli Carmelo e Silvestro Minissale, assieme a Nicola Lombardo di essere i colpevoli, raccomandando al generale Nino Bixio e a Thovez di farli arrestare e giudicare dalle autorità competenti (Radice 1995).

Nel 1789 Horatio Nelson (1758-1805) sbarcò a Palermo e ricevette in dono il feudo di Bronte – la famosa Ducea – rappresentazione del potere borbonico di Ferdinando. Succedette al titolo di Duchessa di Bronte, il 28 febbraio 1835, la nipote Charlotte Mary (1835 – 1873) che venuta dall'Inghilterra si ritrovava ad amministrarlo assieme a William Thovez, figlio del celebre Philip Thovez, commissario della marina inglese, agente generale e procuratore del Duca di Bronte, in servizio dal 1819 ca. sino alla sua morte, avvenuta nel 1839. Il 28 Giugno del 1860 Goodwin, in difesa degli interessi della Duchessa inglese, scriveva da Palermo al “signor Generale Garibaldi Dittatore”:

«Il sig. Guglielmo Thovez inglese, amministratore di Lady Nelson, Duchessa di Bronte, la quale possiede delle vaste proprietà in quel Comune e suo distretto, ha esposto al sottoscritto, di esservi colà dei forti timori di disordini, che possono aver luogo ad opera di alcuni mali intenzionati, e che se ciò avvenisse, la di cui costituente potrebbe soffrirne, e ha chiesto al sottoscritto d'interessare il Sig. Gen. Garibaldi onde fare avvertire energicamente il Comitato di Bronte di rispettare e far rispettare la proprietà della detta Signora Nelson Bridport» [8].

La risposta di Garibaldi non tardò ad arrivare e il 30 giugno fece scrivere da Palermo a Gaetano Daita, segretario di Stato per l'Interno:

«A nome del Dittatore si dà l'onore di far conoscere al Sig. G. Goodwin, console di S. M. Britannica in Sicilia, che si son date oggi stesso energiche disposizioni perché non avvenga il menomo inconveniente, abuso o pregiudizio del diritto e delle proprietà di Lady Nelson, Duchessa di Bronte, e coglie questa occasione per esprimere i sensi della più distinta considerazione» [9].

Goodwin teneva molto a cuore il suo ruolo e metteva volentieri a disposizione la propria residenza di palazzo Lampedusa in via Butera, 392. Il consolato britannico era il luogo dei raduni liberali e non solo. Palazzo Campofranco in piazza Croce dei Vespri era nota come sede delle riunioni religiose della comunità anglicana, prima che venisse realizzata la Chiesa Holy Cross, inaugurata nel 1875. Dal punto di vista politico si schierava ma, come richiedeva il suo ruolo, “con diplomazia”. Nel corso di un pranzo organizzato presso la sua dimora in occasione del compleanno di Ruggero Settimo, ad esempio, sebbene vietò agli invitati di affrontare argomenti politici, un ospite si sollevò contro il “Re Bomba” [10] e Goodwin ebbe una vera e propria crisi che costrinse Dickinson a calmarlo per tutta la notte, temendo che compisse qualche gesto insensato (Trevelyan 1977: 83-84).

Noto ai siciliani come Guglielmo, William Dickinson nacque a Belfast (Irlanda) il 9 aprile del 1803. Sugli *Indici Decennali* dell'Archivio di Stato di Palermo, *Stato Civile della Restaurazione, Morti 1846-1855*, si legge: «Dickinson Guglielmo – Enrico – Ferguson Maria – 4 settembre 1851 – a. 48 – S. Oliva – v. 370 – n. 427». È stato pertanto facile risalire ai nomi dei genitori e nello specifico, del padre rimane fortunatamente traccia dell'epigrafe del monumento sito al Cimitero Inglese di Messina, questa recita:

*SACRED TO THE MEMORY OF
HENRY DICKINSON
OF LONDON*

*LATE PAYMASTER OF THE BRITISH ARMY FLOTILLA
 WHO DEPARTED THIS LIFE
 IN MESSINA THE 28 DAY OF MAY 1822
 AGED 48 YEARS
 AND ALSO TO HIS SON
 HENRY
 DIED IN MESSINA THE 24 OF DECEMBER 1824
 AGED 5 YEARS 7 MONTHS (Attard 1995: 49).*

L'epigrafe fornisce numerose informazioni relativamente alla carriera del padre, un contabile della marina militare e alla presenza di un fratellino omonimo, deceduto prematuramente. William aveva anche una sorella: Ann Dickinson (1808-1853) che sposò John Oates (1796-1865), figlio di George Oates Sr. di Sheffield, socio della George Oates & Sons, nota per il commercio di manifatture tessili e ferro. La coppia viveva a Napoli in vicolo Freddo, n.70 ed ebbe dodici figli. Si trasferì ad Agrigento nel 1838 quando John ricoprì il ruolo di viceconsole Inglese (Bristotti Bottini 2009: 108).

Come accennato sopra, presso il Cimitero all'Acquasanta, il monumento funebre di William non è stato identificato, ma sopravvivono alcuni frammenti della lapide che consentono, seppur parzialmente, la lettura dell'epigrafe, delimitata da un bordo inciso. Al di sopra si scorge il piede di una figura stante, probabilmente femminile, che indossa una lunga tunica, davanti ad una struttura architettonica che si presume fosse un altare. In basso si scorge perfettamente un ramo con bacche e fiore centrale. Si riporta la trascrizione dell'epigrafe ideata dalla moglie:

*SACRED
 TO THE MEMORY OF
 [WILLIAM] DICKINSON [N]
 MERCHANT
 BORN [AT] [BEL]FAST THE 9TH APRIL 1803
 DIED [AT PAL]ERMO THE 4TH SEPTEMBER 1851
 L[A]MENTED BY ALL WHO KN[EW] [HIM]
 T[HIS TOKEN] OF CON[JUGAL] [AFFECTION]
 ERECTED BY / HIS [B]EREAVED WID[OW][11]*

La vedova inconsolabile era Concetta De Franchis che lo sposò il 24 giugno del 1838. L'unione venne registrata tra gli *Atti della solenne promessa* – sezione Sant'Oliva, n° d'ordine 270 – il 28 settembre dello stesso anno. Sul documento, del quale riporto l'immagine dell'ultima pagina dove sono riportate le firme degli interessati, si legge:

«Il Signor Guglielmo Dickinson, nato in Belfast, di anni trentacinque, di professione negoziante, domiciliato in via Bottonari, figlio del fu Enrico e di Maria Ferguson di anni cinquantasei, domiciliata in Napoli [sposa] Concetta De Franchis di anni trenta, nata in Palermo, domiciliata in via la Loggia, figlia del fu Michele e Rosa La Barbera».

Il documento presenta una nota a margine, relativa alla sposa, con scritto: «rappresentata dal signor Don Ippolito de Franchis, di anni trenta, di professione possidente, domiciliato in via la Loggia. Evidentemente il padre di Concetta era defunto, così come quello di William, per tale ragione venne specificato che, in assenza dell'atto di morte di quest'ultimo, avrebbe fatto fede il giuramento della

madre, in presenza dei testimoni Matteo Biscotto, agente del Consolato britannico e i Cavalieri Francesco Filangeri e Luigi Lucchesi Palli.

Come risulta dal *Register of Deaths – British Consulate at Palermo*, dal 1810 al 1968 il vice-console risultava residente al momento della morte in via Portacarbone [12], alla Cala.

Cosa faceva Dickinson in Sicilia? Trasferitosi sull'Isola nel 1833, era interessato ad alimentare il commercio con l'Inghilterra (Dickinson 1898: 3). Come già evidenziato, ricoprì il ruolo di vice-console agli ordini di John Goodwin ed era «noto come un grande liberale, nei confronti del quale Ingham nutriva alcune riserve» dal momento che la Banca da lui fondata fallì nel 1842 [13]. Egli teneva un diario che alla sua morte venne custodito gelosamente dalla moglie. Sopraggiunta anche la morte di Maria De Franchis, il manoscritto venne ereditato dalla sorella di quest'ultima che lo consegnò alla Biblioteca Comunale di Palermo [14].

Il diario inizia nella notte del 9 gennaio del 1848 e termina il 2 giugno dell'anno seguente. Si tratta di una vera e propria cronaca della rivoluzione, preceduta dall'annotazione delle condizioni atmosferiche, ma talvolta emergono considerazioni personali. Vengono raccontati fatti che esulano dalla sommossa di quegli anni e colpiscono l'attenzione dell'autore, come la visita alla nuova via de «La Vittoria», attuale via Libertà, costata 900 onze incassate dal Principe di Radali, in quanto realizzata nel territorio di sua proprietà [15] o la partenza del pallone aerostatico di Francisque Arban da villa Filippina che sorvolò le Alpi (Dickinson 1898: 228).

Nell'opera si sottolineano le forti personalità dei protagonisti dei moti del '48 e gli avvenimenti che ne hanno fatto da cornice, come la devozione del popolo a Maria Vergine e a Santa Rosalia, sottolineando la sentita partecipazione alle processioni religiose, alle quali aderivano le maggiori autorità palermitane e straniere. Nella notte del 10 maggio 1849 viene raccontato come una scossa di terremoto fece crollare una parete del quartiere militare del Noviziato dei Crociferi, nell'attuale Foro Umberto I (Dickinson 1898: 263). Si aggiungeva l'epidemia di colera scoppiata in Europa che obbligò, su ordine della Deputazione di Sanità, alla quarantena tutte le navi e le merci, provenienti dalla Gran Bretagna, Irlanda e Malta, causando non pochi disagi ai commercianti locali e stranieri che si ribellavano alle restrizioni e accusavano il Comitato della Sanità di non curare gli interessi dell'Isola. Il 3 gennaio del 1849 la quarantena venne abolita da tutti i porti dell'Isola (Dickinson 1898: 190-206).

L'evento che innescò il bisogno di testimoniare quanto vissuto fu l'arresto, da parte del generale dell'Esercito delle Due Sicilie Pietro Carlo Maria Vial (1777-1863), di undici uomini tra i più influenti del panorama socio-culturale della Palermo dell'epoca. Si trattava, tra gli altri di Francesco Ferrara, i fratelli Amari, Gioacchino D'Ondes-Reggio, Emanuele Paternò Marchese di Sessa, Leopoldo Pizzuto, il canonico Giuseppe Fiorenza, Francesco Notarbartolo Duca di Villarosa, Pietro Notarbartolo Conte di Priolo, Cavaliere Serra, tutti rinchiusi al Castellammare, roccaforte dalla quale partirono il 14 gennaio le granate che colpirono luoghi emblematici della presenza straniera a Palermo, come l'Hotel Trinacria, l'abitazione del Console russo e la sede del Consolato Britannico (Palazzo Aceto, poi Pantelleria). La polizia borbonica privò quest'ultimo dell'emblema consolare posto al di sopra del portone d'ingresso, proprio durante il tentativo di arresto del Conte Aceto e lo affidò ad una bottega lì di fronte [16].

Vano fu il tentativo di Goodwin, Dickinson e Key, comandante del vapore inglese *Bulldog*, supportati da Francesco Santoro [17], di convincere il Luogotenente e il generale Vial di cessare il fuoco, grave minaccia per i cittadini e per gli stranieri residenti nella zona della Cala. Gli Inglesi infatti, sino a quel momento rifugiati presso il Consolato britannico, si imbarcarono il 15 gennaio sulle navi che li attendevano al porto (Dickinson 1898: 12). I Consoli di Sardegna, Francia, America e Russia conferirono con Goodwin e si schierarono con la popolazione, sorpresi – come ci racconta il Nostro – del coraggio dei palermitani. Vari e vani furono i tentativi di tregua, ma le condizioni proposte dal governo borbonico erano inaccettabili.

Sin dal 28 gennaio la bandiera tricolore iniziava a sventolare sugli edifici più emblematici della Città, come quella di Porta Nuova, affissa dal Pretore e dal barone Riso e quella issata dal Comitato sull'edificio delle Finanze. Qualche giorno dopo apparve anche sugli edifici militari dei Borbone,

completamente saccheggianti (Dickinson 1898: 22-24). Fortemente solidale alla causa del popolo siciliano, il liberale Dickinson apprezzava ogni sforzo esercitato a favore della propaganda rivoluzionaria e al sentimento di riscatto nei confronti della soffocante presenza borbonica. A tal proposito, egli notava come i Frati minori osservanti riformati di San Francesco d'Assisi, del convento della Gancia, predicavano per le strade al fine di fomentare l'unione del popolo per l'importante causa. Non lesinò neppure sovvenzioni a patrioti combattenti e alle famiglie dei caduti. Il diario testimonia la ferocia delle "squadre" della polizia e gli eventi salienti della rivoluzione, non soltanto a Palermo, ma nel resto della Sicilia e oltre, sino alle porte di Napoli. Di certo già quando scrisse, il 2 giugno del 1848, che per le vie di Palermo si leggeva il decreto di espulsione dalla Sicilia dei Borbone e la proclamazione del Parlamento. L'Inghilterra era a favore dell'indipendenza dell'Isola da Napoli e riconobbe ufficialmente il Governo siciliano, ma bisognava nominare un Re e suggerirono come candidati: il Duca di Genova, Ferdinando Alberto Amedeo, figlio di Carlo Alberto e il duca di Carignano, nipote del re Carlo Alberto di Savoia. Il primo venne eletto il 10 luglio e ciò, oltre ad entusiasmare il popolo e le Camere, rese la Sicilia indipendente agli occhi dell'Inghilterra, della Francia e successivamente, anche della Russia. Le navi delle prime due potenze europee salutarono la bandiera siciliana con 21 colpi di cannone e parteciparono attivamente alla rivoluzione. Fu determinante la mediazione dell'Inghilterra e della Francia con l'Austria nell'accettazione dell'incarico da parte del Duca e nei tentativi di far cessare le ostilità a Messina, mediante l'approvazione di un armistizio con l'esercito napoletano che non compromettesse i risultati ottenuti nell'Isola [18]. Eppure, l'esitazione del Duca e la situazione a Messina, principale baluardo per l'Isola, fecero sì che i cori di "viva l'Inghilterra!" lasciarono il posto al disincanto. L'11 settembre Dickinson si recò dal console Goodwin per riferire l'insoddisfazione del popolo nei confronti della condotta inglese verso la politica siciliana: «espressi la mia opinione che sin dalla spedizione di Napoli e della distruzione di Messina, l'influenza britannica sul popolo era diminuita del 75 % ed aggiunti [...] che bisognava fare qualche cosa per calmare l'agitazione popolare» (Dickinson 1898: 166). Bisognava trovare un re e sopperire all'assenza di denaro e all'inadeguatezza dell'armamento, indispensabile per le sorti della rivoluzione.

«Restaurati i Borboni, [...] mise ogni impegno ad acquistare varj oggetti posseduti dalle Camere de' Comuni e de' Pari, raccogliendo pure il campanello della presidenza de' deputati e varie bandiere collo stemma della Trinacria. La restaurazione de' Borboni gli cagionò molto dolore, perché profondamente amava la libertà e il popolo Siciliano. La sua gaia e bella persona si estinse il dì 4 settembre 1851; ed ora ci è caro ricordarla, perché pochi al pari di Dickinson sentitamente amarono questa nostra Isola, e si consacrarono al risorgimento politico di essa» [19].

Presso il Cimitero acattolico di Santa Maria dei Rotoli a Vergine Maria la Federazione russa col console onorario celebra ogni anno l'anniversario della morte del console Nicolas Joachim De Monkhine (1812 – †1873) e sulla sua tomba non mancano nastri e corone commemorative. Quale trattamento si è riservato ai consoli Inglesi?

Come appreso dalle interviste agli abitanti della borgata Acquasanta: «[...] attorno al '52 qualche straniero che alloggiava a Villa Igiea, probabilmente qualche inglese, ho visto che portavano i fiori alle tombe, almeno fino al '59. Non so se venivano di proposito per il cimitero, ma li vedevo entrare» [20]. Se il Cimitero non avesse subito il trattamento che lo inserisce a buon titolo tra le vittime del "Sacco di Palermo", probabilmente anche Goodwin e Dickinson avrebbero ricevuto gli stessi onori.

Per quanto riguarda i frammenti della stele del Vice-console, come riportato sulla segnalazione inviata al Comune di Palermo nel 2021, non si ha alcuna garanzia che nelle condizioni nelle quali si trovano dal 2007, anche quest'ultimi vadano dispersi tra gli altri detriti del terreno. Per contrastare la perdita di quest'ultima traccia di 'memoria', si è operato per l'elaborazione di tavole che ne garantiscano la ricostruzione e la fruizione [21]. A tal proposito l'architetto Flora La Sita si è occupata della ricostruzione grafica di nove frammenti:

«In un solo frammento, il più grande, è riconoscibile la base di un monumento funebre, un piede scalzo e un drappaggio che ne cinge la gamba. L'intenzionale mancanza di simmetria, i tratti leggeri e la postura del piede hanno evocato le vibranti eleganze dei drappaggi delle stele funerarie (Stele Volpato, Roma, Basilica dei Santi apostoli e Stele Mellerio, Palermo, Palazzo Ajutamicristo), eseguite fra il 1804 e il 1815, da Antonio Canova caratterizzate dalla ricerca di una purezza neoattica [22], misurate nel ritmo dei rapporti tra figure e piano di fondo, come un diaframma che separa il mondo fisico da quello metafisico. Da qui la scelta di continuare le linee del frammento recuperando l'iconografia del vocabolario che Canova utilizza per la rappresentazione del dolore e scegliere quale espressione figurativa del compianto una figura piangente femminile drappaggiata in morbide vesti, che appoggia sé stessa e il suo dolore al sepolcro dell'amato. La ricostruzione ricalca la stele funeraria di Elisabetta Mellerio, oggi a Palermo nella sede della Soprintendenza per i Beni Culturali e Ambientali di Palermo, uno dei due bassorilievi funebri scolpiti dal Canova per la cappella privata della Villa Gernetto in Brianza, a cui Canova attese dal 1812 al 1814. Per l'inclinazione del busto e della testa i riferimenti volgono verso due gruppi scultorei Canoviani: il monumento funerario di Vittorio Alfieri, Firenze, Basilica di Santa Croce e il monumento funerario di Clemente XIV, Roma, Basilica dei Santi Apostoli» [23].

Come sostiene l'Architetto, non abbiamo documenti che possano dimostrare questa ipotesi che resta una narrazione sorta dalla prossimità cronologica e dalle similitudini iconografiche, ma, nel quadro del progetto di recupero, promozione e tutela di singoli monumenti e dell'intero Cimitero, resta un lavoro di grande importanza per sconfiggere – ancora una volta – la morte e l'oblio.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Le dimensioni della nicchia dedicata ad ospitare la lapide erano troppo piccole rispetto a quelle suggerite dai frammenti.

[2] Autore della Guida su Palermo *Handbook*, preziosa testimonianza di come gli Inglesi vedevano la Sicilia, pubblicata con lo pseudonimo di Murray. Cfr. R. Trevelyan, *Principi sotto il Vulcano*, Rizzoli, Milano 1977: 151.

[3] Erano frequenti gli incidenti sul lavoro e i crolli causati dal dissesto geologico. Talvolta insorgevano proteste, come nel caso di quella del 1883, presso le miniere Romano e Gonzales di Colle Croce, dove trecento lavoratori, carusi compresi, si astennero dal lavoro per otto giorni. La Gardner & Rose, da Palermo, prese accordi per placare la manifestazione.

[4] Addetti ai calcaroni

[5] A. Crisantino, *Il console inglese*, 06/05/2012, in "Archivio", la Repubblica.it

[6] J. Goodwin, *Progress of the Two Sicilies Under the Spanish Bourbons, from the Year 1734-35 to 1840*, in *Journal of the Statistical Society of London*, vol. 5, pubblicato il 1842-04-01, Londra: 47.

[7] Nel *Murray's Hand book* di George Dennis viene elogiato il baglio «inaspettato spettacolo dell'industria britannica in una terra di pigrizia».

[8] ASPa, "Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale", *Interno*, 1860, vol. 1954.

[9] ASPa, "Segreteria di Stato presso il Luogotenente Generale", *Interno*, 1860, vol. 1594, n. 217.

[10] Soprannome dato a Ferdinando II delle Due Sicilie (1810-1859).

[11] Le lacune sono state colmate grazie alla trascrizione di George Gery Milner-Gibson Cullum (1857-1921), come raccontato sul contributo *Il prezioso aiuto di Mr. George Gery Milner-Gibson Cullum*, pubblicato sul n° 52 di "Dialoghi Mediterranei". Cfr. *English and American Inscriptions in the old Protestant Cemetery, near Palermo. Taken by G. Milner-Gibson-Cullum, F.S.A., April 1893*, in *Miscellanea genealogica et heraldica by Howard, Joseph Jackson, 1827-1902*, Mitchell Hughes and Clarke, Londra 1886.

[12] Durante il XVII secolo, i bastioni che si affacciavano alla Cala di Palermo erano intervallati da cinque porte: quella della Dogana, della Pescaria, la Carbone, della Calcina e di Piedigrotta. La porta Carbone era conosciuta anche con il nome "porta della legna" e come suggerisce il nome, da questa entrava la legna da ardere o il carbone che veniva trasportato sulle imbarcazioni da diverse zone dell'Isola. La struttura era bugnata, ad eccezione della parte superiore e nel 1777, il consiglio civico concesse a Davì Francesco de Cordova, proprietario di alcune case nella vicina piazza della Fonderia e adiacenti alla porta, la possibilità di realizzare un passaggio che mettesse in comunicazione le sue case con la porta stessa a patto che provvedesse

al restauro. Porta Carbone venne abbattuta nel 1875. Cfr. R. La Duca, *I bastioni e le porte di Palermo*, ieri e oggi, Sciascia, Caltanissetta 2014.

[13] Nel 1842, a Palermo erano attive – tra le altre – la Ingham Benjamin & Co, la Wood George & Co, la Dickinson William, la Gardner-Rose, la Morrison Seager & Co, la Prior Turners & Thomas e la Oates John. Cfr. R. Battaglia, *L'ultimo splendore: Messina tra rilancio e decadenza (1815- 1920)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003: 67-68.

[14] W. Dickinson, *Diario della Rivoluzione Siciliana*, in *op. cit.*, 1898: 186.

[15] W. Dickinson, *Diario del 1848 e del 1849*, Ms. del secolo XIX, in-fog. 2Qq H 183.

[16] A. Lo Faso Duca di Serradifalco (a cura di), *Diario Siciliano 1841-1849. Dai documenti dell'Archivio di Stato di Torino*, in "Mediterranea Ricerche Storiche", capitoli IV e V.

[17] Uno dei capi della rivolta e membro del Comitato rivoluzionario, costituito dal Presidente Ruggero Settimo, dal segretario Mariano Stabile, dal Principe di Scordia per il Dipartimento dell'interno, dal Marchese di Torre Arsa per il Dipartimento delle Finanze, dal Principe di Pantelleria per il Dipartimento Guerra e Marina e dall'Avvocato Calvi per il Dipartimento di Grazie e Giustizia. Cfr.: 29. Alle elezioni del 27 marzo del 1848, il governo provvisorio risulta composto da: Presidente Ruggero Settimo; Mariano Stabile in qualità di Ministro degli Affari esteri e Commercio; Marchese di Torre Arsa in qualità di Ministro delle Finanze, poi sostituito da Michele Amari; Principe di Scordia in qualità di Ministro dei Lavori pubblici e Pubblica Istruzione; Avv. Calvi in qualità di Ministro dell'Interno e della Sicurezza pubblica; Presidente Lumia in qualità di Ministro di Grazia e Giustizia; Barone Riso in qualità di Ministro della Guerra e della Marina. Il Principe Resuttana verrà nominato dalla Camera dei Comuni Capitano Giustiziere della città di Palermo. Cfr. W. Dickinson, *op. cit.*, 1898: 67, 92

[18] L'armistizio, firmato da Ferdinando il 12 ottobre del 1848, prevedeva l'abolizione del dazio sul macino del grano per tutta la Sicilia, ma il deficit causato spingerà a cercare compensazioni con altre tasse. Cfr. Dickinson, *op. cit.*, 1898: 168, 179. 67, 92.

[19] Così lo descrive S. Guardione nell'Avvertenza che precede la trascrizione e la traduzione del diario.

[20] Intervista a Vittorio Ferraro del 10 luglio 2021.

[21] È stato prodotto un rilievo inedito dell'intera area che contiene una catalogazione dei monumenti individuati, sia di quelli identificati che di quelli senza attribuzione. Inoltre, per i primi sono state prodotte le tavole di riferimento, accompagnate da notizie storico-critiche sugli inumati che ne prevedono – quando possibile – la ricostruzione. La documentazione è parte della Tesi di dottorato internazionale dal titolo *La storia, lo stato dell'arte e le prospettive del "Giardino svelato" sul mare di Palermo*, depositata presso l'Universidad del País Vasco UPV/EHU nel giugno 2024.

[22] La stele funeraria di Dickinson è stata realizzata presumibilmente nell'anno della sua morte e attorno al 1851 il lavoro di Antonio Canova, che muore nel 1822, è già un riferimento noto ai lapicidi attivi nell'isola.

[23] F. La Sita, *Ricomposizione grafica virtuale e studio del tema iconografico della stele funeraria di William Dickinson nel cimitero acattolico all'Acquasanta di Palermo*, relazione a corredo delle tavole.

Riferimenti bibliografici

V. G. Attard, *Il Cimitero degli Inglesi – Appunti – Epigrafi – Elenchi*, Perna, Messina 1995.

R. Battaglia, *L'ultimo splendore: Messina tra rilancio e decadenza (1815- 1920)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003.

R. E. Bristotti Bottini, *La cristalliera infranta. Una famiglia inglese a Messina tra '800 e '900 nei ricordi di Julia Emma Oates*, Di Nicolò, Messina 2009.

Dickinson W., *Diario della Rivoluzione Siciliana*, in *Memorie della rivoluzione siciliana dell'anno MDCCCXLVIII pubblicate nel cinquantesimo anniversario del XII gennaio di esso anno*, vol. I, Tipografia cooperativa fra gli operai, Palermo 1898.

English and American Inscriptions in the old Protestant Cemetery, near Palermo. Taken by G. Milner-Gibson-Cullum, F.S.A., April 1893, in *Miscellanea genealogica et heraldica by Howard, Joseph Jackson, 1827-1902*, Mitchell Hughes and Clarke, Londra 1886.

R. Giuffrida, *Aspetti storici dell'economia siciliana nell'Ottocento*, Edizioni Telestar, Palermo 1973.

J. Goodwin, *Progress of the Two Sicilies under the Spanish Bourbons, from the Year 1734-35 to 1840*. By JOHN GOODWIN, Esq., Her Majesty's Consul for Sicily, cap. IX, in "Journal of the Statistical Society of London". vol. V. 1842, Reprinted 1971 for Wm. Dawson & Sons LTD., London with the permission of the Royal Statistical Society.

R. La Duca, *I bastioni e le porte di Palermo, ieri e oggi*, Sciascia, Caltanissetta; Roma, S. Sciascia, 2014.

Lo Faso Duca di Serradifalco A. (a cura di), *Diario Siciliano 1841-1849. Dai documenti dell'Archivio di Stato di Torino*, in "Mediterranea Ricerche Storiche", capitoli IV e V.

A. Radice, *Risorgimento perduto: origini antiche del malessere nazionale*, De Martinis, Catania 1995.

R. Trevelyan, *Principi sotto il Vulcano*, Rizzoli, Milano 1977.

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 acattolico dell'Acquasanta di Palermo. Ha cooperato, in qualità di operatore didattico, con diverse Associazioni culturali palermitane, in seguito all'acquisizione del titolo di Esperto in Didattica museale. Ha partecipato al Catalogo collettivo delle biblioteche ecclesiastiche italiane in qualità di bibliotecaria e catalogatrice.

Feste, fuochi, “violenza” e Covid



S. Cono (Ct), La vampata di Santa Lucia (ph. Luigi Lombardo)

di *Luigi Lombardo*

Gli effetti del Covid sulle feste sono stati, sull'immediato, devastanti, non tuttavia irreversibili. La ripresa dei riti post pandemia è stata impetuosa e il fiume carsico della cultura festiva ha straripato ovunque e in tutti i contesti festivi. Ma c'era da aspettarselo e nessuno di noi studiosi, credo, ne dubitava. La pandemia ha interrotto il placido e ciclico fluire di tempo festivo e tempo ordinario. Ha introdotto il tempo della sospensione, piatta e uguale a sé stessa, chiudendo le comunità nell'isolamento culturale, nella solitudine di pratiche un tempo agite nella collettività [1].

La fine di questo stato di sospensione (speriamo definitivo) con la ripresa dei riti festivi mostra quanto essi siano parte consustanziale della cultura umana, un bene collettivo. È stata un'esplosione, un boato corale di devozioni e azioni collettive, che in certo senso ci ha ricondotti a quelle grandi catastrofi (terremoti, eruzioni, peste ecc.) che hanno comportato simili stati di sospensione del tempo festivo e una riorganizzazione di quello ordinario.

L'argomento è di vasta portata antropologica e qui se ne accenna per ovvi motivi, anche perché non è possibile dar conto di quanto sta avvenendo mentre scriviamo: la ripresa del rito festivo è in corso e va analizzata alla fine del processo di riorganizzazione. Una cosa è certa: la ripresa dei riti festivi, per quello che abbiamo potuto osservare sul campo, è stata imponente, ma soprattutto sentita e partecipata. La ripartenza dopo la pandemia non prescinde dalle feste anzi senza di esse le comunità hanno smarrito le coordinate temporali, il calendario stesso, che scandiva i giorni ordinari e quelli di festa.

Come dopo le grandi catastrofi storiche (naturali o sociali), le comunità tradizionali moderne hanno ricucito il lacerato tessuto spazio-temporale, spesso riportando alla luce, intensificandoli, antichi e, a

volte, estenuati gesti rituali e comportamenti dismessi. Sono riapparsi gli antichi costumi, sono state riprese vecchie icone, i riti si sono riproposti nelle forme più spettacolari, col non velato consenso delle autorità ecclesiastiche, che hanno addirittura favorito se non promosso vecchi e nuovi cerimoniali, curati nei minimi particolari coreografici e spettacolari. La festa di S. Agata a Catania, S. Rosalia a Palermo, l'Assunta a Messina (per citare le tre maggiori di Sicilia) hanno visto la partecipazione di un clero attento ai cerimoniali, un tempo stancamente ripetuti.

La guida egemone del clero ha innescato una partecipazione popolare intensa, laddove negli anni passati tutto si riproponeva stancamente e quasi per abitudine. I processi osmotici dall'alto in basso e viceversa hanno reso le feste sempre più un momento corale di riappropriazione di quello spazio-tempo, che era apparso lacerato e sconnesso.

La pandemia, dunque, in qualche modo, ha riproposto il tema della risposta dei ceti popolari contemporanei alle calamità naturali e agli eventi luttuosi di natura sociale. Nelle società tradizionali strutturate e ancora poco contaminate dalle nuove tecnologie e dai nuovi linguaggi comunicativi, come detto, il tessuto sociale si è ricucito facilmente, pur nella varietà delle risposte apprestate. Non diversa è stata in fondo la risposta anche in ambito urbano e metropolitano. Da quello che ho potuto verificare si sono riviste forme di pietas popolare legate alle feste di quartiere, che dopo la pandemia hanno ripreso vigore e in qualche modo si sono ristrutturare. Mi riferisco ad esempio alle *vampi* di S. Giuseppe a Palermo, dove l'accensione dei fuochi ha addirittura assunto i caratteri di una contestazione larvata contro tutti e contro tutto, generando una violenza quasi primordiale, "contestativa".

C'entra il Covid? Ritengo che la rabbia e insieme il piacere legato alla vampa, quello primitivo delle origini del fuoco rituale, è venuto prepotentemente fuori più rafforzato dalla cesura pandemica, quasi a riaffermare antichi rituali che segnavano il capodanno ciclico, un nuovo inizio, la fine e la ripresa, la notte e il giorno: la vita contro la morte, la vitalità contro la mortalità.

Nulla più del fuoco viaggia sul crinale simbolico, sul filo dell'immaginario, ponendo il tema mitico della guarigione, della salvezza, del benessere, della vita tout court. E vitale è il caos che si genera nei fuochi palermitani: un correre forsennato, un accatastare disordinatamente, un caotico carosello di motorette alla ricerca del "rifiuto" da bruciare, dove nel rifiuto non è difficile vedere lo scarto simbolico, il pus endemico che si fa legno, faesite, a volte plastica, rifiuti "indifferenziati" che solo in questa occasione diventano nutrimento vitale, fuoco purificatore.

Il rumore assordante delle bombe gettate sulla catasta segna il tempo del caos, della paura atavica, del suono che non ha senso se non quello di impaurire, di sorprendere, di allontanare comunque ogni male, come avviene nelle feste religiose o in altri avvenimenti civili o privati (matrimoni, nascite, battesimi, cresime... lauree).

In fondo è una festa: paradossale, "incivile", destrutturata e destrutturante, che manda in bestia l'osservatore analizzante, l'antropologo di antica e solida formazione demoetnoantropologica, abituato ai "sani" fuochi dei villaggi e dei paesi, delle comunità rurali o cittadine ancora solidamente intrise di "folklore", magari di riproposta turistica. Ma tant'è.

Tornando, per concludere (cosa impossibile), al rapporto Festa-Covid, c'è da analizzare un ultimo aspetto di tale rapporto, legato alla notizia dell'accensione delle vampe in alcuni quartieri palermitani proprio nel momento del divieto assoluto di uscire (*lockdown*). In questo caso il rapporto fuochi (vampe)-Covid appare in tutta la sua potente crudezza: una forma di "violenta" contestazione, una affermazione di vitale presenza, di esserci nel mondo contro tutti e tutto.

La vigilia della festa di S. Giuseppe a Palermo, come in tutt'Italia, è tutto chiuso, tutti dentro a elaborare il "lutto", la privazione della libertà. Ma non è così per le "bande" di picciotti dei quartieri popolari palermitani, della Kalsa o del Capo, o anche di Brancaccio. Scorrizzano, sono *pedi pedi*, con le loro rumorose motorette, a raccogliere di tutto, poco poiché anche i rifiuti sono scomparsi dalle strade. A questo punto seguì il racconto del cronista di Repubblica nell'articolo del 19 marzo 2020:

«Le vampe: nemmeno l'emergenza del coronavirus ha fermato l'inciviltà e quell'usanza assurda di accendere falò in strada nei quartieri di Palermo in occasione di San Giuseppe. E i Vigili del fuoco e i dipendenti della Rap, nel quartiere di Brancaccio, sono anche stati accolti da una sassaiola [...]».

L'articolo di Repubblica continua elencando l'infinità di reati commessi dai *picciotti de vampi* e degli anziani che se la "godevano: «In strada c'erano soprattutto ragazzini mentre gli adulti si godevano lo spettacolo dalle finestre [...]».

Certo è facile la condanna e la riprovazione, ma qui a noi interessa che in questo come in tantissimi casi la festa è "eversione", sovvertimento, caos, destrutturazione, "violenza" alle convenzioni con tutto ciò che ne consegue in termini di comportamenti liminali. La festa è «un microcosmo complesso in cui è dato ritrovare, contemporaneamente, tutto e il contrario di tutto» manifestazioni gioiose e rappresentazioni di dolore e lutto; il tempo storico e il tempo mitico. La festa è un mondo che riproduce, per affermarlo, negarlo o migliorarlo, il mondo del quotidiano. La genericità con cui ci si appropria al tema della "riconoscibilità" della festa, alla sua essenza, al suo significato sta nella difficoltà di trovare schemi di classificazione e interpretazioni univoche, validi nel presente moderno, formulette da ripetere in forma oracolare.

Parziali e spesso non adeguate al presente storico sono le classificazioni elaborate nel tempo dai folkloristi europei. Alcuni di essi, fondandosi sui motivi che le hanno generate, distinguono feste su tema liturgico o leggendario, su fondo miracoloso, stagionali, espiatorie, di indole extraliturgica e così via; mentre, collegandole con gli avvenimenti ciclici dell'anno, distinguono le feste cosiddette calendariali, come quelle del ciclo dei dodici giorni (da Natale all'Epifania), del carnevale, della Pasqua e via dicendo. Altri, semplificando, dividono più semplicemente le feste in calendariali e patronali: le prime sono legate al corso dell'anno e dunque sono le più diffuse; le seconde hanno spesso carattere più locale, perché connesse ad un santo protettore di una città o di un paese o addirittura solo di un quartiere e di una comunità particolare.

Ma l'universo festa è una complessa galassia che respinge ogni schema classificatorio rigido. Ad altro bisogna guardare, ad esempio

«alla forza iterativa delle strutture formali dei riti, alla "forza della tradizione" alla radicata tendenza da parte delle società a conservare e tramandare quanto si dimostri di provata efficacia, fornendo soluzioni collaudate in millenni di pratica materiale e simbolica, all'intenso bisogno di sacro nell'inesauribile ricerca di certezze al proprio esserci, [al]la precisa scelta delle singole comunità di riconoscersi e affermarsi attraverso la ripetizione della festa quale momento fondante della propria appartenenza sociale e culturale» (Buttitta I. E., 2002: 8).

Ragioni tutte che hanno garantito il perdurare nel tempo e il rinnovarsi al contempo delle tradizioni festive. Definire la festa è, certo, compito arduo: si finisce quasi sempre nel vago delle cose generali, o nello stretto limite del particolare. Come scrive F. Giallombardo (1990: 9): «Gli innumerevoli tentativi di dare una definizione di festa [hanno] finito per "de-finirla", col chiuderla, appunto, entro confini troppo riduttivi lasciando sfuggire l'intera sua ricchezza di senso».

Un dato comune è tuttavia possibile coglierlo già da subito e che mette d'accordo tutti: la festa è avvenimento straordinario della vita della comunità, uno iato del tempo ordinario. «La festa designa un momento diverso da tutto il resto del tempo: un momento ricorrente e decisivo in cui l'esperienza del sacro si fa particolarmente commovente e immediata e comporta la celebrazione di determinati riti» (Jesi 1977: 7). Nel marasma delle definizioni storiche è possibile isolare due concettualizzazioni e dunque in sintesi due "definizioni": la festa come trasgressione e la festa come reintegrazione nel sociale [2], che poi sono due processi che devono necessariamente, come vedremo, fondersi.

Festa come trasgressione

Il concetto di festa come trasgressione muove dalle rivoluzionarie intuizioni di Freud (1975: 144) quando definisce la festa «un eccesso permesso, anzi offerto, l'infrazione solenne di un divieto. [...]

eccesso che è nella natura stessa della festa; l'umore festoso è provocato dalla libertà di fare ciò che altrimenti è proibito». Questa definizione fu sviluppata da studiosi del sacro, come Bataille che definisce la festa «sperpero di energie materiali e spirituali, ostentazione e sovrabbondanza»; e come Girard per il quale, se il sacro è violenza, la festa è il piacere connesso all'infrazione di ogni divieto. Su questa scia, ma discostandosene progressivamente, si muove il Caillois per il quale la festa è «l'istante in cui l'ordine cosmico è soppresso [in cui] tutti gli eccessi sono leciti. Bisogna agire contro le regole, tutto deve accadere alla rovescia: nell'epoca mitica il corso del tempo era invertito». Le riflessioni di Caillois preludono chiaramente alla scuola sociologica e funzionalista del Durkheim, il quale se parla di festa come «momento della vita sociale di durata variabile, che interrompe la sequenza delle normali attività quotidiane, a esse opponendosi come periodo di particolare effervescenza» (Durkheim 1912: 51), si affretta a riconoscere in essa una modalità per il reintegro nel seno della società attraverso il recupero del concetto di festa come ricordo delle origini del gruppo sociale, che in questo modo rientra in possesso della sua Storia più autentica, in cui rifonda sé stessa. Gli eccessi trasgressivi della festa ricreano sì il caos, ma per superarlo nel riconoscimento del *cosmos* ordinato, che da esso scaturisce: i simboli emblematici che si processionano o si ostentano nelle cerimonie contribuiscono alla conservazione dell'equilibrio sociale, trasmettendo di generazione in generazione i presupposti del vivere sociale.

Giunti a questo punto è vero che ad un dato momento le due concettualizzazioni si devono necessariamente fondere, perché il caos è sempre premessa di ordine nel *cosmos* dell'organizzazione sociale. Già in esse si insinua, tuttavia, una visione più univoca, una concettualizzazione che sarà sviluppata abbondantemente da Eliade (1968). Si tratta dell'attenzione rivolta al concetto di tempo, declinato in vario modo. Nella sua definizione tutti i settori dell'antropologia italiana, che vi hanno lavorato, in un modo o nell'altro, sono debitori appunto di M. Eliade, che a più riprese parla di festa come interruzione della temporalità e della spazialità, come totale esigenza di negazione del tempo profano.

Da questo concetto occorre partire, ad esso occorre pervenire. Sul tempo festivo gli uomini fondano il tempo quotidiano. Questo deve essere depurato perché si possa riprendere il nuovo cammino. È necessario che vi sia ciclicamente un ricominciamento, una rifondazione, un capodanno. Il tempo festivo è il tempo del meraviglioso; in esso tutto è possibile, le norme che regolano la vita quotidiana sono sospese: al tempo della festa appartengono l'abbondanza, la ricchezza, la salute (sempre che tutto avvenga nella sfera della condivisione comunitaria, altrimenti è solo pedestre psicologismo di massa).

L'elaborazione sempre più precisa del concetto di tempo strutturato consente a questo punto agli antropologi di spaziare in praterie aperte senza i vincoli di definizioni troppo rigide e parziali. Essa consente di capire la sostanza dei fenomeni festivi, i loro tratti unificanti, sui quali si fonda la possibilità (se non certezza) della loro sopravvivenza nel tempo. Sul tempo discreto, sul tempo rifondato periodicamente si snocciola in definitiva l'immaginario festivo con i suoi riti e i suoi miti. E i ragazzi delle "vampe" di San Giuseppe di Palermo, oggetto di critiche da parte dei benpensanti? Sono e saranno là con la loro forza oppositiva, anarchica e destabilizzante, a beccarsi denunce e rimbrotti delle autorità, ogni anno a ricordarci che quella festa è la "loro" festa, anarchica e "scassapalle", giocata sul filo del rasoio della legalità.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Tra gli studi specifici sul tema delle catastrofi naturali o pandemiche mi piace ricordare, in questa sede, una serie di articoli usciti su *Dialoghi Mediterranei*, tutti di altissimo livello sia informativo che scientifico. Alcuni sono stati raccolti in volume dall'autore stesso in G. Gugg, *Crisi e riti della contemporaneità. Antropologia ed emergenze sanitarie, belliche e climatiche*, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino 2023. Si tratta di volume scritto "a caldo", che ha meriti scientifici indubbi, con qualche punto su cui il sottoscritto con molta umiltà dissente. Io mi sono occupato di catastrofi anni fa e l'argomento mi è caro. Tra le pubblicazioni dedicate al tema ricordo, su tutte, *Catastrofi e storie di popolo*, Ragusa, Le fate, 2015, con allegato CD, che riprende una monografia del 1993, con cassetta audio allegata e canti di Carlo Muratori.

[2] Per una rassegna delle varie definizioni di festa cfr. Jesi 1977; Giallombardo 1990; Buttitta 2008: 252 e sgg.

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).

Il Mediterraneo e la sfida del rapido riscaldamento



In Sicilia Alessio constata gli effetti della siccità sul suo campo di grano, asciutto dall'inizio di maggio (ph. Stefanie Ludwig/Reporterre)

di Stefanie Ludwig [*]

Premessa

Secondo l'EEA (l'Agenzia europea dell'ambiente) [1]: in tutta Europa, il 44 % dell'acqua estratta viene utilizzato per la produzione di energia, il 24 % per l'agricoltura, il 21 % per l'approvvigionamento idrico pubblico e l'11 % per l'industria. Ma questi dati mascherano notevoli differenze: nell'Europa meridionale – dove c'è meno acqua per malgoverno e mafie – l'agricoltura impiega il 60 % dell'acqua estratta e in alcune zone anche l'80%. Soprattutto in Europa del Nord e in parte dell'Est, laghi e fiumi forniscono l'81 % del totale delle acque dolci estratte e rappresentano la fonte idrica principale per l'industria, l'energia e l'agricoltura. Invece, l'approvvigionamento idrico pubblico dipende principalmente dalle acque sotterranee perché generalmente sono di migliore qualità. Quasi tutta l'acqua utilizzata nella produzione di energia è restituita a un corpo idrico, cosa che non avviene per la maggior parte di quella estratta per l'agricoltura.

La desalinizzazione è ormai un'alternativa sempre più frequente alle fonti convenzionali di acqua, specialmente nelle regioni europee che soffrono di stress idrico. Ma, l'inconveniente della desalinizzazione sta nel suo impatto sull'ambiente, ossia nel suo elevato fabbisogno energetico e nel risultante accumulo di "brine" (fluido salino scarto del trattamento). Gli impianti di desalinizzazione a regime, infatti, consumano tanta energia e producono non poco scarto [2].

Nella regione del Mediterraneo si constata il riscaldamento più rapido al mondo: è colpita da una siccità molto critica e persino tragica [3]. Dalla Sicilia alla Tunisia, passando per l'Andalusia, la

manca d'acqua sta diventando una triste abitudine. Ecco un reportage dalla Sicilia (Italia), l'Andalusia (Spagna) e Sousse (Tunisia). Si è in una delle zone più colpite dai cambiamenti climatici del nostro pianeta. Come hanno scritto anche gli scienziati del Centro comune di ricerca della Commissione europea nel loro rapporto di febbraio 2024, il bacino del Mediterraneo sta vivendo "condizioni critiche" di siccità [4]. Dalla Sardegna al Portogallo, passando per il sud della Francia e la Spagna, queste regioni sono gravemente carenti d'acqua. Il Maghreb è addirittura considerato un caso "estremamente serio". Non si tratta di un episodio eccezionale, ma piuttosto di un fenomeno duraturo, consolidato da diversi anni e dovuto ad una combinazione di alte temperature e mancanza di precipitazioni.

«L'aumento osservato delle temperature in quest'area è maggiore della media globale», afferma l'idroclimatologo Yves Trambly, ricercatore presso l'Istituto di ricerca per lo sviluppo e coautore di un capitolo del sesto rapporto dell'IPCC dedicato alla regione [5]. «Il pianeta si sta riscaldando e il Mediterraneo un po' più velocemente». L'estate è ormai alle porte e, nonostante qualche pioggia, la situazione non migliora nel Mediterraneo, facendo temere il peggio.

In Sicilia le riserve d'acqua sono vuote

In Sicilia, l'isola più grande del Mar Mediterraneo, molti dei bacini idrici che riforniscono città e campi sono già quasi vuoti [6]. A gennaio 2024 il Giornale di Sicilia titolava: "Siccità, un record amaro per la Sicilia: mai così dal 1921" [7]. Ricordiamo anche che in Sicilia la carenza cronica di acqua ha spesso raggiunto situazioni insostenibili per la popolazione (si pensi al dramma di Licata); questa carenza quasi mai è stata dovuta alla mancanza di pioggia ma alla terribile storia dell'appropriazione privata delle fonti in particolare da parte delle famiglie mafiose in diverse province [8]. La situazione ha spinto il governo italiano a dichiarare lo stato di emergenza nella regione il 7 maggio, per un periodo di un anno, mentre sono state stabilite limitazioni idriche per un milione di abitanti, sui 5 milioni presenti sull'isola.

«Parlavamo solo del fatto che non piove da molto tempo», confida Mirella, 65 anni, accompagnata dall'amico Vincenzo, mentre passeggia nella riserva naturale di Santo Pietro, nella parte orientale dell'isola. Tra settembre 2023 e aprile 2024 vi sono caduti solo 191,2 mm d'acqua, una delle peggiori serie registrate da quando sono iniziate le rilevazioni nel 1916. Questo bosco ha perso dozzine di querce da sughero devastate da vari incendi estivi negli ultimi anni. Mirella dice di sentirsi «molto triste e impotente di fronte alla scarsità d'acqua». Negli ultimi decenni, le conseguenze della siccità sono state aggravate dalla cattiva gestione e dallo stato preoccupante di numerose infrastrutture idrauliche: delle ventisei dighe presenti sull'isola, diverse sono fuori servizio da tempo, e molte condutture sono obsolete. «Mi preoccupo molto per il futuro dei più giovani»; «Purtroppo c'è molta ignoranza». A parere di Pepe Amato, da quarant'anni socio dell'associazione ambientalista Legambiente: «La maggior parte dei siciliani non ha ancora capito che non si tratta di un'emergenza, ma di un dato di fatto».

La vicina provincia di Caltanissetta rischia di ritrovarsi senz'acqua dal 6 luglio, l'invaso somiglia più a una pozzanghera che a un lago. All'interno di quest'isola molto agricola, le sfumature verdi del grano sono scomparse. Invece i campi dalle spighe troppo corte color oro, bruciati dal sole, si estendono a perdita d'occhio. La situazione degli agricoltori è allarmante.

Alessio, giovane contadino di 25 anni, con i piedi su un terreno già spaccato è molto preoccupato: «Di questo passo dovrò raccogliere entro dieci giorni, perché i gambi sono già secchi. Non cresceranno più». Oltre alle patate e ai meloni irrigati, nella fattoria di famiglia coltiva sempre più cereali, perché non necessitano di irrigazione. È consapevole che «in futuro non potremo più coltivare ovunque in Sicilia. [...] Il giorno in cui non avremo più acqua, vedremo cosa fare». Di fronte al cambiamento climatico, che porta con sé anche la sua quota di piogge torrenziali – come nella primavera del 2023 quando, in pochi minuti, gran parte dei suoi raccolti furono devastati – Alessio ha diversificato le sue colture e sta testando varietà più resistenti alla siccità.

Un po' più lontano, mentre sparge insetticida tra i suoi peschi dai frutti ridotti, Massimo, agricoltore di 48 anni, non sa cosa gli offre ancora la falda freatica dove pompa l'acqua. «Il giorno in cui non avremo più acqua, vedremo cosa faremo e come ci adatteremo». Alessio, dal canto suo, teme «che ad agosto qui rimarrà solo il deserto».

L'estate 2023 è stata una dura prova di cosa è il cambiamento climatico: le altissime temperature non hanno lasciato il tempo della normale maturazione dei frutti che sono subito diventati marci sulle piante. Le perdite per chi coltiva albicocche e pesche ma anche altri frutti sono state spaventose. Va osservato anche che le conseguenze devastanti del cosiddetto cambiamento in tante zone sono accentuate dalla distruzione degli ecosistemi; è per esempio il caso della eccessiva e incontrollata diffusione della coltivazione in serre o della monocoltura che s'è imposta nelle zone dei fichidindia: serre e fichidindia non attirano nubi come invece fanno gli alberi. Peraltro, si ha anche spesso la contemporanea concomitanza di siccità e il consumo eccessivo di acqua [9].

In Tunisia, cinque anni di siccità

A centinaia di chilometri di distanza, sulla costa meridionale del Mediterraneo, la preoccupazione è la stessa. «Tutto quello che chiediamo è che Dio riporti la pioggia», esclama Béchir, indicando il cielo. Il cinquantenne fa passare un lungo tubo nero tra gli ulivi fino alle sue piante di patate nella Tunisia orientale. Nel suo villaggio di Kondar, come nel resto del Sahel tunisino, la popolazione dipendeva dall'acqua proveniente dalle dighe della vicina regione di Kairouan. Con la siccità che attraversa il Paese da cinque anni, i tassi di riempimento non sono più sufficienti a soddisfare i bisogni. «L'unica soluzione sono i pozzi», è allarmato Béchir. Gli agricoltori Kondar riconoscono di non essere i più colpiti.

«Nel mio villaggio è peggio: non c'è più acqua per far crescere le piante», racconta un amico di Béchir, originario di Kairouan e venuto a Kondar per sfuggire alla siccità. Ma già si sperimentano le conseguenze della scarsità d'acqua: «L'anno scorso il prezzo di un metro cubo è aumentato da 200 a 400 [da 6 a 12 centesimi di euro]!». Béchir gestisce un pozzo autorizzato dal governo, ma nella regione alcune popolazioni rurali non esitano più a utilizzare pozzi o collegamenti illegali per risparmiare denaro [fenomeno corrente anche in tutt'Italia]. «A febbraio l'acqua è rimasta tagliata per tre giorni». Sulla costa anche Sousse, la terza città della Tunisia, registra un calo delle precipitazioni. Najoua e Tarek, una coppia sulla settantina, convivono con ripetuti tagli all'acqua. «È cominciato nel 2023», ricorda Najoua. La fornitura d'acqua è regolarmente interrotta in tutto il quartiere. «Di solito, è soprattutto di notte. Ma a febbraio l'acqua è stata interrotta per tre giorni», dice Tarek. Sui gradini la figlia osserva l'arrivo di una piccola autocisterna. Il suo autista spiega che vende "acqua di sorgente" a un prezzo preferenziale. Due volte a settimana visita i quartieri operai. «Non sappiamo da dove viene, non la compriamo», confida Najoua. Ma altri residenti, a corto di risorse, non possono più permettersi il lusso della prudenza.

In Andalusia si prega per il ritorno dell'acqua

In Spagna, nel dicembre 2023, gli scolari sono arrivati al punto di scrivere ai tre magi per chiedere dell'acqua. «Quest'anno non voglio né cellulare né monopattino elettrico», ha scritto una giovane adolescente sul suo quaderno. «Quello che voglio è aprire il rubinetto per vedere uscire acqua pulita», ha aggiunto un altro. «Voglio fare la doccia senza che mi pruda la pelle», «I miei nonni per cucinare devono portare taniche pesanti». Pochi giorni prima di Natale, sulle montagne del nord della provincia di Cordoba, in Andalusia, dodici scuole della zona hanno pubblicato un video in cui gli studenti chiedevano acqua.

Da nove mesi, a causa della siccità, dai rubinetti di circa 80.000 abitanti della comarca di Los Pedroches e Guadiato sgorga un liquido maleodorante, talvolta salmastro. «Il pantano [grande bacino idrico come tanti in Spagna] della Sierra Boyera, che normalmente ci rifornisce, è il primo del Paese ad essersi prosciugato completamente, nell'aprile 2023», afferma Miguel Aparicio, fondatore della

piattaforma Unidos por el agua (Uniti per l'Acqua), lanciato durante questo episodio. I Pantanos sono la base del sistema di approvvigionamento in questo Paese arido. Quando il loro livello è troppo basso, l'acqua diventa inadatta al consumo, a causa della materia organica che si concentra sul fondo. «Non esistono misure reali per adattarsi alla nuova realtà climatica. [...] Quando abbiamo aperto il rubinetto, è uscito un rivolo d'acqua marrone o gialla che puzzava di pesce marcio», continua Miguel Aparicio.

Nel mese di marzo, il governo spagnolo ha collegato con urgenza il lago artificiale della Sierra Boyera al vicino lago di La Colada. «Ma da vent'anni riceve le acque reflue di diversi villaggi e vi confluisce l'inquinamento derivante dall'allevamento intensivo. Il nostro impianto di trattamento delle acque reflue non può ripulirlo». «I genitori hanno detto ai bambini di chiudere gli occhi e la bocca per evitare il contatto con le mucose sotto la doccia; alcuni hanno avuto reazioni allergiche su tutto il corpo». «Mia moglie ed io affittiamo una casa di turismo rurale. In queste condizioni e da più di un anno non viene nessuno».

Per il consumo umano, nel centro dei comuni si alternavano le autocisterne. I residenti si sono messi in fila per riempire lattine e bottiglie. La soluzione finalmente cadde dal cielo, a fine marzo, durante la Settimana Santa, molto sentita in Andalusia. Piogge molto forti hanno ricaricato il pantano della Sierra Boyera al 70%. L'acqua è stata dichiarata potabile il 22 aprile. «Ma tutti pensano che accadrà di nuovo, perché non esistono misure reali per adattarsi alla nuova realtà climatica», avverte Miguel Aparicio, rammaricandosi che la Spagna continui a fare affidamento solo sulla bontà del cielo. In futuro, secondo il capitolo 4 del sesto rapporto dell'IPCC, dedicato al bacino del Mediterraneo, la siccità dovrebbe diventare «più grave, più frequente e più lunga» in caso di moderate emissioni di gas serra. Si intensificheranno “fortemente” se il nostro uso di combustibili fossili continuerà in modo sfrenato.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Il testo originariamente pubblicato in francese su *Reporterre* è qui tradotto da Salvatore Palidda: Fonte: <https://reporterre.net/La-Mediterranee-a-l-epreuve-d-un-rechauffement-extremement-rapide>, 20 maggio 2024.

Note

[1] La relazione è disponibile all'indirizzo <http://www.eea.europa.eu/publications/water-resources-across-europe>

[2] <https://www.treccani.it/enciclopedia/dissalazione/> Sono 16 mila impianti di dissalazione in tutto il mondo (il 70% dai Paesi di Medio Oriente e Nord Africa). In Spagna, al 2023 sono attivi 765 impianti di desalinizzazione che ogni giorno generano 5 milioni di metri cubi di acqua, di cui 99 producono dai 10.000 ai 250.000 m³ al giorno. In Italia, ci sono 340 impianti di dissalazione in Italia, per lo più di piccola taglia e in gran parte fermi, per via del costo dell'energia e degli impatti ambientali: <https://www.rinnovabili.it/clima-e-ambiente/acqua/dissalazione-in-italia/> (al 2023 il più grande dissalatore è quello della raffineria Sarlux di Saras a Sarroch, in Sardegna, ed ha una capacità di 12 mila metri cubi di acqua (<https://it.wikipedia.org/wiki/Dissalazione>)).

[3] Sulla storia della siccità dai tempi più remoti in tutto il mondo si veda <https://www.giornalelavoce.it/news/terza-pagina/530374/siccita-non-e-la-prima-volta-un-salto-nella-storia.html>. Ivi «Nel 1954, la siccità colpì in prevalenza il Meridione d'Italia. Niente piogge a Sud per oltre 5 mesi. Nel 1959 per oltre 100 giorni non vi furono precipitazioni. Nel 1962, fu l'anno record per l'assenza di pioggia in Sicilia, già colpita da una cronica carenza idrica. Non cadde nulla per circa 200 giorni. La siccità colpì per 3 mesi anche le altre regioni italiane. Nel 1976, il caldo fu eccezionale, con temperature vicine ai +40°C. La seconda parte dell'estate fu caratterizzata da violentissimi fenomeni temporaleschi che crearono notevoli danni specie sulle regioni adriatiche. Nel 1980-81 fu un anno senza neve sui rilievi per tutto l'inverno. In pianura, tra novembre e marzo vi furono più di 100 giorni senza pioggia. Nel 2003 le premesse della siccità e del caldo eccezionale di quell'estate ricordavano la situazione del 1976. Per settimane le medie furono in Italia superiori ai 40°C, e le morti registrate durante la stagione furono 4.000 in più della media. La durata del fenomeno fu particolarmente estesa, da maggio a fine agosto».

[4] La siccità prolungata e le temperature record hanno un impatto critico sul Mediterraneo. Eventi di siccità gravi e prolungati hanno colpito l'Europa per più di due anni e l'Africa settentrionale per sei anni, provocando carenze idriche e ostacolando la crescita della vegetazione: https://joint-research-centre.ec.europa.eu/jrc-news-and-updates/prolonged-drought-and-record-temperatures-have-critical-impact-mediterranean-2024-02-20_en

[5] Vedi qui: <https://reporterre.net/En-Mediterranee-vers-une-secheresse-quasi-permanente>

[6] Su alcuni aspetti storico-letterari della siccità si veda https://www.treccani.it/magazine/lingua_italiana/articoli/parole/siccita.html; sulle cause delle carenze d'acqua si veda anche <https://it.411answers.com/a/quali-sono-le-cause-di-carezza-d-acqua.html>

[7] <https://gds.it/articoli/economia/2024/01/03/siccita-un-record-amaro-per-la-sicilia-mai-cosi-dal-1921-196c41b3-bdfb-4c37-9e2a-8191ae6f9fa5/>

[8] Vedi <https://www.centroimpastato.com/lacqua-rubata-dalla-mafia-alle-multinazionali/> e <https://www.centroimpastato.com/studiare-la-mafia-in-sicilia/>; inoltre lo stato della rete idrica è uno sfacelo con enormi perdite di acqua le cui sorgenti in più con sono “coltivate” e quindi sprofondano https://palermo.repubblica.it/cronaca/2023/12/17/news/acqua_sicilia_caro_tariffe_amap-421678653/

[9] Siccità e consumo eccessivo di acqua in Europa: <https://www.eea.europa.eu/it/pressroom/newsreleases/siccita-e-consumo-eccessivo-di-acqua-in-europa>

Stefanie Ludwig, di *Reporterre. La media de l'écologie*.

Parma Multi Faith. Per una cultura della spiritualità



di *Costanza Marchesini, Lisa Zuliani*

Nasce il primo sito on line per favorire la conoscenza e l'incontro tra realtà religiose e spirituali. Conoscere per condividere e per favorire un incontro di rispetto e di pace, è questa l'idea che anima il Progetto Parma Multi Faith con l'obiettivo di far conoscere il territorio dal punto di vista di chi lo abita e di chi lo vive sul piano religioso e spirituale, così da creare una rete tra le diverse realtà di fede e di sensibilità in esso presenti.

La passione e l'amore per Parma e il suo territorio ricco di storia, cultura e tradizioni, sono state le premesse della ricerca che ha ispirato e animato il progetto su un tema ancora parzialmente esplorato e soprattutto poco considerato nella sua articolata totalità composta dall'insieme delle Comunità di Parma e provincia. Infatti sono ventidue ad oggi le diverse Comunità mappate e messe on line sul sito www.parmamultifaith.com, il primo luogo open access dedicato al territorio dove sono inventariate ed elencate le Comunità religiose e spirituali presenti con indicazioni e informazioni sulle sedi, sul calendario degli incontri e delle funzioni sulla storia di ogni singola realtà religiosa e spirituale mappata.

Si tratta di un lavoro di ricerca aperto che ha lo scopo di raccogliere dai responsabili di ogni Comunità dati statistici e informazioni destinate a ricostruire una fotografia – che mancava – del complesso panorama di religiosità e spiritualità che rivela nel territorio parmense una grande vitalità e ricchezza di contesti.

La cultura di un luogo è infatti il frutto della storia e delle relazioni tra gli abitanti, delle varie fedi viventi, degli enti di culto e delle associazioni spirituali che abitano la città e il suo territorio, anche se non sempre questi elementi sono percepiti quali realtà che possono dialogare, costruire spazi di incontro, di interazione e soprattutto di condivisione di pratiche culturali.

La volontà che sta alla base dell'impegno a sostegno del Progetto Parma Multi Faith è quella di offrire alla città un luogo sul web di conoscenza, di approfondimento e di scambio per promuovere occasioni, strumenti e stimoli per conoscere il vasto panorama culturale della città, sia per chi la abita, sia per chi è in transito e sia per esperti e studiosi. Altro importante obiettivo che anima il progetto è quello di realizzare una rete di relazioni e condivisioni con i rappresentanti delle realtà religiose e spirituali che vi hanno aderito o vi aderiranno.

Il sito www.parmamultifaith.com è costantemente in aggiornamento e per questo sempre aperto a tutte le Comunità religiose che volessero parteciparvi in futuro.

Il Progetto Parma Multi Faith è il frutto di una proficua collaborazione tra studiosi, tecnici e altre reti già presenti nella città che, grazie al loro aiuto, hanno reso possibile la nascita del sito omonimo: da un punto di vista metodologico è stata, infatti, una sorta di ricerca-azione che ha incontrato i tanti aderenti nei loro luoghi di culto o sedi (se associazioni religiose) o, in altre parole, un processo di coinvolgimento e di empowerment delle Comunità aderenti.

In questo modo si sono ripresi i semi già diffusi quasi vent'anni orsono dal sociologo Alessandro Bosi, il primo a realizzare in Parma una serie di incontri con le allora poche realtà religiose “altre” e le altrettanto poche Comunità dei migranti presenti in città [1] allo scopo anche di avviare nuove forme di interazione tra di esse, tra queste e le istituzioni e i servizi nel quadro di una realtà urbana in mutamento.

Per raggiungere questo intento si è realizzato un accordo informale di collaborazione con il Forum Interreligioso di Parma e con il Gruppo Nazionale di Lavoro per la Stanza del Silenzio e dei Culti, due gruppi che negli ultimi anni hanno concretizzato un'altra serie di interventi per il dialogo facenti riferimento ad un Protocollo di rete utilizzato per contattare i Ministri di culto e i responsabili di associazioni religiose.

Rispetto alle esperienze del passato, la demografia di Parma è naturalmente cambiata e oggi gli immigrati presenti – senza cittadinanza per intenderci – sono il 18% in città e il 15,4 % in Provincia [2] così come sono vertiginosamente aumentati i luoghi di culto, le associazioni religiose e quelle che si occupano di dialogo presenti, tant'è che, come già ricordato, ne sono state censite una ventina ed altre non hanno al momento aderito: da qui la natura di work in progress del Progetto Parma Multi Faith.

Ulteriore finalità del Progetto Parma Multi Faith è di fornire a quelle piccole organizzazioni che ne sono prive di una vetrina sul web e, al contempo, offrire un servizio anche a chi è già da tempo sbarcato sulla rete attraverso un'ulteriore cassa di risonanza in favore dei propri potenziali fedeli, di chi giunga in Italia o di chiunque sia semplicemente incuriosito e voglia conoscerle o visitarle.

Da questo punto di vista si può parlare di un Progetto che porta le “religions on line” per usare una definizione forse ormai obsoleta ma che ne rinforza l'uso che le organizzazioni ne fanno in chiave di dialogo e interrelazione, perché è evidente, come nel nostro caso, che le realtà religiose e spirituali utilizzano Internet come strumento di comunicazione [3].

Si è cercato così di avvalersi delle relazioni create per ridare impulso alle iniziative del passato già citate e per realizzarne di nuove: solo a titolo di esempio, il sito www.parmamultifaith.com è impiegato in questo momento da alcuni ricercatori universitari per velocizzare la conoscenza e i primi incontri nel quadro di alcune ricerche promosse dall'Università degli Studi di Parma e da altri istituti di ricerca; oltre a ciò CGIL Parma ne ha fatto recentemente uso per convocare le Comunità religiose agli incontri dedicati ai migranti nel quadro di un progetto di assistenza loro destinato.

L'Associazione Parma Multi Faith ha inoltre aderito al gruppo locale che si occupa della Stanza del Silenzio e dei Culti ricompattandone il Protocollo di rete ormai datato e incrementando con la sua attività di ricerca il ventaglio delle possibili realtà da sensibilizzare e coinvolgere anche nella Stanza; un Progetto dunque, Parma Multi Faith che, in chiave laica, è finalizzato all'inclusione, al supporto di interventi che garantiscano libertà e rispetto e che favoriscono il dialogo e la contaminazione reciproca e faccia leva sul consolidamento di relazioni, anche con le istituzioni locali.

Si tratta di una piccola soluzione praticabile e sostenibile ai tanti problemi che l'immigrazione e la convivenza di più fedi in una società fisiologicamente polietnica pongono, anche in chiave di gestione dei possibili conflitti [4].

Parma Multi Faith ha come suo fine ultimo la conoscenza e la consapevolezza della variegata e plurale cultura religiosa e spirituale presente a Parma e nel suo territorio per contribuire a rafforzare il dialogo e la pace. Ed è in quest'ottica che la presentazione del sito web Parma Multi Faith è avvenuta nei mesi scorsi presso il Centro Astalli di Bologna, nella magnifica cornice del Teatro San Salvatore, durante uno degli incontri denominati “Progetti di convivenza civile” [5].

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Cfr per tutti: Bosi A., *Città e Civiltà. Nuove frontiere di cittadinanza*, Franco Angeli editore, 2009

[2] Dati Ufficio Statistica Provincia di Parma 1 Gennaio 2024 scaricabili a: https://www.provincia.parma.it/myportal/P_PR/api/content/download?id=6626227513ff7c009c5145f2

[3] Per un breve approfondimento sull'evoluzione dell'analisi sociologica su questo tema e sulle nuove definizioni si può leggere l'articolo di Enzo Pace apparso su questa rivista il 1 Maggio 2024 *Le religioni nei paradisi artificiali del web e del metaverso*:

<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/le-religioni-nei-paradisi-artificiali-del-web-e-del-metaverso/>

oppure si può vedere il Convegno realizzato a Milano, Casa della Cultura il 15 Febbraio 2024 dal Gruppo Nazionale di Lavoro per la "Stanza del Silenzio e dei Culti", in rete con noi, *Come cambiano le religioni nel web*: <https://www.youtube.com/watch?v=KZD8IBx5mVg>

[4] Cfr. Allievi S., *Governare l'immigrazione, si deve, si può*, Editore Laterza, 2023.

[5] Il video completo dell'incontro al Centro Astalli di Bologna, con ulteriore disamina del Progetto e del sito del Progetto Oltre di Bologna, presentato in contemporanea, è disponibile a: <https://www.youtube.com/watch?v=sQO5IjHDKT0>

Costanza Marchesini, laureata in Conservazione dei beni culturali presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Parma, si è diplomata in Archivistica, Paleografia e Diplomatica presso l'Archivio di Stato di Parma. Libera studiosa, si dedica alla ricerca storico-artistica e archivistica. È autrice di pubblicazioni e relatrice a diversi incontri, convegni e giornate di studio. Ha collaborato con importanti realtà culturali, in attività di catalogazione, conservazione, promozione e valorizzazione del patrimonio culturale.

Lisa Zuliani, insegnante di Religione presso le scuole secondarie di primo grado in provincia di Parma. A seguito della Laurea in Scienze Religiose ha intrapreso un percorso di studi in Scienze Pedagogiche e un Master in Didattica Museale Generale che le hanno permesso la pubblicazione di un articolo in Studi empirici di educazione museale e la partecipazione alla 26° Conferenza internazionale ICOM a Praga.

La lingua italiana nel Regno Unito: situazione attuale, prospettive e problemi



di Paola Marcolin Ainsworth, Franco Pittau

Influsso del contesto socio-politico sulla conoscenza dell'italiano

Nell'espone le diverse fasi che hanno contrassegnato la conoscenza dell'italiano nel Regno Unito ci siamo soffermati molto sul contesto in cui questa conoscenza si è sviluppata. A partire dal Seicento, quando iniziò la pratica del "Grand Tour", l'importanza dell'Italia per le sue ricchezze artistiche e culturali era condivisa come fattore importante della propria formazione qualcosa di sentito, mentre questa stessa ricchezza, pur non essendo sminuita nella sua consistenza, abbisogna attualmente di una forte azione promozionale di cui si occupa la diplomazia culturale italiana.

Non ci soffermiamo sul periodo postnapoleonico e dei moti risorgimentali, durante il quale molti personaggi di spicco si recarono a Londra e riscosero un grande apprezzamento per il loro background culturale. Passiamo, invece, al periodo delle grandi migrazioni, che nel Regno Unito si sono collocate nel secondo dopoguerra. Per quanto gravose per i diretti interessati per le condizioni che comportavano, questi flussi furono significativi per l'impatto che ebbero sull'apprendimento dell'italiano da parte degli stessi immigrati, in precedenza abituati ad esprimersi nei loro dialetti e propensi a curare la dimensione aggregativa presso centri di ispirazione laica o religiosa: ci soffermiamo in particolare sull'importante ruolo svolto dalle Missioni Cattoliche Italiane.

Prima di passare alle fasi più recenti dell'emigrazione italiana, ci preme sottolineare due fattori sfavorevoli. In primo luogo nel sistema scolastico britannico, come spiegheremo in particolare, è stato dedicato meno tempo allo studio delle lingue straniere e, tra quelle offerte alla scelta, manca l'italiana, recuperabile solo in maniera tutt'altro che agevole e quindi non alla portata di tutti. Di converso tra i britannici, che hanno come lingua materna l'inglese che è la lingua franca in tutto il mondo, è venuto meno l'interesse per le altre lingue il cui apprendimento, non supportato dalla necessità, viene stimato difficoltoso.

Relativamente all'immigrazione attuale, sostanzialmente quella degli anni 'Duemila, riflettiamo su due aspetti, non sempre distinti: l'immigrazione che va a inserirsi in settori ad alta intensità di

manodopera ma meno stabili e tutelati, condizioni queste assolutamente dispersive, che non favoriscono la coesione della comunità italoфона: questa, quando sussiste, richiama l'attenzione e suscita una maggiore disponibilità alle proprie richieste. L'altro aspetto dell'attuale emigrazione italiana è quella dei lavoratori altamente qualificati, anch'essi soggetti alla dispersione ma non per le condizioni di lavoro bensì perché i luoghi e le relazioni, riguardanti la gente del posto o immigrati di altre nazionalità, sono segnati dall'uso esclusivo della lingua inglese.

Sono cambiamenti di non poco conto che esigono una comprensione maggiore così da poter perfezionare le strategie da seguire, unendo l'attenzione alla comunità italiana all'estero a quella indirizzata alla popolazione locale. Nei confronti degli autoctoni il compito consiste nel presentare una lingua, che non solo è l'eredità di uno straordinario passato ma costituisce anche una leva sulla quale insistere per i benefici che ne conseguono per il sistema Paese.

Con tutta la cura possibile abbiamo cercato di porre in evidenza aspetti problematici e aspetti positivi riscontrabili nella scuola dell'obbligo e nell'ambito universitario, non mancando di sottolineare che sono diversi gli spunti e le esperienze che incoraggiano ad andare avanti, senza pensare però che i percorsi positivamente avviati lo siano una volta per tutte, facendo venire meno il bisogno di un monitoraggio continuo in grado di rafforzarli di fronte alle difficoltà impreviste.

Questa necessità ci è stato ricordato amaramente dalla Brexit, che abbiamo pensato di spiegare in maniera ampia per porre in evidenza le complicazioni normative che ne sono derivate in termini operativi e che rischiano di creare seri pregiudizi al mantenimento dei livelli d'intervento linguistico finora praticati. Si è giunti così a un esito apparentemente negativo, ma non deve essere questa la conclusione rispetto a una questione ancora aperta: molto dipenderà da quanto si riuscirà a fare da parte italiana e, più in generale, da un ritorno al genuino spirito europeista che animò il "Vecchio Continente" dopo l'ultima guerra mondiale e del quale più che mai ci sarebbe bisogno.

Il periodo del "Grand Tour"

Lo studio dell'italiano e la conoscenza dell'Italia occupano da tempo una posizione di stima e di prestigio nella società britannica, soprattutto nelle classi superiori. Ricordiamo nella storia, la tradizione del "Grand Tour" che fu un'esperienza d'obbligo dal Seicento all'Ottocento per i giovani aristocratici britannici. L'idea di questo viaggio costoso attraverso "l'Europa dell'arte" nacque appunto in Gran Bretagna, ed ebbe lo scopo di favorire l'acquisizione di una cultura più ricca e approfondita, scoprendo luoghi, cultura, politica e tradizioni artistiche dei Paesi europei.

Il Grand Tour comprendeva inoltre l'apprendimento delle lingue degli altri Paesi europei in un'epoca in cui l'inglese non era assolutamente una lingua franca ma, anzi, una lingua piuttosto rustica e poco raffinata [1]. Molti giovani aristocratici britannici imparavano l'italiano come parte della loro educazione culturale. Poiché l'Italia era una delle principali destinazioni del Grand Tour, l'apprendimento della lingua era essenziale per interagire con la popolazione locale, apprezzare l'arte e la cultura italiana e massimizzare l'esperienza complessiva del viaggio. Alcuni si avvalsero anche di tutor privati o insegnanti di lingua italiana per migliorare le loro competenze linguistiche mentre viaggiavano attraverso il Paese. Infatti, sia il francese che l'italiano rappresentavano educazione e raffinemento e senz'altro per questa ragione, ancora oggi, la conoscenza delle culture visitate nei Grand Tour e delle lingue associate, compresa quella italiana, godono di alto prestigio nella cultura e nella società britannica.

Evoluzione dell'emigrazione italiana dopo il 1945

Dopo la fine della Seconda Guerra mondiale una parte della massiccia emigrazione italiana (specialmente dal Mezzogiorno d'Italia) si indirizzò verso alcune aree industriali del Regno Unito, in particolare i distretti di Peterborough (dove agli inizi degli anni cinquanta circa 5.000 meridionali si trasferirono nella località di Fletton) e Bedford. Si riconsolidarono anche i legami culturali tra l'Italia e il Regno Unito. Nel 1949 ci fu l'apertura nel 1949 dell'Istituto Italiano di Cultura a Londra. Risale

allo stesso anno l'accordo per l'istituzione del Consiglio d'Europa e i fermenti che portarono alla nascita della Comunità Economica Europea, alla quale in seguito avrebbe partecipato anche il Regno Unito. Fu inoltre molto positivo in ambito accademico la presenza di un personaggio di spicco come Alessandro Passerin d'Entrèves che fu professore d'italiano a Oxford, dal 1946 al 1957 [2].

La condizione di isolamento della società britannica fu in parte la conseguenza e in parte la concausa della perseveranza con cui i nostri immigrati aderivano alle tradizionali forme rurali di campanilismo paesano o regionale e alla religione cattolica. Si trattava, peraltro, di atteggiamenti riscontrabili nelle comunità italiane emigrate in tutto il mondo. La famiglia, come luogo primordiale di scambio dei sentimenti, di costruzione dell'identità e di custodia della memoria, in quanto non più composta dai soli maschi capofamiglia, fu la leva con cui gli immigrati esercitarono una forte pressione sulle autorità consolari per ottenere corsi d'insegnamento della lingua italiana per i propri figli. In tale contesto sorse, come strumento di sorveglianza e di guida, la Federazione delle Associazioni Scuola e Famiglia: caso quasi unico di coordinamento efficace di organismi sparsi nel territorio.

Il campanilismo trovò manifestazione nella miriade di associazioni regionali e provinciali, delle quali la prima fu l'associazione della Val D'Arda (Piacenza), fondata nel 1968. Una certa enfasi al campanilismo (anche una sua regolamentazione) fu data dall'istituzione delle Regioni come unità dotate di ampia autonomia (specialmente riguardo ai propri emigrati), nel 1970: ne derivò un rafforzamento dei legami delle Regioni con i loro cittadini espatriati.

Secondo alcuni autori, la religione cattolica fu l'asse portante della cultura di quasi tutta la storia dell'emigrazione in Gran Bretagna [3]. Alla domanda di assistenza e di conforto fece fronte un'articolata offerta a partire dagli anni cinquanta. Intorno alla vecchia chiesa di San Pietro furono costituiti centri di attività sociale, culturale e ricreativa – e nel 1953 la chiesa fu designata dal Vaticano come sede parrocchiale dell'intera comunità italiana in Gran Bretagna. Negli anni cinquanta e sessanta furono promosse missioni cattoliche dovunque si estendesse la presenza italiana: a Birmingham, Bradford e Manchester nel 1952; a Bedford nel 1954; e via via fino a Woking, a sud-ovest di Londra, nel 1971. Tre nuove chiese furono fondate dai Padri Scalabriniani a Peterborough (1962), Bedford (1965) e Brixton (a sud di Londra, 1969).

Questo complesso intreccio di rapporti reali e simbolici, sia con la società britannica sia all'interno della comunità emigrata, si sta oggi attenuando di fronte a una crescente presenza di italiani che non appartengono alla categoria dell'emigrazione 'economica' di tipo tradizionale. La vecchia immigrazione è finita negli anni settanta; da allora sono giunti in Gran Bretagna molti giovani – ragazzi e più ancora ragazze – per lo studio della lingua inglese o per l'attrazione di un sistema di vita ritenuto più libero e appagante. Numerosi tra di loro sono quelli rimasti sul posto e nel mentre altri hanno continuato ad arrivare, facilitati dalle garanzie consentite dopo l'ingresso nel 1973 della Gran Bretagna nell'Unione Europea (o Mercato Comune, come allora si chiamava). Ma soprattutto l'intensificarsi dei rapporti economici e commerciali fra i due Paesi ha indotto un gran numero di uomini d'affari, dirigenti, tecnici e impiegati di varie società e istituzioni italiane, a stabilirsi in Gran Bretagna [4].

Immigrazione italiana pre-Brexit

L'immigrazione italiana nel Regno Unito è notevolmente cresciuta nello scorso decennio, attratta da una domanda di lavoro espressa da settori caratterizzati da un'ampia flessibilità contrattuale, come la ristorazione, che offre bassi salari, elevato turnover, scarsa formazione professionale e limitate opportunità di carriera. La ripresa dell'emigrazione italiana verso il Regno Unito è diventato un fenomeno degno di nota a partire dal 2007 e nel decennio successivo, la Gran Bretagna è diventata la principale destinazione degli immigrati italiani.

La letteratura accademica ha spesso descritto il fenomeno migratorio italiano principalmente in termini di *brain drain*, cioè in termini di mobilità di giovani italiani altamente qualificati alla ricerca di migliori opportunità di crescita professionale. Minore attenzione è stata prestata all'analisi della

crescente presenza di giovani immigrati italiani in settori e occupazioni di non elevata qualifica, caratterizzati da inquadramenti contrattuali flessibili e bassa retribuzione.

Tabella 1. Cancellazioni anagrafiche per trasferimento di residenza nel Regno Unito di cittadini italiani di 25 anni e più per Titolo di Studio. Anni 2012-2016, valori assoluti e composizione percentuale

Anni	2012	2013	2014	2015	2016	2017
Fino al Diploma (val.ass.)	3.980	6.472	6.723	8.020	11.252	9.511
(val. %)	69,3	66,1	68,7	67,9	69,1	69
Laurea-Post Laurea (val.ass.)	1.763	3.317	3.064	3.790	5.028	4.283
(val. %)	30,7	33,9	31,3	32,1	30,9	31
Totale	5.743	9.789	9.787	11.810	16.280	13.794

Fonte: Istat, Migrazioni internazionali e interne della popolazione residente (vari anni) ns. elab.

Nell'ultimo decennio, protagonisti dell'emigrazione italiana nel Regno Unito sono stati giovani dai 18 ai 39 anni provenienti principalmente dalle regioni del Nord. Dai dati Istat però emerge un elemento di discontinuità rispetto al dibattito sulla giovane migrazione italiana: i flussi verso il Regno Unito tendono sempre più a caratterizzarsi per una massiccia presenza di emigranti con un titolo di studio pari e inferiore al diploma di scuola secondaria di secondo grado. La componente dei laureati quindi, per quanto crescente nel tempo, costituisce una quota minoritaria sul totale dei flussi migratori (vedi tabella).

Nella seconda decade del 2000 sono sempre più numerosi i connazionali che si trasferiscono nel Regno Unito, specialmente a Londra, con l'intento di effettuare un'esperienza di studio o linguistico-lavorativa o alla ricerca di nuove opportunità di impiego. La crescita numerica della comunità italiana nel Regno Unito negli ultimi anni è stata impetuosa. Gli iscritti all'AIRE in Inghilterra e Galles sono più che raddoppiati nel giro di otto anni, passando da poco meno di 200 mila a più di 458 mila (febbraio 2022). Questo dato va inserito in un quadro che va contestualizzato nel trend di regolarizzazione di molti cittadini arrivati negli anni passati dovuto direttamente o indirettamente alla Brexit [5].

Le vicende legate al processo BREXIT

L'Accordo di commercio e cooperazione UE-UK (c.d. *Trade and Cooperation Agreement* o "TCA"), concluso il 24 dicembre 2020 tra l'Unione Europea, l'Euratom e il Regno Unito segna un passaggio fondamentale nel processo Brexit. Con il TCA, il Regno Unito ha abbandonato le norme dell'Unione Europea senza potere più beneficiare dei vantaggi derivanti dall'appartenenza all'UE e al mercato unico. Pertanto, dal 1° gennaio 2021 la libera circolazione dei cittadini e lavoratori italiani in UK e cittadini e lavoratori britannici in Italia risulta fortemente limitata. Di seguito proponiamo una sintetica panoramica sulle conseguenze della Brexit sulle disposizioni per i cittadini e lavoratori italiani in UK.

Il TCA consente dal primo gennaio 2021 l'ingresso ai cittadini italiani in UK, in modalità *Standard Visitor*, per soggiorni pari o inferiori a 6 mesi per esercitare determinate attività (c.d. "*Short-Term Business Visitor*"). Per soggiorni di durata superiore è possibile fare richiesta del "*Long-Term Standard Visitor Visa*" con validità di 2,5 o 10 anni. I cittadini italiani e i loro familiari possono beneficiare dello speciale sistema di registrazione gratuito costituito dal Governo britannico e denominato "*Settlement Status Scheme*" (SSS), con il quale viene garantita la loro permanenza nel Regno Unito dopo la Brexit. Tale normativa ha previsto la possibilità per i cittadini dei Paesi membri dello Spazio Economico Europeo di registrarsi presso il Ministero degli Interni britannico, formalizzando il loro status migratorio e ottenendo il "*Settled Status*" (per coloro che sono residenti da più di 5 anni) o il "*Pre-Settled Status*" (per coloro che sono residenti da meno di 5 anni).

I cittadini italiani non residenti nel Regno Unito alla data del 31 dicembre 2020, hanno dovuto richiedere il Visto per lavoratori specializzati (“*Skilled Worker Visa*”), che si basa su un sistema a punti. Sono necessari almeno 70 punti, da ottenersi mediante il possesso di determinati requisiti, quali, a titolo esemplificativo, un’offerta di lavoro per mansioni qualificate, ossia per mansioni che richiedano un diploma; la conoscenza della lingua inglese; il superamento di una soglia minima di retribuzione, ecc.[6].

A uno sguardo più attento e stando alle cifre del 2021, la collettività italiana è caratterizzata da una maggioranza di Pre-Settled Status: il 54,37% rispetto al 42,49% di chi possiede il Sette Status. Ciò conferma del recente e consistente incremento dell’immigrazione italiana nel Regno Unito. Secondo lo studio statistico del Consolato Generale d’Italia Londra pubblicato nel 2021, gli italiani residenti nel Regno Unito sono 472.861 con un’età media al di sotto dei 30 anni per il 38% di questi. Circa la metà è nata in Italia, un quarto nel Regno Unito e un quarto in Paesi terzi. La collettività residente si ripartisce essenzialmente tra Greater London (un italiano su 3), Manchester, Birmingham e Bedford. Va notato che la collettività italiana è uno dei gruppi nazionali più cospicui nel Regno Unito: quinto a livello globale e quarto se si considerano i Paesi dell’Unione europea rappresentando il 5,41% degli stranieri [7].

L’italiano nelle scuole secondarie inglesi

Secondo una pubblicazione da parte dell’organo nazionale Ofsted (Office for Standards of Education), gli alunni in Inghilterra spesso percepiscono le lingue come difficili. Il numero di alunni che scelgono di studiare lingue al GCSE (General Certificate of Secondary Education, diploma di scuola media), ad esempio, è diminuito in modo significativo a partire dal 2004, quando lo studio di una lingua dopo i 14 anni è stato reso non obbligatorio e la percentuale di alunni che hanno conseguito un GCSE in una lingua moderna è scesa rapidamente al 47% nel 2007. C’è stato anche un lungo declino delle lingue a livello del liceo (A-Level) dove gli studenti studiano, per gli ultimi due anni della scuola d’obbligo, un massimo di 4 materie a livello avanzato. Tra il 1992 e il 2004, il numero di iscrizioni per il francese diminuì di quasi il 50% (da 31.261 a 15.173). Questo accadeva in un periodo in cui lo studio di una lingua straniera alle medie era ancora obbligatorio. Il declino è continuato. Nel 2019 si è nuovamente dimezzato. Allo stesso modo i numeri per il tedesco continuano a diminuire, anche se per lo spagnolo sono leggermente aumentati dal 2018 [8].

La mancanza di entusiasmo della popolazione della Gran Bretagna per le lingue straniere è sicuramente da mettere in diretta correlazione con il fatto che la lingua inglese è ormai la lingua franca di base praticamente ovunque. Questo stesso fatto fa sì che, per loro, imparare le lingue non sia una necessità o una condizione per poter conoscere altre culture e società. Allo stesso tempo però esiste un grande rispetto per tutte le identità culturali e lingue minoritarie parlate dalle varie comunità, a cui il Paese ha offerto ospitalità da decenni.

Nella maggior parte delle scuole del settore pubblico o statale, il sistema dà la possibilità ai ragazzi nel Year 7 (prima Media) di studiare una lingua moderna da scegliere tradizionalmente tra il francese, il tedesco o lo spagnolo a ragione di due ore alla settimana. L’italiano non è un’opzione generalmente offerta a meno che uno studente manifesti un interesse particolare per la lingua italiana e che chieda alla sua scuola di organizzare l’opportunità di sostenere l’esame GCSE o A-Level in situ, secondo i criteri della Commissione (Exam Board). L’apprendimento come la preparazione, tuttavia, resteranno a carico dello studente, che dovrà trovarsi un insegnante che possa assisterlo fino all’esame. L’Ufficio Scolastico del Consolato di Londra è in grado di venire in aiuto a questi studenti. Infatti, il governo italiano offre a tutte le scuole primarie e secondarie del Regno Unito, l’opportunità di usufruire gratuitamente di lezioni di italiano da parte di insegnanti italiani qualificati inviati da Roma o residenti nel Regno Unito. Nell’anno scolastico 2020-2021, sono stati coinvolti 18.459 studenti e 152 scuole del Regno Unito. I corsi di lingua seguono il CEF (Common European Framework of Reference for Languages) e includono nove livelli [9].

In questo contesto possiamo tuttavia rallegrarci del fatto che la richiesta per l'italiano sia molto stabile e stia addirittura crescendo. Mentre il calo generale ha soprattutto colpito il francese, il tedesco e lo spagnolo, per cui si può ritenere che le lingue meno comunemente insegnate siano meno colpite dalla mancanza di interesse. Secondo le statistiche del JCQ (Joint Council for Qualifications) per il 2022 sono stati conseguiti 4897 esami GCSE e 800 A-Level di lingua italiana [10].

L'italiano nelle università

Stando ai risultati di ricerca sul sito UCAS (University and Colleges Admission Services) le cattedre d'italianistica del Regno Unito sarebbero 38 a livello di Laurea triennale [11] e 18 a livello di Masters o Dottorato [12]. Queste università e istituti accademici offrono programmi di laurea e post-laurea che attraggono un numero significativo di studenti ogni anno. L' University of Oxford, per esempio, dichiara attualmente che complessivamente ci sono circa 180 studenti che studiano italiano, quasi 20 dei quali sono studenti laureati. Le domande di laurea hanno mostrato una forte crescita negli ultimi quindici anni, e l'italiano ora ammette una media di 40 studenti universitari all'anno, incluso un gruppo di principianti di grande successo [13].

L'University of Cambridge afferma le stesse cose: «La Sezione italiana offre un'ampiezza e una profondità di competenze uniche che la rendono un luogo vivace e dinamico per l'insegnamento e l'apprendimento della lingua e della cultura italiana. In questa comunità affiatata di accademici e studenti, otto docenti eccellenti ed entusiasti guidano e ispirano 120 studenti universitari e 20 dottorandi, e hanno fatto sì che nella graduatoria nazionale la sezione si sia affermata come la migliore del Paese per l'italiano» [14].

Nonostante la posizione di svantaggio dell'italiano nelle scuole medie e superiori, secondo le ultime statistiche disponibili pubblicate nel 2018 dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale (MAECI), gli studenti d'italiano nel Regno Unito sono attorno ai 30 mila. Nel novembre 2022, The British Academy and University Council of Modern Languages ha pubblicato l'analisi di dieci anni di dati di ammissione ai corsi universitari in lingue moderne nel Regno Unito, utilizzando i risultati dell'UCAS. È importante notare che l'analisi condotta riguarda le statistiche di ammissione tra il 2012 e il 2021, periodo in cui è probabile che molteplici fattori esterni abbiano influenzato la domanda degli studenti, tra cui l'uscita dall'Unione Europea, il COVID-19, l'introduzione di percorsi educativi alternativi e condizioni economiche mutevoli. Ancora più importante è il fatto che questo periodo corrisponde a un calo netto di circa 76 mila persone all'interno della popolazione dei 18enni.

L'andamento delle iscrizioni ai corsi d'italianistica è stato vario negli ultimi dieci anni, con alti e bassi tra il 2012-2017, seguiti da diminuzioni fino al 2021 rappresentando una riduzione del 58% rispetto al 2012. L'aumento demografico emergente della popolazione dei 18enni – destinato a durare fino al 2030 – ha il potenziale per mitigare alcune delle tendenze negative identificate in questo rapporto [15].

Corsi di lingua online

Risulta chiaro dalle cifre che la maggior parte di coloro che imparano l'italiano nel Regno Unito sono persone adulte. L'avvento della tecnologia ha dato a tutti noi l'accesso a piattaforme di apprendimento online da casa e da dispositivi mobili che ci consentono di imparare le lingue come, quando e dove vogliamo. Le Applicazioni per l'apprendimento delle lingue sono numerosissime (Duolingo, Busuu, Memrise, RosettaStone ecc) e alcune anche gratuite; rimane tuttavia difficile ottenere statistiche pertinenti allo studio dell'italiano nel Regno Unito. Daremo dunque un unico dato proveniente dalle graduatorie elaborate a livello internazionale dove l'italiano risulterebbe al sesto posto. Aggiungiamo una piccola curiosità che ci è sembrata interessante: nel mese di maggio 2021 Duolingo ha comunicato tramite Twitter la notizia che nei due giorni successivi alla vittoria all'Eurofestival Eurovision del gruppo rock italiano Måneskin, la piattaforma ha registrato un aumento del 56% nel

numero di persone che avevano iniziato il corso di italiano [16]. Pertanto, non sembra infondato avanzare l'ipotesi che la promozione dell'italiano possa trovare sostegno, oltre che nel settore educativo, in diversi altri settori.

L'Associazione dei docenti d'italiano

L'Association for Language Learning (ALL) è la più grande organizzazione nel Regno Unito per gli insegnanti di lingue straniere. Non è dedicata solo agli insegnanti di italiano ma è una organizzazione professionale che sostiene l'insegnamento e l'apprendimento di tutte le lingue, compreso l'italiano. L'associazione fornisce risorse, supporto professionale, formazione e opportunità di networking per insegnanti di tutte le lingue. È stata fondata nel 1990 dalla fusione di sette associazioni di insegnanti di lingue del Regno Unito di cui l'Associazione Insegnanti di Italiano.

Iniziative per la lingua e la cultura italiana

L'Istituto Italiano di Cultura di Londra svolge diverse attività per promuovere la lingua e mantenere vivo l'interesse e l'entusiasmo per la cultura italiana nel Regno Unito. Queste attività includono: Corsi di lingua italiana per principianti, intermedi e avanzati, sia per adulti che per bambini; organizzazione di conferenze, dibattiti, spettacoli teatrali, concerti, mostre d'arte e proiezioni cinematografiche per diffondere la cultura italiana; messa a disposizione una biblioteca con una vasta selezione di libri, film, musica e risorse culturali italiane; collaborazioni con le diverse università anche tramite i lettori di italiano e promozione del coordinamento accademico tra istituti di ricerca e università britanniche e italiane; scambi culturali per facilitare i contatti tra artisti, scrittori, musicisti e altri professionisti italiani e britannici.

A Manchester è attivo il "Centro Diffusione Lingua e Cultura Italiana" che si occupa del nord del Paese, mentre in Scozia la diffusione dell'italiano è affidata all'organizzazione non-profit "Il Girotondo". È opportuno soffermarsi sulla SIAL (Scuola Italiana a Londra), unica scuola privata bilingue nel Regno Unito dove tutte le materie sono insegnate in italiano e in inglese, dalla scuola dell'infanzia alla scuola primaria e promuove nei bambini dai 3 agli 11 anni un'educazione bilingue italiano/inglese nel cuore di Londra. Inoltre, a partire dal settembre 2018 la SIAL.courses offre corsi di lingua e cultura italiana organizzati con il supporto del MAECI e in collaborazione con il Consolato Generale d'Italia a Londra.

Ci sono corsi extracurricolari d'italiano rivolti a tutti i bambini e i ragazzi che frequentano le scuole primarie e secondarie a Londra e nel Sud dell'Inghilterra e sono tenuti attualmente in più di 40 sedi principalmente nelle scuole locali, al di fuori dell'orario scolastico. Sono previsti anche corsi interamente online, se questa opzione risponde meglio alle esigenze della famiglia. Corsi integrati si svolgono in orario scolastico e l'insegnamento è inserito nell'ordinamento della scuola inglese. Attualmente sono in atto collaborazioni con numerose istituzioni scolastiche sia nell'area di Londra che in quella di Cardiff.

Un'ampia gamma di corsi intensivi si svolgono durante le settimane di vacanze scolastiche. L'offerta spazia dalle lezioni immersive in italiano pensate per i bambini dai 4 agli 11 anni di età e per i ragazzi dai 12 ai 18 anni, ai corsi intensivi di preparazione per gli esami GCSE e A-Level. Esistono poi Corsi di preparazione agli esami CILS (Certificazione d'Italiano come Lingua Straniera) e infine Corsi online serali per adulti [17].

Per rispondere a questa accresciuta voglia di "italiano", il Dipartimento scolastico del Consolato Generale di Londra ha lanciato un nuovo sito internet <https://sites.google.com/view/italian-education/home>. La piattaforma, anche in lingua inglese, è strutturata in maniera tale da fornire informazioni ma anche scaricare materiale didattico per tutte le tipologie di studenti (da Year 1 fino a A-Level). Questi contenuti, realizzati dai docenti italiani, sono a disposizione di tutti (alunni, genitori, insegnanti). L'intento è quello di soddisfare le crescenti richieste dei connazionali e di avvicinare più persone allo studio della lingua e della cultura italiana. Nel sito è presente anche una newsletter per tenersi aggiornati sui progetti e gli eventi dell'Ufficio Scolastico [18].

Le ombre della fase attuale

Le ultime notizie sull'insegnamento dell'italiano nel Regno Unito non sono soddisfacenti. Nel mese di gennaio 2024 il Segretario Générale del sindacato Uil Scuola Giuseppe d'Aprile ha comunicato al MAECI la sua forte preoccupazione per la «grave situazione in cui versano le nostre istituzioni scolastiche e culturali nel Regno Unito». Nella sua lettera all'on. Antonio Tajani (MAECI) e al Ministro dell'Istruzione e del Merito, Giuseppe Valditara, d'Aprile parla del

«blocco dei permessi di lavoro da parte delle Autorità britanniche, che negli anni scorsi ha già causato il congelamento di sette cattedre di lingua italiana di scuola primaria, di scuola media e tre dottorati di italiano nelle università inglesi, e determinerà entro la fine del 2024 l'espulsione dalla Gran Bretagna di quasi tutti i nostri docenti di ruolo inviati dal Ministero degli esteri e assegnati dalle nostre autorità diplomatiche e consolari ai corsi di italiano nelle scuole inglesi, previsti dagli accordi bilaterali sottoscritti tra i due Paesi. Nonostante i continui sforzi dell'Ambasciata Italiana, attraverso interlocuzioni dirette con il Foreign Office, ci risulta che le autorità inglesi non intendano garantire ai nostri docenti statali alcuna salvaguardia, considerandoli alla stregua delle altre categorie di lavoratori stranieri, ai quali vengono richiesti, per la concessione del visto di lavoro, fondi sufficienti per mantenersi nel Regno Unito e i costi per l'assistenza sanitaria».

D'Aprile ha ritenuto urgente un autorevole intervento da parte dei ministri competenti tri al fine di evitare lo smantellamento dei corsi di lingua italiana. Purtroppo, il 3 aprile 2024 è stato annunciato che il programma pilota che offriva £10.000 a insegnanti tirocinanti di lingue e fisica non britannici per trasferirsi in Inghilterra è stato interrotto dal Dipartimento per l'Istruzione. Il pagamento per il trasferimento internazionale (IRP) era stato concepito per coprire il costo del visto, il supplemento sanitario per l'immigrazione e altre spese di trasferimento che gli individui potrebbero sostenere. Il Department of Education ha affermato che i tirocinanti che inizieranno la loro formazione nel 2024-2025 non potranno più ricevere il finanziamento. Gli insegnanti di fisica e di lingue che si trasferiscono in Inghilterra per l'anno accademico 2024-2025 potranno beneficiare dell'IRP e tuttavia – ha affermato il governo – sarà ora effettuato in due pagamenti da £ 5.000 in due anni. Questo, in un momento in cui molte organizzazioni del settore cercano soluzioni di reclutamento all'estero per affrontare le sfide della forza lavoro [19]. Non possiamo non chiederci: la promozione e diffusione della nostra lingua e cultura sono in pericolo nel Regno Unito? La comunità italiana nel Regno Unito e le migliaia di studenti inglesi che ricevono l'insegnamento della lingua italiana verranno privati del nostro servizio scolastico?

Entriamo così nel campo delle relazioni diplomatiche, sul quale non possiamo non auspicare una maggiore insistenza sul piano politico e anche una maggiore attenzione della società civile, perché non è usuale sentire parlar di questi problemi nei dibattiti televisivi o anche in conferenze, lasciando queste preoccupazioni alla ristretta cerchia degli addetti ai lavori. In realtà, dato lo stretto legame esistente tra la promozione della lingua e della cultura e la promozione del sistema Italia, si tratta di un interesse generale. Vanno perciò rinsaldati i legami con gli italiani all'estero e i loro discendenti, senza giungere prematuramente a conclusioni negative, serve una maggiore concretezza nell'affrontare i problemi, non facili ma neppure irrisolvibili.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Cohen, Michele (2001), *The Grand Tour: Language, national identity and masculinity*, Taylor & Francis online

[2] <https://amblondra.esteri.it/it/italia-e-regno-unito/>

[3] Marin, Umberto, *Italiani in Gran Bretagna*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1975

[4] <https://www.altreitalie.it/kdocs/78719/84094.pdf>

[5] <https://amblondra.esteri.it/it/italia-e-regno-unito>

[6] <https://cms.law/en/ita/publication/brexit-employment-law-between-italy-and-the-uk>

- [7] https://conslondra.esteri.it/wp-content/uploads/2022/08/studio_statistico_ii_edizione.pdf
- [8] <https://www.gov.uk/government/publications/curriculum-research-review-series-languages/curriculum-research-review-series-languages#national-context>
- [9] <https://sites.google.com/view/italian-education/home>
- [10] <https://www.jcq.org.uk/wp-content/uploads/2022/08/GCSE-Other-MFL-Entries-Summer-2021-2022.pdf>
<https://www.jcq.org.uk/wp-content/uploads/2023/08/GCE-Other-MFL-Entries-Summer-2023.pdf>
- [11] <https://digital.ucas.com/coursedisplay/results/providers?searchTerm=italian%20language&studyYear=2024&destination=Undergraduate&postcodeDistanceSystem=imperial&pageNumber=1&sort=ProviderAtoZ&clearingPreference=None>
- [12] <https://digital.ucas.com/coursedisplay/results/courses?searchTerm=italian%20language&studyYear=2024&destination=Postgraduate&postcodeDistanceSystem=imperial&pageNumber=1&sort=MostRelevant&clearingPreference=None>
- [13] <https://www.mod-langs.ox.ac.uk/italian>
- [14] <https://www.mml.cam.ac.uk/italian>
- [15] https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/4437/Languages-learning-in-higher-education-November_2022_vf.pdf
- [16] <https://italofonia.info/DUOLINGO-NEL-2021-ITALIANO-6-LINGUA-IN-3-PAESI-LA-PIU-STUDIATA-DOPO-LINGLESE-ANCHE-GRAZIE-AI-MANESKIN/>
- [17] <https://sial.courses/it/i-nostri-corsi/>
- [18] https://conslondra.esteri.it/it/news/dal_consolato/2020/07/cresce-la-voglia-di-italiano-nel/
- [19] <https://www.stoneking.co.uk/literature/e-bulletins/government-rollback-teacher-relocation-scheme-could-impact-overseas>
-

Paola Marcolin-Ainsworth, nata e cresciuta a Bruxelles da genitori friulani, è laureata in traduzione (inglese, francese) e successivamente emigrata nel Regno Unito nel 1987 dove ha formato la sua famiglia. Dal 2013, dopo aver ottenuto il CertTESOL, si è impegnata nell'insegnamento dell'inglese a ragazzi immigrati e nuovi arrivati nella scuola secondaria statale di Sandhurst (Berkshire) dove tuttora abita e lavora. Il plurilinguismo in cui è stata immersa sin dalla nascita ha generato in lei una peculiare attenzione alla lingua materna.

Pittau Franco, dottorato in filosofia, è studioso del fenomeno migratorio fin dagli anni '70, quando ha condotto 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.

Quanto costa un pomodoro?



di *Nicola Martellozzo*

Ci sono notizie che riescono a raggiungerti anche quando pensi di essere distante da tutto. Senza televisione, con poco campo, i quotidiani che arrivano al bar in ritardo e la maggior parte del tempo trascorsa con pastori e malgari negli alpeggi trentini. Eppure certe notizie trovano comunque il modo di arrivare. Prima come voci confuse e contrastanti: “un uomo è morto a Latina, fuori da casa sua, senza un braccio”; “anzi no, è morto in ospedale, il giorno dopo”; “non era il braccio, era una mano, lasciata sopra una cassetta di frutta, di quelle di plastica”. “Lasciata? No, hanno lasciato anche lui lì davanti”.

A quel punto decidi di informarti: cerchi un quotidiano nazionale, o su Google, e ti chiedi come sia stato possibile che quella notizia non ti fosse arrivata prima. E ti stupisci di come la realtà sia decisamente peggio dell’idea che ti eri fatto: Satnam Singh, un tuo coetaneo arrivato dall’India tre anni fa, dopo aver perso un braccio lavorando in un’azienda agricola di Latina è stato trasportato dal proprietario fino a casa sua e lì lasciato a dissanguarsi, l’arto reciso riposto ordinatamente in una cassetta per le verdure. Il giovane lavoratore è morto il giorno dopo, mentre l’imprenditore rilasciava dichiarazioni sconcertanti sulla “leggerezza del bracciante” sul posto di lavoro. È una notizia eclatante, di quelle che generano settimane di dibattiti pubblici, tavoli di confronto, dichiarazioni politiche e scioperi dei sindacati. E che non cambiano assolutamente nulla. La morte di Satnam ha brillato per un attimo nel grigiore della convivenza, dell’indifferenza e della normalizzazione che un’ampia parte del mondo del lavoro italiano intrattiene con il caporalato, lo sfruttamento dei migranti e la sistematica negazione dei diritti. Sistematica non perché condotta con regolarità e metodo, ma perché questa regolarità e questo metodo sono parte del sistema produttivo dell’economia italiana. Proprio per questo, nonostante tutto lo scalpore e lo sdegno che ha generato, la morte del giovane

bracciante non sarà l'ultima. Lui stesso è stato il centesimo lavoratore migrante morto dall'inizio di quest'anno, in Italia.

In molti hanno definito “disumano” quanto è avvenuto nella campagna di Latina, ma come antropologi sappiamo bene, purtroppo, che simili episodi sono assolutamente e inevitabilmente umani; di più, sono espressioni di specifici modi di essere umani, per quanto detestabili possano essere. Anche abbandonare una persona gravemente ferita sulla soglia di casa, senza avvisare i soccorsi, è una scelta che viene presa tra una serie di possibilità culturalmente definite, per quanto non tutte siano moralmente accettabili. Parlare di disumanità ci permette di allontanare l'orrore di ciò che è successo, relegandolo a una dimensione altra che non riguarda né noi né la nostra società. Una simile difesa rischia però di renderci miopi rispetto a ciò che continua ad accadere quotidianamente, fatto da esseri umani che – come tali – scelgono di agire a scapito di altri, sfruttandone il lavoro con modalità che altri hanno definito schiaviste, controllandone la vita attraverso il ricatto di un salario da fame e la minaccia del permesso di soggiorno, e rendendosi colpevoli di continui atti di violenza e sopraffazione. Non si tratta di una condizione temporanea, dettata dall'arrivo di migranti sulle coste italiane; non è una situazione d'emergenza, cominciata con la morte di Satnam Singh; e non si può ridurre il tutto a delle eccezioni criminali e sporadiche. Ciò che è accaduto a Latina, che accade da secoli nel nostro Paese – per limitarci ad esso – è espressione di un fenomeno strutturale e integrato nel nostro sistema economico.

È una condizione che non riguarda certo la sola campagna laziale, o il Meridione; l'ho ritrovata nelle estati della mia adolescenza, tra le vigne del Veneto a vendemmiare insieme a braccianti di cui non conoscevo lingua o nazionalità. Non lo racconto per dimostrare d'essere anch'io “uno del popolo”, anzi, tutto il contrario: per me, giovane italiano proveniente da una famiglia di medio reddito quel lavoro rappresentava qualche soldo extra, ma di cui avrei potuto benissimo fare a meno; per quei lavoratori stranieri, che arrivavano la mattina con lo stesso camioncino che poi ripassava a prenderli la sera, non c'era una vera alternativa. Ho ritrovato quella condizione anche nei miei campi di ricerca, tra le montagne di una delle province più ricche d'Italia in termini di reddito e servizi, dove però molti pastori continuano ad essere assunti con contratti irregolari, malpagati e vivendo in strutture inadeguate.

Vengono dal Bangladesh, dal Pakistan, dal Marocco, e spesso sostituiscono i lavoratori romeni o albanesi che ormai sono diventati “troppo esigenti”. Si potrebbe replicare – come è stato detto – che tutti questi casi sono per l'appunto solo dei casi, che andrebbero giustamente perseguiti alla stregua di altre realtà irregolari o criminali. Tuttavia, se in Italia almeno un quarto di tutti i lavoratori impiegati nel settore primario è coinvolto in dinamiche di sfruttamento – stando al sesto rapporto su agromafie e caporalato – ciò significa che c'è ben più di qualche realtà problematica. Il ricorso alla retorica della “criminalità” ha addirittura una funzione sociale conservativa, nel senso che permette di assolvere lo *status quo* attraverso il sacrificio di pochi casi, presentati come eccezioni negative di un sistema sostanzialmente sano e virtuoso. È lo stesso meccanismo per cui certi criminali vengono additati come “pazzi” o “mostri”, salvando così l'illusione di una normalità sociale. Lo stesso atteggiamento contro cui Paolo Borsellino si scagliò parlando di mafia, perché «se la mafia fosse soltanto criminalità organizzata, una forma pericolosa quanto si vuole di criminalità organizzata, il problema della mafia interesserebbe soprattutto gli organi repressivi dello Stato, polizia e magistratura»; e invece la mafia – oggi come allora – è qualcosa che convive con il tessuto sociale, e che beneficia di questa convivenza. Lo stesso vale per il fenomeno del lavoro irregolare che, con varie intensità e modalità, convive con il tessuto economico nazionale.

È bene essere chiari su questo: le decine di migliaia di migranti che lavorano in nero, malpagati e sottoposti a regime di caporalato, sono uno dei pilastri del nostro sistema produttivo e previdenziale, irreggimentati attraverso politiche migratorie *ad hoc*. Mi riferisco in particolare ai cosiddetti “decreti flussi”, provvedimenti che definiscono il numero di migranti che l'Italia può accogliere come forza lavoro nel proprio territorio. La pratica ha avuto inizio nel 2001 sulla base della Legge Turco-Napolitano (40/1998) in materia di immigrazione, poi abrogata e sostituita dalla Legge Bossi-Fini (189/2002). Attraverso questi strumenti legislativi lo Stato esercita una vera e propria contabilità

migratoria, che non si limita a gestire i flussi in entrata e in uscita ma aggiunge una doppia registrazione degli immigrati: come stranieri lavoratori regolari, e come “eccessi” irregolari. Prendendo a prestito un concetto della ragioneria, la contabilità migratoria è a partita doppia, ovvero quel metodo di scrittura contabile nato con lo scopo di registrare i movimenti monetari-finanziari e determinare, al contempo, il reddito di un periodo amministrativo. Nel nostro caso, le stesse persone vengono registrate due volte: come parte di un flusso migratorio, e ripartendoli secondo le esigenze del settore lavorativo nazionale. Il decreto flussi per il 2024 prevede 151.000 “quote d’ingresso” per lavoratori non comunitari, e in particolare 61.250 per lavoro subordinato non stagionale e assistenza familiare e 89.050 per lavoro subordinato stagionale, la categoria in cui rientra la maggior parte dei braccianti come Satnam.

Nel 2023 era prevista una quota di 82.705 migranti; erano 30.850 negli anni precedenti al 2021, addirittura la metà nel 2017, ma la quota è stata progressivamente aumentata per integrare lavoratori subordinati non stagionali da destinare alle esigenze dei settori dell’autotrasporto merci per conto terzi, dell’edilizia e turistico-alberghiero. L’incremento di quest’anno non rappresenta neppure un record, dato che il decreto flussi del 2007 fissava a 250.000 migranti il numero di lavoratori subordinati e stagionali. Al di là di ogni retorica politica, il mantenimento di questa contabilità migratoria da parte di tutti i governi degli ultimi vent’anni dimostra in modo inequivocabile la dipendenza del tessuto produttivo italiano – in particolar modo il settore primario – dal lavoro dei migranti.

L’irreggimentazione di queste persone attraverso il controllo dei flussi e il sistema dei permessi di soggiorno per lavoro subordinato, la loro integrazione spesso irregolare e sommersa all’interno delle aziende, sottoposti a pratiche ricattatorie o addirittura criminali, è finalizzata a capitalizzare la forza-lavoro dei migranti lasciandoli al contempo in uno stato residuale, al limite tra legalità e illegalità ma più spesso nella seconda. Sono dinamiche che talvolta riguardano anche lavoratori italiani o provenienti da altri Paesi dell’Unione Europea, ma la condizione dei braccianti come Satnam Singh è decisamente più vulnerabile alle forme di sfruttamento e violenza strutturale sopra accennate. Di più: essa fornisce a molte imprese una manodopera a basso costo utile a competere con aziende più grandi o strutturate, e in questo senso fenomeni come il caporalato o lo sfruttamento non sono affatto comportamenti aberranti e isolati ma costituiscono pratiche lavorative perfettamente coerenti con le logiche del libero mercato. Moralmente riprovevoli, illegali, ma ciononostante espressioni “naturalì” di un sistema che attraversa l’intera filiera, consumatori compresi.

Allora mi chiedo, quanto costa un pomodoro? L’azienda agricola per cui lavorava Satnam Singh non era collegata alla grande distribuzione: i suoi prodotti finivano sul banco di piccoli negozi alimentari, più spesso mercati paesani e rionali. Gli ortaggi lavorati e imballati dal giovane bracciante non sono finiti nelle dispense di famiglie particolarmente benestanti, ma il prezzo contenuto di quella merce è stato reso possibile dallo sconto sui diritti dei lavoratori e dei migranti. Condannare il comportamento di quell’imprenditore, e dei tanti che come lui continuano a sostenere o convivere con queste pratiche illegali, è doveroso e necessario, ma domandiamoci se siamo sinceramente disposti a sobbarcarci il costo economico. Se eliminassimo il caporalato, regolarizzassimo tutti i lavoratori in nero, e venisse fissato una paga oraria minima per tutti i braccianti, accetteremmo anche di pagare quel pomodoro due o tre volte il suo prezzo attuale? Siamo disposti a pagare per comprare degli alimenti certificati eticamente, per garantire una condizione equa di lavoro e retribuzione a braccianti come Satnam? Può sembrare cinica come domanda, ma se come consumatori non prendiamo coscienza di questa relazione, protestare e indignarci per le morti dei braccianti rimane solo un esercizio retorico. Teniamo poi presente che per molte famiglie non si tratta solo di una scelta di consumo, ma di poter effettivamente comprare qualcosa o non comprare nulla.

Lo stesso pomodoro finisce così per costare troppo o troppo poco: troppo, per tutte quelle persone che non hanno un reddito sufficiente per affrontare un rincaro dei generi alimentari; troppo poco per i lavoratori impegnati nella raccolta, trasformazione e trasporto, ai quali finisce una quota assolutamente marginale del prodotto venduto. Questo è proprio il genere di *aut aut* cui il sistema capitalista ci mette da parte ogni giorno, costringendo a scegliere tra diritti individuali o diritti sociali,

tra sviluppo continuo o recessione, tra sfruttamento ambientale o tutela integrale. Sotto la minaccia di questi *aut aut*, molti imprenditori scelgono di ricorrere a pratiche illegali, come l'evasione fiscale o lo sfruttamento dei lavoratori, e trovano nei migranti una forza-lavoro già pre-disposta dalle istituzioni statali. Tutto quello che abbiamo scritto finora serviva a descrivere il mondo lavorativo in cui Satnam Singh ha lavorato negli ultimi due anni: un mondo che crea ricchezza attraverso lo sfruttamento del plusvalore generato dai braccianti – e fin qui, nulla di nuovo – a cui però si aggiunge una modalità particolarmente odiosa che “costringe” imprenditori, consumatori e gli stessi lavoratori a convivere con un'oppressione strutturale e sistematica dei migranti, necessaria per “stare al gioco”. Si potrebbe pensare che quanto accaduto dopo l'incidente sia qualcosa d'altro, che riguarda una dimensione più etica che economica. Invece il punto è proprio questo: la scelta di abbandonare un lavoratore ferito obbedisce alla stessa logica dietro la sua assunzione irregolare, il suo sfruttamento metodico, e il suo mantenimento in una condizione di dipendenza e marginalità. Quello dell'imprenditore non è stato un atto disumano, ma un gesto culturale che riflette determinati valori, e nel caso specifico è espressione lineare del sistema economico nel quale viviamo. In tal senso, anche la macchina che ha strappato il braccio di Satnam è una materializzazione drammatica di quelle dinamiche oppressive: essa ha letteralmente scorporato i mezzi di produzione del bracciante, l'essenza della sua forza-lavoro – le sue braccia, per l'appunto – dal resto del corpo, che l'imprenditore ha poi scartato come si scarta un ortaggio guasto, o come si scarta un lavoratore non più adatto a svolgere le sue mansioni. Le metafore, in questa storia, paiono di cattivo gusto, e forse lo sono. Ma è attraverso di esse che noi cerchiamo continuamente di dare un senso alle cose, anche quando gli eventi sembrano così privi di significato, così tremendi nella loro cruda brutalità. Invece, un senso purtroppo c'è, e sta a noi come antropologi denunciarlo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio, 2024

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).

La *ḥarġa* arabo-andalusa: emblema di una società multiculturale



L'Alhambra, complesso palaziale arabo-andaluso

di *Claudio Maugeri*

Si potrebbe, in forma preliminare, definire la *ḥarġa* come l'emblema del sincretismo culturale della Spagna musulmana, un riflesso letterario dell'incontro tra genti di provenienze, culture e religioni diverse: nel particolare, le tre grandi religioni monoteiste, che, secondo più fonti, vissero per un largo periodo di tempo una parentesi di convivenza pacifica in terra iberica, la terra che i Romani avevano chiamato *Hispania* e che i conquistatori musulmani arabo-berberi ribattezzarono *al-Andalus*. Secondo L. Alvarez (2004: 728-729):

«In an idealization not unworthy of those early Arab geographers, al-Andalus has become [...] a symbol of multicultural harmony, an oasis of culture and refinement in a medieval Europe still mired in superstition and ignorance. Yet the question of cross-fertilization of cultures, of a *convivencia* of Muslims, Christians and Jews, is not merely a modern-day fashion. It is indeed the central issue in the history of al-Andalus, for its political fortunes rose and fell in relationship to its ability to minimize ethnic factionalism and forge a spirit of common enterprise».

In questo contesto di fioritura culturale si sviluppò un genere letterario di grande interesse: il *muwaššah*. Era essenzialmente una forma di poesia strofica sviluppatasi in al-Andalus alla fine del IX secolo, destinata, secondo le fonti, ad una recitazione musicata (Schoeler 1993: 809-811). Col tempo, il *muwaššah* divenne famoso in tutto il mondo arabo e fu adottato anche da poeti di lingua ebraica (Alvarez 2004: 563). Intorno alla metà del XII secolo era già diffuso in Nord Africa e Medio Oriente e ancora oggi il genere rimane vivo nei rispettivi repertori musicali (Rosen 2000: 248).

I temi del *muwaššah*, tipicamente, erano quelli già ricorrenti nella tradizione poetica araba: amori impossibili e disperati, separazioni sofferte, crudeltà dell'amante e così via. Generalmente il *muwaššah* si componeva di cinque strofe, ognuna di esse era suddivisa in due parti: il *ġuṣn*, che riprendeva la rima della strofa, e il *simt*, o *qufl*, che ripeteva una rima comune a tutta la poesia. Ma la sezione del *muwaššah* che più di tutte ha attratto l'interesse degli studiosi in materia dallo scorso secolo ad oggi è indubbiamente la strofa finale. La parte iniziale dell'ultimo *ġuṣn*, difatti, introduceva una particolare citazione poetica, ossia la interiezione di un altro personaggio della poesia, e prendeva il nome di *ḥarġa*, letteralmente "uscita". Questa poteva essere redatta in due lingue diverse: nel dialetto arabo parlato nella penisola iberica, l'arabo andaluso, o nel dialetto romanzo parlato dai cristiani, e non solo, durante la dominazione arabo-musulmana, il mozarabico. Secondo la descrizione della *ḥarġa* di Tova Rosen (2000: 249):

«It reflects life in the court and on the streets; the sociocultural relations between various ethnic groups, and between the sexes; and even the tensions and rapprochements between secular and religious interests. Despite its status as an Arabic literary genre, it serves as a junction within a cultural space that encompassed non-Arabs as well [...] If the *muwaššah* continues to fascinate us today, it is precisely because of the cultural hybridness that it embodies».

Il dibattito sull'origine

L'opera dell'orientalista e linguista ungherese Samuel Miklos Stern è universalmente riconosciuta come la pubblicazione che più di ogni altra ha rappresentato una svolta nello studio del *muwaššah* e della sua *ḥarġa*. Infatti, nel 1948 Stern pubblicò sul numero 13 della rivista "al-Andalus", una ventina di *ḥarġāt* decifrate contenute in altrettante *muwaššahāt* ebraiche. L'importanza della sua scoperta risiedette nel fatto che questa decifrazione costituì la prima prova diretta dell'esistenza di un volgare latino parlato in al-Andalus durante la dominazione arabo-musulmana, ciò che il filologo spagnolo Menéndez Pidal, che già ne aveva ipotizzato l'esistenza, aveva definito lingua mozarabica (*Ivi*: 267). Già l'anno seguente Stern pubblicò sulla stessa rivista un secondo articolo in cui annunciò la scoperta e la prima decifrazione di una *ḥarġa* mozarabica trovata, questa volta, in un *muwaššah* arabo (Alvarez 2004: 564). Si parla ancora di "decifrazione" poiché una delle peculiarità della lingua mozarabica fu l'alfabeto con il quale essa veniva generalmente scritta: l'alfabeto arabo.

In seguito alla scoperta di Stern nacquero numerosi studi sulla *ḥarġa*, al fine di indagarne le caratteristiche salienti dal punto di vista letterario e i legami che avrebbe intessuto con la successiva produzione lirica iberica ed europea. Una delle questioni più dibattute dalla prima decifrazione di *ḥarġāt* romanze in poi fu quella relativa alla loro origine e appartenenza letteraria. Fu lo stesso Stern ad affrontare il tema nell'opera *Hispano-Arabic Strophic Poetry* del 1974, dove introdusse una teoria sull'origine della *ḥarġa* che definì come "Spanish theory" (1974: 56). Stern elaborò due ipotesi secondo le quali la *ḥarġa* mozarabica sarebbe: a) creazione esclusiva del *waššāh* che imita i sentimenti e la lingua della donna o b) vere e proprie citazioni provenienti da forme di poesia popolare (*Ivi*: 58).

La seconda ipotesi permetterebbe di aprire nuovi scenari e possibili speculazioni riguardo l'effettiva provenienza di queste composizioni liriche. Una delle fonti che utilizzò Stern per la sua indagine fu lo storico arabo Ibn Bassām, secondo il quale lo scrittore 'Ubāda ibn Mā' al-Samā' (allora ritenuto l'autore del più antico *muwaššah* rinvenuto) avrebbe «preso espressioni dal dialetto (*al- 'āmmiyya*) o dal mozarabico (*al- 'aġamiyya*)» (T.d.A.) e avrebbe costruito su di esse le *muwaššahāt* (Stern 1974: 58). La frase è ambigua per via del significato del verbo arabo *aḥaḍa*, "prendere". Una prima interpretazione porterebbe a pensare che la *ḥarġa* sarebbe frutto di forme fisse preesistenti che venivano, per così dire, ricopiate; tuttavia il verbo in questo contesto potrebbe avere anche il significato di "creare". Inoltre, un ulteriore enigma verrebbe posto dalla supposta costruzione del *muwaššah* sulla base della sua *ḥarġa*, e tuttavia, secondo Stern, ci sarebbe un'assenza di prove che possano supportare una tale congettura.

L'anno seguente, García Gómez, nel prologo alla seconda edizione dell'opera *Las Jarchas Romances de La Serie Árabe en Su Marco*, affermò (1975: 28-29):

«Desde el primer momento creí personalmente advertir que las jarchas venían a ser la prueba patente de la existencia de "una poesía romanceada en al-Andalus", tesis profética de Ribera, hasta ese momento ni por Ribera ni por nadie comprobada, porque no había argumentos a que agarrarse».

García Gómez, quindi, condivise la posizione di alcuni filologi, tra cui Julián Ribera, che avevano ipotizzato l'esistenza di una preesistente produzione lirica romanza in terra iberica, ma lo fece confermando l'iniziale assenza di prove certe denunciata da Stern. Tuttavia, lo studioso spagnolo proseguendo cita alcune fonti arabe già menzionate secondo le quali gli autori

delle *muwaššahāt* versificavano le loro opere sulla base di *ḥarġāt* romanze di cui erano già in possesso (Ivi: 30-31). García Gómez a questo punto riafferma con forza che la *ḥarġa* preesisteva al *muwaššah* nella sua composizione, sarebbe stata cioè la base su cui comporre il secondo, e che le testimonianze di Ibn Sanā' al-Mulk e di Ibn Bassām permettono di corroborare la posizione di Ribera (Ivi: 31-32):

«Con tales textos orientales y occidentales a la vista, no queda otro remedio, me parece, sino creer que, al menos en un principio, cuando la moaxaja nació y se estructuró técnicamente, la jarcha «preexistía» al poema, y que éste se construía sobre ella [...]. No sé, repito, cómo pueden algunos negar tranquilamente todo esto. [...] Si Ibn Bassām nos dice en su texto, y Ibn Sanā' al-Mulk corrobora luego, que las jarchas más antiguas, anteriores a las moaxajas, puesto que éstas las tomaban como base, estaban con frecuencia en “romance”, y así se ha comprobado en unos 50 casos desde el año 1948, podemos deducir “la existencia de una literatura romanceada en Andalucía”, que es lo que profetizó Ribera».

Nel 1988 Alan Jones pubblica un'altra opera cardine nello studio della *ḥarġa*, *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššah Poetry*, nella cui introduzione nega l'affidabilità di Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Bassām, affermando che i commenti del primo siano in realtà troppo spesso tersi ed enigmatici e quanto al secondo (Jones 1988: 12):

«It is clear from what we know of the eastern *muwaššah* that Ibn Sanā' al-Mulk was attempting to lay down norms for the genre in Egypt according to his own perception of the Andalusian *muwaššah*. He did this by analysing a fairly small number of Andalusian *muwaššahāt*, without any instruction of any sort; and, whilst his remarks are fairly accurate, they often contain surprising errors and are thus not of the standard that inspires real confidence».

Jones, dunque, conclude affermando di considerare i due autori arabi fonti troppo deboli per poter avanzare una solida teoria sulla preesistenza di materiale romanzo, come fatto da García Gómez, sottolineando come le *ḥarġāt* e le *muwaššahāt* in cui si trovano si inseriscano perfettamente negli schemi della produzione letteraria araba (Ivi: 12-13):

«For a more balanced perspective, it is important to acknowledge the highly Arabic nature of the poetry in which the Romance *ḥarġāt* are found. The Arabic *muwaššahāt* were written by Arab poets for Arab audiences, and they are an integral part of the Arabic culture of Muslim Spain. The unique features of the *muwaššah* — its stanzaic form, metre and *ḥarġah* — do not remove it far from the traditions of classical Arabic poetry. The themes of the *muwaššahāt*, for example, fall entirely within the range of the themes of classical Arabic poetry. [...] There is also a tradition, one of the chief proponents of which was the influential Abū Nuwās of finishing a poem with a quotation from another of one's own poems. Consequently, even when a 'Romance' *ḥarġah* has every appearance of being borrowed from an earlier poem, that does not necessarily take us back beyond another Arab poet. All these points should be taken into account if speculation about the origin and nature of the *ḥarġah* is to have a reasonably plausible basis. Most of the theories about pre-existing Romance poetry sadly ignore them».

Dunque, Jones menziona tra le peculiarità del *muwaššah*, oltre alla sua *ḥarġa*, la sua costruzione strofica e la metrica. Esse non si conformavano ai dettami della poesia araba classica, il che rappresentava il nucleo della seconda speculazione di García Gómez in merito alla provenienza romanza del genere. Il dibattito degli studiosi sull'origine metrica del *muwaššah* e della sua *ḥarġa* porterà alla divisione tra la “teoria romanza” e la “teoria arabista”.

Il dibattito sulla metrica

Il metro del *muwaššah* non rispettava nessuno degli schemi metrici della poesia araba classica, così come la sua forma strofica si opponeva alla tradizione monorima precedente (Stoetzer 2004: 737).

Questa sua caratteristica generò grandi dibattiti, poiché alcuni critici, García Gómez su tutti, elaborarono una teoria secondo la quale la spiegazione di questa particolarità metrica dovesse essere ricercata in un presunto calco di un metro romanzo preesistente (Alvarez 2004: 565). García Gómez utilizzò la singolarità metrica del *muwaššah* a sostegno della sua tesi sulla provenienza romanza della *ḥarġa*. In particolare, riprendendo l'ipotesi secondo cui il *muwaššah* venisse interamente costruito su *ḥarġāt* preesistenti, affermò (1975: 31-32):

«Si los textos nos dicen que la moaxaja se ajustaba en medida y rima a la jarcha, aquí tenemos la explicación de la “métrica” de la moaxaja. Y esta métrica, al menos en lo antiguo y original, previo a las reabsorciones posteriores, no hubiera podido ser clásica, puesto que en un principio la jarcha estaba en lengua coloquial o en lengua romance, siendo así que ni en una ni en otra lengua es posible la prosodia clásica [...] Como es evidente la similitud, en métrica y sentido, de las jarchas romances, o medio romances, descubiertas hasta ahora con las coplas y villancicos castellanos posteriores [...] no parece tampoco exagerado deducir que esta poesía funcionaba como “lirica de estilo tradicional”».

Secondo l'arabista spagnolo, la cui argomentazione verrà supportata da diversi altri autori sulla scia della teoria romanza, il *muwaššah* veniva, almeno in principio, costruito su un metro basato su numero e accentuazione delle sillabe, dunque un metro romanzo, e non sul tradizionale metro quantitativo della poesia araba classica (Alvarez 2004: 565). Questo avrebbe costituito una prova inconfutabile non solo della costruzione delle *muwaššahāt* su *ḥarġāt* preesistenti, ma anche della provenienza romanza di quest'ultime. Un successivo processo di arabizzazione del genere poetico avrebbe poi portato alla composizione di *ḥarġāt* in dialetto arabo andaluso, oltre che ad un progressivo riavvicinamento del *muwaššah* agli schemi metrici arabi come conseguenza di un riadattamento ai canoni classici (Rosen 2000: 270).

Nei decenni successivi arrivarono diverse critiche alla teoria di García Gómez, che costituirono quella che si definisce come “teoria arabista”. Jarir Abu Haidar, ad esempio, accusando gli studiosi a lui contemporanei, sostenne che le ipotesi sulle origini romanze della metrica della *ḥarġa* fossero derivate da un'interpretazione sbagliata delle dichiarazioni “ingannevoli” di Ibn Sanā' al-Mulk e Ibn Bassām riguardo l'utilizzo delle *ḥarġāt* come base delle *muwaššahāt* (Ivi: 273).

Secondo Corriente, la metrica del *muwaššah* sarebbe un'evoluzione del sistema prosodico arabo classico, adattato ai tratti fonetici peculiari dell'arabo parlato nella penisola iberica (Ivi: 274-275). Dunque, la *ḥarġa* non sembrerebbe essere responsabile della peculiarità metrica del *muwaššah*, tuttavia Corriente non accantonò l'ipotesi secondo la quale le *ḥarġāt* precedessero le *muwaššahāt* nella loro composizione. Infatti, nel 2009 pubblicò sulla rivista “Romance Philology” un contributo dedicato alla *ḥarġa* in cui sottolineò come la probabile preesistenza di questa rispetto al *muwaššah* fosse un dato slegato da una sua possibile natura romanza e come la prova di ciò fosse riscontrabile nelle sue tematiche. Infatti, se è vero che non vi è alcuna differenza tematica tra *ḥarġāt* mozarabiche e *ḥarġāt* arabe, il che farebbe presagire una loro fonte comune, è altrettanto vero che, nel caso in cui si ipotizzasse che la fonte comune fosse romanza, parrebbe piuttosto strana la totale assenza di temi cristiani e riferimenti alla rispettiva religione (Corriente 2009: 118-119).

Una possibile risoluzione

Qualche anno prima, nel 2003, la filologa italiana Laura Minervini aveva elaborato un'ipotesi che, allo stato attuale, sembrerebbe trovare conferma nella teoria di Corriente. Secondo la Minervini anche nel caso in cui le *ḥarġāt* fossero traccia di una lirica romanza pre-islamica in territorio iberico, non costituirebbero comunque una sua trasposizione, poiché prodotte dai poeti arabi in funzione delle loro stesse *muwaššahāt* (Minervini 2003: 714). La studiosa sottolinea come le *ḥarġāt* romanze presentino pochi elementi tematico-stilistici in grado di caratterizzarle e distinguerle da quelle arabe; sarebbero dunque appartenenti ad un'unica tradizione che, seppur riflettesse attraverso la stilizzazione poetica la sua propria realtà sociale, sarebbe stata comunque debitrice della sua matrice orientale (Ivi: 713). I

compositori arabo-andalusi potrebbero anche aver occasionalmente utilizzato espressioni di una tradizione lirica locale estinta o prossima all'estinzione, il che sarebbe consono al cambio di registro che si instaura nel *muwaššah* nel passaggio alla sua *ḥarġa*, ma questo non costituirebbe alcuna prova di una derivazione romanza del genere. Si deve infatti tenere a mente come i poeti di al-Andalus guardassero all'Oriente letterario come fonte di ispirazione e al di là dell'innovazione metrica apportata, comunque derivante da una trasformazione ritmico-sintattica della metrica araba, mai si distanziarono dal loro linguaggio poetico tradizionale (*Ivi*: 710-712).

Ancora una volta, dunque, superata l'iniziale tentazione dell'eurocentrismo, la conclusione sembrerebbe essere quella di una simbiosi culturale, e ancora una volta tale simbiosi si rivelò feconda. La *ḥarġa*, difatti, costituirà un'eredità letteraria che verrà raccolta da altre successive produzioni liriche.

L'eredità castigliana

Prima nell'opera di Stern e poi in quelle degli altri studiosi che si dedicarono al tema, la prima produzione iberica nella cui genesi si ipotizzò la presenza della *ḥarġa* fu quella gallego-portoghese. In effetti, la lirica castigliana fiorì solo dopo il declino di quest'ultima, ma da subito pare ricollegarsi ai temi e alla stessa natura popolare della *ḥarġa* (Brugnolo e Capelli 2013: 345). Difatti, la trattazione del tema amoroso nella lirica castigliana pare lontana dagli stilemi cristallizzati della produzione trovadorica e dell'amor cortese. La voce è quasi sempre quella femminile, il che presenta di per sé una prima importante differenza, e si fa portatrice di un sentimento più semplice e diretto (*Ibidem*). In particolare, sono stati riscontrati chiari echi della *ḥarġa* andalusa in un genere musicale castigliano tardomedievale: il *villancico*. Il ritornello di questi componimenti infatti, chiamato *estribillo*, presenta talvolta coincidenze, anche vistose, con alcune *ḥarġāt* mozarabiche (*Ivi*: 346-348).

Queste coincidenze, già riscontrate da diversi studiosi, furono approfondite in uno studio del 2003 del linguista e storico americano Samuel Gordon Armistead, il quale evidenziò la presenza di alcuni *topoi* tipici della *ḥarġa* nei componimenti castigliani (Armistead 2003: 5). Tra questi, cita la presenza della madre come confidente delle sofferenze amorose della figlia, così come il tema della separazione dei due amanti e altri motivi presentati con formule quasi identiche a quelle rintracciabili in alcune *ḥarġāt*. Infine, l'autore statunitense conclude affermando che: «*Kharjas and Villancicos can – and, I believe, must – be seen as but two stages in a single, multiseccular, traditional continuum*» (*Ivi*: 19). *Ḥarġāt e Villancicos* sarebbero dunque espressioni di un'oralità che, conclusasi la *Reconquista* e con essa la storia di al-Andalus, continuò a riecheggiare nei componimenti del nascente Stato spagnolo.

L'eredità gallego-portoghese

A partire dalla fine del XII secolo si sviluppò nella penisola iberica un'importante produzione lirica in lingua gallego-portoghese, in particolar modo nei regni di Portogallo, Galizia, ma anche Castiglia. Diversi autori di lingua castigliana infatti, tra i quali il più noto è il re Alfonso X, adoperarono la lingua dei due regni vicini, che in breve tempo era assunta al ruolo di lingua di cultura iberica (Brugnolo e Capelli 2013: 363). In questa produzione si sviluppano diversi generi, in particolare tre distinte tipologie di *cantigas*: la *cantiga de amor* (la canzone d'amore), la *cantiga de escarnho* (la canzone di vituperio) e la *cantiga de amigo* (la canzone di donna) (*Ibidem*).

Se per le prime gli studi concordano nel rintracciarne una provenienza occitanica, il discorso si complica nel caso delle *cantigas de amigo*, le quali non troverebbero nessuna diretta corrispondenza nella produzione trovadorica. Questo genere è rappresentato da un corpus di liriche all'apparenza più semplici e dirette rispetto alle *cantigas de amor*; sono infatti espressioni di un amore più sincero e passionale, di probabile ascendenza popolare, un po' come avverrà con i *villancicos* spagnoli. Ma il vero tratto saliente di queste composizioni è soprattutto la presenza di un io lirico sempre femminile

(Ivi: 275), a differenza delle *cantigas de amor*, che erano invece generalmente cantate da una prospettiva maschile (Schaffer 1987: 2). Queste caratteristiche rappresentano delle consistenti analogie con le *ḥarġāt*, motivo per il quale, a partire dalla prima decifrazione di Stern, si sono sviluppati diversi studi sulla presunta derivazione andalusa di questo genere della letteratura gallego-portoghese. Lo stesso Stern (1974: 59) analizzò le coincidenze tra le *ḥarġāt* e le *cantigas de amigo*:

«In it, the lovelorn girl speaks of her beloved, almost always complaining of worries and separation; the usual confidants of her love are her girl-friends or her mother. The definition of the *cantiga de amigo* as quoted above fits perfectly well the majority of the *kharjas*».

Stern elaborerà poi un'importante teoria, che troverà d'accordo diversi studiosi, secondo la quale le *ḥarġāt*, così come le *cantigas de amigo* e altre espressioni di "canzoni di donna" che è possibile ritrovare nell'Occidente europeo (ad esempio il *frauenlied* germanico), potrebbero derivare da un'unica grande radice poetica orale (Ivi: 209). Si tratterebbe cioè di una tradizione folklorica molto antica che non sempre approdò, o lo fece tardivamente, ad una documentazione scritta (Brugnolo e Capelli 2013: 277-278).

Uno studio più recente è quello della statunitense Martha Elizabeth Schaffer, che nel 1987 pubblicò un articolo incentrato sulla possibile relazione tra *ḥarġāt* mozarabiche e *cantigas de amigo*. Partendo dalla considerazione che un'elevata coincidenza a livello estetico-tematico sia innegabile (Schaffer 1987: 1), la studiosa dimostra come questa somiglianza non sia solo influenzata dalla trattazione dello stesso tema, quello della sofferenza per amore (per altro tema antichissimo di molte produzioni), ma vi sia piuttosto una vera e propria sovrapposizione, talvolta con l'inserimento di elementi cristiani, in diverse formule fisse utilizzate sia nelle *ḥarġāt* che nel genere gallego-portoghese. La statunitense poi, riprendendo la teoria del sostrato di oralità comune già menzionata da Stern, conclude che

«The evidence certainly suggest that, once analyses have been made which will accurately define these and other lyric traditions [...], a clearer picture will emerge of the manner in which the threads of the underlying popular lyric tradition were woven» (Ivi: 20).

L'eredità trovadorica

L'influenza più dibattuta è quella che il *muwaššah* e la *ḥarġa* avrebbero esercitato sulla produzione lirica trovadorica. La letteratura dei trovadori, come è noto, viene da sempre identificata come una delle colonne portanti di gran parte delle produzioni poetiche dell'Europa occidentale, avendo elaborato ed imposto una visione dell'amore e del suo trattamento letterario, il cosiddetto 'amor cortese', che rimase alla base degli sviluppi di molte altre letterature nazionali (Brugnolo e Capelli 2013: 207-208). Una così grande importanza costituisce al contempo una barriera per tutte quelle posizioni non-eurocentriche che ipotizzerebbero la presenza nella genesi di questa produzione di elementi non direttamente romanzi. Tuttavia, allo stato attuale, le origini della lirica trovadorica appaiono ancora incerte, a partire dalla stessa etimologia del nome, non essendovi nessun collegamento diretto con la poesia latina, ed è in questa incertezza che si innestano diverse ipotesi sorte in merito alla possibile relazione con la poesia araba volte a giustificare alcune possibili similarità nella concezione del sentimento amoroso.

L'arabista e ispanista ceco Alois Richard Nykl fu il primo studioso ad approfondire questo tema ed elaborare, attraverso numerose ricerche culminate nell'opera *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours* del 1946 (di due anni precedente alla prima decifrazione di Stern), alcune teorie sul legame tra la poesia ispano-araba e l'amor cortese della letteratura occitanica. Secondo la tesi di Nykl, i primi trovadori, a differenza degli ultimi, non erano semplici ripetitori di un'arte di comporre pedantesamente appresa, ma artisti sempre alla ricerca di nuove combinazioni ritmiche e melodiche. La somiglianza delle loro forme poetiche con quelle della poesia strofica arabo-andalusa contemporanea sarebbe dunque spiegabile addirittura come imitazione

o adattamento di essa. La lirica trovadorica non proverrebbe dunque da un'invenzione indipendente, piuttosto i primi trovadori furono abilissimi e creativi rielaboratori (*Ivi*: 379).

Negli anni successivi alla prima decifrazione di Stern, la teoria di Nykl e di quanti come lui si mostrarono partitari dell'influenza araba sulla letteratura europea medievale fu al centro di molti dibattiti. Tuttavia, gli studi e le speculazioni di Nykl non furono mai supportati da prove concrete e solide e la sua posizione, seppur condivisa da alcuni studiosi, venne spesso del tutto respinta da molti altri (Fees 2013: 17). Stern, ad esempio, si dichiarò scettico verso questa posizione, che giudicò estremistica, affermando come, sebbene diversi trovadori possano aver avuto contatti diretti o indiretti con al-Andalus, appaia difficile immaginare una loro così grande coscienza culturale araba tale da poter comprendere ed apprezzare la sua produzione poetica (*Ivi*: 217).

In altre parole, la positiva ricettività dei trovadori nei confronti della letteratura e cultura araba sarebbe tutta da dimostrare e, ad appoggiare questa posizione, sarà anche la Minervini, la quale affermerà che non è stato ancora possibile individuare con certezza alcun ambiente trovadorico in cui vi sia stato uno stimolo o una concreta iniziativa di divulgazione di tale letteratura (Minervini 2003: 716). L'ipotesi di Stern rimane infatti quella di uno sviluppo slegato, lo studioso afferma come «in history similarities do not always imply relationship» (1974: 216) e che, nel caso in cui vi sia effettivamente stata una forma di influenza, questa sarebbe piuttosto da ricercare in alcuni motivi orali, presenti nelle stesse *ḥarġāt*, che avrebbero potuto raggiungere i trovadori (*Ivi*: 220).

Ad oggi, la posizione scettica di Stern pare la più accettata e nessuno studio ha fornito prove decisive verso un'effettiva relazione tra la *ḥarġa*, e la poesia strofica di al-Andalus in generale, e la lirica trovadorica. Infatti, pur essendovi alcuni parallelismi tematici, ad un'analisi più approfondita l'estetica arabo-andalusa e quella trovadorica non paiono poi così sovrapponibili e non sono ancora emerse prove di contatti diretti tra i trovadori e il genere del *muwašṣaḥ* (Fees 2013: 210-212). È bene inoltre ricordare come quest'ultimo, nel suo primo periodo, non godesse dell'apprezzamento di molti degli stessi scrittori arabi, i quali non erano soliti includerlo nel loro *dīwān*, cioè il canzoniere, essendo un genere dalla forma non-classica (oltre che dall'ultima strofa, la *ḥarġa*, non redatta in *fūṣḥā*) e dunque giudicato meno meritevole (Alvarez 2004: 563).

Conclusioni

Si è dunque visto come la *ḥarġa*, oltre ad essere una fonte importante per la conoscenza della realtà linguistica arabo-andalusa, costituisca altresì una testimonianza di un'antica tradizione di oralità, le cui radici affondano ad oggi nell'ignoto. Quanto scritto pare certamente in linea con la natura stessa di questa strofa, testimone dell'incontro tra lingue diverse in un fecondo contesto multiculturale, dove, si ricordi, fu presente e culturalmente attiva anche la componente ebraica. La sua influenza sulla lirica gallego-portoghese e castigliana conferma non solo come quella di al-Andalus sia stata una storia priva di frontiere linguistiche, ma anche come l'influenza dell'arte e della letteratura prodotte in seno a quel dominio superi la *Reconquista* e altri contenitori temporali.

In conclusione, la *ḥarġa* può essere letta ancora oggi una fonte di conoscenza di un universo culturale, quello di al-Andalus, che il mondo europeo per diversi secoli provò a cancellare e che, attraverso la letteratura, rappresenta un'ulteriore testimonianza di un mondo fatto di incontri.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Alvarez L., *Muwašṣaḥ*, in *Encyclopedia of Arabic Literature*, a cura di Scott Meisami J. e Starkey P., Routledge, Londra 2004.

Alvarez L., *Spain*, in *Encyclopedia of Arabic Literature*, a cura di J. Scott Meisami e P. Starkey, Routledge, Londra 2004.

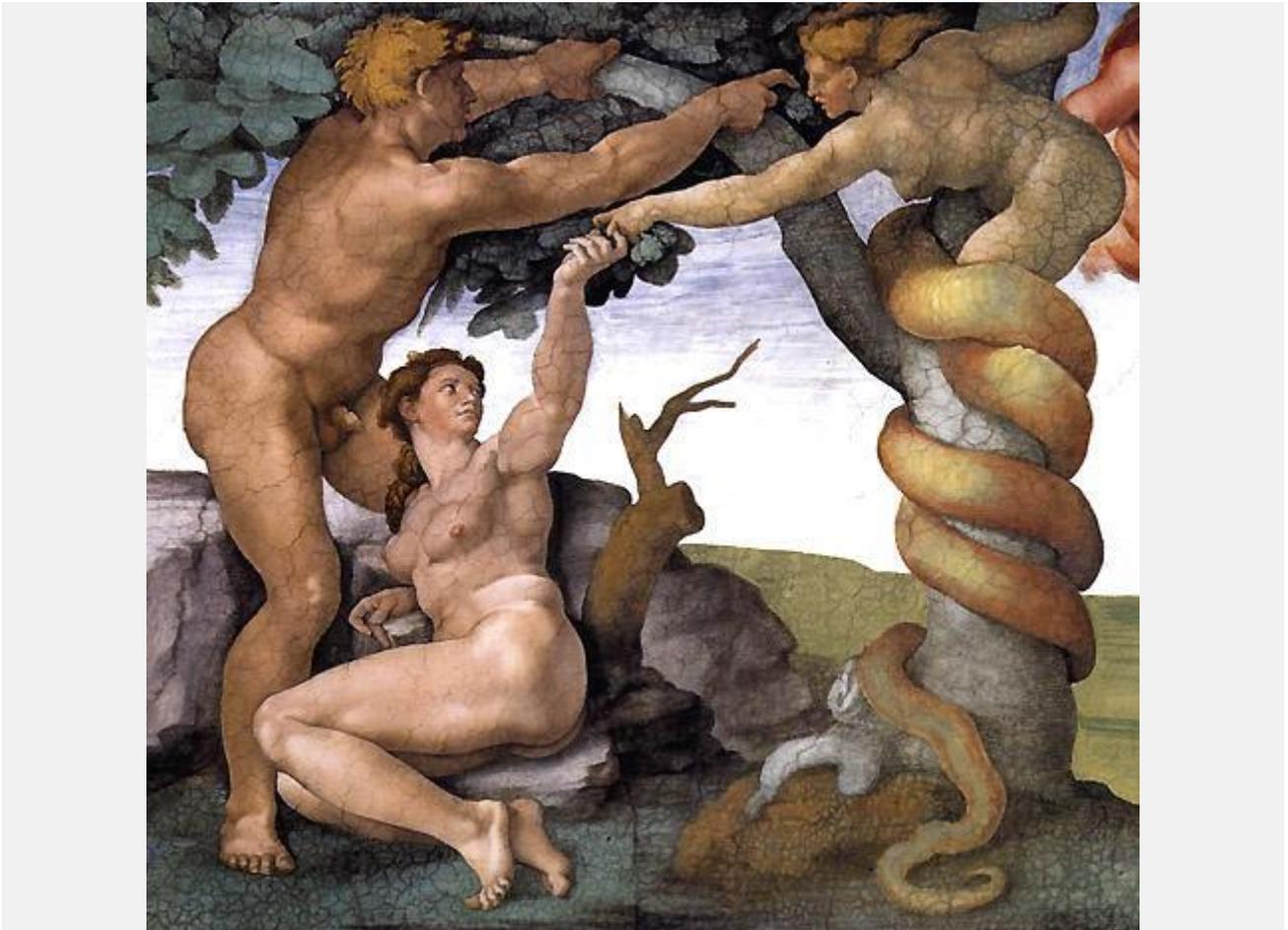
Armistead S. G., *Kharjas and Villancicos*, in "Journal of Arabic Literature", 34 (2003): 3-19.

Brugnolo F., Capelli R., *Profilo delle letterature romanze medievali*, Carocci, Roma 2013.

- Corriente F., *The "kharjas": an updated survey of theories, texts, and their interpretation*, in "Romance Philology", 63, 1 (2009): 109-129.
- Fees J. C., *New Directions in Kharja Studies: Gender, Sexuality and Religion*, University of Texas at Austin, Austin 2013.
- García Gómez E., *Las Jarchas Romances de La Serie Árabe en Su Marco*, Seix Barral, Barcellona 1975 (seconda edizione).
- Jones A., *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššah Poetry*, Ithaca Press, Londra 1988.
- Minervini L., *La poesia ispano-araba e la tradizione lirica romanza. Una questione aperta*, in *Lo spazio letterario del Medioevo 3. Le culture circostanti. Vol. II. La cultura arabo-islamica*, Salerno Editrice, Roma 2003.
- Monroe J. T., *Two New Bilingual Ḥarġas (Arabic and Romance) in Arabic Muwaššahs*, in "Hispanic Review" vol. 42, 3 (1974): 243-264.
- Nykl A. R., *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, J.H. Furst Company, Baltimora 1946.
- Rosen T., *The Muwaššah*, in *The Literature of Al-Andalus*, a cura di Menocal M. R., Scheindlin R. P. e Sells M., Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Schaffer M. E., *The Galician-Portugues Tradition and the Romance Kharjas*, in "Portugues Studies", 3 (1987): 1-20.
- Schoeler G., *Muwaššah*, in *EF²* vol.7, a cura di Bosworth C. E., van Donzel E., Heinrichs W. P. e Pellat C., E. J. Brill, Leida 1993.
- Stern S. M., *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, a cura di L. P. Harvey, Clarendon Press, Oxford 1974.
- Stoetzer W., *Strophic poetry*, in *Encyclopedia of Arabic Literature*, a cura di Scott Meisami J. e Starkey P., Routledge, Londra 2004.
-

Claudio Maugeri, laureando del corso di laurea magistrale in "Scienze Linguistiche per l'Intercultura e la Formazione" dell'Università di Catania, con laurea triennale in "Lingue e Culture Europee Euroamericane ed Orientali", si occupa di filologia e sociolinguistica e conduce attualmente degli studi sui contatti linguistici in contesto migratorio. Nel corso dell'ultimo anno ha ricoperto il ruolo di tutor universitario di letteratura spagnola e di lingua araba per gli studenti del corso di laurea triennale in "Mediazione linguistica e Interculturale" della SDS di Ragusa.

Il peccato originale ovvero la perdita dell'innocenza



La tentazione di Adamo ed Eva, Michelangelo, Cappella Sistina, 1508

di *Vincenzo Meale*

Mi è venuto un dubbio: la perdita dell'innocenza di chi? Finora ho sentito una sola risposta: delle sue creature! Ma non sarà invece la perdita dell'innocenza del creatore? È lui che punisce coloro che ha creato, solo perché hanno desiderato assomigliargli. La divinità che si comporta in tal modo con i deboli non corrisponde alla divinità descritta da Gesù di Nazareth. Eppure proprio coloro che dicono di rifarsi a Gesù continuano a considerare colpa talmente grave quella attribuita ai nostri progenitori da condizionare ancora la nostra vita.

Il primo dei libri fondamentali per la tradizione ebraica, e poi considerati d'ispirazione divina anche da quella cristiana, racconta:

Il Signore Iddio prese dunque l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Poi il Signore Iddio diede all'uomo quest'ordine: "Tu puoi mangiare di ogni albero del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangerai, perché il giorno in cui ne mangiassi, di certo moriresti..."

Ora il serpente era astuto più di tutti gli animali selvatici che il Signore aveva fatto. Disse dunque alla donna: "Davvero Dio vi ha detto – Non mangiate di alcun albero del giardino?". Rispose la donna al serpente – "Noi possiamo mangiare (il frutto) degli alberi del giardino, ma quanto al frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino, Dio ci ha detto – non mangiatene, anzi neppure toccatelo, altrimenti morrete". Allora il serpente disse alla donna – "No, voi non morrete; anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio: conoscitori del bene e del male". La donna ... ne mangiò e ne diede all'uomo che

era con lei, il quale pure ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di ambedue e conobbero di essere nudi; intrecciarono delle foglie di fico e se ne fecero delle cinture.

Udirono poi la voce del Signore che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno; allora l'uomo e la sua donna si nascosero dalla vista del Signore tra gli alberi del giardino. Ma il Signore chiamò l'uomo: "Dove sei?". Questi rispose: "Ho inteso la tua voce nel giardino, ho avuto paura perché sono nudo e mi sono nascosto". Ed Egli replicò: "Chi ti ha fatto sapere di essere nudo? Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo proibito di mangiare?". Rispose l'uomo: "La donna che tu mi hai messo a fianco, lei mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato". Il Signore chiese alla donna: "Perché hai fatto questo?". E la donna rispose: "Il serpente mi ha ingannato e io ho mangiato". (Genesi 2, 15-17 e 3, 1-13).

La divinità si contraddice?

Nel racconto appare chiaro che ciò che spinge Eva a seguire il consiglio del serpente è il desiderio di saper distinguere il bene dal male, desiderio talmente forte da rendere barattabile l'immortalità. Ciò appare rivoluzionario e quindi temerario a chi regna sull'Eden. Eppure nel 1° libro dei Re:

... il Signore apparve a Salomone in sogno durante la notte. Dio disse: «Chiedimi ciò che vuoi che io ti conceda». Salomone disse: «... Signore, mio Dio, tu hai fatto regnare il tuo servo al posto di Davide mio padre. Ebbene io sono solo un ragazzo; non so come regolarmi. ... Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male; infatti chi può governare questo tuo popolo così numeroso?». Piacque agli occhi del Signore che Salomone avesse domandato questa cosa. Dio gli disse: «Poiché hai domandato questa cosa e non hai domandato per te molti giorni, né hai domandato per te ricchezza, né hai domandato la vita dei tuoi nemici, ma hai domandato per te il discernimento nel giudicare, ecco, faccio secondo le tue parole. Ti concedo un cuore saggio e intelligente: uno come te non ci fu prima di te né sorgerà dopo di te». (1 Re 3,5-12).

E allora? Qual è la differenza tra i due protagonisti del primo episodio e il protagonista del secondo? L'unica differenza mi pare sia che Adamo ed Eva non comandano su nessuno mentre il re Salomone ... Quindi il sistema democratico va contro la legge divina, perché in tale sistema per poter governare si deve essere scelti da persone comuni che però non avrebbero diritto a distinguere il bene dal male. Come si vede la divinità dell'Eden non è altri che la figura che da migliaia di anni governa in tanta parte del mondo: il despota. Non per nulla i despoti per migliaia di anni hanno detto di essere divini o di governare su mandato divino. Ma perché hanno avuto bisogno di questo racconto?

Conoscenza del bene e del male: cultura; superamento della contrapposizione tra piacere e dolore, ovvero del meccanismo biologico che regola la vita sul nostro pianeta permettendole di non estinguersi: un essere vivente tenderà a non ripetere un comportamento che gli ha recato dolore, mentre non avrà remore a fare ciò che per esperienza dà piacere; ma l'elaborazione dei concetti di bene e male spinge le persone a fare anche ciò che l'esperienza avverte essere causa di dolore e inibisce atti notoriamente piacevoli.

Chi pertanto, attraverso la creazione di un sistema di norme indiscusse, gestisce la contrapposizione di bene e male, possiede una potente arma di controllo dei comportamenti umani e quindi di aggregazione e contrapposizione. Adamo ed Eva, acquisiti i concetti di bene e male, diventano consapevoli della loro debolezza (materializzata nella nudità) e imparano a gestirla: sono ormai liberi di giudicare se una legge sia bene rispettarla oppure no. Per un potere autocratico che concepisce le leggi come armi per la conservazione del potere ciò è demoniaco!

Questa reinterpretazione mi pare confermata dal fatto che, a guardare bene, un vero peccato nel racconto biblico c'è: la deresponsabilizzazione, l'egocentrismo. Ognuno rinnega la propria scelta indicando il colpevole in chi gliel'ha proposta. Ma questo vero peccato sfugge, non viene condannato. Perché? Forse al despota non dispiace la viltà dei sudditi perché rafforza il suo potere.

I cristiani dovrebbero ben sapere quanto si rischia a contestare i potenti visto che tra le vittime dell'odio dei potenti per tutto ciò che sa di capacità di autonomia del singolo nella scelta tra bene e male c'è anche Gesù di Nazareth che, esaltando la libertà di coscienza, permette una diversa

interpretazione del mito: da primo peccato a liberazione; e il serpente potrà tornare a essere una creatura di Dio.

Infatti già nei primi secoli di cristianesimo qualche scrittore comincia a reinterpretare il brano del Genesi: il Testimonio di Verità, opera gnostica probabilmente del 2° sec., ritrovata, nella traduzione copta del 4° sec., a Nag Hammad nel 1945, «narra la storia del Giardino dell'Eden dal punto di vista del serpente! Il serpente, ben noto nella letteratura gnostica come principio della sapienza divina, convince Adamo ed Eva a partecipare alla conoscenza, mentre "il Signore", geloso, li minaccia di morte cercando di impedire loro di raggiungerla, e quando fallisce li scaccia dal Paradiso» (Elaine Pagels: *I Vangeli gnostici*, Mondadori Milano 2005:19; a proposito del "Signore", il curatore dell'edizione italiana, Daniele Sironi, precisa in nota che «il Signore in questo caso è il capo degli arconti, il dio geloso dell'Antico Testamento, detto comunemente Jaldabaoth, non il Dio Supremo». Come non vedere nell'arconte il sovrano terrestre?).

Del resto da millenni il serpente era simbolo positivo in altre culture dove raffigurava divinità sia femminili che maschili; e nella stessa Bibbia, in Numeri 21, 4-9, i serpenti sono visti come strumenti del Signore perché mordono i calcagni di quegli ebrei che, durante le tribolazioni dell'esodo dall'Egitto, hanno peccato dubitando della potenza divina; e di fronte alla domanda di perdono il Signore dice di mettere sopra un'asta la raffigurazione d'un serpente, in modo che, se qualcuno viene morso, guarisca guardando la raffigurazione. E un evangelista, Giovanni, arriverà a far dire a Gesù che la propria elevazione sulla croce è paragonabile «al serpente innalzato da Mosè nel deserto» (Gv. 3, 14).

Ma allora perché il peccato originale ancora ci perseguita?

Il Limbo

Tra le carte di famiglia ho ritrovato un certificato che attesta che sono stato battezzato, e quindi sono entrato a far parte della Chiesa cattolica, il 29 giugno del 1939. Certo, se non avessi quel foglio di carta non potrei affermarlo perché all'epoca non ero in grado di ricordare né di prender nota. L'unica cosa che sapevo fare era succhiare latte essendo nato appena otto giorni prima. Quindi ero entrato nella via della salvezza senza merito alcuno. Qualche anno dopo seppi il perché di tanta fretta: i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo andavano al limbo, una via di mezzo tra la gioia del Paradiso e le pene dell'inferno, perché, pur non avendo avuto occasione di peccare, portavano marchiato nell'anima il peccato che costò ai nostri progenitori la perdita del paradiso terrestre.

Solo nell'ultimo mezzo secolo l'idea del limbo è andata perdendo sostenitori. Se andate sul sito di 'Famiglia Cristiana' trovate che alla domanda di una donna: "Che cosa è il limbo? Non ne sento più parlare in chiesa", il teologo di turno risponde: «Il limbo era inteso come lo stato in cui vengono a trovarsi le anime dei bambini (nati e non) che muoiono senza il Battesimo, per cui essi né meritano il premio della visione beatifica a causa del peccato originale, né, allo stesso tempo, subiscono alcuna punizione, poiché non hanno commesso peccati personali non avendo ancora l'uso della ragione. Come ipotesi teologica, diffusasi a partire dal Medioevo, il limbo non è mai stato adottato come definizione dogmatica dal Magistero, ed è venuta meno con il Catechismo della Chiesa Cattolica del 1992».

Quindi errore per circa un millennio, ma generato apparentemente da un testo scritto altri quasi due millenni prima. Ma perché? "La Bibbia concordata" (tradotta da un gruppo di biblisti di diversa credenza religiosa: ebrei, cattolici, valdesi, battisti, ortodossi, metodisti ecc. per permettere una lettura condivisa) annotava negli anni 60 del secolo scorso: «Alcuni esegeti ebrei affermano che il peccato di Adamo fu in qualche misura ereditato dai suoi discendenti; la maggioranza insegna che solo Adamo è responsabile del suo peccato... La teologia cristiana, al contrario, ritiene che il peccato di Adamo abbia compromesso in certa misura anche i loro discendenti, dal quale peccato solo Cristo li libera; si discute però sull'entità di questo danno».

Si discuteva?! E intanto si dannava l'anima di tante cristiane e di tanti cristiani asserendo che per un loro errore di calcolo il neonato, morto senza battesimo, era destinato per l'eternità a vagare senza

soffrire le pene dell'inferno ma anche senza le gioie del paradiso; insomma a esistere senza esistere. Del resto se si credeva veramente che il testo in questione fosse ispirato da Dio si doveva tener conto (come pare facciano molti esegeti ebrei) che la pena per Adamo ed Eva da trasmettere anche ai loro discendenti sta scritta nel testo:

Disse poi alla donna – “Moltiplicherò i tuoi travagli e le doglie delle tue gravidanze, nella sofferenza partorirai figliuoli; verso tuo marito ti spingerà il tuo desiderio ed egli dominerà su di te”. E all'uomo disse – “... Maledetta sia la terra per causa tua. Con fatica ne trarrai il nutrimento tutti i giorni della tua vita... Con il sudore del tuo volto mangerai il pane, finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: infatti sei polvere e in polvere tornerai” (Genesi 3, 16-19).

Ecco dunque la pena a cui ci condanna la Genesi con i dovuti aggiornamenti tra femminismo e altre rivoluzioni sociali e culturali. Ma probabilmente in gran parte della cristianità si è continuato a dare grande importanza al peccato originale, ereditato come peccato impresso nella nostra anima fin dal concepimento, perché da libere comunità di persone che per le loro scelte andavano incontro all'emarginazione sociale e talvolta persino familiare si è passati a popolo: il nuovo popolo eletto; e il battesimo da atto simbolico di conversione adulta è divenuto certificato di appartenenza fin dalla nascita. E l'invenzione del limbo serviva proprio a spingere i genitori a registrare/battezzare i neonati il più rapidamente possibile.

Ultima considerazione: credo che noi si debba ringraziare Eva per la brillante idea di perdere l'immortalità: se fossero rimasti immortali noi saremmo stati superflui, o, altrimenti, dannosi giacché milioni di anni di riproduzione senza morti avrebbero sicuramente prodotto una saturazione della superficie terrestre rendendoci impossibile anche fare una semplice passeggiata, e quindi condannandoci a una noia veramente mortale (perdonatemi il gioco di parole).

Dalla cronaca

Scusate se a questo punto sono tentato dalla cronaca e, in particolare, dalla vicenda giudiziaria del presidente della Regione Liguria, Toti. Perché la vicenda a cui stiamo assistendo in queste settimane sembra combaciare appieno alla narrazione biblica: basta che mettiate il personaggio politico attuale al posto della divinità (l'arconte secondo lo scrittore cristiano del secondo secolo d.C.; oggi diremmo l'angelo caduto, Lucifero), i magistrati al posto del serpente ed Eva al posto dei cittadini (talvolta ridotti a sudditi). Cosa dice l'arconte/Lucifero/Toti? “È vero, ho accettato i soldi, ma non per arricchirmi ma per finanziare la mia azione politica (leggi: le mie campagne elettorali tese a convincere gli elettori a votarmi). Quindi voi giudici non siete autorizzati a giudicare, e, soprattutto, voi, cittadini, dovete fidarvi di chi fa il vostro bene, come vi ho dimostrato nelle convincenti campagne elettorali”.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Vincenzo Meale, laureato in Scienze Politiche, per trenta anni ha insegnato geografia economica negli Istituti tecnici commerciali e professionali per il commercio. Partecipa da sempre alla vita della comunità cristiana di base di San Paolo, di cui è stato uno dei fondatori assieme all'abate Franzoni e a tanti altri.

“Bidayàt”: incipit ed oltre nella narrativa araba (2011-2023)

a cura di
Aldo Nicosia

BIDAYÀT

ANTOLOGIA
DI ROMANZI ARABI (2011-2023)

Progedit



INCROCI E PERCORSI



DI LINGUE E LETTERATURE

di *Aldo Nicosia* [*]

Bidayàt raccoglie 22 brani iniziali, o incipit estesi, di romanzi arabi di autori di una dozzina di Paesi, dal Marocco all’Oman. Di ognuno di essi vengono tradotte le prime 2.000 parole circa. La selezione si basa su due criteri, uno è la data di pubblicazione, tra il 2011 e il 2023, e l’altro è il nostro gusto soggettivo. Ad oggi, nel panorama culturale italiano, si tratta della prima antologia che comprende i romanzi più recenti, assolutamente inediti in italiano, e, salvo qualche eccezione, in altre lingue. In un’apposita appendice abbiamo inserito i brani originali, ma in misura ridotta, circa 500-600 parole, a beneficio di chiunque voglia cimentarsi nella traduzione.

Perché abbiamo considerato solo i romanzi pubblicati dal 2011? Questa data è da considerarsi uno spartiacque per i Paesi arabi che sono stati scossi da rivoluzioni, tanto da influenzare gli scrittori nella scelta di alcune tematiche correlate. Tuttavia, stabilire un criterio cronologico ci sembra utile per

impostare un confronto tra gli stessi testi, in termini di stile e trattamento delle stesse tematiche, nonché per fornire indicazioni sulle nuove tendenze del romanzo arabo.

L'analisi dei brani che qui presentiamo si basa sulle seguenti categorie narratologiche: luogo, tempo e personaggi. Siamo consapevoli che essa dovrebbe basarsi anche sul rapporto tra l'inizio del romanzo e l'intera struttura narrativa, e sul suo possibile collegamento col finale, ma abbiamo deliberatamente evitato questa analisi per non dover rivelare gli esiti dei principali plot. *Bidayàt* serve da "aperitivo" a 22 romanzi, nel tentativo di avvicinare un vasto pubblico italiano alla letteratura araba, e offre anche alcuni elementi che potrebbero definire il percorso letterario dei ventidue autori.

L'ordine in cui vengono presentati i romanzi dipende dal tempo narrativo principale in cui si svolgono gli eventi di ognuno di essi. Su questa base è stata operata una divisione in due parti. La prima comprende romanzi storici calati in un lontano passato. Si parte dall'epoca fatimide, con la fondazione del Cairo, più di mille anni fa, passando per le avventure del dragomanno di un ambizioso sultano esiliato dal fratello, nel XV secolo, fino alla metà del XIX secolo, che vede il rinascimento arabo in Medio Oriente.

I romanzi storici ambientati nel Novecento mettono in luce il ruolo del colonialismo italiano in Libia, nel 1911 e poi nel periodo fascista, e quello degli italiani d'Egitto, a partire dagli anni Trenta. Si passa poi alla lotta di liberazione nazionale contro il colonialismo francese nel Maghreb e gli altri grandi conflitti che hanno scosso la seconda metà del secolo: contro Israele, Iran, l'invasione del Kuwait, la prima guerra del Golfo del 1991, e infine il post guerra civile libanese.

La seconda sezione si concentra sui romanzi che affrontano questioni contemporanee: la rivoluzione contro Mubarak in Egitto e il periodo post-rivoluzionario in Tunisia. Un'altra guerra civile che determina il destino dei personaggi di romanzi dell'antologia è quella siriana. A partire dalla primavera del 2011, il dibattito sulle questioni femminili continua nelle realtà tunisina, saudita e nella diaspora araba in Europa, ma emerge chiaramente in molti altri romanzi.

Abbiamo scelto di includere due romanzi, uno omanita e l'altro marocchino, che presentano mondi rurali incontaminati, con un'atmosfera in cui si mescola realismo e magia e che assume carattere di universalità, applicabile a qualsiasi realtà umana. L'antologia si conclude con due testi egiziani che rappresentano realtà sociali e politiche distopiche tali da dipingere un fosco quadro del prossimo futuro.

Quali sono i limiti dell'incipit?

Per rispondere a questa domanda è necessario analizzare la funzione che esso ha all'interno del romanzo. Il critico Yves Reuter afferma: «Ogni incipit è un luogo strategico che programma l'intero testo e il modo in cui viene letto, tentando di risolvere la tensione tra informare e interessare». Pertanto, il romanziere deve costruire il mondo della fiction cercando un equilibrio tra gli elementi esplicativi e descrittivi da un lato, e quelli che potrebbero attirare l'attenzione del lettore, dall'altro, facendolo entrare il più rapidamente possibile nel cuore della narrazione. L'incipit contiene elementi che servono come punti di riferimento e indizi che determineranno e influenzeranno la trama del romanzo. Spesso c'è una stretta relazione tra l'incipit e l'evento centrale del romanzo, e quando questo accade gli effetti del primo si riflettono nel resto del testo. In questo caso, il romanzo può essere visto come una sorta di incipit allargato.

Alcuni dei romanzi della presente antologia contengono un prologo, che ha una funzione più complessa. Solitamente esso costituisce l'antefatto che introduce l'azione e fornisce un'anticipazione del dramma principale, dell'ambientazione, o talvolta anche del finale, quindi una sorta di *flashforward*. Ovviamente l'autore cercherà di rivelare e anticipare solo quello che lui ritiene necessario per coinvolgere il lettore fin da subito e farlo entrare *in medias res*.

Quante pagine bastano per determinare, in modo chiaro e comprensibile, dove finisce l'inizio del romanzo? I suoi limiti arrivano fino al termine del primo capitolo? Qui non riteniamo opportuno basarci sulla divisione seguita dall'autore, né in capitoli, né paragrafi o altro, ma seguiamo un criterio puramente quantitativo, circa 2000 parole, a prescindere dalla lunghezza del romanzo.

La ricerca di sé e di una patria

Il pasticciere (2022), tradotto e presentato da Arianna Tondi, è il penultimo di una serie di romanzi storici dell'egiziana Rim Basiyuni (1973). È incentrato sulla questione dell'identità egiziana che si è forgiata grazie a molteplici fattori e componenti, lungo il corso dei secoli. Gli eventi del romanzo si svolgono in epoca fatimide, che va dal 969 al 1171, lasciando un profondo segno nella storia e nella vita sociale e culturale dell'Egitto, ad esempio con l'istituzione di feste religiose e l'introduzione di nuovi dolci, come per la festa del *Mawlid* (compleanno del Profeta).

Formando una trilogia, il romanzo è diviso in tre parti che narrano vicende storiche, arricchite di elementi di fantasia, che riguardano tre importanti personaggi, tutti di origini straniere. Sono Jawhar al-Siqilli (il Siciliano), fondatore della città del Cairo (secondo alcuni storici di origine slave); Badr al-Jamali, ministro di origini armene, e il curdo Saladino, famoso per le sue prodezze contro i crociati. Il comune denominatore fra i tre è il loro forte attaccamento all'Egitto.

I dolci rappresentano anche il filo conduttore del romanzo e non è un caso che a volte ne diventino personaggi a pieno titolo. Jawhar, che prima di diventare comandante dell'esercito era in effetti un pasticciere, si reincarna in un suo collega contemporaneo, che è anche un abile narratore. Il romanzo pullula di battaglie epiche, leggende, cospirazioni, lotte di potere e storie d'amore. *Il pasticciere* esprime una certa nostalgia per un glorioso passato di convivenza pacifica e costruttiva tra le varie componenti della Umma (nazione) islamica.

Il dragomanno del sultano (2020), del saudita Muhammad Hasan 'Alwan (1979), è ambientato nella seconda metà del XV secolo, nel contesto della lotta tra i fratelli Bayezid II e Cem, per la conquista del trono del sultanato. Ne è protagonista Germanos, di madre musulmana e padre cristiano, che parla turco e arabo, in virtù della sua doppia appartenenza religiosa ed etnica, oltre all'italiano e al francese. All'inizio del romanzo lo vediamo monaco in un monastero di Cipro, per poi diventare dragomanno al seguito di Cem, peregrinando attraverso i Paesi del Mediterraneo, dalla Grecia alla Sicilia, dal Vaticano alla Francia e alla Spagna.

Il suo senso di alienazione, derivante dalle origini ibride, è esacerbato dal costante vagabondare per mari e terre lontane, ma questa esperienza lo porta a esplorare meglio il suo mondo interiore. Il sufi Ibn 'Arabi aveva detto, nel romanzo *Una piccola morte*, dello stesso 'Alwan: "Il viaggio è un ponte verso noi stessi".

Germano rappresenta un ponte anche tra il sultano in esilio e i suoi interlocutori. Quest'ultimo lo loda per il suo ruolo essenziale ("Non sei solo il mio dragomanno. Sei i miei occhi, le mie orecchie e la mia lingua"), ma Germanos, avendo imparato dalle sue dolorose esperienze di vita, non crede più alle sue parole. In uno dei tanti monologhi interiori, si definisce povero, prigioniero, circondato dal mare da tutti i lati, costretto a fare ciò che non vuole e ad andare in luoghi che non ha scelto.

Attraverso questo personaggio, lo scrittore intende farci riflettere non solo sulla solitudine dell'individuo nel suo percorso di vita, ma anche sul bistrattato ruolo dell'interprete. Torneremo su questo tema nel romanzo *L'uscita*, ambientato in epoca contemporanea, in cui il protagonista, dopo aver trascorso decenni a prestare la sua voce agli altri, cerca di svolgere un ruolo decisivo per il destino del suo Paese.

La ricerca di una patria è al centro anche di *Pavimentare il mare* (2011) di Rashid al-Da'if (1947), che si inserisce nel solco della letteratura libanese sull'emigrazione in America, che deve molto ai romanzi di Rabi' Jabir. Il tono del narratore è ironico e a volte comico, e induce il lettore a riflettere sul periodo del rinascimento (*nahda*) nella regione storica della Grande Siria.

Il titolo del romanzo indica chiaramente una missione impossibile, nonostante ci fossero già le premesse del detto rinascimento, che si nutre di concetti importati dall'Occidente (cittadinanza, laicità, emancipazione della donna), per poi radicarsi saldamente nelle classi intellettuali di Beirut e Damasco. Le missioni protestanti arrivate nella regione nel diciannovesimo secolo fungevano da catalizzatore delle energie di rinnovamento culturale, sociale e politico contro l'oscurantismo dell'oppressivo regime ottomano.

Al-Da'if rilegge la storia del Libano nel contesto della Grande Siria, dal 1860 alla fine del XIX secolo, e crea un eroe semiserio che si sente investito del compito di condurre il suo Paese verso il progresso civile e l'indipendenza: Faris Hashim Mansur. Grazie alle ricerche documentaristiche condotte dall'autore, la narrazione si nutre della presenza di personaggi noti del periodo, come gli intellettuali Jurji Zaydan, Butros al-Bustani, al-Yaziji e altri. La linea principale è comunque il racconto dell'epopea di Faris che assurge a simbolo della Grande Siria. Segue il padre in America per proseguire gli studi e realizzare così il suo sogno di vita: mostrare al mondo il valore del "siriano", laico e pragmatico. Riuscirà a mantenere la promessa di ritornare a Beirut? E in che modo servirà la sua patria?

Colonialismo italiano e letteratura libica

«Il 23, 24, 25, 26 e 27 ottobre 1911 rappresentano la carneficina araba di 4000 uomini, di 400 donne e di molte fanciulle, ragazzi e bimbi» [1]: così il giornalista Paolo Valera aveva documentato, con penna e macchina fotografica, uno dei massacri più brutali commessi dagli italiani in Libia, la strage di Sciara Sciatt.

'A'isha Ibrahim (1967) in *Scatolone di sabbia* (2022) trae ispirazione da questo evento chiave e dal personaggio di Valera. L'immagine del nemico nella letteratura libica, è stata da sempre condizionata dai rapporti che l'Italia ha instaurato con la sua ex-colonia, anche dopo l'indipendenza. L'obiettivo del fascismo non era solo quello di occupare militarmente la Libia, ma anche di cancellare l'identità arabo-islamica del suo popolo. Quasi un secolo dopo, Ibrahim ci offre una prospettiva lontana dai *clichés* con cui vengono tratteggiati i personaggi italiani, senza però tralasciare la condanna dei massacri e delle umiliazioni a cui è stato sottoposto il suo popolo.

Il protagonista del romanzo è Sandro, giovane sognatore e romantico che suona il pianoforte e aspira a diventare giornalista. Nel clima nazionalista del periodo che spinge i giovani italiani ad andare a combattere in Libia, quando Sandro arriva a Tripoli, subisce un forte shock: al posto di frutteti, annunciati da una soffocante propaganda politica, vede solo fuochi, sabbia ardente, proiettili e trincee. Una mattina, da una di quelle trincee, passa una bella ragazza a dorso di un asino, con il suo fratellino. Si chiama Halima, è una venditrice di latte. Sandro se ne invaghisce ma non riesce a comunicare con lei.

Quando i soldati sono chiamati a vendicare il massacro di Sciara Sciatt, Sandro è costretto a uccidere una donna che cerca di resistergli con un bastone. Scopre subito che si tratta della madre di Halima. Poi trascina lei e il suo fratellino sul camion che li porta su una nave diretta nell'isola di Ustica, insieme a migliaia di donne, uomini e bambini. Molti di loro muoiono di colera e di fame prima di arrivare a destinazione.

Il primo capitolo inizia con Sandro ferito in battaglia e portato in Italia, in un ospedale. Dopo il suo congedo inaspettato riesce finalmente ad incontrare il leggendario Valera. A partire dal secondo capitolo, la narrazione torna indietro nel tempo di circa un mese o due, alla vigilia della guerra in Libia. Vengono introdotti altri personaggi minori, squarci di vita sociale di Sandro e sono descritte le contraddizioni della realtà sociale italiana fatta di miseria e degrado. Da qui in poi il lettore rimane sospeso tra due linee narrative parallele: l'esperienza militare di Sandro e le peregrinazioni di Halima nelle carceri italiane.

Il secondo romanzo libico dell'antologia, *Fuga da Ustica* (2018) di Salih al-Sanusi (1950), copre un periodo successivo a quello in cui è ambientato il romanzo di Ibrahim, ovvero l'era fascista, e le misure prese per contrastare l'eroica resistenza libica. Oltre ai massacri e alla deportazione dei sopravvissuti in campi di concentramento situati lungo la costa desertica, Mussolini manda in esilio migliaia di libici in piccole isole dell'Italia meridionale. Il romanzo inizia con una scena di deportazione dal porto di Bengasi ad Ustica. Lì, tra rocce nere, torture e stenti, nasce una storia d'amore tra un libico e una giovane isolana, nonché forti amicizie tra libici ed oppositori italiani al fascismo, che avranno un ruolo decisivo nella risoluzione del dramma dei due innamorati.

Fuga da Ustica è il primo romanzo libico interamente dedicato al tema della deportazione degli esponenti della Resistenza contro l'Italia. Riesce anche a mettere in risalto la voce di molti poeti che inneggiavano all'eroismo dei libici nelle loro epiche battaglie. Tra questi c'è Fadil al-Shalmani, che gioca un ruolo marginale in questo romanzo, mentre il testo di Ibrahim riporta alcuni suoi versi. Singolare è che Ibrahim e al-Sanusi, in soli quattro anni, abbiano scritto due romanzi che seguono percorsi di riconciliazione tra Italia e Libia, proponendoci due storie molto diverse.

Italiani d'Egitto

Na'ila, nata Marie (2018), di Nadia Kamil [2] (1962) si può leggere come un libro di memorie, raccolte dalla figlia di Marie Elie Rosenthal, di padre ebreo egiziano e madre cristiana italiana. Nata nella cosmopolita Cairo all'inizio degli anni '30, aderisce al Partito Comunista Egiziano, si impegna nella lotta clandestina, si innamora dell'attivista egiziano Sa'd Kamil, poi lo sposa e si fa chiamare Na'ila.

Questo libro ci propone un viaggio in un Egitto che non esiste più, da più di mezzo secolo. In esso la Storia nazionale si interseca con quella privata di una donna unica e rara. Questioni come il conflitto di classe si intrecciano con i rapporti tra lei e la sua famiglia, e poi con quella del marito, così come con le difficoltà di crescere in un clima di discriminazione religiosa, razziale e di genere. Marie/Na'ila viene incarcerata sotto Faruq e Nasser. Partecipa attivamente col marito alla vita culturale egiziana, insieme a scrittori come Yusuf Idris, 'Abderrahman al-Sharkawi, Salah Jahin e altri.

Fornisce inoltre una chiave di lettura per comprendere gli eventi più importanti dell'Egitto monarchico e repubblicano a partire dagli anni Quaranta, come la Seconda Guerra Mondiale, l'incendio del Cairo e il colpo di stato dei Liberi Ufficiali del luglio 1952, fino alla guerra del 1973 e l'avvento di Sadat. Le diverse affiliazioni politiche e culturali degli intellettuali che Na'ila frequenta arricchiscono la sua vita di nuove idee ed esperienze. Questo testo, che a rigore non potrebbe essere classificato come "fiction" (ma i ricordi stessi non sono forse fiction?), si distingue per un linguaggio molto franco, il dialetto egiziano, che gli conferisce una rara vivacità. Il libro è inoltre di fondamentale importanza per comprendere alcune dinamiche della costruttiva presenza italiana in Egitto.

La lotta al colonialismo e i conflitti regionali nel XX secolo

Tre vite (2018), dell'algerino Bumidyan Belkebir (1979), nella sua prima edizione prende il titolo dal nome con cui è conosciuta una zona di confine tra Marocco e Algeria ("Zawj Bghal"), e in effetti vi si affronta con coraggio un argomento tabù nei media maghrebini: le relazioni algerino-marocchine. Vale la pena notare che nelle edizioni successive il romanzo ha cambiato il titolo *Zawj Bghal* ("Due muli") in quello della nostra traduzione italiana, per evitare di sollevare polemiche su possibili recondite metafore. Il protagonista 'Abdelkader vive tre vite parallele in diverse città del Marocco e dell'Algeria e contrae anche tre matrimoni. Partecipa alla guerra di liberazione dell'Algeria e prova il dolore della tortura e il tradimento di alcuni suoi compagni. È perseguitato da tanti incubi e rimorsi, soprattutto per aver lasciato la figlia a casa del nonno. Alla sua famiglia, sparsa in due Paesi, non verranno risparmiate le conseguenze del periodo di terrorismo.

La solitudine del combattente 'Abdelqader è simile a quella dei personaggi del romanzo *Professori di illusioni* (2011) dell'iracheno 'Ali Badr. È un inno alla poesia, all'amore e alla morte nella Baghdad degli anni Ottanta, con i suoi caffè letterari. Durante la guerra contro l'Iran, alcuni soldati muoiono al fronte, mentre i disertori vengono giustiziati. Il narratore prova emozione nello scrivere la storia dei suoi amici poeti: Munir, 'Isa, Ibrahim e altri, e nel dipingere, con la malinconia tipica di chi ha vissuto realmente quelle esperienze, le strade e i vicoli di Baghdad, la gente e la dittatura. Munir, rampollo della borghesia, di madre russa, possiede un pianoforte ma non sa suonarlo, ha una biblioteca piena di libri in russo, ma non conosce quella lingua. 'Isa legge Baudelaire in prima linea sul fronte di battaglia e chiude gli occhi, immaginando di trovarsi per le strade di Londra, Parigi e Pietroburgo.

Questo romanzo può essere letto, come già indica il titolo, come una condanna degli ambienti culturali iracheni del periodo. Mira a smascherarne la vacuità, il rifiuto della realtà o l'imitazione cieca dell'Occidente.

L'orologio di Baghdad (2016) è il primo romanzo dell'irachena Shahad al-Rawi (1986). Durante la Prima Guerra del Golfo, a Baghdad, due adolescenti, nascoste in un rifugio antiaereo, si raccontano storie per esorcizzare incubi e paure. Condividono speranze, sogni e illusioni, e tra loro nasce una profonda amicizia. Ma mentre le sanzioni complicano la vita dei sopravvissuti e gli amici iniziano a fuggire da Baghdad, nondimeno ci si prende cura dei giardini, si va a ballare e si celebrano matrimoni. Le ragazze sperimentano i loro primi amori. L'obiettivo delle protagoniste è scrivere la storia del loro quartiere in un quaderno segreto. In un'atmosfera in cui si mescolano realtà e magia, si sviscerano i vissuti di un intero popolo, con i problemi dell'infanzia, adolescenza e maturità in un testo volutamente frammentato e con un'azione spesso stagnante.

I fantasmi di Faysal (2022), il secondo romanzo della kuwaitiana 'A'isha 'Adnan al-Mahmud (1978), affronta più di mezzo secolo di storia del Kuwait, nel contesto degli eventi più sanguinosi a livello panarabo. Il titolo originale fa riferimento al mantello di un personaggio, o meglio del fantasma di Ghanima: è una povera donna che ha una profonda influenza sul protagonista, Faysal. Gli compare durante l'aggressione tripartita contro l'Egitto nel 1956, rimanendone terrorizzato, tanto che la sua immagine gli resta impressa nella mente. Il mantello di Ghanima rappresenterebbe le tare più pesanti delle società arabe: tradizionalismo, tribalismo, nazionalismo, maschilismo, narcisismo etc. Faysal nasce il 15 maggio 1948, il giorno della *nakba*, la catastrofe, il primo genocidio palestinese. Studia a Beirut, dove sarà testimone della guerra civile libanese, e lì incontra Lynn, l'insegnante con cui avrà una storia d'amore complicata.

Il romanzo ha una struttura circolare: parte dal 1990, tornando indietro di mezzo secolo per ripercorrere tutte le sconfitte del mondo arabo, per poi tornare all'anno d'inizio. Faysal, che sogna un nuovo risorgimento arabo, dovrà affrontare un'altra triste sorpresa.

In *Mister Nun* (2019), della libanese Najwa Barakat (1962), torniamo nei vicoli e nelle strade di Beirut, tra sogni, incubi e realtà. Il protagonista porta con sé il peso dei ricordi della città e delle sue sconfitte personali: la crudeltà della madre e del fratello, e l'abbandono della sua amata. Barakat ci presenta un viaggio nei tormenti della personalità schizofrenica del protagonista, che non riesce a completare il suo romanzo. Trova allora il coraggio di addentrarsi nelle viscere della sua città. Vaga tra la gente, vedendo nei volti degli sconosciuti gli eroi dei suoi romanzi. Si sacrifica per salvarli e proteggerli. *Mister Nun* è l'inevitabile prodotto della guerra civile libanese, e il personaggio che ricrea nel suo interminabile romanzo, Luqman, è la reincarnazione dello stesso mercante di guerra di un precedente romanzo della stessa autrice, *Ya salam!* [3].

Frustrazioni post-rivoluzionarie in Egitto e Tunisia

Gli eventi del romanzo *I sorrisi di Sami Ya'qub* (2019), di 'Izzat al-Qamhawi (1961), si estendono per un periodo di tempo che non supera la mezz'ora. Iniziano quando Sami aspetta che la sua amata Farida gli permetta di salire a casa sua per festeggiare il suo compleanno, e in quel momento inizia a filmare il flirt di due gatti nel cortile di un edificio. Questo atto apparentemente banale avrà gravi conseguenze nella sua vita. Durante questo breve lasso di tempo emergono altre due linee narrative di *flashback*. Quella più antica tratta delle vicissitudini affrontate dal nonno e dai suoi genitori negli anni ottanta, e dei ricordi d'infanzia di Sami con il fratello Yusuf fino ai giorni della rivoluzione quando torna dalla Germania per impedire a Sami di scendere in piazza Tahrir, dove proprio lui viene ucciso da un cecchino.

L'altra linea è più recente e racconta la storia d'amore con Farida. Sami ha un'enorme energia spirituale che lo rende in grado di predire il futuro. Sorride sempre e la sua integrità morale gli permette di superare molte prove difficili. Dopo la tragica morte del fratello, è Farida a colmare il vuoto nell'esistenza di Sami. Il finale è aperto all'immaginazione del lettore e solleva diverse

questioni che possono essere riassunte nel seguente interrogativo: si può sfuggire a un destino che lascia presagire l'oppressione e sognare un futuro di speranza di libertà?

In *Vacanza nel quartiere al-Nur* (2023), al-Habib al-Salimi (1951) ci propone un viaggio quasi etnografico che ripercorre le trasformazioni avvenute nella Tunisia post-2011. Protagonista e voce narrante del romanzo è 'Adel, che torna dalla Francia per una vacanza nella sua terra natia, dopo un'assenza di 12 anni. La prima cosa che nota è il degrado del quartiere in cui prende in affitto un appartamento. Attraverso altri personaggi, il narratore mostra una situazione sociale ed economica sempre più precaria, dominata dalla corruzione, dall'estremismo religioso e dall'ipocrisia.

C'è Maryam, che indossa il *hijab* e vota per il movimento Ennahda, di orientamento islamista, e sul versante opposto Lamia, giornalista laica, mentre Zarmit incarna la categoria degli opportunisti che sfruttano il caos imperante nelle fasi post-rivoluzionarie.

Il romanzo affronta il tema dell'omosessualità attraverso due personaggi: Fawzi e Samia. Il primo è un artista che, dopo aver vissuto e studiato in Francia, si pente di esser tornato in Tunisia perché si rende conto che la società non è pronta per accettarlo. La seconda, amica di Lamia, così intende lottare per l'emancipazione della donna. Il romanzo presenta un misto di tragedia e commedia satirica, in uno stile fluido e semplice. L'ambiguità del destino finale dei personaggi del romanzo indica un certo ottimismo, o forse un'incertezza sull'esito delle sfide che essi devono affrontare.

Amori proibiti nel mondo arabo e nella diaspora

La cartella gialla (2023), della tunisina Amira Ghenim (1978), tradotto e presentato da Barbara Teresi, narra di un amore tormentato e non corrisposto che si trasforma in una passione letale. Fin dalla prima pagina, il lettore viene trascinato in un viaggio scioccante nelle profondità più oscure della psiche di Ghassan al-Jawadi, il protagonista. L'ossessione per la bella Hajer, che ha amato fin dall'adolescenza, lo conduce in una spirale di tradimenti e tormenti, dove la realtà si fonde con l'incubo. Nel prologo, Ghassan, in punto di morte, si rivolge all'angelo della morte, Azrael, chiedendogli di consegnare un messaggio al marito di Hajer, responsabile della sua morte: lo aspetterà all'inferno per rendere più terribile la sua sofferenza. Quanto basta per suscitare la curiosità del lettore: cosa è successo a Ghassan, chi o cosa lo ha portato sull'orlo della morte? Chi è Hajer e come è morta?

Durante gli studi universitari, lei sposa il suo bel collega di medicina, che si rivelerà poi uomo violento e alcolizzato. A causa dei maltrattamenti subiti, torna da Ghassan. Attraverso un gioco di salti temporali si arriva alla sorpresa finale, quando il lettore assembla le tessere del mosaico narrativo.

Il romanzo contiene alcuni temi cari all'autrice, affrontati già ne *La casa dei notabili* (2020) [4], ovvero la complessità dei legami familiari e la condizione della donna nella società tunisina.

Follia e rivoluzioni

Con *Pazzia* (2019), la tunisina Buthayna Khalidi (1978) ci accompagna, attraverso la voce della narratrice Faiza, professoressa di letteratura araba e comparata, nella Tunisia del prima e dopo la rivoluzione del 2011. Tutto inizia da una misteriosa lettera che riceve da Farida, la vera protagonista del romanzo, l'intellettuale che si firma con lo pseudonimo di "Mayy", con un esplicito riferimento alla scrittrice libanese "Mayy Ziadeh" (1886-1941). Farida viene ricoverata nell'ospedale psichiatrico di Mannouba, per ordine della sua famiglia, a causa di una sua passione ribelle: vive una relazione con uno spagnolo di nome Julio, professore di civiltà arabo-islamica in un'università tunisina, fatto che cozza contro le tradizioni.

Oltre a far luce su un periodo importante del passato tunisino, ovvero la migrazione dei moriscos dalla Spagna, incarnata da Julio, il romanzo si propone di definire il rapporto tra libertà politiche e sociali: gli amanti sono trattati come imbecilli o pazzi anche dalla politica che teme questo tipo di rivoluzioni.

Dagli anni '60, i romanzi arabi denunciavano i valori tradizionali che caratterizzano i sistemi sociali, economici e politici che hanno dominato il mondo arabo. La critica alle società arabe non si ferma dopo le rivoluzioni. Nonostante gli slogan di libertà e dignità, è evidente l'ipocrisia di alcune formazioni politiche e di tutti coloro che si considerano "progressisti".

Le donne arabe nella diaspora europea

In *Donne di Bruxelles* (2019), la palestinese Nisma al-'Akluk (1986) presenta le vicende di vita di cinque donne che si incontrano nella capitale belga. Nel primo capitolo seguiamo il personaggio di Sarra, palestinese, attraverso lo sguardo della belga Laure. All'inizio della Seconda Intifada quest'ultima aveva vissuto con una famiglia palestinese, innamorandosi di Omar, il figlio maggiore. Sarra e Laure si incontrano per caso durante una marcia di solidarietà per la Palestina a Bruxelles. Laure sarà il *trait d'union* con le altre donne: Maryam, immigrata da Baghdad, e in conflitto con la sua famiglia, a causa della sua relazione con Bruno, perché di un'altra religione; Maha, siropalestinese, arriva a Bruxelles da un campo profughi a Damasco. Ed infine la tunisina Su'ad, che non vuole interrompere la relazione con l'amante, nonostante le violenze fisiche e verbali di cui è vittima. Il romanzo affronta questioni sociali, sofferenze, sogni ad occhi aperti e incubi: Laure viene licenziata dal lavoro a causa del suo *hijab*, mentre Sarra non viene nominata all'ufficio del Centro islamico di Bruxelles... perché non lo indossa. Lo stesso *hijab* di Laure provoca forti polemiche con suo figlio Thomas, che odia gli arabi e ignora le sue origini.

Donne saudite

Due donne di Jeddah (2016) della saudita Hana' Hijazi (1965) racconta, con una narrazione piena di flussi di coscienza e monologhi interiori, la vita di Layla e Maram, due amiche che vivono a Jeddah. Layla, voce narrante delle vicende che coinvolgono entrambe, proviene da una famiglia molto conservatrice, mentre Maram cresce in un ambiente sociale aperto. Il romanzo racconta le difficoltà che le due donne devono affrontare nella società e all'interno della famiglia, inclusa la violenza domestica e l'ingerenza di giudici, intellettuali e figure religiose.

Eppure non sempre vediamo donne oppresse e deboli, né uomini violenti. Nell'immaginario culturale arabo, il nome Layla evoca una celebre figura letteraria dell'epoca preislamica: lei è innamorata del poeta Qays, ma non può sposarlo. La stessa cosa accade a Layla dell'era moderna, costretta a sposare un uomo che non ha scelto. Invece Maram ama un famoso intellettuale che non vuole sposarla, e non crede più nell'amore, ma è di forte sostegno psicologico per l'amica. Il romanzo vuole far riflettere sulle contraddizioni della società saudita contemporanea, ma mostra che spazi di libertà possono aprirsi all'orizzonte, in tutti i campi.

Il crollo della "casa" siriana.

Ritorno a Damasco (2017), del siriano Fadi Azzam (1973), si concentra su una casa damascena che custodisce tesori inaspettati e indica simbolicamente l'eredità storica del Paese e del popolo siriano, ancora vittima di tanti carnefici. I due protagonisti del romanzo sono il dottor Anis e il regista Fidel (o Fadl, secondo l'ala conservatrice della famiglia), che tornano in Siria, dopo una lunga assenza, all'inizio del 2011, per due motivi diversi. Anis deve vendere casa Huddud, ereditata dallo zio, mentre Fidel è lì per girare un video pubblicitario per un uomo d'affari. Nei due plot quasi paralleli che li riguardano, ciascuno di essi intraprende una storia d'amore segreta, Fidel con la dottoressa Layl, e Anis con Samia, un'attivista per i diritti umani che cerca di impedire la vendita della suddetta casa. Gli eventi del romanzo si svolgono all'inizio della guerra civile siriana, ed evidenziano come il Paese viene stravolto durante il decennio scorso: resistenza popolare, manifestazioni di massa, arresti, traffico di organi e gruppi armati. Tutti i protagonisti si trovano ad affrontare situazioni imprevedibili che assomigliano a sogni, ma si trasformano in un batter d'occhio in incubi terrificanti.

Azzam ne segue vicende umane ed evoluzione psicologica. In particolare si concentra sul personaggio di Fidel, con tutte le sue complessità e contraddizioni che sono prefigurate dal suo doppio nome Fidel/Fadl e annunciate nel primo capitolo. Lo scrittore utilizza la tecnica del montaggio parallelo come elemento di suspense, interrompendo ogni capitolo in un momento clou dell'azione drammatica. Tra i temi di questo romanzo epico c'è il tentativo di smantellare il concetto di rivoluzione: secondo lo scrittore, essa non è un fattore che unisce il popolo contro il regime, ma piuttosto motivo di divisione tra tutte le componenti della società. Mercanti di religione, mercenari, intellettuali, agenti del regime, tutti cercano di preservare i propri privilegi ad ogni costo, a scapito della patria.

Distopie

L'uscita (2012), il primo romanzo di 'Izz al-din Shukri Fishir (1966) dopo la rivoluzione egiziana del 2011, inaugura una lunga serie di testi che mostrano tratti distopici, come *La fila* (2013) di Basma 'Abdelaziz, *Donne di Karantina* (2013), di Na'el al-Tukhi, solo per citarne alcuni. Gli eventi del romanzo iniziano dall'ottobre 2020: 'Ali, un traduttore del palazzo presidenziale, scrive a suo figlio Yahya, da una misteriosa nave che sta salpando dalla Cina all'Egitto:

“Caro Yahya, (...) quando riceverai questa lettera, tra due giorni esatti, sarò prigioniero o cadavere (...) E questa lettera potrebbe essere la mia ultima ancora di salvezza se tutte le altre precauzioni falliranno. Quindi abbine cura. Potrebbe fare la differenza fra tradimento ed eroismo, vittoria e sconfitta”.

'Ali sente il bisogno di raccontare al figlio tutta la sua vita, che si intreccia con le turbolente vicende che il suo Paese dovrà affrontare. Il suo lavoro come traduttore/interprete governativo gli fa conoscere a fondo gli intrighi di palazzo. Il 25 gennaio 2011 è testimone delle manifestazioni di massa e poi degli eventi violenti e sanguinosi che segnano gli anni a seguire. Dopo anni di golpe e disordini, il suocero al-Qattan sale al potere, ingaggiando un pericoloso braccio di ferro contro Usa e Israele. 'Ali, dopo aver passato decenni a tradurre le parole degli altri, stavolta non si accontenterà di dire la sua, ma vorrà dare il suo contributo per far uscire l'Egitto da un pericoloso tunnel.

L'attaccamento alla terra, dal Marocco all'Oman

Il figlio del pozzo (2022), dell'omanita Zahran al-Qasimi (1974), vincitore del Premio Internazionale di Narrativa Araba nel 2023, racconta la storia di Salim, partorito da una donna annegata in un pozzo. Grazie a quella nascita miracolosa possiede il talento di intercettare la presenza d'acqua nel sottosuolo. Da bambino prova un profondo senso di solitudine perché la società rurale in cui vive non accetta il diverso, quindi il suo destino è quello di trascorrere la vita come un emarginato. Da adulto, riesce a salvare il suo villaggio da una grave siccità e carestia, e diventa un eroe, ricercato da tutti. Ma ben presto tutti si dimenticano dei suoi meriti.

L'attaccamento alla terra da parte di Salim ci collega al romanzo *Ibrahim e il riccio* (2021) del marocchino Muhammad al-Ash'ari (1951), che intende mettere in discussione i valori della civiltà tecnologica e dell'individualismo, propugnando un ritorno alla natura e ai valori della collettività. Il protagonista, Ibrahim, decide, nel pieno di una crisi esistenziale, di lasciare il lavoro in banca e andare a vivere in una foresta, dedicandosi all'apicoltura. Un giorno si imbatte in un riccio gravemente ferito e decide di portarlo a Rabat per farlo curare da una veterinaria francese. Tra loro nasce una storia d'amore, in cui Ibrahim rompe gli schemi della tradizione. Ma proprio in quel momento cominciano i suoi guai.

Il romanzo introduce elementi fiabeschi e kafkiani in una struttura realistica, forse per denunciare in modo più provocatorio l'allontanamento dell'uomo dalle leggi della natura. Il titolo originale “Di legno e argilla” si riferisce ai due materiali primitivi con cui il profeta Abramo costruisce la sua casa, inaugurando una nuova fase del rapporto con il Creatore.

Mondi virtuali

Un appello a ristabilire un rapporto più sano con Madre Natura arriva anche dal romanzo con cui si chiude *Bidayàt*, ambientato in un futuro distopico non troppo lontano: *Universe* (2023), dell'egiziana Radwà al-Aswad (1974).

Rispetto alle questioni ambientali sollevate dallo scrittore marocchino, l'autrice qui denuncia gli obiettivi di una politica globalista, di una scienza e tecnologia usate per schiavizzare l'uomo, in modo lento e impercettibile. "Universe" è il nome di una realtà virtuale in cui chiunque può sperimentare sogni difficili da realizzare nella vita reale. Ma a poco a poco essa si trasforma in un'ossessione patologica e in una trappola pericolosa per molte persone. Merit, protagonista e voce narrante, lotta per mantenere valori e principi positivi e mostrare il discrimine tra menzogna e verità. Consegnerà alle generazioni future un libro di memorie contenente tutte le sue esperienze. Con il suo coraggio e la sua saggezza, cercherà di ridare consapevolezza alla razza umana, diventata un ibrido tra animale e macchina, una sorta di gregge di pecore sottomesse e obbedienti.

Conclusioni

In questo lungo viaggio nella letteratura araba contemporanea, abbiamo notato diversità di stile, di tecniche di presentazione dei personaggi, di atmosfere esterne e dinamiche dei dialoghi. È indubbio che un incipit riuscito ed efficace sia quello che riesce a liberare le energie latenti di un romanzo, e a dosare in modo intelligente elementi informativi e suspense. Si potrebbe dire che costruire un incipit è come iniziare una partita a scacchi. Se i pezzi in gioco vengono distribuiti in maniera coesa fin dall'inizio, sarà più facile affrontare le insidie della partita. Ad esempio, provocare noia o repulsione, a causa della stagnazione dell'azione, o per abuso di astrazioni.

E se il lettore di questo articolo è arrivato fino a questa riga, ovviamente senza aver saltato in avanti, superando magari la difficoltà di assorbire tante trame e giudizi critici, forse ostici per chi non conosce nessuno dei testi qui presentati, allora bisogna considerare che c'è pur sempre un prezzo da pagare per conoscere, anche parzialmente, tutto ciò che consideriamo rilevante in 22 romanzi.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Il testo è rielaborazione della premessa e introduzione di *Bidayàt*, di prossima uscita per i tipi di Progedit, Bari. Si ringrazia l'editore per l'autorizzazione alla pubblicazione in anteprima.

Note

[1] Valera, Paolo, *Le giornate di Sciarasciat fotografate*, Milano, Tipografia Borsani, 1912: 3. Cfr. l'articolo di Nicosia, Aldo, "Dalla Libia ad Ustica, bel suol amaro", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 66, marzo 2024.

[2] Si tratta di una regista che si è fatta conoscere per un documentario sulla vita della madre, dal titolo "Salata Baladi" (2008).

[3] Cfr l'analisi di Mohamed Samir, in <https://mohamedsamirnada.wordpress.com>.

[4] Cfr Aldo Nicosia, "La casa dei notabili": un secolo di storia della Tunisia", in *Dialoghi Mediterranei*, n. 61, maggio 2023.

Aldo Nicosia, ricercatore di Lingua e Letteratura Araba all'Università di Bari, è autore de *Il cinema arabo* (Carocci, 2007) e *Il romanzo arabo al cinema* (Carocci, 2014). Oltre che sulla settima arte, ha pubblicato articoli su autori della letteratura araba contemporanea (Haydar Haydar, Abulqasim al-Shabbi, Béchir Khraief), sociolinguistica e dialettologia (traduzioni de *Le petit prince* in arabo algerino, tunisino e marocchino), dinamiche socio-politiche nella Tunisia, Libia ed Egitto pre e post 2011. Nel 2018 ha tradotto per Edizioni Q il romanzo *Il concorso* di Salwa Bakr, curandone anche la postfazione. Ha curato per Progedit la raccolta *Kòshari. Racconti arabi e maltesi* (2021).

Partanna: negli scritti e nel cuore di Benedetto Patera, storico dell'arte



Benedetto Patera

di *Lina Novara*

Benedetto Patera è stato uno “tra i più importanti ed acuti storici dell’arte del dopoguerra”, docente prima nei Licei classici e poi presso l’Università degli Studi di Palermo. Nel gennaio 2019, qualche giorno dopo la sua scomparsa, Totò Rizzo scrisse su una rivista on line un articolo dal titolo “Quel gran critico venuto da Partanna”, precisando che Benedetto Patera teneva molto a questa origine dalla provincia trapanese [1].

Infatti, ogniqualvolta se ne presentava l’occasione, nelle conversazioni e nei suoi scritti non mancava di ricordare con orgoglio la sua città natale, *lu paisi*, ora con il cuore del cittadino, ora con l’occhio dello storico dell’Arte.

«Certo, era davvero bello *lu nostru paisi*, come tutti lo chiamavamo, anche se in alcune carte ufficiali del Comune, sotto lo stemma col grifo sui merli del castello, correva il titolo “Città di Partanna” che uno storico locale della fine del Settecento, il canonico Giuseppe Mendolia, dice da gran tempo acquisito» [2].

Alla sua città nel 1970 ha dedicato una monografia iniziando così la trattazione:

«Tra i centri della Sicilia occidentale colpiti dalle violente scosse sismiche del...1968, Partanna era senza dubbio la “città” artisticamente più notevole, non solo per la presenza di numerosi monumenti, ma soprattutto per il loro equilibrato ed organico disporsi in un interessantissimo contesto urbano alla cui qualificazione estetica contribuivano in maniera determinante e dal quale, a loro volta, traevano adeguato risalto ambientale e scenografico... I monumenti di Partanna... nonostante la loro importanza nel quadro della cultura artistica della Sicilia Occidentale non sono stati mai adeguatamente studiati, ma erano rimasti sconosciuti persino a livello di divulgazione turistica» [3].

In nota chiarisce poi come la maggior parte dei monumenti della zona terremotata siano stati scarsamente considerati o del tutto ignorati nelle diverse guide della Sicilia del Touring Club Italiano. Di Partanna traccia quindi la storia, partendo dalle origini preistoriche con tanta passione di studioso e con tanto impegno civile dedicato alla urbanistica e ai monumenti, come precisa il direttore di *Cronache Parlamentari*, Francesco Crispi, nell’introduzione al Fascicolo “Partanna” [4].

Patera ricorda inoltre i «numerosi anche se casuali ritrovamenti di testimonianze preistoriche e classiche in diversi punti dell’agro partannese», il più cospicuo dei quali ritiene fosse quello di notevoli resti di una villa romana, affiorati in contrada Ruggero all’inizio del XX secolo e subito barbaramente distrutti dal proprietario del terreno per timore di un eventuale esproprio.

Studi e scoperte archeologiche hanno in seguito messo in evidenza l’importante presenza, in contrada Stretto, di fossati neolitici (5570-5400 a. C.), forse utilizzati per scopi irrigui o culturali. Tali rinvenimenti hanno valso a Partanna la denominazione di *città della civiltà dei fossati* e allo Stretto la definizione di “Santuario delle acque” per la singolarità dei reperti [5].

Patera, sempre in *Partanna* affronta lo sviluppo della città nel suo divenire urbanistico attraverso i secoli, da casale arabo, protetto nel XI secolo da una torre di guardia, fino ai primi del ‘900. Mette in risalto l’originale bellezza del suo impianto urbano, «dovuta all’equilibrata integrazione» degli spazi interni, come le vie larghe e dritte e le numerose piazze, «con gli spazi esterni dei monumenti i quali, anche quando architettonicamente modesti, venivano in vario modo a ritmare il tessuto edilizio in cui erano inseriti».

A qualificare la singolarità della struttura urbana contribuiva il fatto che la città si era formata come una vera e propria “addizione barocca”, a monte di un preesistente nucleo medievale [6]. Era stata questa, a suo dire, la felice conclusione di un secolare processo, improntato ad una costante direttrice di sviluppo dell’abitato dalle pendici verso la sommità della collina dominante le vallate del Belice e del Modione, sui cui crinali occidentali l’intera Partanna era dolcemente adagiata. *Belice* e non *Bélice*, sosteneva Patera, basandosi su fonti documentarie. Si tratta infatti di una parola piana, trasformata dai media, durante il terremoto del ‘68, in una sdrucchiola: *Bélice*.

L'originaria pronuncia, fu da lui con forza sostenuta nel marzo 1991, nel corso di un congresso, promosso dalla *Società Siciliana di Storia Patria* di Palermo, durante il quale illustrò, iniziando da fonti diplomatiche dell'XI e del XII secolo, e attraverso l'analisi di documenti, fino all'Ottocento, le fasi che portarono alla trasformazione dell'antico nome greco *Hipsa* al *Bil'ch* arabo, al *Bilichis* o *Bellisi* normanno, fino al siciliano *Bilìci* e all'italiano *Belice* che già a metà del Settecento era stato definitivamente stabilizzato nella sua corretta forma piana.

Nel giugno successivo, a Salaparuta, in occasione di un convegno organizzato dal Comune e dall'*Opera Universitaria*, il nome *Belice*, a scanso di equivoci, venne scritto nel manifesto con l'accento grave sulla *ì* e da quella data cominciò ad essere ribadito a livello scientifico. Sull'argomento tornò nel 1997 in un articolo pubblicato sul giornale "Il Belice", dal titolo *Perché Belice, – Una scelta coraggiosa nata da una chiara consapevolezza storica delle nostre radici*.

Della sua città natale tiene a precisare che «l'aspetto più singolare ... che la contraddistingue ... da altri centri siciliani costruiti su alture e tuttavia dominati da un'alta fortezza, sta nella posizione del castello medievale... il quale si trova nella parte più bassa della moderna città, e che assieme alla Matrìce vecchia dominava su tutto l'abitato medievale, sicuramente cinto di mura».

L'idea di come doveva essere la città alla fine del Medioevo, con l'abitato sovrastato dal castello e dalla Matrìce Vecchia, al cui posto venne eretta nel Settecento la chiesa del Purgatorio, ce la propone in una foto pubblicata in *Partanna trent'anni fa* [7].

Sull'origine del castello, ritiene che possa riferirsi al barone Giovanni IV Graffeo, indicato dal Fazello come "signore del Castello di Partanna" nel 1353, e respinge fermamente «la non documentata affermazione dell'Adria... secondo cui il castello sarebbe stato costruito sul finire del XIV secolo da Andrea Chiaramonte, la cui famiglia, oltre tutto, non ebbe mai il possesso di Partanna» [8]. I Graffeo o Grifeo – la formula Graffeo è una variante prevalente nel XIV e XV secolo, del cognome Grifeo che ha un preciso riscontro nel grifo dello stemma – furono baroni di Partanna dal 1379 al 1627, anno in cui Guglielmo Graffeo Ventimiglia divenne primo principe di Partanna, tramite un privilegio di re Filippo IV.

Ai Graffeo Patera dedica molta attenzione nel narrare la storia della città, ma soprattutto non dimentica mai quel tal Onofrio II che «nel 1468 fu protagonista di una clamorosa controversia col grande scultore Francesco Laurana...» [9]. Il ritrovamento da parte sua, nel 1965, di un documento inedito del 13 maggio 1468, lo porta a ricostruire con certezza «la primissima attività isolana dell'artista», indicandone tra l'altro l'inizio a Sciacca e non a Partanna come si era fino ad allora creduto.

Infatti nell'esaminare il contenuto di un altro documento, datato 22 maggio 1468 e pubblicato dal Di Marzo, fa notare come altri illustri studiosi avevano asserito che «Francesco Laurana, dopo il suo primo soggiorno francese si era recato a Partanna per conto del signore di quella città e si era poi trasferito a Sciacca, dopo avere rotto i rapporti col primo committente che non lo aveva sufficientemente ricompensato per la sua opera». Sulla base di altre testimonianze inedite afferma pertanto che... «il primo committente isolano dell'artista che lo aveva inviato a lavorare a Partanna...era stato il nobile e potente signore saccense Carlo Luna, conte di Caltabellotta, discendente ed erede della fortuna dell'Infanta Eleonora d'Aragona di cui lo stesso Laurana avrebbe eseguito più tardi il celebre busto postumo...».

E per il prestigioso committente conte Luna, la cui famiglia teneva stretti rapporti con la corte aragonese di Napoli, lo scultore Laurana, forse conosciuto dal conte proprio nella città partenopea, durante la prima fase dei lavori dell'arco di Castelnuovo, eseguì nel 1648 una *Madonna del Soccorso*, per la chiesa di S. Agostino a Caltabellotta che reca sullo zoccolo lo stemma del conte.

Sicuramente era stata l'opportunità di lavorare a Partanna le pregiate pietre delle campagne locali, e soprattutto il marmo alabastrino di cui ancora oggi esistono tracce in contrada Baiata nell'ex feudo Cassaro, a circa tre chilometri a sud della città, ad indurre lo scultore ad impiantare a Partanna un'attrezzata bottega dove scolpire le «sue prime Madonne siciliane» per i signori delle città vicine come i Luna di Sciacca e i Tagliavia di Castelvetrano.

Ma a Partanna Laurana dovette rimanere poco, per via della nota controversia con Onofrio Graffeo, al quale aveva prestato, dietro regolare ricevuta, la somma di sei onche che il barone non intendeva restituirgli, avendo lo scultore manifestato la volontà di lasciare Partanna. A ciò si aggiunse il fatto che durante un'assenza del Laurana per recarsi a Sciacca, il Graffeo fece sequestrare la bottega dello scultore con tutte le opere in lavorazione e gli attrezzi del mestiere, pretendendo che lo scultore rimanesse a Partanna per lavorare i marmi del territorio, avendo intravisto nello sfruttamento di tali marmi una possibilità di guadagno per rimpinguare le sue esauste finanze e per riparare ai numerosi debiti.

Ma Laurana si rivolse al vicerè Durrea il quale il 22 maggio 1468 ingiunse al barone di Partanna di restituire allo scultore il denaro prestatogli, le statue, gli attrezzi e il contenuto della bottega partannese che gli aveva fatto sequestrare. Appena undici giorni dopo quest'ultimo intervento, il 2 giugno 1648, Francesco Laurana si trovò a Palermo per sottoscrivere l'impegno per la cappella Mastrantonio nella chiesa di S. Francesco d'Assisi, assieme a Pietro de Bonitate e così finì l'avventura partannese dello scultore dalmata.

Benedetto Patera questo episodio lo riporta in tutti i suoi scritti che riguardano Laurana, facendo trasparire l'orgoglio del partannese perché «questo notevolissimo scultore», come lo definisce nell'introduzione del volume *Francesco Laurana in Sicilia* del 1992, avesse lavorato nella sua città natale ed il rammarico dello storico dell'arte perché l'artista fosse stato oggetto di vessazioni.

A Partanna Laurana lasciò delle opere incomplete come la *Madonna col bambino*, ora nel Museo Civico di Salemi e l'altra della chiesa dell'Annunziata di Castelvetro, forse ultimate da Pietro di Bonitate. A Partanna oggi rimangono opere di bottega del Laurana: una *Madonna dell'Udienza* nella chiesa del Carmine, lo *stemma dei Grifeo* all'ingresso del castello ed una *acquasantiera* nella chiesa Madre.

Di questa chiesa, detta *Madrice Nuova*, iniziata intorno al 1579 e consacrata nel 1676 Patera esalta «il grandioso impianto basilicale a tre navate, senza transetto, con copertura a capriate, armoniosamente ritmato dal ricorrente motivo dei grandi archi a pieno centro... che sembra riproporre, con una sensibilità spaziale quasi barocca, i tradizionali temi gageschi dell'architettura siciliana del Cinquecento».

Dei dipinti in essa contenuti segnala la *Madonna del Rosario* dipinta nel 1618 dal trapanese Michelangelo Carreca e due quadri settecenteschi: *la Consegn delle chiavi* nella cappella di San Pietro e la *S. Anna* nella cappella omonima. E si rammaricava molto Patera per l'arbitraria ricostruzione dell'interno avvenuta in seguito al crollo della navata centrale a causa del terremoto [10].

Della chiesa Madre segnalava «la ricca decorazione a stucco delle cappelle prevalentemente eseguita da Vincenzo Messina al quale si deve in particolare la complessa "Trasfigurazione" del cappellone absidale, l'episodio qualitativamente più rilevante è la cappella di San Vito».

Come si legge in *Giacomo Serpotta a Partanna*, pubblicato nel 1969 in *Nuovi quaderni del Meridione*, precise ragioni stilistiche e documentarie lo hanno indotto ad attribuire a Giacomo Serpotta e al fratello Giuseppe la realizzazione, nei primi mesi del 1693, della parte superiore degli stucchi della cappella di San Vito, poi continuati nello stesso anno da Vincenzo Messina [11]. Nelle quattro figure delle *Virtù* sedute sulla cornice dell'ordine superiore, ravvisa la mano di Giacomo sia per la presenza, in corrispondenza di esse, di una delle simboliche firme dell'artista, una "sirpuzza" tra gli artigli di un rapace, sia per le assonanze stilistiche che le legano a quelle dell'oratorio di Santa Cita e alle figure delle due cappelle della chiesa palermitana di S. Orsola eseguite tra il 1695 e il 1696. Per i motivi ornamentali stretti collegamenti ravvisa con quelli della chiesa palermitana di S. Sebastiano alla Marina, e nella grande aquila col putto trombettiere vede un anticipo, anche formale, dell'identico motivo iconografico realizzato dal Serpotta, nel 1698, a Palermo nell'oratorio dei Sacerdoti, in cui lavorò insieme con altri artisti, tra i quali lo stesso Vincenzo Messina. In particolare attribuisce la decorazione della parte superiore della cappella di Partanna a Giuseppe che però pecca, a suo dire «di un certo soverchio barocchismo compositivo».

Nel *Dizionario degli artisti siciliani* di Luigi Sarullo, vol. III, *Scultura*, da lui curato, Patera è autore delle voci *Francesco Lo Chiofalo*, *Antonino Mangiapane*, *Silvestre Ratto* e *Giacomo Serpotta*, tutti legati a Partanna [12]. Il primo è uno scultore in legno del XVIII secolo, nato e operante a Partanna, autore della monumentale vara del Crocefisso, già nella chiesa del Purgatorio, poi distrutta dal terremoto. Silvestre Ratto fu uno scultore e intagliatore mazarese, trasferitosi a Partanna dove lavorò tra il 1665 e il 1686 per la realizzazione di diverse statue per le chiese della città e disegnò il monumentale coro ligneo della chiesa Madre, i cui lavori, iniziati nel 1668, furono interrotti in seguito ad una serie di contrasti sui prezzi e sulla qualità ed ultimati nel 1680 dall'intagliatore castelvetranese Antonino Mangiapane. E ancora della chiesa Madre ricorda il bellissimo organo disegnato nel 1679 da Paolo Amato.

In *Partanna trent'anni fa* la chiesa di San Carlo viene considerata una vera e propria pinacoteca cittadina ed elogiata per l'abbondanza e la qualità dei dipinti seicenteschi dell'interno, tra cui la *Madonna degli agonizzanti* di Giuseppe Faciporti, firmata e datata 1649, posta sull'abside maggiore. Dei dipinti custoditi in altre chiese in particolare si sofferma su: l'*Ultima Cena* una tempera su tavola del catalano Jaume Serra, conservata presso la Galleria Regionale del Palazzo Abatellis di Palermo; la *Madonna della febbre* di Bartolomeo Pompeiano, 1526, tuttora collocata nella chiesa del Carmine; la *Madonna del Rosario*, di Simone de Wobreck (1585), deturpata nel 1916, già nella chiesa di San Francesco, ora esposta presso il castello Grifeo.

Attraverso il rinvenimento di un documento inedito, fa emergere dall'ombra un dimenticato pittore settecentesco di Mazara, Vincenzo Blandina, 1712, autore di una pala d'altare raffigurante la *Crocifissione con la Vergine e San Giovanni*, già nell'Oratorio dei Bianchi e Monte di Pietà di Partanna, da lui poi acquistato, e nel 2005 donato al Museo Pepoli di Trapani, ed ora esposto nella sala 22.

Ad un altro pittore Fra Felice da Sambuca, autore di sei dipinti per il convento dei benedettini di Partanna, rende merito dedicandogli due saggi dallo stesso titolo *Fra Felice ritrovato*, nel 1981 e nel 1984 [13]. Cinque dei sei dipinti raffigurano altrettanti episodi della vita di san Benedetto, l'altro una *Adorazione dei magi*, ora custoditi tra la chiesa della Madonna del Carmelo e il Santuario della Madonna della Libera.

A seguito delle distruzioni seguite al terremoto soleva dire, «Partanna non l'ha distrutta il terremoto, l'hanno distrutta le ruspe». E a tal proposito scriveva che «l'unico concreto, radicale intervento, promosso senza risparmio di mezzi ed eseguito con estrema decisione... in pochissimi giorni ...fu una totale demolizione, risolvendo così d'un tratto nella maniera più barbara e sbrigativa il civile problema della conservazione, e aggiungeva ... su ogni altro sentimento prevale il rammarico per quella che fu per me, all'indomani del terremoto, una battaglia malamente perduta...» [14].

Nel riproporre trenta anni dopo il terremoto «... quelle vecchie foto che testimoniano alcuni aspetti della perdita bellezza ...» specifica che esse «non saranno mai sufficienti a far pienamente comprendere ai giovani in quale piccolo capolavoro non hanno avuto la fortuna di vivere» [15].

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] <https://www.buttanissima.it/quel-grande-critico-venuto-da-partanna/>.

[2] B. Patera, *Partanna 30 anni fa*, Partanna 1998. Esistente già nel 988, probabilmente come casale arabo, *Barthamnah* iniziò la sua vera storia con Giovanni II Grifeo che, nell'aprile del 1139, ebbe da Ruggero II il titolo di primo barone di Partanna, dopo che Giovanni I, secondo le scritture genealogiche del casato, aveva salvato la vita al gran conte Ruggero I uccidendo il guerriero arabo Mokarta, durante la conquista di Mazara; questo episodio è rappresentato in un affresco della sala d'armi del castello. Nei secoli successivi seguì le sorti della nobile famiglia che influì decisamente sullo sviluppo urbanistico, promuovendo la costruzione di chiese e complessi monastici, e nel 1627 procurò alla città il titolo di principato.

[3] B. Patera, *Partanna* in *Cronache Parlamentari Siciliane*, n. 12, dicembre, 1970.

[4] Ivi

[5] Sono stati inoltre rinvenuti tombe a grotticella e a camera, ceramiche dell'età del bronzo, vasi della tipologia Partanna-Naro, caratteristici di altri villaggi preistorici del trapanese. Un cranio trapanato che porta i segni di un intervento chirurgico, testimonianza dell'alto grado di sviluppo raggiunto dagli abitanti, è uno dei più singolari rinvenimenti. Interessanti resti di tre capanne risalenti all'età del bronzo medio (tra la fine del XV e l'inizio del XIII secolo a.C.) sono visibili nel sito preistorico Utc, nel cortile interno dell'Ufficio tecnico comunale. Si veda: S. Tusa, *Partanna nella preistoria in Partanna nella preistoria dell'area mediterranea*, Palermo 1989; Idem, *Partanna nella preistoria, l'insediamento di Stretto*, Alcamo 1999: 13-61.

[6] Dopo i gravi danni subiti per il sisma del 1968, che l'ha profondamente segnata sia dal punto di vista urbanistico che socio-economico, è sorto un nuovo quartiere in contrada Camarro che ora ospita più di seimila abitanti.

[7] Il castello dei Grifeo è uno dei meglio conservati della provincia di Trapani; anche se restauri e trasformazioni ne hanno alterato la fisionomia originaria, si presenta con il solenne aspetto di antica fortezza merlata, con tre grandi ali edilizie disposte attorno ad un ampio cortile.

[8] Tommaso Fazello, *Le due decehe dell'istoria di Sicilia tradotte dal Latino in lingua Toscana da Remigio Fiorentino*, Venezia 1574. Il Castello è oggi sede di un interessante *Centro d'Interpretazione e Valorizzazione Territoriale* che raggruppa il Museo etnoantropologico e il Museo del Basso Belice: il primo raccoglie attrezzi e oggetti della civiltà contadina della valle del Belice, il secondo mette in mostra prezioso materiale preistorico, in gran parte proveniente dalla contrada Stretto. Di notevole interesse sono i bicchieri campaniformi e il grande vaso integro proveniente da Capo d'Acqua. Nella sala d'armi sono esposte tele seicentesche della chiesa di San Nicola da Tolentino e la pala con la *Madonna del Rosario tra i Santi Domenico e Caterina* di Simon di Wobreck (1585). Del percorso museale fanno parte inoltre le scuderie del castello, ora adibite a sala convegni, e le cantine con antiche botti.

[9] Allo scultore dalmata Francesco Laurana, Patera ha dedicato numerosi scritti ed un volume dal titolo *Francesco Laurana in Sicilia*, Palermo 1992. Laurana è inoltre ampiamente trattato in B. Patera, *Il Rinascimento in Sicilia. Da Antonello da Messina ad Antonello Gagini*, Palermo 2008.

[10] La chiesa Madre, ricostruita nelle parti danneggiate dopo il sisma del 1968, mantiene all'esterno l'aspetto originario con i sobri campanili laterali, e le due ariose logge (sec. XVIII).

[11] B. Patera, *Giacomo Serpotta a Partanna*, estratto da *Nuovi Quaderni del Meridione*, 25, gennaio – marzo 1969: 3-7.

[12] L. Sarullo, *Dizionario degli artisti Siciliani, Scultura*, III, a cura di B. Patera, Palermo 1994, *ad voces*.

[13] B. Patera, *Fra Felice ritrovato*, Partanna 1984.

[14] B. Patera, *Lo scempio di Partanna*, in *Annali del Liceo Classico G. Garibaldi di Palermo*, 5-6, 1968-1969: 411-421; Idem, *Sullo stato dei monumenti in Sicilia*, in *Antichità e belle arti*, IX, 34-35, dicembre 1968; Idem, *Urbanistica monumenti e terremoto nella Sicilia occidentale*, Palermo 1970.

[15] B. Patera, *Partanna 30 anni fa*, cit. Dedico alla memoria di Benedetto Patera, che mi fu maestro e al quale devo gli incoraggiamenti verso la Storia dell'Arte, questo testo redatto in occasione degli eventi *Per ricordare Benedetto Patera*, tenutisi a Palermo il 15 maggio 2019 e a Partanna il 25 giugno 2019.

Lina Novara, laureata in Lettere Classiche, già docente di Storia dell'Arte, si è sempre dedicata all'attività di studio e di ricerca sul patrimonio artistico e culturale siciliano, impegnandosi nell'opera di divulgazione, promozione e salvaguardia. È autrice di volumi, saggi e articoli riguardanti la Storia dell'arte e il collezionismo in Sicilia; ha curato il coordinamento scientifico di pubblicazioni e mostre ed è intervenuta con relazioni e comunicazioni in numerosi seminari e convegni. Ha collaborato con la Provincia Regionale di Trapani, come esperto esterno, per la stesura di testi e la promozione delle risorse culturali e turistiche del territorio. Dal 2009 presiede l'Associazione Amici del Museo Pepoli della quale è socio fondatore. Ha recentemente pubblicato con M. A. Spadaro, *Il liberty a Trapani. Architetture e protagonisti della modernità* (ed. Kalos).

Le «danze al buio» di Lia Tosi



di Antonio Pane

Il più fresco volume narrativo di Lia Tosi, *Danze al buio* (Mimesis, 2023), si apre su un trio di *teen-agers* impegnati a snidare, tra il serio e il faceto, al passo di un esergo ‘rubato’ alle *Epistulae ex Ponto* («in tenebris numerosos ponere gestus, | quodque legas nulli scribere carmen, idem est»), l’ombra di Ovidio esule a Tomi. L’esperienza «delle immense lande vuote, della danza al buio» costituisce per Clara, capintesta e medium del sortilegio, l’emblema di una vita appesa al «danzare nel buio», al «ballo da sola» che nell’epilogo si riverbera su altri complici di stregonerie, il gruppo di anziani veduti «entrare e sparire nella nebbia, quasi cappotti danzanti in un latteo buio».

La posizione del poeta sbalestrato nel «grande lontano», la *waste land* che lo rende alieno e quasi invisibile, può a sua volta farsi icona di un’impresa letteraria semi-clandestina, inaugurata da due romanzi «distribuiti in forma di samizdat» [1], ossia dalle edizioni «fuori commercio» la cui sigla Aoristo adombra forse l’assoluto storico, il nodo vitale sondato dal racconto. Il primo, *Sonar le selve e le città gioire* («finito di stampare» il 20 marzo 1991), abbraccia il decennio 1940-50, comprendendo nella «parte prima» l’entrata in guerra dell’Italia fino all’effimera ‘Repubblica di Montefiorino’ (17 giugno-1° agosto 1944) e nelle due altre distillando cronache dell’immediato dopoguerra. Il secondo, *Inane* («finito di stampare» il 6 dicembre 1993 e riedito da Polistampa nel settembre 2010, con il titolo *Il signor Inane*, accompagnato da una prefazione di Sandro Melani e da un risvolto di copertina di Giacomo Trinci), incontra lo spartiacque tra la conclusione degli anni Ottanta e l’inizio dei Novanta. Nel dittico, dunque, il ‘come eravamo’ vigila sul ‘come siamo’, il punto di partenza giudica l’attuale punto di arrivo.

Introdotta da una panoramica che rasenta il ‘largo’ iniziale dei *Promessi sposi* («Il viaggiatore che abbia il coraggio oggi di avvicinarsi al Convento delle Grazie, attraversando il prato coronato di castagni che gli si stende innanzi [...], giri attorno all’edificio sino alla parte che guarda a mezzogiorno»), *Sonar le selve e le città gioire* si affaccia su un territorio che sparsi toponimi (Vinacciano, via tomba di Catilina, Palazzo dei Vescovi, piazza della Sala, lo stesso Convento delle Grazie), nonché i riferimenti alla «vista del campanile di Giotto» e alla «piana di Firenze», fanno agevolmente riconoscere per quello di Pistoia e del suo Appennino, presentando dapprima i due clan contadini – rispettivamente installati nella «casa del vento» (i ribelli Menicacci) e nella «casa castagnaia» (i moderati Ferri) – che testimoniano un mondo rimasto pressoché immutato nei secoli («Duecento, cento, sessanta, cinquanta anni fa»), per dare poi spazio agli attori che ne completano il

contesto: il fattore Capecchi, i possidenti (l'innominato marchese e il conte Attilio), i fratelli Zaccagnini (la maestra Emilia e il «professore e preside» Guido), il prete don Bracci, il medico Raffaele Cellesi, il gruppo di partigiani (capeggiati da un icastico Papà Natale e comprensivi di un ammiccante Remo Tramaglino), il falegname Bigio, la tribù dei Gai (occupanti abusivi di una casa abbandonata durante la guerra).

Restituendo il clima dell'Italia liberata dal nazifascismo, lo squillante tripudio del titolo si annoda all'avvenimento cruciale del libro (culmine della seconda delle sue tre parti) non a caso ribattuto nelle ultime righe: «la notte che l'energia umana s'era trasformata in una fusione di speranze e volontà oneste, propellente pulito per una repubblica mai venuta, e il giorno del miracolo delle donne, in cui la stessa fusione era ascesa in un canto di libertà». Nel 1947, durante le lotte per la divisione del raccolto, un gruppo di donne si erano sdraiate lungo la strada per impedire la partenza del camion con i mezzadri arrestati, liberando «dai campi, dalle balze, dai prati che facevano corona, il canto dell'internazionale nell'azzurro, come di nuovo una fusione di sentimenti, d'intenti, avesse dato nella reazione prodotta energia umana di sogni, di volontà, che ora esplodendo benefica si spandeva nell'aria, a pregare la storia d'esaudire finalmente le utopie di giustizia».

Questo luogo pulsante – che riattiva i giorni della resistenza (liricizzati, sulla scorta di un celebre refrain partigiano, nel canto di *Compagno vento, compagna bufera*), e che fa pensare al memorabile «centro vivo» del memorabile *Santa Mira* di Gabriele Frasca – è il tempio di una religione laica, la «filologia civile»^[2] di uno «sperato futuro» da preservare a compenso della sua attuale inattualità; ma le «celebrazioni» che vi fanno capo non sono affatto riti penitenziali da scrittura *engagée* o da socialrealismo, autorizzano anzi una vera festa del racconto, una gaudiosa processione colorata da una sorprendente pluralità di prospettive e di registri, euforizzata dalla «gioia della chiacchiera» bandita, in *Danze al buio*, da Clara anziana: un'impetuosa corrente che ci porta dove vuole. Le direttive del narratore onnisciente cedono così il passo alla *vox populi* dei «pare», «si dice», «sostiene», «ricorda», alla prima persona abruptamente chiamata ad esprimere i pensieri di un Capecchi, alla partecipazione patetica indetta dal «tu», alle lettere di Guido (che fanno avanzare la narrazione profilandone insieme il complesso carattere), alla personificazione delle preghiere di Nerida (che «brontolavano, non volevano, pretendevano si pregasse solo in chiesa o all'ora del rosario, e arrabbiate dicevano che era matta»).

E se il siparietto del «buon dramma di pessimo gusto» imbastito dal duo Guido-Emilia si incarica di riassumere le sofisticazioni dei borghesi, i modi elementari dei subalterni si specchiano nei numerosi proverbi-tiritere (assunti nel titolo *Filastrocche delle vecchie*)^[3], nella gara di versi da «esperti poeti estemporanei» improvvisata da Solatia e Aladino, nelle ottave che assecondano la fantasticheria di Torello a cavalcioni di un leccio (improntata al viaggio di Astolfo sulla luna), nel capitolo in versi *Litanie domestiche* (che illustra la dura condizione delle donne su cadenze da canzone popolare), nei toni fiabeschi attinti dal sogno di Furio bambino e da *Il gatto tramontano*, nei succosi vocaboli vernacolari («cuccumine»; «scorrucci»; «pesa»; «intorvacchiato»; «biroldo»; «ganzare»; «disgarbava»; «sparlacciare»; «manfano»), nel secco espressionismo degli aggettivi-nomi («nel cupo»; «il maschile»; «il celeste»; «quei chiusi»; «sul terrestre»)^[4]. A mezza strada tra intellettuali e popolo, come a promuoverne l'incontro, stanno invece i rimandi, più o meno palesi, a vulgate della letteratura italiana: il «non spero, e non credo, ritornare» di Guido riconduce al «Perch'ì non spero di tornar giammai» di Cavalcanti (altro Guido); «La terra ansante, livida, in sussulto» vista «trecento volte» da Torello (che rischierà di essere invitato «a recitare un albero a cui tendevi la pargoletta mano o una donzelletta in sul calar del sole») tradisce la sua lettura del pascoliano *Il lampo*, mentre di Leopardi parlano i «sovrumani silenzi» e la «profondissima sera» cui si abbandona e di Dante il paragone con le «colombe chiamate da simultaneo istinto» che raffigura il suo incontro con Ernestina. A smentire ogni pretesa di ottimismo ideologico, il destino dei personaggi che saltuariamente emergono dal coro non è mai consolatorio: ciascuno balla a suo modo un ballo al buio, la giga del perdente. Ferrante, campione di forza, intelligenza e bellezza, è improvvisamente preso da un male oscuro e decide di partire per l'America, attraversando «un'invisibil porta che gli si chiuse dietro e non lo rese più»; Nerida, innamorata del mondo, non ha fortuna in amori che la vedono prima vedova

bianca e quindi furtiva amante; Torello, partigiano e capopopolo per caso, rinuncia malinconicamente alla carriera politica che tutti gli pronosticavano, laddove Furio, che vi ha accesso, si sente una «brutta copia che prende il posto destinato a un migliore»; Guido, che gli altri tengono per poeta, si crogiola invece in uno sterile ozio, si considera «verbo inconiugato» e non scriverà «nemmeno un rigo». E le ruminazioni di Nerida sembrano il manifesto di un «pessimismo della ragione»: «Cos'era il nulla? Il nulla c'era. C'era sempre stato. Non ci voleva la patente dei filosofi per saperlo: c'era. Da tanto tempo la Nerida ne era al corrente. Dov'era? Non in un posto, ma dovunque, ubiquo come dio. Anche prima, sì, la sua vista d'indovina lo conosceva, l'informe immenso che avvolgeva con onda sorda e cieca la sua come la forma di tutti, isola minima fra altre, immersa nell'afono boato dell'oceanico niente. C'era, visto da pochi, ma c'era».

Da questo tangibile nulla che mina l'esistenza delle creature e i selciati della storia, parte, sin dal titolo (collegato al verso lucreziano posto in esergo: «namque est in rebus inane»), *Inane*. L'oscuro presagio di Nerida è ormai la realtà dichiarata nel traumatico preambolo, *Estravagante* (un inizio che Giorgio Bàrberi Squarotti considera «sfolgorante, mirabile, uno dei più belli che conosca») [5], con l'insegnante Maria Rossi aggredita da un orrendo vecchio evaso dallo «sfintere di Satana» per sbucare nella caldaia del suo condominio, «in cerca del «soglio mio... che fu di Pietro», e maledire il complice «Licio malnato» («Anima di peto di cui lassù Pistoia porta il brevetto e l'onta») che lo ha spinto a risalire in Italia per farne «bordello suo e mio»: un inferno terrestre in cui la mutazione antropologica che ha ormai travolto le speranze suscitate dalla resistenza e rianimate dal sessantotto si riflette nel metafisico vano che, insediato negli «spazi condominiali, corridoi, scale, ascensori, lasciati in balia dei vuoti muti», contagerà la lezione lucreziana della stessa Maria («luogo spazio o essere intangibile o immateriale, ubiqua estensione quod inane vocamus, che inane chiamiamo, è in ogni cosa e in ogni pieno, il negativo di dio?») e le riflessioni di Didaco («È cielo o vuoto?»; «Ma assai più spesso, ti confesso, ora, quasi sempre, assumo questa estensione come il grande (Magnum) vuoto (Inane). Non c'è orizzonte, non c'è scorcio d'infinito che io non pensi essere impatto col vuoto, bocche di respiro di Magnum Inane, del senza faccia infinito»), per ribaltarsi nel comico di un fantasioso «gruppo eversivo INANE, Internazionale Anarchica Escatologica», di detti fraintesi («Speriamo che tutto non resti poi un mistero inane»; «Mister chi? domandò il Magni, Mister Inanes? è coinvolto uno straniero?»; «Ecco che è, inane dei miei stivali, il tumore!»), o di una presunta indagine poliziesca (sul «signor Inane, presente e pare onnipresente in quei luoghi, sotto mentite spoglie forse, individuo inquietante e dai connotati incerti»), e chiudersi (all'insegna del lucreziano *moenia mundi diffugiant subito magnum per inane soluta*) sulla vertiginosa visione di Maria, protesa al «disvalore, che tutto disuna, dissona, dislega, dissolve, disanima, dispera», ai corpi che «tra le miste rovine di cielo e di terra» si dissolvono «traverso l'inane profondo».

La vicenda ha sempre dimora nella cittadina che, pur battezzata, dopo l'allusione al pistoiese Licio Gelli, «Pè» (con i suoi traslucidi «peèsi»), conserva i rivelatori toponimi di piazzetta della Sala, Torre del Capitano del popolo, vicolo de' Fuggitivi, ma ruota ora – come si è anticipato, e come suggeriscono il paragrafo «Sotto Natale del '90», l'accento alla fine dell'URSS («Attento, occidente, attento. Non illuderti se questi ti hanno dato il Cremlino su un piatto d'argento») e altri indizi – intorno al 1990. Capovolgendo la prospettiva del suo gemello, l'azione è qui in gran parte assegnata al suo ambito urbano (effigiato, come giustamente scrive Sandro Melani, «con il gusto pittorico di un antico maestro di bottega, sensibile al fascino impressionistico dei giochi di luci ma al tempo stesso sorretto dal nitore visivo di chi in quei luoghi si è aggirato per anni»), con le terre appenniniche limitate al borgo di Ventanto «tutto restaurato secondo i canoni del rustico di vacanza», e con escursioni fiorentine e pratesi. Fra i personaggi si distinguono la nevrotica Maria Rossi e il suo politichevole marito Marcello, Didaco Puccini (titolare di una cartoleria e proprietario di una casa torre, le cui frustrate velleità intellettuali lo avvicinano, nella nomea di «nulla improduttivo e teorico», a Guido Zaccagnini), i suoi pittoreschi ospiti russi, Fiammetta (il suo impossibile amore), la ricca bottegaia Vilda Marini e il suo scombinato figlio Giulio «che si era fatto frate propria manu e aveva indossato sui jeans e le scarpe di tela un saio d'un ordine inventato da lui», l'influente canonico Morelli, il tutto

chiesa & affari Osvaldo Cappunti, lo studente Patrizio Petrucci (persecutore di Giulio) e, soli esponenti del contado, il silenzioso e statuario Giotto Guidi e il logorroico Enrico Bologni.

Sull'onda del «qualcosa è successo, risalgono, non sono più crocifissi alla pena, aiuto aiuto» pensato da Maria dopo la sua disavventura con il lemure di Niccolò III, e del suo corrispettivo rimpianto del sessantotto («paese emerso che non a tutte le generazioni viene. Qua e là ovunque apparso, non disegnato sulle carte, stato in ogni stato, stato d'ogni colore, e niente vi aveva onore che non fosse intelligenza, onestà, speranza, fede, carità»), fermato nel tagliacarte «che in cima all'impugnatura portava piccolo e ben fatto il simbolo d'una falce incrociata ad un martello, regalo d'un circolo operaio dove nel '75 aveva tenuto una lezione di storia»), la ricognizione dei 'luoghi del delitto', suddivisa in cinque stazioni e comprensiva di una misteriosa scomparsa, certifica un degrado che avvelena ogni aspetto della vita (l'amore, i commerci quotidiani, la politica, la religione, l'economia, il paesaggio, il senso morale), giustificando le sconfitte regolarmente accusate dai vari attori, e suggerendo insieme una chimerica via di fuga consegnata al residuo ma resiliente potere dell'immaginazione che non è riuscita a conquistare il potere.

Così l'anodina Maria dal grigio cognome (che pure tradisce la sua vecchia militanza da 'rossa') torna a vivere nelle sue chimere. Il suo incubo preliminare troverà rispondenza nelle arcane metamorfosi che la vedono farsi automobile del marito («credeva che gli venisse offerto un grembo di donna, e gli davano il serbatoio di un'auto») o elenco telefonico («non più una, non più divisa, non più sotto gli occhi degli altri. In quel tutto di tanti nomi, nell'incognito collettivo plurale di migliaia d'indirizzi cognomi e nomi di battesimo. Abitante in migliaia di vie. Liberata dalla colpa d'essere sé e solo Maria Rossi sempre»), nell'alfabeto di «segni stregoneschi», nel delirio del «punto lontano piccolissimo, d'una dimensione infinitesimale, ma d'una potenza luminosa che rese bianco tutto l'universo» (preludio al grandioso incendio celeste che assomma le tinte dell'apocalisse e del paradiso dantesco), per schiudersi al liberatorio finale: «Sapeva un'ora di comunione nella notte, che il tempo rinnega date e storia, e tutto tutto si fonde nell'oceano di una pace ventre di astri e creature. In quel momento della notte tutt'intorno tutto tace, da vicino e da lontano, l'acqua ferita tace nei fiumi e nel mare, l'asfalto tace torturatore della terra, tace l'erba e il suo assassino diserbante tace». Così l'inetto e indeciso Didaco insiste a coltivare, nonostante tutto, un suo stilnovistico amore e crede d'aver udito «Una voce di soprano, di estensione incredibile, che emettesse tutta la vastità degli Appennini. Era musica senza parole, ma i significati si versavano in lui automaticamente tradotti, così direttamente che aveva l'impressione di non essere cosa diversa o esterna alla voce, alla musica, e si sentiva cantato, cantore e pentagramma di quel cantico».

Così Tatjana sogna di essere una Darja Michailovna alle prese con un gogoliano formaggio parlante e lo spirito dell'ubriaco Nikita vola sul tetto della cattedrale per vedere «Dolore-gorie, che gli stava nudo a cavalcioni sulla schiena a rodergli il cranio» e la bizzarra processione che lo celebra. Così Vilda confida a Nikita la sua allucinazione: «Alzavi gli occhi e sopra di te, sopra i tetti e i campanili, c'erano le vele a fondo blu smalto di una grande basilica che tutti ci conteneva. E sul fondo blu smalto fra stelle e agnelli volanti fluttuavano santi bislunghi, e testine d'angeli contornate da sei, otto, dodici paia di ali. Poi d'improvviso il fondo divenne tutto una crosta d'oro luminescente, e i santi e gli angeli, e gli agnelli, d'oro divenuti anch'essi, presero a mandar fuoco dalle nari e dagli occhi, sinché tutto in un secondo s'incenerì e uguale a sempre tornò la città». Così Giulio sottratto al mondo vi ricompare a sorpresa come uno sfuggente ectoplasma.

Nel sopravvento della genia che procede «con una durezza sconosciuta a Pè fino a pochi anni innanzi» (iconizzata dal chiassoso abbigliamento e dall'allegria violenza di figli che danno vita alle «brigade Ficazze», spingendosi al sequestro di un poveraccio), prende un particolare rilievo la profanazione subita dalla casa «le cui origini contadine erano state cancellate dalla ristrutturazione che l'aveva innalzata a dimora di popolo grasso» o da quelle ricostruite «in uno stile rustico lussuoso, e tante arcate in mattoncini, tanti fienili civettuoli, tante tante piscine» (uno scempio annunciato nel romanzo precedente, che registrava la sostituzione della leggendaria «casa del vento» con la «lussuosa costruzione con piscina, la villa dei tedeschi Schroeder»): un 'furto di storia' che già muoveva a riflettere sullo «strabocchevole contenuto di passato in non grande spazio» impresso nell'antica

abitazione dei Zaccagnini, e che convoca ora le stupende notazioni sulla vetusta «cornice in pietra serena di una porta, appoggiata a un rudere di parete» (reliquia da cui promana, quando le sue sacre pietre sono saccheggiate, un'«energia autonoma di vendetta»): «Varcando la soglia si avvertiva la pressione di un'invisibile materia, posatura di quanti vi avevano pregato, dormito, riposto stanchezze dei piedi e dello spirito. Veniva da pensare alla forza sprigionata e accumulata dal ripetersi e ripetersi di dolori d'ossa e d'anime, tale che messa insieme poteva dare spessore mistico allo spazio dove s'era consumata». La sanatoria del disastro dovrà modellarsi su questo genere di fraterne accumulazioni: quelle prodotte nell'«epoca d'oro» del magazzino di Didaco, quando vi «venivano a profetare, a esercitare quell'arte della speranza, di tante speranze riunite che sembrò sul punto di fare dell'Italia un capolavoro», o quelle che Maria deposita nel 'popolo': «Una comunità solidale, credo, con gli stessi ricordi, la cui immaginazione muova dallo stesso codice storico, la cui creazione politica attinga allo stesso pozzo poetico».

Questi accessi di nostalgica utopia, questi sussulti di perduto *engagement* contribuiscono a loro modo, ma senza atteggiarsi a sermone, all'effervescenza di un racconto che vive della «poliedricità formale» e della «contaminazione di generi diversi» intraviste da Sandro Melani: un marchio d'autore che disegna le traiettorie di un cavallo imbizzarrito e che si articola nell'andamento frammentario e digressivo (quasi confessato dai «rivoli secondari» che Maria Rossi è solita percorrere durante le sue lezioni e dai quattro segmenti denominati *Scarti*), nei repentini salti tonali (di volta in volta adibiti al quotidiano corrivo, al grottesco, al lirico, al parodico, al sentenzioso), nei proditorii inserti di tasselli culti (la russa Tatjana detta, con titoli di Dostoevskij e Ostrovskij, «Umiliata e offesa» o «fanciulla di neve», la *Vita nova* di Didaco che discetta del «libro della mia mente» e di Maria che «non riusciva a far vedere a Didaco il miracolo che da lei si mostrava», i versi del *Paradiso* che inondano le pagine finali), e soprattutto nel variegato prisma di voci che vede vivacemente alternarsi il quasi neutrale narratore, la vox populi, il pettegolo super-io del luogo, il «noi» che presidia le pagine iniziali («Non sembravamo i soliti»; «aspettavamo»; «Nella nostra primavera»), i bigliettini di Didaco, il memento che la vita-morte rivolge a Maria («Sono preposta a consumarti e per quanti modi troverai per sopravvivere ne troverò uno di più io per esaurire la tua durata»), i diari incrociati di Didaco e Fiammetta e i loro incrociati monologhi interiori, l'abrupta allocuzione al personaggio («Tu, povera Rossi»; «ascolta Rossi»).

L'impegno politico-sociale guadagna la ribalta con i due libretti che fanno seguito al dittico *underground: In via della casa effimera*, «promosso da Sunia-Pistoia, con la collaborazione delle Federazioni Sunia di Lucca, Napoli, Padova, Prato, Viareggio», e pubblicato nel 1999 dalle edizioni La Meridiana, con una *Premessa* di Pietro Dini, dirigente del Sunia (Sindacato Unitario Nazionale Inquilini ed Assegnatari); *Da maggio a maggio. Un anno di gente*, apparso nel 2001 da Polistampa, «con il sostegno della CGIL Toscana» e con una *Presentazione* del suo segretario Luciano Silvestri in cui Lia Tosi è chiamata «insegnante» e «compagna».

Il primo sembra elaborare testimonianze legate alle iniziative del sindacato inquilini delle città che vi hanno cooperato (lo direbbero le tessiture pezzate di veneto, di napoletano e di un colloquiale toscano), presentando nel testo epilogale, *Il genio del luogo*, una storia che pare invece rifarsi a un'esperienza della stessa autrice (o di persona a lei prossima). L'affittuaria della villetta in collina «con lo sfratto cronico» ha fama di 'sovversiva' («Frequentava case del popolo, distribuiva volantini firmati falce e martello»), con un sovrappiù di militanza 'ecologica' che ha parole di fuoco per i «bounty killer di luoghi» che «esplorano valli e montagne, e non ne lasciano uno vivo» e rammemora le lotte «per proteggere il bosco, dai cacciatori, dagli asfaltatori dei viottoli, dai boscaioli», le «letture in onore del genio del luogo»: «Attorno al grande camino se era inverno, d'estate sotto l'immenso ombrello di un fico di duecento anni ciascuno leggeva versi, brani di autori preferiti come dono votivo, quasi preghiera, per sintonizzarsi col dio, corroborarlo, e chiedergli ancora uno sforzo in favore dell'inquilina».

La descrizione dell'aristocratica proprietaria priva di «liquidi» e della sua rinomata residenza parla di un'antica consuetudine: «La vidi la prima volta quando mi portarono a visitare la villa da piccolina, e mi sembrò la fata di Cenerentola, quella dei cartoni animati». Il «deposito di memorie, di manufatti,

di documenti, di oggetti artistici», il «museo» (ora svuotato «delle sue interiora») che attestava «il passaggio di generazioni e stirpi diverse», la veneranda dimora (in cui «si gela, preferiscono scaldarsi con le stufine a gas»), il suo raro «giardino di limoni», l'«anziana contessa» e la «fedele signora di compagnia, minutissima, totalmente dedicata a Lei, elevata a questi palazzi da origini modeste, la signora Luciani vissuta più di mezza vita nella sua ombra, inebriata dal gelo nobiliare degli interni, assorbita nei riti pomeridiani del ricevimento dei quasi sudditi, di vassalli, di valvassini»: tutti questi elementi saranno replicati, con minime variazioni, in *Danze al buio*, dove si parla della «villa che si adagiava davanti alla collinetta sulla quale risaliva la strada della vedova Clara» (oggi «svuotata, smembrata, sezionata, declassata a pollaio di neobaronetti plurimi»), del «museo» che vi era custodito, della visita di bambini favoleggiata da «Adelaide la fatina», del «giardino dei limoni», della vecchia contessa Buzzi-Barile, che vive senza «liquidi» e senza «riscaldamento», della «signora Sernani, dama di compagnia» che ostenta una «testa superba appena inclinata, comportamento regale» ed è «infocata d'estremismo nobiliare», ma che «mai in cinquant'anni aveva ricevuto salario». L'invisibile «deportazione, piccola, astorica» ricordata in esergo (fomite di «focolai di guerra civile minima, tenuti sotto controllo da una normativa che li ingloba nel corpo della pace nazionale») merita un trattamento 'alla Kiarostami', fatto di inquadrature empatiche che ne catturano i desolati dettagli (includendovi – negli impietosi ritratti del 'locatore seriale' Torello Gasparri o del Magrin che «cova di nascosto» lo sfratto della figlia – le miserie padronali), e di controcampi (a volte affidati al corsivo) che ne proiettano il minaccioso sfondo. L'escomio diventa allora la «versione orrenda, latente, dell'esistenza che ciascuno paventa» saggiata in *Inane*: un «tempo di mezzo fra il fare e il disfare, dove si è in balia di forze che discreano», la «forma sociale d'un negativo che disfa. Una tempesta di niente che gira, imperversa attorno al mondo abitato, finché non trova chi apre. Allora s'infilta, plasmandosi in sfratto, in regola sociale, divora un pezzo di mondo costruito».

Lo spazio sottratto attira acute meditazioni sullo spessore di vita che pure vi è racchiuso (una casa «è un astuccio porta tempo, ad uscirne si amputa dal tempo l'uomo, e dall'uomo il tempo»: dinanzi alla sua perdita, il toscano Fiorello Mungai rileva «l'implosione di quel cerchio dolce di abitudini, di lessico spaziale, per diventare un profugo incompreso nella sua propria città», il partenopeo Renato Gennaio rimira assorto «sta via che tene tre millenni, tempo con le radici, succhia ed emette, basta immergersi»). La solitudine *homeless* evidenzia il bisogno di «esplicitare la parentela latente di tutti gli uomini fra di loro con un calore che di fatto scioglie le distanze», accende la «forza di decifrare gli altri, innata e acquisita, da esperienza, da studio, da simili, che si confronti, si paragoni, si misuri, e coi suoi spessori impliciti di lacrime traduca per sé il pianto altrui». Ma anche qui l'indotto di riflessioni sullo stato del mondo e il ripudio del torto hanno poco di didascalico, si inseriscono con naturalezza in una vena genuinamente narrativa, in una generale affabilità sempre sintonizzata sulle frequenze dei vissuti: uno scorrevole flusso in cui risaltano i «presentimenti» e le «fisime» di Natale, il «purgatorio» di Alberta, Paolo che manda «la sua cartolina al giardino, a quella notte d'un quarto di secolo fa», il tristo Torello, che vede nel matrimonio «il raddoppio dei Bot» e nel lemma «legge» pronunciato dagli inquilini una «sfida», Giovanna che «versava l'angoscia come in forme di gesso per renderla visibile agli altri», il «movimento spirituale peristaltico di rifiuto della scena» prodotto dall'ufficiale giudiziario Ermete, Ivo Cioni che cerca asilo nel rudere occupato da albanesi, Rossana che vive il suo matrimonio come «una cosa radioattiva», come una «bomba interna che esplodeva in continuazione a scoppi ritardati, a devastarle le viscere», la Grazia sorpresa a perdere «maglie di vita, perché la vita le pareva proprio una calza che si sfilava», Renato Gennaio che sente di stare «in casa d'altri, nel salotto di qualcuno che non so chi è», e si arrende alla «grande confusione» (il «non so più dove finisci tu, dove comincio io, dove finisco io dove cominci tu»).

La stessa grazia fabulatoria (sempre variamente modulata e sempre colma di cordiale condivisione) alimenta l'altra, parallela, raccolta di racconti, anch'essa inclusiva di episodi con probabili quote autobiografiche. Nell'inaugurale *Elegia di 1° maggio* la defilata terza persona non fa venir meno il pensiero di un coinvolgimento diretto, diramato fra l'ardua elezione della bambina («Sino da piccola anche per le morti di sconosciuti sentiva un morsino dolente, come se lontane lontane le vite spente trovassero in lei una maniglia, e attaccandosi, trascinate un pochino, si lamentassero: bambina abbi

pietà [...]. Pietà per le vite passate, un'eco di vicende andate la investiva confusamente, dotandola di spessore e profondità, quasi ricordi, che quasi la invecchiavano senza far vedere, un'assunzione di nomi, di segmenti di destini», la vivida figura della nonna (la sua «passione per il cinema» sarà conferita anche alla nonna Teresa del successivo *Anonimo povero*[6]), il «bel primo Maggio che non piovve, nel '68, che era andata con altri studenti a festeggiare a Roma, a Piazza S. Giovanni», trovandovi «una porta, il suo passaggio dimensionale», la «gioia della sintonia e del riconoscimento» (motivo che sarà riorchestrato nello stesso *Anonimo povero* e quindi in *Danze al buio*), e il «percorso verso il sindacato», verso le «forme di aggregazione sociale e politica, democratica, tutti quei sistemi di accorrere a iscriversi a un pensiero, a un sogno di miglioramento, di creazione collettiva d'una società che idealmente accolga le istanze di tutti (compresi gatti e alberi)».

In *La casa brucia* il messaggio scritto dal padre dell'insegnante Clara quando era partigiano in Albania riporta ai lavori mossi dall'avventura albanese del padre dell'autrice, il tenente Pier Carlo Tosi [7], e al coevo epistolario con la moglie Pina [8]. Quanto alle storie 'altrimenti coinvolte', *La prigioniera e i kapò*. *Mobbing* scruta la parabola della statuaria «dottorissima», funzionaria tutta d'un pezzo, «bue» dallo «stile imperiale e gentile», perseguitata dai quei «berlusconiani all'assalto di enti locali di lunga (e speriamo eterna) tradizione rossa e democratica» che saranno un bersaglio fisso dei libri successivi. *La comune di Sesto Fiorentino* riunisce il «giacimento di soddisfazioni» garantito da Cosima (l'ex cuoca di scuola materna dalla «risata nutritiva, una dote di entrare col cibo in comunione e dar comunione»), la peripezia del nipote di Norma, che «ebbe un incidente laggiù alle cave» (salvato forse da «qualcuno che gli ha prestato le ali», e pronto a transitare nella conclusiva favola dei *Pinocchi smarriti*, dove sarà in trattative con un minuscolo angelo custode vestito da puffo), e le pillole proustiane disseminate da Angiolina («pensionata tipografa» e intellettuale del gruppo, «bidonata dal matrimonio e dal tramonto degli ideali cui aveva dato tanto»): «Lui si scalda, il tempo, alla base della memoria, gli mandi un richiamo (un'emozione, un empito di nostalgia) e lui si scalda, riprende forma, da puntino compresso illeggibile chiamato respira, si decomprime, riprende le sembianze umane; ed ecco le scene lontane, i collegamenti remoti». *L'Antipovero e gli antipoveri* prende di mira, sul diapason di una 'profezia realizzata' («*Ho sognato il nonno che mi ha detto: sta attento, avverti tutti, sta per venire l'età dell'Antipovero; verrà e fonderà il partito degli adoratori dell'Antipovero. Non ho avuto il coraggio di dirgli nonno è già venuto e ha già fondato*»), una 'simpatica' famigliola intrappolata nel berlusconismo. *Il coro della linea ferroviaria Firenze-Viareggio* si curva sul «dolore che si è scaricato sotto i nostri piedi, un qualcosa che ancora ce li tira, come vi si fosse aggrappato nell'addio. [...] Un dolore, un grande dolore, si butta sotto e ferma, sospende, pretende il tempo di tutti». *Le cose e le ore* insegue la musica della strana «canzoncina» di nonno Vinicio Mozart («l'anima del cuoco è il pollo farcito, il tempo del sarto è il vestito») e del suo felicemente stralunato «Coro delle cose»: «cosa, nostra morte prematura, a te viene nostra umana natura. Profonda notte assale il ricordo di un legame e d'un corpo; desideri e memorie si sciogliono nel tuo stato cieco. Abbiamo vissuto, e chi lo sa? Chi di noi conserva una larva almeno di sogno, a chi avanza un'orma del nostro vivere? Che fummo? Che fu quel punto acerbo che di vita ebbe nome? Cosa arcana e stupenda è la vita al penser nostro, ma quale, con chi, dove, nessuno porta qui con sé la conoscenza». Il poderoso motore avviato dai romanzi 'sommersi' e dai racconti 'di servizio' acquista la sua massima potenza nel grande oratorio di *Anonimo povero*, ripartito in cinque movimenti (*Codice Pappus, Codice Graccus, Codice Venus, Il Valdo Vaticano, Anguipedes*) e preceduto da una funambolica *Nota dell'Editore* che lo vuole «edizione aggiornata dei testi noti come *Gioco dei Venusti*» (impresa ascrivita alle insonni cure del filologo Naevius Pepicus Gnei, meglio noto per aver ritrovato e decifrato i «settantasette frammenti del Poeta Perduto», e spinto alle ricerche «grazie ad una menzione nel compendio grammaticale del Memmio Marmorino, grammatico del XXVIII secolo, che citando quattro versi del Perduto, ad esemplificazione di un uso arcaico di allitterazione e asindeto, annotava di averli letti nei Codici Venusti»), dove il vieto artificio del *manuscrit retrouvé* (che conterrebbe «il ciclo frammentato popolaresco delle vite pistoriesi») viene messo in burla (e affrancato) da una cronologia 'a fisarmonica' (distesa fra un lontano futuro e il remoto passato cui arretra il *libera lingua loquemur ludis liberalibus*: il frammento dello scrittore latino Gneo Nevio

che Naeuius Pepicus Gnei assegna al suo «Poeta Perduto») in cui hanno allegramente posto i nomi di Ovidio, Dante e Mandel'stam (per la «tematica dell'esilio» che il potere di ogni epoca infligge ai poeti), il presunto poeta Frinchino, il suo «uomo pero» e il «legendario, liso, stinto, consunto cappottaccio col cappuccio, o eskimo, color salvia» indossato dal nebuloso Naeuius.

Se il difettivo compendio non può minimamente far onore a questa labirintica premessa, tantomeno può rendere adeguata giustizia delle circonvoluzioni che la seguono e che sono esplicitate, nella sua fase adulta, da Pio, il personaggio-emissario, quello che sembra assumere il punto di vista dell'autrice (e anche adombrarne, in vari punti, umani trascorsi): «Sono incapace di seguire il tracciato di un progetto, di non deviare, e da ogni volume è in agguato per il ricercatore la seduzione di un sentieruccio laterale che lo porta fuori pista, sentieri incantatori, piccoli disusati percorsi ammalianti che conducono a città di nessuno, a nessuna città, a nessuna radura, a grovigli di respiri passati, noticine cadute come foglie da uomini defolati da secoli, orme di fisionomie che appena appena trasmettono oppure storie che ti assorbono lontano dai tuoi propositi, e l'immaginazione corre dietro a tutte le sirene». Lia Tosi è devota della Verbella del *Valdo Vaticano*, «driade dell'albero delle parole», fanciulla «tutta parlantina» e adepta di sogni sessantottini, che predice al dio Tiberinus (con linee di *Georgiche* II, 173-174) l'avvento di «uno Stato mamma, magna mater, magna parens frugum virumque». Il suo libro fa pensare a una maionese impazzita, ma un filo (o soccorso) rosso viene a garantirne le spericolate acrobazie, agganciando, dopo il vestibolo, ciascuno dei suoi «codici»: la disfida eskimo-pero, che condensa il dissidio fra l'anonimo povero che continua, nonostante tutto, ad attendere una società giusta e solidale e il dirigente del partito progressista che si è invece arreso alla barbarie del 'ricco e famoso'. Nel *Codice Pappus* il derelitto Cencio scorge, tra gli abiti di un armadio padronale, «un cappotto giaccone col cappuccio, di tela color verde salvia, foderato di lanetta riccioluta che mimava la pecora, bellissimo, dal quale partì come una freccia di bellezza che gli ferì la mente»; e i suoi signori, «innamorati seguaci, pazzi di Valdo Peri» (considerato «l'inventore vero delle anime morte») amano «mettersi a fine giornata il vestaglione identico con gli stessi pizzi e gli stessi alamari che si era visto in televisione portare Valdo Peri in un'intervista domestica».

Gli intrecci di *Graccus* sono calamitati dal «giovane molto bruno, con cappotto e cappuccio verde salvia» («il più bell'eskimo del corteo»), e per Piera che se ne è innamorata il piccolo Pio giunge a desiderare «un cappottino come quello dei giovani in corteo, verde salvia, con dentro il ripieno d'una lanina riccioluta di finta pecora» (e il mantello della statua campofiorina di Giordano Bruno gli sembrerà «da allora e per sempre antico prototipo degli eskimo»). In *Venus* l'adolescente Pio (che si vede «cavaliere dell'eskimo riccioluto» e cerca di procurarsi «un cappotto o giaccone verde salvia col cappuccio, foderato di lana a ricciolini bianchi a imitazione del capretto») si spinge a definire «periana» l'intelligenza «da comuni fessi»; il ricco Guercioni possiede un ospedale «acquistato dall'Agenzia sanitaria PT2 di proprietà del Ministro della sanità Valdo Peri», e il «signor Fedi» afferma: «mi è capitato di sentire Valdo Peri in una trasmissione televisiva, i giapponesi lo portano nel palmo della mano».

Nel monografico *Valdo Vaticano* (dove incontriamo il davvero infernale «Son Valdo Peri e Pistoia mi fu degna tana» e uno scriba Vanni Ucci «ingaggiato da quel Valdo Peri per un'epopea in onor suo») il «piccolo Tacchi» chiede al giovane Pio: «vorrei anche vedere la tua collezione di oggetti e stampa del Sessantotto, favoloso il tuo eskimo color salvia, è proprio d'epoca?». In *Anguipedes* la signora «con la penna» si imbandiera «ragazza del Sessantotto», evocando i «ragazzi, belli com'erano, con gli umili eskimo color salvia», e Giuliano imperatore se ne va in giro avvolto in uno «strano cappotto, verde salvia, coi ricciolini di finta pecora dentro, che sarebbe, ma loro non lo sanno, da studente invecchiato neanche laureato, sessantottino stantio», laddove Valdo Peri (bollato per «quell'italiano venefico che usava lui, avanzante a livelli minimi e subgrammaticali, infilzante le forme più opache dell'ovvio, penetrante così nel sottobosco dell'amorfo presente in tutti, a organizzare in enunciato sostanze gassose e gelatinose, che altrimenti si vergognerebbero a mostrarsi allo stato parlato») è il primattore del romanzo «a due mani» *L'imperatore degli sportelli, Principe di Pisdue* vagheggiato da Pio e Franchino.

Passando ai singoli fogli del mahleriano spartito, vi è anzitutto da dire che il *Codice Pappus* (titolo forse da collegare alla «vecchia sola sfrattata» che, declinando a sua volta il tema di *Via della casa effimera*, ne sommuove la chiusa) conferma l'anomalia discussa nella capziosa *Nota dell'Editore*, quando mette, per così dire, in chiaro che la sua collocazione come «primo libro» è contestata «da gran parte della critica moderna che lo vuole come libro finale, a chiusura del ciclo, se non addirittura [...] come frammento di un ciclo parallelo di epoca molto più tarda». Anche se non vi mancano tasselli condivisi con le altre parti (l'eskimo, Valdo Peri, lo 'sportellista', il «tavolo azzurro di fattura francese dell'Ottocento, con marmo», simbolo della comunità familiare di *Codice Venus*, un primo assaggio di quel romanesco che avrà ampio spazio nel *Codice Graccus*) o le 'invarianti' della vita aggrumata negli oggetti (l'armadio che porta a «considerare il lavoro manuale che lo aveva prodotto. Un richiamo, una stirpe d'uomini in relazione attraverso le mani col legno, un'ennesima caduta nei buchi del silenzio che chiama») e dell'onnipresenza dei Licio Gelli («l'anticamera del castello che mi ospitava in Transilvania era ogni mattina stracolma di capi di Stato, principi, ambasciatori...»), questa sezione ha una sua indipendenza, una peculiare atmosfera marcata da vari richiami alla letteratura russa già saldamente installata in *Inane*: il Gogol' sotteso nel «servetto nostro della gleba, animuccia morta nostra», in «quel gioco lì delle Anime Morte, anche detto della Servitù della Gleba, o dello Sportello»; il Dostoevskij dei *Demoni* da cui è attinta la frase-chiave dell'epilogo («mettete una qualche infinita nullità alla vendita di certi miseri biglietti ferroviari, e questa nullità si sentirà in dovere di guardarvi con un'aria da Giove, e vi farà aspettare, non vi risponderà, semplicemente per mostrarvi il suo potere su di voi: e questo giunge in loro sino all'Entusiasmo Amministrativo»);^[9] e, soprattutto (nella 'metafora realizzata' dalla gag del propagandista respinto «che grattava ancora di là dalla porta come fosse stato cane», e che poi si sente «guaire, andar via uggiolando»), l'evocazione della sua linea 'hoffmanniana', implicata con l'accesso teatralismo e con lo statuto ambiguo di personaggi e situazioni. L'antonomastico Cencio, servo segregato di due padroni (e perciò apparentabile al Dino Bini di *Inane* schiavizzato dalle Brigate Ficzze), crocifisso al nome comune che lo qualifica ultimo degli ultimi («e che c'era dopo il cencio?»), giunge a dubitare della metropoli da *Notti bianche* in cui abita («fuori non sapeva più se Roma c'era o non c'era»), e si ritrova alle prese con un inesplicabile residuo che ne incrina le certezze di «cencio unito» (cioè «tutto amorfo e bene bene neutro», «Senza età, senza anagrafe»): «Un pezzo, un organo, una parte d'organo, mobile, specializzata in solitudine, o sovraesposta a solitudine, a esilio in mezzo a sordi ostili, ombra in inferi di ombre alloglotte, fra ombre di Sarmati straniera».

Dei suoi pretesi «signori», sospettati di partecipare a un'«Organizzazione Occulta», si ignora «che facessero e chi fossero», «non si capiva bene agenti per conto di chi, di che grado, in che ramo», e al «palazzo antico in via Principessa Clotilde», condiviso «per economia», in cui risiedono (in realtà «una fetta di quel palazzo, quattro stanze disposte l'una sull'altra che da fuori potevano essere attribuite all'edificio che le stringeva da sinistra o a quello che le stringeva da destra»), «il numero civico mancava» (sparito forse come il «bilocale in Sardegna, in un residence a Porto Cervo, che usavano a turno, e un casolare nel Chianti, in società con un altro collega», posseduto in passato). Il parlante Malebranci sostiene di essere «colui che crea le creature della mediocrità nel suo pollaio. Le sperimentai con un mangime chimico di mia invenzione, nel pollaio di un castello in Transilvania, già nel 1713, quando eravamo diavoli seri...». Il suo armadio, insieme al fatidico eskimo, contempla una «vecchissima marsina nera, di raso», una «giacca di tweed, le spalle ricurve, i gomiti pronunciati, le tasche un po' sformate dal passaggio di piccoli oggetti d'uso evaniti», e «tre giacche femminili, con gonna, di quei vestiti di foggia severa, da donna adulta o quasi anziana», che le fa assomigliare a «tre sorelle rassegnate, o dimentiche di se stesse, tuttavia con un filo di sorellanza, strette insieme», mentre l'attaccapanni risulta «ingombro di cappotti e cappelli di tutte le fogge, d'epoche diverse, molti passati di moda da decenni, decrepiti da sembrare più costumi teatrali che capi d'abbigliamento quotidiano», e le credenze della cucina danno ricovero a «uno strano vasellame, strane stoviglie, tazze di pregevole fattura, ognuna diversa dall'altra».

L'azione del *Codice Graccus* si svolge per intero in una Roma che, racchiusa nel triangolo Prati-Campo de' Fiori-Trastevere e incarnata nel suo irriverente vernacolo, mal si accorda con la città

elusiva e senza contorni di *Pappus*, in cui vigeva un unico toponimo e dove il dialetto era una vaga reminiscenza di Cencio («E nemmeno te sapeva di perché ogni tanto pe' destrasse je veniva da pensà romanesco»), ma ha molto in comune con lo scenario di *Il Tevere infingardo*, la prima parte di *Danze al buio*, ambientata fra Monti, Sapienza, Campo de' Fiori e Trastevere: un'Urbe che guarda già – mediante i personaggi di Pio Mammoli (che è portato a Roma «di tanto in tanto»), facendo «da ponte fra le due città») e dei suoi «ziastrì o cuginastri» emigrati nella Capitale – alla sede delle sezioni successive, la Pistoia dove «i cugini romani erano un mito», mentre la Cristina che «era una schiava nata, un cencio» sembra al contrario echeggiare il *milieu* del tratto precedente. Mandato a «respirare l'alto panorama» per conto del ramo pistoiese della famiglia (distribuito fra «nonna, zia Lassax, le due figlie»), il novenne Pio (che accuserà paradossali ricordi di «giovinezza andata») riflette uno stadio 'costituente' della vita dell'autrice: gli anni universitari trascorsi nella Capitale a partire dal 1962,^[10] che in *Danze al buio* saranno più congruamente addossati a quella giovane Clara con cui Pio condivide l'iniziazione politica, il talento narrativo (lo zio-cugino Tullio dice che «da grande farà al massimo il novellatore di gatti e pulci») e la passione per la storia romana (precocemente studiata «nel tempo libero»). I suoi decisivi battesimi sono infatti scanditi dagli incontri con il «tigrato con la pancia bianca, la faccia plebea e da tribuno della plebe, occhi espressivi, fiduciosi, di chi crede che nel mondo ci sia posto» (il «Gaio Gracco» che giustifica il combattivo titolo), con la «tavoletta di cioccolata, in carta stagnola luccicosa e strana, 'na cioccolata straniera, d'un paese che non se sa» (che «aveva dei poteri, prima di tutto quello di dare al corpo gagliardia e rendere allegria. Di dire alla vista, allargati allargati e vedi anche le cose che non ce so'»), con il «millennovecentosessantotto» (il «Tevere umano, composto di tantissime goccioline viventi», la marcia di «migliaia di ragazze e di ragazzi freschi» che cantano *Contessa* trasportando una «trasfusione di significato sconosciuto» e una «commozione comune anticipatrice, educatrice, plasmatrice»), e con la colonia di 'compagni' che nel «terrazzino, lassù in cima ai tetti, in fondo alla piazza, sull'angolo, sopra alla pizzeria», con vista sul monumento a Giordano Bruno (poi luogo deputato di *Danze al buio*) prefigura un «Focolare Domestico Universale».

La realistica resa della Roma piatta e borghese di Piazza Mazzini, di via Ferrari, del Liceo Mamiani, di via Cola di Rienzo – inverata da interpreti come la snobistica Alba (prestigiosa insegnante di latino e insieme infantile egotista che sembra aver ereditato dalla madre «l'amore materno verso se stessa» ed è abituata a prendere «il meglio tutto per sé»), da suo fratello (il compunto ingegner Tullio che le fa da tutore e «pagava tutto lui», il conformista che «gli ammiragli e ingegneri li pronunciava con un piacere del palato che la solennità del volto tentava ipocritamente di occultare»), il «baciapile elegantemente vestito», il Barbariccia al quadrato che «scorreggiava anche dal cazzo, del cazzo anche faceva trombetta», forte di un «viso a palloncino, nonostante tutto simpatico come il culo»), dal suo viscido amante (un «ometto basso, ondulato, con occhi e labbra sporgenti»), dal corteggio delle «sole», e dal contorno popolare di Giuliana (la sua cameriera, «campofiorina, di trent'anni»), e di Evelina («vicina vedova e senza figli», già «bidella al liceo del quartiere dove fratello e sorella avevano brillantemente conseguito la licenza») – e la 'presa diretta' dei suoni e dei colori di Trastevere e di Campo de' Fiori sottendono una lunga confidenza, un'assidua frequentazione che autorizza poi la zampata autoriale, lo scatto fantastico, il canto sollevato dalle contingenze, il volo della «bella penna d'oro», che in cima al cappuccio ha un «ragnetto, la pancia di perla, un capino lucente» (votato a tessere «il ragnatelo d'oro», la consegna di Pio/Lia «nominato da sorella penna suo scudiero, quasi fratello, suo cavaliere»): «Volando la danza leggera di gran contentezza, di penna lieta, di penna felice, piroettò al soffitto come una ballerina col tutù, sul pennino come sulle punte, il tetto si aprì, una gran luce la rapì, l'avvolse, in un valzer di dei, o una barcarola di soli di stelle di cieli gaudiosi, e lei piroettando spargeva polvere luminosa e dalla polvere microsciami di lettere, api di letizia dorata, d'alfabeti diversi, sciamavano con eleganza e scendevano a posarsi come baci qua e là sul volto e sulle mani di Pio».

Al cuore del libro, il *Codice Venus* risale sulle prime il versante pistoiese della storia di Pio (attratto dagli «assenti, o i futuri, o i lontani») come la bambina di *Elegia di 1° maggio* era appassionata di «vite spente»). Il ramo che il *Graccus* diceva composto da «nonna, zia Lassax, le due figlie» viene

ora dettagliato nella nonna Clelia Speridi, nel nonno Zeno (la cui sorella, Ida, porta il soprannome di «zia Lassax»), nella zia Livia (maritata con un Fabio Guercioni, figlio di ricchi commercianti), nella cugina Paola (sposata con un Remo). Oltre che con questi familiari e con i parenti romani di *Graccus*, Pio è messo in rapporto con i suoi compagni di classe: il timido Poldo Merli che ne cerca la protezione e il temibile Alessio Spindel, araldo del ‘nuovo che avanza’, consanguineo del Patrizio Petrucci di *Inane* («Il nome da solo bastava a sostenere una leggenda. Colpiva la fantasia come un bang dell’olimpio visivo, da eroe di manifesti, di video, e persino conteneva in sé lo splendore di un dentifricio ai neutroni. Tutto, il nome Spindel conteneva tutto, la varietà, la freschezza, il profumo, la luminosità, dei prediletti della società»), leader predestinato di un trionfante consorzio da cui Pio si vede escluso («uniti, in sintonia, alleati, come membri di qualcosa che li associava, che dava loro tranquillità e sicurezza, qualcosa che per esempio non aveva mai cercato Pio per farlo socio della stessa cosa e ammetterlo alla stessa socievolezza e alla stessa serenità»).

L’alternativa a questo ‘sociale deviato’ è il senso di comunità calda e inclusiva che emana dal vuoto alveare della famiglia Anelli-Delfino, la mitica abitazione di via Tortora confinante con la residenza dei nonni, di cui Pio farà il modello di un agognato «villaggio di gente conservata nelle attitudini primitive di serenità e affetto, veglie, mutuo soccorso, sonate, mestieri», di un’utopica «*Fratellanza artigiana d’Italia*»: «Un rispetto curante, lodante, creante, era una funzione umana fondamentale e costitutiva degli Anelli, e c’era una dolcezza intorno a loro, una primavera morale che affascinava i bambini e agli adulti ammorbidiva la vita». Con le esplorazioni nel fatato «giardino degli Anelli», dove annota le «piccole giustizie da rendere», le «persone da resuscitare», maturando il suo «programma politico», Pio oltrepassa il confine che adduce al cuore del cuore, al nucleo pulsante di questa sezione e, si può dire, di tutto il racconto, fino a produrre, da «archivista», una serie di documenti (certificati, lettere, cartoline, fotografie, diplomi, contratti, ricevute, fatture, locandine), di joyciane ‘carte parlanti’ da «bilancio del 16 giugno 1904» che sembrano illuminare, nel «veicolare su identità di signori realmente vissuti a trasvolare in giorni veri e lontani», venture della stessa famiglia dell’autrice (i nomi di Pina, la figlia pianista di Osvaldo Anelli, e di suo marito «Pier Carlo T.»), sono quelli dei genitori di Lia Tosi). Un’origine tradita anche da interlocuzioni stranianti (come il «Chi ti consola Teresa Delfino che insieme alla mamma perdi l’infanzia?»), da scorriere che scombinano l’aplomb del ‘narratore oggettivo’ (vi prenderà parte il Pio sorpreso a fantasticare sul soggiorno pistoiese di Garibaldi: «l’orfano Mammoli vola coi suoi calzari e si para col suo corpo dinanzi al generale, muore al suo posto»).

Nel capitolo *Le due Terese. Creature di Venere* abbiamo così il «Tu» femminile che si allinea alle esperienze di Pio in *Graccus* («Tu la conoscesti che avevi già quattro anni, quando fosti portata a Roma per il primo anno santo del dopoguerra. Alloggiaste in piazza Mazzini dagli amici Fiore. La vastità di Roma ti invase per sempre il cuore»). In *Musica di profondità* l’attacco sulla nonna («Ma la nonna Teresa Delfino?») dà subito corso a note di alta intimità («Anche le zie ricordo di averle sentite non di rado attaccare a mezza voce fra sé e sé la *Mattinata*»; «Non posso fare a meno di pensare che quell’aria era venuta da Livorno»; «noi, tutte, senza saperlo, cantiamo la luce sul mare, quegli infiniti orizzonti che come un concentrato, che come un estratto, paesaggi introiettati e poi riemessi, ci ha trasmesso il canto della nonna alla macchina da cucire»), muove al recupero di un vissuto che, incorporando l’opera d’esordio, rimonta ai giorni della «rinascita dalla guerra» («sentivi in quei mesi le selve sonare e le città gioire»; «e credevo che questa fosse la vita, e nominai questo la vita, e questo me nominò viva»), si sporge sulla musica della pianista che era «la mia mamma», sulla nascita di una vocazione (lo zio Ugo che esclama «questa bambina diventerà scrittrice!»); il riconoscimento della «percezione continua e basilare che avevo di non finitezza del mio corpo, mi sentivo in ogni luogo di cui mi parlassero, mi sentivo dentro l’allegria altrui, e con memoria certo più vicina alla fonte gli altri con me mi parevano tutto un corpo in cui poter spaziare»), si rifugia nell’alveo che continua a dissetare vita e scrittura («La mia famiglia era una grande trama vivente; mi ci tuffavo, trasportata dagli avvenimenti, dagli eventi, i si dice, si spera, si sposa, non mi annoiavo mai, immessa in trama vitale, polifonica che si narrava da sola. E in simultanea con la nascita l’imparai a leggere»; «Riandando negli ultimi anni per queste stesse vie stravolte di contado baciato

da democratico fetido cemento, avevo sentito il vuoto di passanti un tempo consueti, le altre maglie con cui facevo tessuto»): il numinoso spazio garantito da quella nonna (non per nulla mandataria della sentenza dostoevskiana sui 'signori degli sportelli') che «ci riempiva tutte talmente di quel suo vivo affetto, che il caldo ne sento tuttora che scrivo». In *Gioca trilla vola nel bosco povero merlo povero fringuello* avremo ancora lo struggente «uccellino che trovai nel bosco nella trappoletta del cacciatore. Il fragile collo spezzato, appeso come pinocchio nel bosco», e in *Maschio in fieri* il riferimento alla «Pasqua che tu eri strano, guardavi tutti in modo strano, e non volevi che mai ti toccassi» (dove il «tu» e l'«io» rimangono irrelati), mentre un'altra oscillazione diegetica, anch'essa probabilmente di marca autobiografica, è veicolata da Teresa Mirtilli (o Dormilla o Cobra dentuto) che, presentata come nipote del fratellastro del nonno Pietro, figlioccia di Alba e amica d'infanzia di Pio, a un certo punto «cambia nome, cambia volto, chiama Alba ciò che è suo». Un notevole contributo all'animazione, all'ottovolante di questo tracciato danno anche le proditorie citazioni da *Eneide* III, 699-706 («*Costeggiano le rocche rupestri del Pachino*» etc.) e I, 157 («*Est in secessu longo locus*»), il temerario brano in pseudo-esametri («Il fluido specchio turchese, grembo che fluttua e trema» etc), e il fiammeo lirismo delle altre variazioni marine che, guardando al capolavoro di Botticelli, rendono ragione del titolo («Memoria, Venere, creatrice. Ciò è il mediterraneo mare, culla di ciò che è stato e sarà. Per chi lo sa chiamare»; «Su ogni bella conchiglia trovata soffiava e sognava l'emergere della più fatata delle fate del suo olimpo fatato, la nuda, bagnatina, ancora increspata la pelle di rugiada marina»; «Perché te le porge, la mano di Venere, perché le estrae dalle acque profonde del grembo marino?»), chiudendosi nella meraviglia del dialogo fra Pio e la dea gioiosamente umanizzata: «Tu per ora va nel giardino degli Anelli, dove il glicine candido goccia su respiro di rose con fiori di salvia e di rosmarino, cogli goccia e respiro, mescola quattro tagliatelle, cuocile per via, spruzza con acqua di rio, che sappia amare come Callimaco, come Tibullo, come Catullo, come Ovidio il Mammoli Pio».

Nel *Valdo Vaticano* l'ambientazione slitta dal «giardino degli Anelli» al limitrofo «orto delle Speridi», da dove Clelia e Ida Speridi (la zia Lassax, ora Pizia Lassax, promossa da cognata a sorella di Clelia, e dotata di un «amante incorporeo») sorvegliano le mosse della ormai adulta Teresa Anelli (alias Mirtilli o Dormilla), «da un paio d'anni loro nuova vicina», fidanzata con un Franchino, e in rapporti di varia natura con il Pio divenuto intellettuale, il sedicente scrittore Vanni Ucci e il politicone Valdo Peri (che, dopo le rapide apparizioni nelle parti precedenti, si prende ora il primo piano). Una Teresa che, ancor più di quella di *Venus*, sembra assimilare caratteristiche dell'autrice: il suo ritratto di «bambina un po' saccante fra i dottori seccati del tempio», il suo «lavoro a mezzo tempo a curare la cultura per il partito, con minimo compenso, quasi gratis», il suo spiegamento di «campi contro autostrade, famiglie allargate, quartieri villaggio», le sue 'medaglie' («nell'ultimo comizio che aveva fatto a Pistoia Berlinguer aveva baciato Teresa, sul palco, in piazza del Duomo, quando lei nel presentarlo aveva parlato di un paese che finalmente appartenesse alla semplicità e ai semplici, un mondo di cui la terra è incinta da tanto tempo»; «grazie a Teresa (Berlinguer non l'aveva dimenticata) Pistoia era rientrata nelle province dei piani sperimentali col denaro al nono posto della scala delle importanze, il cosiddetto *piano Evandro*»). Questi ragguagli vanno infatti a intrecciarsi con l'altrimenti incongrua mozione della prima persona alle prese con Vanni Ucci («Intervistò anche me... lo dovetti invitare a pranzo, mangiava come un bufalo quel diavolo») o arruolata nella grande manifestazione di S. Giovanni, dopo la storica vittoria elettorale del P.C.I. («anch'io, guarda, sentivo che là sarebbe avvenuto qualcosa di indispensabile e diverso, e ne avevo desiderio, mi affacciavo alla finestra e avvertivo come se dal corpo mi si staccasse una parte aerea e leggera, a Roma! a Roma! mi rimbombava dentro, mi rimbombava un invito alla fuga, da questo tuo letto e dalla casa paterna, da questa prigionia...»). Un'aura che lambisce le maniere di Pio (la sua «conferenza» sugli antichi scrittori pistoiesi 'profetizza' le ricerche storiche che avranno ampio impiego in *Ispida stella*;^[11] il suo «disagio di quando parlava troppo, un vergognoso rimorso di aver forse ferito» e la sua spinta a «cantare il suo assolo nel cuore del coro» fanno pensare a *mea culpa* d'autore) e, tangenzialmente, quelle di Franchino, di Vanni Ucci e di Valdo Peri, che hanno l'aria di riassumere frequentazioni di lungo corso, in vario modo connesse con una genuina 'militanza' che ha dovuto scontare, come nella

pellicola di Don Siegel, una vera ‘invasione degli ultracorpi’: le «oscuere infiltrazioni di un quid inquietante, non si sa che, che lavorava sotto sotto, proprio come un tumore, che ti prende le cellule, dalla natura comandate a una certa funzione e forma, e te le volge ad altro, immalignite degenerate». Se Franchino è la sinistrorsa testa d’uovo perennemente frustrata e Vanni Ucci la penna ‘amorale’ pronta ad ogni uso, l’immaturamente invecchiato Valdo Peri («a trentasei anni ne dimostri cinquanta») – con la sua «chiostra dentale da chierico» e l’untuoso «professionismo» di chi smina «con amore tutto il cammino», mettendo «la sua sicurezza avanti a tutto» – impersona il ‘compagno in carriera’ (forse modellato sul noto dirigente comunista Vannino Chiti): «sarto di stoffe umane» e «cuoco di carni umane», fautore di una democrazia pervasiva («tutto un rigoglio di consigli, comitati, presidenze, segreterie»), di un avvolgente ‘sistema’ (terreno di una fantomatica «loggia dei cenci in carriera») in cui «ogni tre cittadini almeno due erano governanti e uno governato», e responsabile del gogoliano «Grande Abuso delle Anime morte», il tesseramento di defunti che simboleggia la mutazione genetica, l’«esponenziale crescita d’egoismi deserti e d’appetiti ciechi» che foggia l’«ordigno» di un futuro «incenerimento». L’impietosa radiografia della politica locale, segnacolo di uno sfacelo che attraversa l’intero paese, ha il suo apogeo nel lungo capitolo *I dialoghi dell’Acheronte*, dove il sapido racconto dei minuti, e spesso ignobili, meccanismi di potere si spinge fino al vietato pettegolezzo (indice, a sua volta, di una vasta ‘cognizione di causa’), ma il tanto di moralismo che la attraversa è riscattato dai semi di ‘meraviglioso’ introdotti dal trio Verbella-Tiberinus-Fauno (nunzi virgiliani di una nuova età dell’oro nel segno di Evandro, pronti a dare manforte, sia pure come «comparse» da film, a «li romani d’oggi», e agli italiani confluiti nel seguito dei «semplici», il «generativo collettivo» invisio ai Valdo Peri), da Meo Abbracciavacca («Un piede nella mercatura, uno nella poesia»), dai giullari Guidaloste e Paolo Lanfranchi (anime medievali i cui destini sono paragonati, con effervescente ironia e dispendio di dottrina, alle sorti dei pistoiesi presenti), dal Sonno che prende alloggio a Pistoia, dalle naiadi Nelle e dalle driadi Peppe (custodi sfrattate dell’antico Ospedale del Ceppo) e dai favolosi «Frammenti di dubbia attribuzione» che, con piglio ancora joyciano, tramandano la parallela leggenda del «ceppo fiorito».

Il titolo del quinto codice, *Anguipedes*, rimanda all’ubiquo, maligno profilo del «Conte Licio» (variante del «Licio malnato» di *Inane*, schifato persino dal diavolo «che ti ha cacato»), cui il deferente sodale Fabio Guercioni scrive: «le dita dei miei piedi si sono ridotte come attorcigliate dolgono di notte e di giorno, e Rolando mi dice che lo stesso è di lei» (la repulsiva immagine è poi quasi comicamente versata, durante una conversazione ferroviaria, dalla «signora con la penna» – che definisce «anguipedi» i «tecnici impreparati musoni e taciturni che ti scassano lavatrici e computers e ti rivendono i pezzi di ricambio a peso d’oro», quelli che «nei piedi al posto delle dita hanno serpenti mozzati, verdi dentro le scarpe e con le loro testoline vive annusano tutto il giorno solo quattrini» – quando il suo fortuito interlocutore deve accusare «un sinuoso affacciarsi dalle cuciture delle sue splendide scarpe d’un paio di testoline squamose»). La maggior parte dei personaggi proviene (con la sola aggiunta di Dina e Pericle, genitori di Franchino, ed escludendo la coppia Alba-Tullio importata da *Graccus* e lo Spindel di *Venus*) da *Il Valdo Vaticano* (oltre al citato Guercioni, ricompaiono, a vario titolo, Franchino, Teresa, Pio, Poldo Merli, Vanni Ucci, e Verbella che, magicamente mutata in professoressa, ha un legame sentimentale con Pio), e la maggior parte del racconto (l’intera seconda porzione) è riservata (con la stessa procedura impiegata in *Sonar le selve e le città gioire*) alla serie di lettere che diffondono le *Cronache della città di Pisdue. 937esimo episodio* (lacerti del romanzo «a due mani» concepito da Pio e Franchino, *L’imperatore degli sportelli, Principe di Pisdue*, che prende di mira il ‘sistema’ – produttivo di «neoplasie nei tessuti urbani, nei collettivi umani» – edificato negli anni da Valdo Peri con l’ausilio di «quell’italiano venefico che usava lui, avanzante a livelli minimi e subgrammaticali, infilzante le forme più opache dell’ovvio, penetrante così nel sottobosco dell’amorfo presente in tutti, a organizzare in enunciato sostanze gassose e gelatinose, che altrimenti si vergognerebbero a mostrarsi allo stato parlato»): annali che annidano (nelle venti pagine di una lettera di Pio a Poldo) una nuova divagazione storica (la «polifonia dostoevskiana, appunti di un sottosuolo imperiale», preconizzata in esergo da escerti di Giuliano l’Apostata), che qui, sulla scia del romanzo di Gore Vidal, retrocede ai casi del controverso

imperatore (curiosamente simili alle traversie di «tanti semplici anonimi con difficoltà di relazione spesso insormontabili che ti creano equivoci, che danno un'immagine distorta del tuo genuino desiderio di metterti a disposizione per il bene comune»), con un richiamo al titolo del libro che – percorso dal voto «di onesta povertà, di anonimità intensamente spesa in una dignità irriducibile, che non si fa pestare e non fa pestare», pronunciato dall'anonima ed enigmatica «signora con la penna», già «ragazza del Sessantotto», nel viaggio-fantasma tra Aversa, Baia, Bacoli, Cuma e i Campi Flegrei – sarà ribadito da Pio («anch'io partecipo di questo infinito d'anonimi con sogni dispersi, il cui contributo generale la realtà non ha raccolto, ha distorto, ha respinto, ha condannato a una damnatio memoriae di cui noi stessi siamo passivi seguaci»), riprendendo le piste di *Il Valdo Vaticano* (percorse dagli «anonimi, strappati all'orizzonte cittadino e al proprio continuum, piccole torme, gruppi familiari già decimati, singole unità sradicate»), e dal Franchino fatto «povero Anonimo che era proprio alla frutta, e aveva un unico gruzzolo, unico risparmiuccio, unico fuochicino, due o tre versi che quello gli rapina»).

Il corpo 'epistolare' di questa aggrovigliata e allusiva orditura è racchiuso fra due brevi anelli: *Donna libro*, che, principiando da un aforisma in gara con il proverbiale incipit di *Anna Karenina* («Le famiglie sono pozzi fondi, vi si intersecano e addentrano grumi oscuri di passati plurimi in eredità inestricabile»), prospetta un'altra *family story* incentrata sul «trio annodato da lacci di ereditarie e inesprese malarie della memoria» (la Dina «simbiotica servetta di marito e di figlio», il Pericle «bell'uccellatore» e «rubacuori», il Franchino invischiato nel «magma indigerito dei genitori» e condannato a soddisfare le loro abnormi aspettative), e quindi sulla crisi, politica e matrimoniale, di Franchino, sul furto di una sua poesia (consumato dal 'plagiatore seriale' Vanni Ucci), e sulla sua morte («solo solo in un albergo a Volterra»); e *Il ramo d'oro*, fulgido saluto al libro (nella profezia di Teresa – sfrattata come l'anonima eroina di *Il genio del luogo* – che ne dice il senso sfociando nell'impegnativa prima persona: «vedrai le festuche dei potenti nel vitro del ghiaccio del sempre, del vuoto del sempre, compresi quelli ancora vivi attivi a nuocere, mentre a te un caldo profumo di pane t'invade e ti guida e la porta si apre, il fuoco nel camino, molta gente attorno al tavolo azzurro di fattura francese, un bimbo biondo gioca e ride, molti gatti lo attorniano, lo carezzano col naso, molti gatti che conosco io, di ognuno potrei dire il nome, molti che sono entrati nel mio cuore e ora so che da lì vanno là...») e insieme encomio della Biblioteca (il «plurimo testamento lanciato attraverso il tempo e il mondo, da scrittori a lettori, da scrittori a eredi che li resuscitano, ripercorrendo il loro experimentum mundi»), antidoto al tarlo del «cencio» (per la «sensazione di libertà sia pure parziale dal potere di sfratto, una coscienza leggera d'essere in parte imprevedibile, per dono d'ubiquità incompleto ma salvifico») e, nell'ispirato explicit, al maleficio dell'io: «Ma se noi leggiamo lo stesso libro, in questo spazio ci incontriamo? e chi altri vi incontriamo che in questo momento lo legge, che in passato lo ha letto? Sssss, silenzio, il libro si è aperto, il libro ci legge, il cielo ci trova, amica mia, anima amica, in che pagina sei?»).

L'espedito del manoscritto ritrovato si ripete nell'anepigrafa, corsiva e corriva premessa di *Ispida stella* (che parla di testi scritti «a occhio e croce nella prima metà degli anni ottanta [...] perché non si nominano né badanti né extracomunitari», attribuiti, con beneficio d'inventario, a non meglio precisate «mamma» e «zia» che «hanno fatto la cosa di nascosto, come una seconda vita», nella gaia altalena di «una inventa una cosa, una ne inventa un'altra»), estendendosi ai cartigli interpolati nel racconto, rispettivamente tratti da un autografo ottocentesco (il «giornaletto domestico», l'«Epistola lunga settemila giorni» dell'«ingegnere scienziato» Giuseppe Potenti, pistoiese «noto e apprezzato in Europa per una sua carta che riproduceva la rete di tutte le diramazioni ferroviarie europee del tempo suo», membro della «grande famiglia europea del progresso, delle scoperte tecnologiche»), dalle effemeridi che il suo supposto esegeta secerne imitandone i tic, e dalle fantasiose *Cronache segrete della Polizia Toscana*, che 'scoprono' la fattoria filantropica e egualitaria di Sonnoli, promossa da un «nobiluomo gobbo», il «patrizio cuccagnese Niccolò Badini» (fratello di quei «veggenti contagiosi lasciati indisturbati a prevedere, che prevedendo instillano le voglie delle cose profetate mai da altri sospettate, aiutandole a farsi strada da un distante impossibile avvenire sino a noi», e dunque prossimo del conte Enea Silvio di Lampertico, accampato, con il suo Giardino dell'Armonia, nel film *Domani*

accadrà di Daniele Luchetti). Ma il *Leitmotiv* del libro è enunciato dallo stesso titolo, rivendicazione del «diritto alla critica aspra e sincera», l'«ispida stella che ci accompagna nella notte» del verso scritto «a tre mani» da giovani idealisti che ne intonerà l'ultima preghiera («In cielo crescono ispide stelle. | Spinosa notte che intenerisci e buchi») e che si rapporta nel tempo con l'«ispida intelligenza», il «lume troppo ispido di ragione» esercitato dal Potenti fino al suicidio, «sotto un treno, a Firenze, a Santa Maria Novella», così parlando del dualismo etico-politico inscritto nel contrappunto di epoche diverse (che al suo polo negativo sfocerà in «uno spirito d'immedesimazione, di questi d'ora con quelli di allora, un fantasma collettivo, soddisfatto d'esser tornato, dopo essere stato a lungo nascosto fra incertezze e timori»).

L'ostinatamente probo toscano d'antan (pronto «a sottolineare errori, a raccomandare rimedi, ad annusare corruzioni, Ispettore Plenipotenziario delle Scienze, volontario e senza portafogli, inquisitore delle dighe non fatte, delle ferrovie mal progettate, dei ponti pericolosi») riepiloga infatti la «borghesia buona, studiosa e onesta», soverchiata (come il suo visionario, gibbuto *confrère*) dalla «consorella disonesta e faccendiera, corrotta e autrice del corso concreto del modello nazionale» di cui vaglia «l'inefficienza, l'abuso, l'arroganza, il mistero d'ufficio, la corruzione», mentre la quasi contemporanea «Cuccagnite nel 1980» vede contrapporsi l'«anima indipendente e irriducibile» di Miranda (archeologa e insegnante di Storia dell'arte al Liceo che «aveva la tessera del P.C.I. fino a tre anni addietro» e che, nel «deserto che ci tocca», praticando «l'arte d'essere debole, modesto, uguale, animale, vegetale, numero, concime»), prova inutilmente a contrastare il «sordo sfilacciarsi dell'opera comune, l'ammalarsi inconsapevole dei cromosomi, il loro passare dalla salute al suo contrario convinti di aver fatto un salto nel nuovo») e il mondo di Walter Cai («W.C., per chi lo amava di meno»), sosia di Valdo Peri, «astro onnipotente della politica cittadina e ormai anche regionale, in futuro senz'altro nazionale», ormai ostaggio, con il suo «Partito Uno», del «Partito Due» manovrato dal «Nero Nascosto in Tenebrosa Loggia» (il «ratto che avesse fatto il salto di specie», il «Papa Ratto» «ben mascherato da cappello, sciarpa, occhiali neri», il «ratto dall'anello quasi vescovile» che tira le fila dell'«affare “Nero e Società Anonima Ratti Ferrati”»), insomma dal *Doppelgänger* di «Licio malnato», che mostra il risvolto quasi metafisico di questi fenomeni. Se Giuseppe Potenti avvista «un'Italia trasformata in un paese straniero», Miranda soffrirà l'«occupazione di corpi terrestri da parte di esseri alieni» antiveduta in un «vecchissimo film» (l'incubo di «italiani in fieri che tra non molto balzeranno fuori a divorare per sé quello che piacerebbe a tutti lasciandoci paure e disgusto, impotenza e povertà, trasformandoci anche il prossimo che ora amiamo»), e Francesco, il suo figlio 'putativo', avvertirà la presenza di «un'antimateria, in cui non esistano passi in avanti, concatenazione e legami, dove ciò che è unito si disunisce, chi è nato disnasce, chi vive disvive» (Assunta vi opporrà la sua «catena dei giusti, immensa e imprevedibile»). Incrociando ugualmente la «spicciola vita e morte d'un secolo e mezzo fa» e le minute esistenze di un oggi retrodatato, questo sinistro *background* giustifica la coloritura 'in giallo' di una storiografia che sembra emanare dalla «chiacchiera passepartout», il 'privilegio' dei «cronisti cuccagnesi», grimaldello universale per una città che «si spiava spontaneamente da sola», forte di una sua «agenzia di sorveglianza», maestra di «pedinamenti, di strumenti moderni di controllo sull'avversario, sia pure un marito», nutrice di un geometra Landi, «astronomo dilettante» consacrato allo studio dell'«astro sconosciuto», della «luna incompresa» del suo vicino. Il pettegolezzo 'continuato e aggravato' ruota intorno alle oscure manovre dei vari soggetti che vogliono appropriarsi dell'antico e cadente edificio abitato da Andrea Stinchi (aristocratico e «squattrinato») sognatore-perdigiorno congenere al Didaco Puccini di *Inane*, legittimo proprietario e solo cultore del voluminoso lascito di Giuseppe Potenti, da cui vuol ricavare una tesi di laurea, se non un saggio, un romanzo storico, un soggetto televisivo), toccando anche i misteriosi traffici nella villetta di Miranda (l'amica-amante, a sua volta apparentata, nei roveli politico-esistenziali, alla Maria Rossi di *Inane*), l'inspiegabile sparizione del libretto di risparmio di Assunta (l'anziana governante), l'equivoca riunione nascostamente osservata da Francesco, le inquietanti epifanie di due 'gobbi Badini' nel ballo mascherato degli arricchiti Chiti (capofila «d'una piccola borghesia gigantesca che aveva superato l'alta borghesia d'una volta»), e contaminandone il 'poliziesco' con grazie da fescennino che – nella Cuccagnite ormai «priva del

senso del divino», eletta «circo del dio fallico» e «vetrina di lussuria mercantile» – investono la «fantasia sporcacciona», la «Ludofica», il «cazzo apollineo», il Francesco alle prese con lo «sfratato dei suoi calzoni», la «Guernica erotica», il «Bordello Risvegliati», il «cosare, verbo etimologicamente derivato dal sostantivo coso, usato dalla zia Celeste per dire la cosa che fanno i cosi e le innominabili», il dentista Giacco «lasciato nudo dai ladri in casa dell'amante», i «famosi festini» dove «numerose compagnie, quaranta, anche cinquanta persone per volta, venivano a peccare di gola», le imbandigioni basate «su carne di cacciagione, fagiani quaglie passerotti lepri cinghiali, splendidamente arrostiti e intingolati dalle ottime cuoche Lenzini, dopo essere stati predisposti alla tavola dal fucile di un Lenzini predatore». In questa kermesse orientata al comico-grottesco (quando non al goliardico: quello, ad esempio, di un Rodolfo Addormentati fondatore dell'Accademia dei Risvegliati) fanno spicco i fulminei scarti diegetici, dissonanze in cui le bizzarre siluette conquistano un proprio spessore, diventano testimoni, direbbe Pizzuto, di una «vita nella vita». Accade quando chi narra si rivolge a Miranda con un «tu» che stabilisce di colpo una fervida, accorata intimità («Corri in camera»; «Risolvi il mistero da sola» etc.), per poi darle il microfono di un soliloquio rivolto all'amico Pino («Ma tu, Pino, non ci sei e non mi consigli»), nelle abusive 'intromissioni' di Silvia, nella lettera di Miranda ad Andrea, che attinge il sacro di un rapporto («Che senso ha l'amicizia se non è archivio dell'altro, anzi quasi il tabernacolo con l'ostia del suo significato»): impennate da associare ai sorprendenti scandagli, al limite del lirismo, nelle acque profonde dei personaggi, come quelli diretti alla Lisa che annaspa nel «metro cubo della sua disperazione» («cominciò a sentire il corpo come una macchina scomponibile, da lei divisa. La colpì l'impressione di non essere più dentro la propria anatomia»), a Silvia («avrebbe dovuto tenersi in petto il suo genio come un feto non nato, tutta la vita con le doglie acide di non partorirsi mai»), ad Andrea («tu le donne preferisci pensarle come esseri vegetali, fiori, non di carne, della loro carne vera non vuoi saper niente, per te fra le cosce hanno un'orchidea»), ai 'compagni delusi' («avevano visto insieme il presente come una pianura su cui le forze si disponevano, i movimenti ondeggiavano come spighe nel campo, e da là, ecco, arrivavano, a segare con la falce in mano»), a Miranda («sento male, male nella carnosità dell'anima, in quei pezzi d'anima più attaccati al corpo che poveracci ti generano la sensibilità»).

La ricchezza tonale di questa partitura si giova, sul piano stilistico, dei pregevoli cammei intagliati da voci rare («montura»; «zibedei»; «schiribizzo»; «rufolati»; «pispiglio»), da saporite filastrocche («Violino greco e latino son la ricchezza di questo bambino»; «disgrazia che dorme non morde»; «l'uomo da poco si vede al foco»), da estrosi calembour («Ma qualcosa richiamava il suo cuore di mamma di tutte le cose dei Risvegliati, come un pianto di cosa che avesse subito qualcosa»; «Dormirono uniti unita la notte»),^[12] dall'ardito metaforismo dei chicchi di neve assembrati a «Pierrot dell'eterno circo del cielo», dalla fonologia felina di «un ao molto nasalizzato e pronunciato con l'erre alla francese», dai monelleschi riferimenti al Dante stilnovista («Dagli occhi passerà alla mente, desterà questo coso dormiente, che allora solo sarà sesso vivente»), a Cavalcanti/Poliziano («Unite dal filo del telefono per parlare fra loro in suo latino»; «I calici rosa delle magnolie parlano con l'aria pura in suo latino»), al Machiavelli della *Mandragola* («Tu senta tanto come un uom di legno»), al Leopardi della *Ginestra* (lungo il capitolo *Falegnami profumati sul formidabil monte sterminator Vesevo*), a un 'santino' della poesia di Blok («La sconosciuta tradita, mancanza presente, in nessun luogo e dovunque»; «Donna che non sei, di cui è solo la mancanza, che scaldi il gelo, che ti canti col gelo, con la distanza, con la notte...»), e persino a Giorgio Gaber («ma come è bella questa città»).

Danze al buio sta tutto sulle spalle di Clara (ennesimo degli «individui difficili, fuori dalle grazie della norma, fuorusciti palesi o nascosti, insofferenti dei canoni»), protagonista dell'epopea giovanile di *Il Tevere infingardo* e quindi, con una forte cesura temporale, delle tardive eroicomiche di *Storie della strada della vedova Clara e Resurrezioni* (le due dimensioni si incroceranno – al vento di una «memoria profetica», portatrice di «messaggi indelebili su carne capaci di muoversi e navigare lungo il tempo» – nella scena che la vede a Pistoia, alla vigilia della partenza per la sede dei suoi studi universitari, sospirata, come in *Anonimo povero*, all'insegna del cecoviano «a Roma, a Roma»: «Mi prese un lampo di panico, un rimprovero, la voce di una vecchia me che mi raggiungeva a ritroso. La

mia vecchiaia scriveva un telegramma alla mia giovinezza»). Ma il suo monopolio è tutt'altro che pacifico. La prima persona che in principio ne rivendica i passi deve subito subire l'interferenza di un accento allotrio («Di chi è questa voce? Dopo te lo dico, continua»), di un 'perturbante' riconducibile sia alla fantomatica «giuria popolare» «autoconvocata e plenipotenziaria», al «ministero diffuso detto anche pubblico parlante» (il super-io collettivo, a volte censorio, a volte irridente e sbarazzino, che ne discute regolarmente i referti), sia all' io-anima (l'«anima smemorata, sfibrata», «diversamente viva», «archivio che è oblio», «coscienza profonda, o precoscienza», «suo latino», «sua recondita lingua») che nelle altre due parti cerca di raccontarla: «io e le mie parole si sta quaggiù e non si produce più lingua di Clara. Anche se lei a volte origlia». Il vivace viavai di narratori e narratori – ancora movimentato da racconti interni (*Cronaca di Orlandina; La pianista; Karopil'skie Usad'by*), da passi epistolari e dalle carte riemerse (*Spiritismi poetici*) che, verso la fine, rimenantano alla situazione iniziale, e ai suoi «esseri pelosi, bestini» – misura un percorso non rettilineo, una accidentata materia aperta dal *Bildungsroman* della giovane Clara, che, tornando sulle mappe romane del Pio di *Anonimo povero* (e dell'anonimo io narrante di *Elegia del 1° maggio*), sembra recuperare, per vie meno indirette (e, in certi punti, con impeto quasi documentario), una fase 'fondativa' della stessa vita dell'autrice. «Mi trasferii a Roma nel 1965, a studiare, senza programmi di fare chissà che».

L'avvio di *Roma* (l'esteso segmento che, dopo il prologo citato in precedenza, colonizza *Il Tevere infingardo*) rinvia infatti alla dichiarazione della curatrice di *Il programma del pane* (che, sappiamo, faceva iniziare il suo periodo universitario, e la frequenza del corso mandel'stamiano tenuto da Angelo Maria Ripellino, nell'anno accademico 1962-1963). Se anche posticipata di un triennio,^[13] l'avventura romana di Clara sembra ripetere quelle orme, denunciando la propria fonte (dentro le quindici pagine dell'altro racconto interno che ospita, con malizia intertestuale, la sagoma, e il «diario», dell'«ingegnere italiano in giro a piedi per l'Europa a studiarvi le strade ferrate», col suo «futuro vuoto, un isolamento che lo attendeva anche nella sua terra», ossia una controfigura del Potenti di *Ispida stella*) soprattutto nel trasversale omaggio al Maestro commesso alla maschera multistrato di «Jiri il boemo» («bevitore abituale» e mentita «spia», figlio di «un'ebrea praghese e di un violinista polacco», vecchio «di qualche secolo» e possessore della pietra filosofale, detto anche «Gigi il boemo», «Gigi il mago» e – con allusione alla *Obščestvo izučenija poetičeskogo jazyka*, la Società per lo studio del linguaggio poetico, molto presente nei saggi di Ripellino – «Jiri Opojazi»): un ritratto anamorfico (doppiato dall'accenno alla «affittacamere signora Hlochová» in cui celiosamente risuona il cognome della moglie di Ripellino) che basta a fulminare, insieme all'aspetto fisico del 'professore' («Un corto naso a becco, occhi color oliva che artigliavano da sotto un tetto di sopracciglia nerissime e folte, baffi ancora più neri su un sorriso beffardo e un ciuffo di tenebrosi capelli dritti e brillantinati»), l'incantazione di «quelle ore di racconti, di poesie e poeti a noi ignoti, letti in lingua originale e per noi tradotti nel suo linguaggio meticcio che era italiano tutto suo e solo in parte nostro», il fascino del poeta-slavista che «ci instillò il desiderio di Praga», del suo ineguagliabile stile ('imitato' nella 'gigioneria' della città «inquietante, ora fumosa, torbida e cupa, ora dorata, maliosa»). Questo lontano germe raggiungerà anche i luoghi emblematici del soggiorno romano di Clara, poli della sua maturazione: il «collegio di suore francesi domenicane, a via S. Agata dei Goti, il Rosario» e l'appartamento studentesco «all'ultimo piano a Campo de' Fiori, sopra il cinemino Farnese» (teatro degli intrighi che precorrono l'episodio-chiave della seconda parte). Nelle fotografie illustrative della «Casa per ferie» in cui il primo è stato nel frattempo trasformato si possono ancora ammirare i «giardini terrazzati interni al complesso, pieno di alberi d'arancio e loto», e persino gli «stretti corridoi» convocati da Clara, mentre la consuetudine con l'altro («una piattaforma in cielo, in una scheggia di edificio in bilico, una punta di mattoni in equilibrio sul vuoto») ha un'attendibile controprova nella sua pronunciata somiglianza con il «sottotetto di via del Pellegrino 9, col terrazzino che ti lanciava sulla piazza» (quello «lassù in cima ai tetti, in fondo alla piazza, sull'angolo, sopra alla pizzeria», con «l'idea di volo e di sospensione che ti dava in un minuto solo all'arrivo»), dove il Pio bambino di *Anonimo povero* viene ricoverato al termine dell'inebriante sfilata in cui si è perso (ma il sapore di cose vissute si trasmette all'intera topografia di *Roma*, e in particolare al Farnese

infestato da «film di argomento greco romano, Ercole, Troia, Ulisse», all'altro «cinemino», il Rialto, «dove magari proiettavano il mio prediletto Aleksander Nievskij», allo «studio di un Turchiaro dove vidi quegli insetti metallici»). Roma è quindi, in primo luogo, l'addio alla *location* della giovinezza, teatro di un apprendistato che non si finisce di rimpiangere (con appelli alla Roma «nostra, presessantottina, l'aria, i suoni, la leggerezza, i canti all'osteria», al «travolgente transito umano sulla piazza della mia vita», alle «polle cristalline e senza livrea che scaturivano liberamente e si producevano senza lucro», alle «recite permanenti di popolo pasquinante e giovani ribelli col mondo sulla punta delle dita da rifare con forza d'immaginazione»), anche quando se ne deve lamentare l'inattesa eclissi (la «strana previsione di vita che sfuggiva, che svoltava in direzioni indesiderate e irreversibili, dove tramonta il divenire», o l'attimo «che pareva irradiarsi alla vita intera, in realtà si chiudeva lì»).

Quanto ai personaggi, molti danno l'impressione di essere ispirati a modelli ben precisi, di cui si potrebbe, volendo, rintracciare l'anagrafe. Parlo della suora francese che «cantava giuliva qualche laude sacra come fosse Azzurro di Celentano, con le maniche sempre rimboccate e la tonaca sollevata, i piedi nelle grandi scarpe nere che ne uscivano da sotto e parevano salutare di qua e di là», di Berto Pertinari, «piemontese, saltuario critico cinematografico, che non si sa di preciso come campasse», della donna «di quasi ottant'anni, con un corpo bello sodo, bei seni eretti», di Dario, «bello e corteggiato», della vedova Taverna, «piccola e tozza, i capelli bianco grigi tutti crespi», della fatale Nanà che «pareva Nefertiti», di Tigellino, «spietato nei suoi giudizi su tutti», del gruppo coinvolto in «un film verità finto» (la Concita «di ritorno dalla mescita in piazza dove ha ben schiccherato i suoi quartini», Umberto Gracchi, possente «scaricatore ai Mercati Generali» e 'marito' di «un sarto magrolino e pallido, la faccina a pretino»), delle principesse Juliani (di «famiglia antica», ma «conosciute alla madama»), del concupito Memo (con il suo annichilente «senti, ma tu» fatto «talismano» di un amore mancato), e dello stesso Arrigo/Callo, il «Principe Celestino» di Clara, deuteragonista che par essere il prototipo, l'«edizione giovanile» del Franchino di *Anonimo povero* e del Marcello di *Inane* (similmente una pratica di Clara – l'«esplorazione delle emergenze presenti dell'antico», «l'arte della sintesi temporale, che concentrava i millenni nel nostro minuto» – sembra arieggiare un'esperienza radicale dell'autrice). Le verosimili ragioni private non riescono comunque a prevalere sulla libido narrativa che spesso e volentieri dà luogo a irresistibili pezzi di bravura: quelli, ad esempio, adibiti all'inseguimento della Superiora («Un furore indiavolato mi sollevò da terra, infiammata volai come un arcangelo vendicatore a inseguirla piano dietro piano»), alla facinorosa 'giurata' «signora Diesira dalla Ciociaria» («Date un microfono alla signora Diesira, vuol dire qualcosa signora Diesira? Buongiorno signora, vedo che si è fatta la dentiera nuova»), alla lacrimevole storia dell'uomo attempato che torna dalla donna, ormai vecchia, che lo ha «corrotto bambino in casino».

Come si è detto, le *Storie della strada della vedova Clara* sono alloggiate nel medesimo territorio di *Il genio del luogo*, sostituendo l'anonima e ribelle inquilina sotto perpetua minaccia di sgombero con la non meno reattiva Clara anziana (posta tra le «orfanelle del sessantotto» e spalleggiata dall'eterea *hospes comesque* che ne dice e chiosa le gesta), e il suo generico villino in affitto sulla collina con la residenza del Poderino («una volta rifugio campagnolo della famiglia di Clara»), e concedendo uno spazio più esteso all'antica magione sul fondovalle (ora caduta «nel baratro della parcellizzazione in condominio presuntuoso» e assediata dalle «excoloniche», le umili costruzioni promosse, con speculare processo, «in orrendo grado di ville e moltiplicate in porzioncelle, infittite, imprigionate in scampoli di prati e praticelli inglesi, in recinti senza respiri di larghi orizzonti, murate vive dentro linee civettose di stili rurali») e all'impettita dama di compagnia «che visse una vita non sua in un nido di nobili», nell'incantesimo del castello da fiaba (le cui «enormi sale, la dismisura dei soffitti, gli ori funerei dell'impero, le armi, le uniformi quasi vice cadaveri davano l'impressione di un mondo border line, in bilico sui morti») esplorato da «Adelaide, la fatina».

Uno spazio che si dispone ad accogliere – insieme al nuovo 'lamento' sul paesaggio offeso, all'interno della nuova cogitazione sulle capsule temporali incistate nelle cose – un'altro rinvio al titolo del libro, e alle sue multiple ragioni («Se prendere l'oggetto finito. Se percorrere l'oggetto a ritroso, nel suo

cammino fino al bruco per la seta, fino alla pecora per le lane, passando per l'ago e il filo e il telaio e l'arcolaiolo trovavi una natura di potenze diverse, latente e trasportata all'oggi entro quei sarcofagi armadio. Ore di lavoro, di pensieri, di occhi, di respiro ignoti e tumulati in fragili trame di tessuti non più viventi. Tante ore, tante danze al buio», e un'altra obliqua professione di poetica: «mi scuso se la fo lunga, ma ho queste manie represses d'una vocazione precocissima a raccontare robe lunghe, piene di diverticoli e spirali e divagazioni che vanno per conto loro». Nelle trame che subentrano all'ariosa presentazione della 'scena del crimine' si possono intanto isolare i due personaggi 'di raccordo' (quell'Augusto Ghieri, l'insolente «vicino di casa» di Clara che sarà letteralmente ostaggio della terza parte e Nicola Patanè che, viceversa, in quanto figlio di Nanà/Nefertiti, si riallaccia alla prima, dove già figurava in qualità di «testimone», ereditandone anche il leggendario sidecar) e le due associazioni cui Clara si trova in vario modo affiliata, ossia i VCS (i «Vecchi Comunisti Sciolti» che «alla S potevano diventare sbatacchiati, sbaragliati, sfigati, sfibrati, ma anche santi, sonnolenti soporiferi e via di seguito», e che prevedono una sezione femminile di «*Valchirie Cadenti Scaldaletti*» o «Vecchie Cornacchie Scribacchine») e il sedicente «collettivo del gas» (detto anche «club filologico del gas» e «circolo del gas»), costruito per risparmio e compagnia da una manciata di donne d'età: sodalizi responsabili di un 'traffico intenso' intersecato da sentieri laterali che esibiscono la molto provinciale presentazione di un libro («qui non c'è donna sensibile che non rileghi un volumetto sulle Pentole del Sesso Stracotto»), una tardiva avventura erotica di Clara, la indipendente *Cronaca di Orlandina*, e tratti di sapore più strettamente autobiografico, come quello che fotografa la foto di «un gruppo della primavera di un millennio fa» («All'estremità dell'ultima fila, tra chi gli erano toccati i posti in piedi, una Clara che le piacque tanto e anche a me, come piacciono alle vecchie le immagini giovani di se stesse. [...] Tigellino era sdraiato davanti a tutti, la testa appoggiata su un braccio, l'altro braccio lungo un fianco, giulivo in quel pieno di allegria»), o la pagina di *La pianista* (sembianza «che una volta in città molti conoscevano, per la bellezza e l'indubbio talento», i cui «grandi occhi neri non venivano toccati dal velo latteo della cecità»), che rimanda alla Pina di *Anonimo povero*. Nel folto di questo bailamme (il cui *fil rouge* sarà l'agnizione della sorprendente genitura di Nicola/Nicò) brillano l'impagabile mimica di Berta in coda alla sua perorazione sul libro dell'amica Flora («senti di non riuscire a trattenere il riso: lo congelò all'inizio in un sorriso larghissimo, spalancato, poi sull'orlo del baratro cercò una battuta che le permettesse di svilupparlo nella risata che le scappava, come raccontò, "più forte d'una pisciata". Tanti e vivi questi personaggi che mi vien voglia di reintonare il libro di Flora (e già rideva): Flora e la sua fauna»), e soprattutto l'aureo frammento che officia (sul modello della *trance* di Vilda in *Inane*) una specie di levitazione chagalliana: «Clara le vedeva, e con loro se stessa e già erano più in alto del tetto e oscillando come in walzer parvero volersi dirigere verso l'Appennino. Contemporaneamente Clara da lassù vedeva la casa sempre più piccolina e il giardino e i giardini degli altri e la città in miniatura, e se stessa in fondo in fondo a bocca aperta che salutava, e volò in walzer sul campanile di San Jacopo da dove imboccarono lievi lievi una rapida ascesa».

Il plot di *Resurrezioni* (quelle di Ovidio, «gatto diciottenne con insufficienza renale» già dato per morto, e del Pippo già seppellito fra i Sarmati) è relativamente più lineare, diretto da una neutrale terza persona e tutto indirizzato alla notte di tregenda da *Arsenico e vecchi merletti* che consegue alla notizia data in apertura da una delle veterane («esiliate dalla vita balenata e abortita») del circolo/club/collettivo di energie solidali: Clara «ha catturato il vicino». Ma i fuochi d'artificio di una hitchcockiana commedia-thriller orchestrata sul rapimento, la prigionia e l'avventurosa riconsegna del protervo Augusto Ghieri (e su un non meno esilarante intermezzo: l'*affaire* – narrato da una Zina Gorelikova il cui cognome sembra salutare a distanza il Gorie/Dolore di *Inane* – della tenuta russa gremita di ostaggi letterari come il principe Andrej, la principessa Bolkonskaja, «un certo Onegin», «un certo signor Pečorin», «una damigella di nome Tatjana», il «sindaco di Mosca, gospodin Svidrigajlov»), e acquistata dall'affarista mafioso Cirino Caropilo con la stessa flemma del turista italo-americano fatto proprietario della Fontana di Trevi in *Tototruffa '62*) festeggiano anche il riscatto di una vita e della generazione che ne ha accompagnato il cammino. La vendetta corale della 'banda Clara' sdogana una «notte italiana tornata da dove era al confino» (e con essa l'«infinito di

affini incamerati nella vita, allontanatisi per vie ignote, e che a volte, volte come questa, tac! Ti si convocano tutti insieme a frotte e ti riparlano in suo e mio latino...»), regredendo a «quella sfera volante che ti abbraccia dall'infanzia alla prima adolescenza, indistinta e densa, sintetica forse anche di tutto il suo futuro, che ti si mescola la gioia e il tremore», e che prelude all'intera «accumulazione dell'anima»: «Ti pare come se tutto vi debba essere entrato, tutto depositato, come un'immensa biblioteca, un archivio interiore che cura e contempla tutti i certificati emessi dai tuoi sensi, e acquisito dai sensi altrui che t'abbiano coinvolto, toccato, natura compresa, le sue luci, foglie, odori, e piogge e terre intrise di pioggia, o il profumo della salvia che cresce in quell'angolo assolato dell'orto, d'un orto che non c'è più e c'era cinquanta sessanta anni fa... e la salvia con l'orto ora nella tua anima, il suo orto è la tua anima». Per quanto precario, questo calore di fiati contigui e di sguardi che si riconoscono (se non la «compartecipazione all'ultimo estremo contatto di tante bestiole con la vita, che non sai se ti vedono in quel momento, che cosa vedono quando l'occhio s'allarga e si fa vitreo, forse impaurito prima di sprofondare nell'incognita assoluta solitudine...») è il solo antidoto al «grande lontano», al gelo cosmico e alla segregazione sociale documentati dall'antico diario che, nelle ultime battute, Clara 'aggiusta' per annettervi l'allora assente Pippo, come a dire che l'assurdo della giovanile speranza di futuro compete con l'altrettanto insensata fede nell'evanescente passato. «Già piccolissima appartenevo a quel genere di bambine che accanto alla stufa raccontano fiabe alle nonne. Ciò che scrivevo è rimasto però per anni cosa privata, non perché non volessi pubblicare». Queste dichiarazioni, offerte nell'intervista *«Ispida Stella»*, Lia Tosi racconta nel suo libro *cento anni di Pistoia*, raccolta da Riccardo Bruni («La Nazione», pagina on line del 2 agosto 2013), danno forse la duplice chiave di un'opera che si configura come una vera 'danza al buio', dove il primo termine ritaglia la felicità di una disposizione allevata nel tepore del grembo domestico e potenziata da un magico scambio di ruolo (la nipote favolista della nonna) e il secondo la sorte 'diversamente felice' del non negoziabile esercizio letterario che ne è derivato.

La produzione adulta di Lia Tosi sembra conservare il compulsivo fervore delle sue immaginabili esternazioni infantili, si nutre, per dirla con il nostro Ripellino, di una «gioia saltimbanca» in grado di animare qualsiasi soggetto, fosse anche la lista della spesa (non a caso *Danze al buio* presenta diversi brani disposti ad elenco, ad esempio quello dei pesci esposti al «Rybnyj Magazin in ulica Malaja Gruzinskaja»: «carpe, carassi, sogliole, trote, storioni, salmoni norvegesi e siberiani, siluri, cefali ippoglossi, perche»), e di locupletarlo con slavine di digressioni; ma sembra ugualmente fare tesoro del suo endemico isolamento, ottenendone tutta la libertà che ogni genere di committenza porta a limitare (lo stesso binomio si manifesta, a livello tematico, nelle costanti adibite al consolante miraggio di un cerchio comunitario che rinnovi l'universo premurosamente solidale dell'infanzia e al corrispettivo risarcimento delle esistenze neglette che la sua perdita ha moltiplicato). Questo inscindibile plesso di radici genera una vegetazione narrativa che rammenta il selvaggio rigoglio del giardino di Bruno Schulz (in *Agosto*), un proliferare di storie autarchiche, maleducate e ribelli, refrattarie a ogni prevedibile schema, di ansimanti 'prese dirette' che tolgono il fiato, che ci invitano a entrare nel pieno di una furibonda mischia: un 'prendi o lascia' che mette fuori causa il compassato contegno di chi era venuto 'solo per dare un'occhiata'. Lia Tosi è l'esatto contrario dello scrittore 'come si deve', con i numeri a posto, tutto equilibrio, precisione, economia espressiva (quello dei 'racconti perfetti' alla *Stoner*), ma ha l'immenso pregio di trascinarci di peso nelle sue folate, nei suoi entusiasmi, di indurci a una elettrizzante *pereživanie* che fa plenariamente perdonare le parole di troppo, le ripetizioni, le lungaggini: le scorie che un'autentica passione si lascia dietro.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Così rivendicati nella quarta di copertina di *In via della casa effimera* (La Meridiana, 1999), la singolare raccolta di racconti che vi fa seguito (preceduta dall'esergo «Sono frammenti di deportazione, piccola, astorica, per questo visibile solo a chi la vive»).

[2] Vd. Milva Cappellini, *Passione civile, valore inattuale*, «Il sottoscritto», 1° dicembre 2008.

[3] Molto utilizzati anche in *Danze al buio*: «una grinza me la faccia la giubba, non la pancia»; «Fior di coperta marito d'inverno, fiorin di vino marito d'inferno»; «povertà non è vergogna che alle volte lusso sogna»; «fiore appassito, dente che duole mancato marito»; «fior di lattuga a chi la vita è dolce a chi acciuga»; «fiorin morello marito sempre quello, amante l'amore è fringuello»; «fiorin d'inghippo ci mancherebbe solo il dottor Pippo».

[4] Insieme agli inserti di tessere toscane (a quelle appena citate fanno ad esempio seguito, in *Inane*, «pesi» [pesanti], «loffii», «biroldi», in *In via della casa effimera* «radicolette», schiavacciare», «golaia», «duino», «salcigna», in *Da maggio a maggio* «spenge», «pille», in *Anonimo povero* «sdrucina», «scarcassato», «rufolava», «scarfagnate», «ugnelletti», «berci», in *Ispida stella* «sbuzzata», «berlingozzi», «buzzo», in *Danze al buio* «bischero», «ganzava», «caldano», «piattaia», «bazzino», «biroldo») questo uso linguistico costituisce una cifra della scrittura di Lia Tosi: *Inane* offrirà «v'inseguite nel superlativo», in *In via della casa effimera* «un immenso di lavandini», *Anonimo povero* «Le sole di Alba», «telefonate dal fatato», «gli altri soli degli orti», «il primaverile», «l'interiore», «incarnazione col fulgido dentro», «lo identificavano col maschile», «nel minimale», *Danze al buio* «un grande lontano».

[5] Giudizio citato nel foglio editoriale che accompagna la ricordata riedizione di Polistampa.

[6] Vd. Lia Tosi, *Anonimo povero*, S. Cesario di Lecce, Manni, 2008: 196 («Curiosa veniva a guardare l'America sulle pellicole dei musicals e delle favole spensierate, le avventure del West, i buoni di Frank Capra. Senza sospettarlo io bambina andavo al cinema con mia nonna bambina, che in me trovava la compagna ideale per la sua ludica resurrezione»).

[7] *Caro nemico. Soldati pistoiesi e toscani nella Resistenza in Albania e Montenegro, 1943-1945. Atti delle giornate di studi, Pistoia, 8 novembre 2014, 17 ottobre 2015, 11 marzo 2017*, a cura di Lia Tosi, Pisa, ETS, 2018; *Se fossi inchiostro. 1945 dall'Italia all'Albania. Lettere ai soldati redivivi*, a cura di Lia Tosi, Pisa, ETS, 2020.

[8] Lia Tosi, *Il tenente T e il dottor K*, Pisa, ETS, 2019.

[9] La massima 'decifra' i larvati richiami di *Inane* (la Russia «dai mille sportelli, telefonici, postali, teatrali, dove nidificavano gli infimi tiranni esercitanti il potere d'abuso sui più piccoli di loro») e di *Via della casa effimera* (il proprietario-impiegato che «ritirava gli affitti delle sue due case alla sua scrivania nell'atrio di un Ente Pubblico» e che «faceva stare in coda gli inquilini anche se non c'era nessuno»).

[10] Vd. Osip Mandel'stam, *Il programma del pane. Come lievita la poesia*, a cura di Lia Tosi, Milano, Jouvence, 2021, p. 227, n. 35, dove la curatrice ricorda la sua frequenza, nell'anno accademico 1962-1963, a «19 anni», del corso di Angelo Maria Ripellino sulla poesia di Mandel'stam.

[11] Lia Tosi, *Ispida stella*, Villorba (TV), EdizioniAnordest, 2013.

[12] Massicciamente adoperati anche nel successivo *Danze al buio*: «Un abbandonarli al loro destino di carcerati in un destino?»; «cassi tuoi, dicevo spavalda, e cassate tue»; «E se nudo come un verme si accorge che sono un verme?»; «padroni dei vizi dei padroni»; «che fatica il dovere di essere l'essere differente»; «gelando il gelido stambugio»; «Rideva di noi, io ridevo di Callo, Callo rideva di sé, io poi ridevo anche di me, Callo rideva allora anche lui di me, Dario rideva dello zabaione»; «l'oblio che son'io»; «me li so proprio rotti i miei rincoglioniti zibedei!»; «se pare strana non è strano, è sempre strana!»; «Tutti? Tutti chi? Siete in tanti? chiese interessata Marfisa, ma interessate e sorprese dei tutti erano tutte»; «Marfisa attratta dagli argomenti che la respingevano»; «una persona rimasta senza famiglia si rifaceva famiglia affamigliandosi badante e parenti della badante»; «Se Pippo s'impiglia e la vigilanza lo piglia?»; «si sentì la preferita, ignara che il preferito era il cappotto».

[13] A costo di una flagrante contraddizione interna. La «morte di Paolo Rossi» (avvenuta il 27 aprile 1966) è collocata in un «27 aprile» che però segue l'arrivo di Callo/Arrigo, implicitamente datato 1968 («Rividi Callo i primi di ottobre. Era il mio terzo anno romano»).

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore Spinelli, Simone Ciani, Giacomo Debenedetti, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto, sono parzialmente raccolti in *Il leggibile Pizzuto* (Polistampa, 1999). Ha, inoltre, dato alle stampe le raccolte poetiche *Rime* (1985), *Petrarchista penultimo* (1986), *Dei verdi giardini d'infanzia* (2001). Fra i suoi lavori più recenti, i commenti integrali a *Testamento* e *Sinfonia* di Antonio Pizzuto (Polistampa, 2009 e 2012), i saggi *Notizie dal carteggio Ripellino-Einaudi (1945-1977)* (in «Annali di Studi Umanistici», 7, 2019), *Bibliografia degli scritti di Angelo Maria Ripellino* (in «Russica Romana», xxvii, 2020), *Per Simone Ciani: un ricordo nel giorno della laurea* (in «Annali di Studi Umanistici», IX, 2021) e la cura di volumi di Angelo Maria Ripellino (*Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, Einaudi, 2018; *Iridescenti. Note e recensioni*

letterarie (1941-1976), Aragno, 2020; *Fantocci di legno e di suono*, Aragno, 2021; *L'arte della prefazione*, Pacini, 2022) e di Antonio Pizzuto (*Sullo scetticismo di Hume*, Palermo University Press, 2020).

Le «danze al buio» di Lia Tosi



di *Antonio Pane*

Il più fresco volume narrativo di Lia Tosi, *Danze al buio* (Mimesis, 2023), si apre su un trio di *teen-agers* impegnati a snidare, tra il serio e il faceto, al passo di un esergo ‘rubato’ alle *Epistulae ex Ponto* («in tenebris numerosos ponere gestus, | quodque legas nulli scribere carmen, idem est»), l’ombra di Ovidio esule a Tomi. L’esperienza «delle immense lande vuote, della danza al buio» costituisce per Clara, capintesta e medium del sortilegio, l’emblema di una vita appesa al «danzare nel buio», al «ballo da sola» che nell’epilogo si riverbera su altri complici di stregonerie, il gruppo di anziani veduti «entrare e sparire nella nebbia, quasi cappotti danzanti in un latteo buio».

La posizione del poeta sbalestrato nel «grande lontano», la *waste land* che lo rende alieno e quasi invisibile, può a sua volta farsi icona di un’impresa letteraria semi-clandestina, inaugurata da due romanzi «distribuiti in forma di samizdat» [1], ossia dalle edizioni «fuori commercio» la cui sigla Aoristo adombra forse l’assoluto storico, il nodo vitale sondato dal racconto. Il primo, *Sonar le selve e le città gioire* («finito di stampare» il 20 marzo 1991), abbraccia il decennio 1940-50, comprendendo nella «parte prima» l’entrata in guerra dell’Italia fino all’effimera ‘Repubblica di Montefiorino’ (17 giugno-1° agosto 1944) e nelle due altre distillando cronache dell’immediato dopoguerra. Il secondo, *Inane* («finito di stampare» il 6 dicembre 1993 e riedito da Polistampa nel settembre 2010, con il titolo *Il signor Inane*, accompagnato da una prefazione di Sandro Melani e da un risvolto di copertina di Giacomo Trinci), incontra lo spartiacque tra la conclusione degli anni Ottanta e l’inizio dei Novanta. Nel dittico, dunque, il ‘come eravamo’ vigila sul ‘come siamo’, il punto di partenza giudica l’attuale punto di arrivo.

Introdotta da una panoramica che rasenta il ‘largo’ iniziale dei *Promessi sposi* («Il viaggiatore che abbia il coraggio oggi di avvicinarsi al Convento delle Grazie, attraversando il prato coronato di castagni che gli si stende innanzi [...], giri attorno all’edificio sino alla parte che guarda a mezzogiorno»), *Sonar le selve e le città gioire* si affaccia su un territorio che sparsi toponimi (Vinacciano, via tomba di Catilina, Palazzo dei Vescovi, piazza della Sala, lo stesso Convento delle

Grazie), nonché i riferimenti alla «vista del campanile di Giotto» e alla «piana di Firenze», fanno agevolmente riconoscere per quello di Pistoia e del suo Appennino, presentando dapprima i due clan contadini – rispettivamente installati nella «casa del vento» (i ribelli Menicacci) e nella «casa castagnaia» (i moderati Ferri) – che testimoniano un mondo rimasto pressoché immutato nei secoli («Duecento, cento, sessanta, cinquanta anni fa»), per dare poi spazio agli attori che ne completano il contesto: il fattore Capecci, i possidenti (l'innominato marchese e il conte Attilio), i fratelli Zaccagnini (la maestra Emilia e il «professore e preside» Guido), il prete don Bracci, il medico Raffaele Cellesi, il gruppo di partigiani (capeggiati da un icastico Papà Natale e comprensivi di un ammiccante Remo Tramaglino), il falegname Bigio, la tribù dei Gai (occupanti abusivi di una casa abbandonata durante la guerra).

Restituendo il clima dell'Italia liberata dal nazifascismo, lo squillante tripudio del titolo si annoda all'avvenimento cruciale del libro (culmine della seconda delle sue tre parti) non a caso ribattuto nelle ultime righe: «la notte che l'energia umana s'era trasformata in una fusione di speranze e volontà oneste, propellente pulito per una repubblica mai venuta, e il giorno del miracolo delle donne, in cui la stessa fusione era ascesa in un canto di libertà». Nel 1947, durante le lotte per la divisione del raccolto, un gruppo di donne si erano sdraiate lungo la strada per impedire la partenza del camion con i mezzadri arrestati, liberando «dai campi, dalle balze, dai prati che facevano corona, il canto dell'internazionale nell'azzurro, come di nuovo una fusione di sentimenti, d'intenti, avesse dato nella reazione prodotta energia umana di sogni, di volontà, che ora esplodendo benefica si spandeva nell'aria, a pregare la storia d'esaudire finalmente le utopie di giustizia».

Questo luogo pulsante – che riattiva i giorni della resistenza (liricizzati, sulla scorta di un celebre refrain partigiano, nel canto di *Compagno vento, compagna bufera*), e che fa pensare al memorabile «centro vivo» del memorabile *Santa Mira* di Gabriele Frasca – è il tempio di una religione laica, la «filologia civile»^[2] di uno 'sperato futuro' da preservare a compenso della sua attuale inattualità; ma le 'celebrazioni' che vi fanno capo non sono affatto riti penitenziali da scrittura *engagée* o da socialrealismo, autorizzano anzi una vera festa del racconto, una gaudiosa processione colorata da una sorprendente pluralità di prospettive e di registri, euforizzata dalla «gioia della chiacchiera» bandita, in *Danze al buio*, da Clara anziana: un'impetuosa corrente che ci porta dove vuole. Le direttive del narratore onnisciente cedono così il passo alla *vox populi* dei «pare», «si dice», «sostiene», «ricorda», alla prima persona abruptamente chiamata ad esprimere i pensieri di un Capecci, alla partecipazione patetica indetta dal «tu», alle lettere di Guido (che fanno avanzare la narrazione profilandone insieme il complesso carattere), alla personificazione delle preghiere di Nerida (che «brontolavano, non volevano, pretendevano si pregasse solo in chiesa o all'ora del rosario, e arrabbiate dicevano che era matta»).

E se il siparietto del 'buon dramma di pessimo gusto' imbastito dal duo Guido-Emilia si incarica di riassumere le sofisticazioni dei borghesi, i modi elementari dei subalterni si specchiano nei numerosi proverbi-tiriteri (assunti nel titolo *Filastrocche delle vecchie*)^[3], nella gara di versi da «esperti poeti estemporanei» improvvisata da Solatia e Aladino, nelle ottave che assecondano la fantasticheria di Torello a cavalcioni di un leccio (improntata al viaggio di Astolfo sulla luna), nel capitolo in versi *Litanie domestiche* (che illustra la dura condizione delle donne su cadenze da canzone popolare), nei toni fiabeschi attinti dal sogno di Furio bambino e da *Il gatto tramontano*, nei succosi vocaboli vernacolari («cuccumine»; «scorrucci»; «pesa»; «intorvacchiato»; «biroldo»; «ganzare»; «disgarbava»; «sparlacciare»; «manfano»), nel secco espressionismo degli aggettivi-nomi («nel cupo»; «il maschile»; «il celeste»; «quei chiusi»; «sul terrestre»)^[4]. A mezza strada tra intellettuali e popolo, come a promuoverne l'incontro, stanno invece i rimandi, più o meno palesi, a vulgate della letteratura italiana: il «non spero, e non credo, ritornare» di Guido riconduce al «Perch'ì non spero di tornar giammai» di Cavalcanti (altro Guido); «La terra ansante, livida, in sussulto» vista «trecento volte» da Torello (che rischierà di essere invitato «a recitare un albero a cui tendevi la pargoletta mano o una donzelletta in sul calar del sole») tradisce la sua lettura del pascoliano *Il lampo*, mentre di Leopardi parlano i «sovrumani silenzi» e la «profondissima sera» cui si abbandona e di Dante il paragone con le «colombe chiamate da simultaneo istinto» che raffigura il suo incontro con Ernestina.

A smentire ogni pretesa di ottimismo ideologico, il destino dei personaggi che saltuariamente emergono dal coro non è mai consolatorio: ciascuno balla a suo modo un ballo al buio, la giga del perdente. Ferrante, campione di forza, intelligenza e bellezza, è improvvisamente preso da un male oscuro e decide di partire per l'America, attraversando «un'invisibile porta che gli si chiuse dietro e non lo rese più»; Nerida, innamorata del mondo, non ha fortuna in amori che la vedono prima vedova bianca e quindi furtiva amante; Torello, partigiano e capopopolo per caso, rinuncia malinconicamente alla carriera politica che tutti gli pronosticavano, laddove Furio, che vi ha accesso, si sente una «brutta copia che prende il posto destinato a un migliore»; Guido, che gli altri tengono per poeta, si crogiola invece in uno sterile ozio, si considera «verbo inconiugato» e non scriverà «nemmeno un rigo». E le ruminazioni di Nerida sembrano il manifesto di un 'pessimismo della ragione': «Cos'era il nulla? Il nulla c'era. C'era sempre stato. Non ci voleva la patente dei filosofi per saperlo: c'era. Da tanto tempo la Nerida ne era al corrente. Dov'era? Non in un posto, ma dovunque, ubiquo come dio. Anche prima, sì, la sua vista d'indovina lo conosceva, l'informe immenso che avvolgeva con onda sorda e cieca la sua come la forma di tutti, isola minima fra altre, immersa nell'afono boato dell'oceanico niente. C'era, visto da pochi, ma c'era».

Da questo tangibile nulla che mina l'esistenza delle creature e i selciati della storia, parte, sin dal titolo (collegato al verso lucreziano posto in esergo: «namque est in rebus inane»), *Inane*. L'oscuro presagio di Nerida è ormai la realtà dichiarata nel traumatico preambolo, *Estravagante* (un inizio che Giorgio Bàrberi Squarotti considera «sfolgorante, mirabile, uno dei più belli che conosca») [5], con l'insegnante Maria Rossi aggredita da un orrendo vecchio evaso dallo «sfintere di Satana» per sbucare nella caldaia del suo condominio, «in cerca del «soglio mio... che fu di Pietro», e maledire il complice «Licio malnato» («Anima di peto di cui lassù Pistoia porta il brevetto e l'onta») che lo ha spinto a risalire in Italia per farne «bordello suo e mio»: un inferno terrestre in cui la mutazione antropologica che ha ormai travolto le speranze suscitate dalla resistenza e rianimate dal sessantotto si riflette nel metafisico vano che, insediato negli «spazi condominiali, corridoi, scale, ascensori, lasciati in balia dei vuoti muti», contagerà la lezione lucreziana della stessa Maria («luogo spazio o essere intangibile o immateriale, ubiqua estensione quod inane vocamus, che inane chiamiamo, è in ogni cosa e in ogni pieno, il negativo di dio?») e le riflessioni di Didaco («È cielo o vuoto?»; «Ma assai più spesso, ti confesso, ora, quasi sempre, assumo questa estensione come il grande (Magnum) vuoto (Inane). Non c'è orizzonte, non c'è scorcio d'infinito che io non pensi essere impatto col vuoto, bocche di respiro di Magnum Inane, del senza faccia infinito»), per ribaltarsi nel comico di un fantasioso «gruppo eversivo INANE, Internazionale Anarchica Escatologica», di detti fraintesi («Speriamo che tutto non resti poi un mistero inane»; «Mister chi? domandò il Magni, Mister Inanes? è coinvolto uno straniero?»; «Ecco che è, inane dei miei stivali, il tumore!»), o di una presunta indagine poliziesca (sul «signor Inane, presente e pare onnipresente in quei luoghi, sotto mentite spoglie forse, individuo inquietante e dai connotati incerti»), e chiudersi (all'insegna del lucreziano *moenia mundi diffugiant subito magnum per inane soluta*) sulla vertiginosa visione di Maria, protesa al «disvalore, che tutto disuna, dissona, dislega, dissolve, disanima, dispera», ai corpi che «tra le miste rovine di cielo e di terra» si dissolvono «traverso l'inane profondo».

La vicenda ha sempre dimora nella cittadina che, pur battezzata, dopo l'allusione al pistoiese Licio Gelli, «Pè» (con i suoi traslucidi «peèsi»), conserva i rivelatori toponimi di piazzetta della Sala, Torre del Capitano del popolo, vicolo de' Fuggitivi, ma ruota ora – come si è anticipato, e come suggeriscono il paragrafo «Sotto Natale del '90», l'accento alla fine dell'URSS («Attento, occidente, attento. Non illuderti se questi ti hanno dato il Cremlino su un piatto d'argento») e altri indizi – intorno al 1990. Capovolgendo la prospettiva del suo gemello, l'azione è qui in gran parte assegnata al suo ambito urbano (effigiato, come giustamente scrive Sandro Melani, «con il gusto pittorico di un antico maestro di bottega, sensibile al fascino impressionistico dei giochi di luci ma al tempo stesso sorretto dal nitore visivo di chi in quei luoghi si è aggirato per anni»), con le terre appenniniche limitate al borgo di Ventanto «tutto restaurato secondo i canoni del rustico di vacanza», e con escursioni fiorentine e pratesi. Fra i personaggi si distinguono la nevrotica Maria Rossi e il suo politichevole marito Marcello, Didaco Puccini (titolare di una cartoleria e proprietario di una casa torre, le cui

frustrate velleità intellettuali lo avvicinano, nella nomea di «nulla improduttivo e teorico», a Guido Zaccagnini), i suoi pittoreschi ospiti russi, Fiammetta (il suo impossibile amore), la ricca bottegaia Vilda Marini e il suo scombinato figlio Giulio «che si era fatto frate propria manu e aveva indossato sui jeans e le scarpe di tela un saio d'un ordine inventato da lui», l'influente canonico Morelli, il tutto chiesa & affari Osvaldo Cappunti, lo studente Patrizio Petrucci (persecutore di Giulio) e, soli esponenti del contado, il silenzioso e statuario Giotto Guidi e il logorroico Enrico Bogni.

Sull'onda del «qualcosa è successo, risalgono, non sono più crocifissi alla pena, aiuto aiuto» pensato da Maria dopo la sua disavventura con il lemure di Niccolò III, e del suo corrispettivo rimpianto del sessantotto («paese emerso che non a tutte le generazioni viene. Qua e là ovunque apparso, non disegnato sulle carte, stato in ogni stato, stato d'ogni colore, e niente vi aveva onore che non fosse intelligenza, onestà, speranza, fede, carità»), fermato nel tagliacarte «che in cima all'impugnatura portava piccolo e ben fatto il simbolo d'una falce incrociata ad un martello, regalo d'un circolo operaio dove nel '75 aveva tenuto una lezione di storia»), la ricognizione dei 'luoghi del delitto', suddivisa in cinque stazioni e comprensiva di una misteriosa scomparsa, certifica un degrado che avvelena ogni aspetto della vita (l'amore, i commerci quotidiani, la politica, la religione, l'economia, il paesaggio, il senso morale), giustificando le sconfitte regolarmente accusate dai vari attori, e suggerendo insieme una chimerica via di fuga consegnata al residuo ma resiliente potere dell'immaginazione che non è riuscita a conquistare il potere.

Così l'anodina Maria dal grigio cognome (che pure tradisce la sua vecchia militanza da 'rossa') torna a vivere nelle sue chimere. Il suo incubo preliminare troverà rispondenza nelle arcane metamorfosi che la vedono farsi automobile del marito («credeva che gli venisse offerto un grembo di donna, e gli davano il serbatoio di un'auto») o elenco telefonico («non più una, non più divisa, non più sotto gli occhi degli altri. In quel tutto di tanti nomi, nell'incognito collettivo plurale di migliaia d'indirizzi cognomi e nomi di battesimo. Abitante in migliaia di vie. Liberata dalla colpa d'essere sé e solo Maria Rossi sempre»), nell'alfabeto di «segni stregoneschi», nel delirio del «punto lontano piccolissimo, d'una dimensione infinitesimale, ma d'una potenza luminosa che rese bianco tutto l'universo» (preludio al grandioso incendio celeste che assomma le tinte dell'apocalisse e del paradiso dantesco), per schiudersi al liberatorio finale: «Sapeva un'ora di comunione nella notte, che il tempo rinnega date e storia, e tutto tutto si fonde nell'oceano di una pace ventre di astri e creature. In quel momento della notte tutt'intorno tutto tace, da vicino e da lontano, l'acqua ferita tace nei fiumi e nel mare, l'asfalto tace torturatore della terra, tace l'erba e il suo assassino diserbante tace». Così l'inetto e indeciso Didaco insiste a coltivare, nonostante tutto, un suo stilnovistico amore e crede d'aver udito «Una voce di soprano, di estensione incredibile, che emettesse tutta la vastità degli Appennini. Era musica senza parole, ma i significati si versavano in lui automaticamente tradotti, così direttamente che aveva l'impressione di non essere cosa diversa o esterna alla voce, alla musica, e si sentiva cantato, cantore e pentagramma di quel cantico».

Così Tatjana sogna di essere una Darja Michailovna alle prese con un gogoliano formaggio parlante e lo spirito dell'ubriaco Nikita vola sul tetto della cattedrale per vedere «Dolore-gorie, che gli stava nudo a cavalcioni sulla schiena a rodergli il cranio» e la bizzarra processione che lo celebra. Così Vilda confida a Nikita la sua allucinazione: «Alzavi gli occhi e sopra di te, sopra i tetti e i campanili, c'erano le vele a fondo blu smalto di una grande basilica che tutti ci conteneva. E sul fondo blu smalto fra stelle e agnelli volanti fluttuavano santi bislungi, e testine d'angeli contornate da sei, otto, dodici paia di ali. Poi d'improvviso il fondo divenne tutto una crosta d'oro luminescente, e i santi e gli angeli, e gli agnelli, d'oro divenuti anch'essi, presero a mandar fuoco dalle nari e dagli occhi, sinché tutto in un secondo s'incenerì e uguale a sempre tornò la città». Così Giulio sottratto al mondo vi ricompare a sorpresa come uno sfuggente ectoplasma.

Nel sopravvento della genia che procede «con una durezza sconosciuta a Pè fino a pochi anni innanzi» (iconizzata dal chiassoso abbigliamento e dall'allegria violenza di figli che danno vita alle «brigade Ficazze», spingendosi al sequestro di un poveraccio), prende un particolare rilievo la profanazione subita dalla casa «le cui origini contadine erano state cancellate dalla ristrutturazione che l'aveva innalzata a dimora di popolo grasso» o da quelle ricostruite «in uno stile rustico lussuoso, e tante

arcate in mattoncini, tanti fienili civettuoli, tante tante piscine» (uno scempio annunciato nel romanzo precedente, che registrava la sostituzione della leggendaria «casa del vento» con la «lussuosa costruzione con piscina, la villa dei tedeschi Schroeder»): un 'furto di storia' che già muoveva a riflettere sullo «strabocchevole contenuto di passato in non grande spazio» impresso nell'antica abitazione dei Zaccagnini, e che convoca ora le stupende notazioni sulla vetusta «cornice in pietra serena di una porta, appoggiata a un rudere di parete» (reliquia da cui promana, quando le sue sacre pietre sono saccheggiate, un'«energia autonoma di vendetta»): «Varcando la soglia si avvertiva la pressione di un'invisibile materia, posatura di quanti vi avevano pregato, dormito, riposto stanchezze dei piedi e dello spirito. Veniva da pensare alla forza sprigionata e accumulata dal ripetersi e ripetersi di dolori d'ossa e d'anime, tale che messa insieme poteva dare spessore mistico allo spazio dove s'era consumata». La sanatoria del disastro dovrà modellarsi su questo genere di fraterne accumulazioni: quelle prodotte nell'«epoca d'oro» del magazzino di Didaco, quando vi «venivano a profetare, a esercitare quell'arte della speranza, di tante speranze riunite che sembrò sul punto di fare dell'Italia un capolavoro», o quelle che Maria deposita nel 'popolo': «Una comunità solidale, credo, con gli stessi ricordi, la cui immaginazione muova dallo stesso codice storico, la cui creazione politica attinga allo stesso pozzo poetico».

Questi accessi di nostalgica utopia, questi sussulti di perduto *engagement* contribuiscono a loro modo, ma senza atteggiarsi a sermone, all'effervescenza di un racconto che vive della «poliedricità formale» e della «contaminazione di generi diversi» intraviste da Sandro Melani: un marchio d'autore che disegna le traiettorie di un cavallo imbizzarrito e che si articola nell'andamento frammentario e digressivo (quasi confessato dai «rivoli secondari» che Maria Rossi è solita percorrere durante le sue lezioni e dai quattro segmenti denominati *Scarti*), nei repentini salti tonali (di volta in volta adibiti al quotidiano corrivo, al grottesco, al lirico, al parodico, al sentenzioso), nei proditorii inserti di tasselli culti (la russa Tatjana detta, con titoli di Dostoevskij e Ostrovskij, «Umiliata e offesa» o «fanciulla di neve», la *Vita nova* di Didaco che discetta del «libro della mia mente» e di Maria che «non riusciva a far vedere a Didaco il miracolo che da lei si mostrava», i versi del *Paradiso* che inondano le pagine finali), e soprattutto nel variegato prisma di voci che vede vivacemente alternarsi il quasi neutrale narratore, la vox populi, il pettegolo super-io del luogo, il «noi» che presidia le pagine iniziali («Non sembravamo i soliti»; «aspettavamo»; «Nella nostra primavera»), i bigliettini di Didaco, il memento che la vita-morte rivolge a Maria («Sono preposta a consumarti e per quanti modi troverai per sopravvivere ne troverò uno di più io per esaurire la tua durata»), i diari incrociati di Didaco e Fiammetta e i loro incrociati monologhi interiori, l'abrupta allocuzione al personaggio («Tu, povera Rossi»; «ascolta Rossi»).

L'impegno politico-sociale guadagna la ribalta con i due libretti che fanno seguito al dittico *underground: In via della casa effimera*, «promosso da Sunia-Pistoia, con la collaborazione delle Federazioni Sunia di Lucca, Napoli, Padova, Prato, Viareggio», e pubblicato nel 1999 dalle edizioni La Meridiana, con una *Premessa* di Pietro Dini, dirigente del Sunia (Sindacato Unitario Nazionale Inquilini ed Assegnatari); *Da maggio a maggio. Un anno di gente*, apparso nel 2001 da Polistampa, «con il sostegno della CGIL Toscana» e con una *Presentazione* del suo segretario Luciano Silvestri in cui Lia Tosi è chiamata «insegnante» e «compagna».

Il primo sembra elaborare testimonianze legate alle iniziative del sindacato inquilini delle città che vi hanno cooperato (lo direbbero le tessiture pezzate di veneto, di napoletano e di un colloquiale toscano), presentando nel testo epilogale, *Il genio del luogo*, una storia che pare invece rifarsi a un'esperienza della stessa autrice (o di persona a lei prossima). L'affittuaria della villetta in collina «con lo sfratto cronico» ha fama di 'sovversiva' («Frequentava case del popolo, distribuiva volantini firmati falce e martello»), con un sovrappiù di militanza 'ecologica' che ha parole di fuoco per i «bounty killer di luoghi» che «esplorano valli e montagne, e non ne lasciano uno vivo» e rammemora le lotte «per proteggere il bosco, dai cacciatori, dagli asfaltatori dei viottoli, dai boscaioli», le «letture in onore del genio del luogo»: «Attorno al grande camino se era inverno, d'estate sotto l'immenso ombrello di un fico di duecento anni ciascuno leggeva versi, brani di autori preferiti come dono

votivo, quasi preghiera, per sintonizzarsi col dio, corroborarlo, e chiedergli ancora uno sforzo in favore dell'inquilina».

La descrizione dell'aristocratica proprietaria priva di «liquidi» e della sua rinomata residenza parla di un'antica consuetudine: «La vidi la prima volta quando mi portarono a visitare la villa da piccolina, e mi sembrò la fata di Cenerentola, quella dei cartoni animati». Il «deposito di memorie, di manufatti, di documenti, di oggetti artistici», il «museo» (ora svuotato «delle sue interiora») che attestava «il passaggio di generazioni e stirpi diverse», la veneranda dimora (in cui «si gela, preferiscono scaldarsi con le stufine a gas»), il suo raro «giardino di limoni», l'«anziana contessa» e la «fedele signora di compagnia, minutissima, totalmente dedicata a Lei, elevata a questi palazzi da origini modeste, la signora Luciani vissuta più di mezza vita nella sua ombra, inebriata dal gelo nobiliare degli interni, assorbita nei riti pomeridiani del ricevimento dei quasi sudditi, di vassalli, di valvassini»: tutti questi elementi saranno replicati, con minime variazioni, in *Danze al buio*, dove si parla della «villa che si adagiava davanti alla collinetta sulla quale risaliva la strada della vedova Clara» (oggi «svuotata, smembrata, sezionata, declassata a pollaio di neobaronetti plurimi»), del «museo» che vi era custodito, della visita di bambini favoleggiata da «Adelaide la fatina», del «giardino dei limoni», della vecchia contessa Buzzi-Barile, che vive senza «liquidi» e senza «riscaldamento», della «signora Sernani, dama di compagnia» che ostenta una «testa superba appena inclinata, comportamento regale» ed è «infocata d'estremismo nobiliare», ma che «mai in cinquant'anni aveva ricevuto salario». L'invisibile «deportazione, piccola, astorica» ricordata in esergo (fomite di «focolai di guerra civile minima, tenuti sotto controllo da una normativa che li ingloba nel corpo della pace nazionale») merita un trattamento 'alla Kiarostami', fatto di inquadrature empatiche che ne catturano i desolati dettagli (includendovi – negli impietosi ritratti del 'locatore seriale' Torello Gasparri o del Magrin che «cova di nascosto» lo sfratto della figlia – le miserie padronali), e di controcampi (a volte affidati al corsivo) che ne proiettano il minaccioso sfondo. L'escomio diventa allora la «versione orrenda, latente, dell'esistenza che ciascuno paventa» saggiata in *Inane*: un «tempo di mezzo fra il fare e il disfare, dove si è in balia di forze che discreano», la «forma sociale d'un negativo che disfa. Una tempesta di niente che gira, imperversa attorno al mondo abitato, finché non trova chi apre. Allora s'infilta, plasmandosi in sfratto, in regola sociale, divora un pezzo di mondo costruito».

Lo spazio sottratto attira acute meditazioni sullo spessore di vita che pure vi è racchiuso (una casa «è un astuccio porta tempo, ad uscirne si amputa dal tempo l'uomo, e dall'uomo il tempo»: dinanzi alla sua perdita, il toscano Fiorello Mungai rileva «l'implosione di quel cerchio dolce di abitudini, di lessico spaziale, per diventare un profugo incompreso nella sua propria città», il partenopeo Renato Gennaio rimira assorto «sta via che tene tre millenni, tempo con le radici, succhia ed emette, basta immergersi»). La solitudine *homeless* evidenzia il bisogno di «esplicitare la parentela latente di tutti gli uomini fra di loro con un calore che di fatto scioglie le distanze», accende la «forza di decifrare gli altri, innata e acquisita, da esperienza, da studio, da simili, che si confronti, si paragoni, si misuri, e coi suoi spessori impliciti di lacrime traduca per sé il pianto altrui». Ma anche qui l'indotto di riflessioni sullo stato del mondo e il ripudio del torto hanno poco di didascalico, si inseriscono con naturalezza in una vena genuinamente narrativa, in una generale affabilità sempre sintonizzata sulle frequenze dei vissuti: uno scorrevole flusso in cui risaltano i «presentimenti» e le «fisime» di Natale, il «purgatorio» di Alberta, Paolo che manda «la sua cartolina al giardino, a quella notte d'un quarto di secolo fa», il tristo Torello, che vede nel matrimonio «il raddoppio dei Bot» e nel lemma «legge» pronunciato dagli inquilini una «sfida», Giovanna che «versava l'angoscia come in forme di gesso per renderla visibile agli altri», il «movimento spirituale peristaltico di rifiuto della scena» prodotto dall'ufficiale giudiziario Ermete, Ivo Cioni che cerca asilo nel rudere occupato da albanesi, Rossana che vive il suo matrimonio come «una cosa radioattiva», come una «bomba interna che esplodeva in continuazione a scoppi ritardati, a devastarle le viscere», la Grazia sorpresa a perdere «maglie di vita, perché la vita le pareva proprio una calza che si sfilava», Renato Gennaio che sente di stare «in casa d'altri, nel salotto di qualcuno che non so chi è», e si arrende alla «grande confusione» (il «non so più dove finisci tu, dove comincio io, dove finisco io dove cominci tu»).

La stessa grazia fabulatoria (sempre variamente modulata e sempre colma di cordiale condivisione) alimenta l'altra, parallela, raccolta di racconti, anch'essa inclusiva di episodi con probabili quote autobiografiche. Nell'inaugurale *Elegia di 1° maggio* la defilata terza persona non fa venir meno il pensiero di un coinvolgimento diretto, diramato fra l'ardua elezione della bambina («Sino da piccola anche per le morti di sconosciuti sentiva un morsino dolente, come se lontane lontane le vite spente trovassero in lei una maniglia, e attaccandosi, trascinate un pochino, si lamentassero: bambina abbi pietà [...]. Pietà per le vite passate, un'eco di vicende andate la investiva confusamente, dotandola di spessore e profondità, quasi ricordi, che quasi la invecchiavano senza far vedere, un'assunzione di nomi, di segmenti di destini»), la vivida figura della nonna (la sua «passione per il cinema» sarà conferita anche alla nonna Teresa del successivo *Anonimo povero*[6]), il «bel primo Maggio che non piovve, nel '68, che era andata con altri studenti a festeggiare a Roma, a Piazza S. Giovanni», trovandovi «una porta, il suo passaggio dimensionale», la «gioia della sintonia e del riconoscimento» (motivo che sarà riorchestrato nello stesso *Anonimo povero* e quindi in *Danze al buio*), e il «percorso verso il sindacato», verso le «forme di aggregazione sociale e politica, democratica, tutti quei sistemi di accorrere a iscriversi a un pensiero, a un sogno di miglioramento, di creazione collettiva d'una società che idealmente accolga le istanze di tutti (compresi gatti e alberi)».

In *La casa brucia* il messaggio scritto dal padre dell'insegnante Clara quando era partigiano in Albania riporta ai lavori mossi dall'avventura albanese del padre dell'autrice, il tenente Pier Carlo Tosi [7], e al coevo epistolario con la moglie Pina [8]. Quanto alle storie 'altrimenti coinvolte', *La prigioniera e i kapò. Mobbing* scruta la parabola della statuarina «dottorissima», funzionaria tutta d'un pezzo, «bue» dallo «stile imperiale e gentile», perseguitata dai quei «berlusconiani all'assalto di enti locali di lunga (e speriamo eterna) tradizione rossa e democratica» che saranno un bersaglio fisso dei libri successivi. *La comune di Sesto Fiorentino* riunisce il «giacimento di soddisfazioni» garantito da Cosima (l'ex cuoca di scuola materna dalla «risata nutritiva, una dote di entrare col cibo in comunione e dar comunione»), la peripezia del nipote di Norma, che «ebbe un incidente laggiù alle cave» (salvato forse da «qualcuno che gli ha prestato le ali»), e pronto a transitare nella conclusiva favola dei *Pinocchi smarriti*, dove sarà in trattative con un minuscolo angelo custode vestito da puffo), e le pillole proustiane disseminate da Angiolina («pensionata tipografa» e intellettuale del gruppo, «bidonata dal matrimonio e dal tramonto degli ideali cui aveva dato tanto»): «Lui si scalda, il tempo, alla base della memoria, gli mandi un richiamo (un'emozione, un empito di nostalgia) e lui si scalda, riprende forma, da puntino compresso illeggibile chiamato respira, si decomprime, riprende le sembianze umane; ed ecco le scene lontane, i collegamenti remoti». *L'Antipovero e gli antipoveri* prende di mira, sul diapason di una 'profezia realizzata' («*Ho sognato il nonno che mi ha detto: sta attento, avverti tutti, sta per venire l'età dell'Antipovero; verrà e fonderà il partito degli adoratori dell'Antipovero. Non ho avuto il coraggio di dirgli nonno è già venuto e ha già fondato*»), una 'simpatica' famigliola intrappolata nel berlusconismo. *Il coro della linea ferroviaria Firenze-Viareggio* si curva sul «dolore che si è scaricato sotto i nostri piedi, un qualcosa che ancora ce li tira, come vi si fosse aggrappato nell'addio. [...] Un dolore, un grande dolore, si butta sotto e ferma, sospende, pretende il tempo di tutti». *Le cose e le ore* insegue la musica della strana «canzoncina» di nonno Vinicio Mozart («l'anima del cuoco è il pollo farcito, il tempo del sarto è il vestito») e del suo felicemente stralunato «Coro delle cose»: «cosa, nostra morte prematura, a te viene nostra umana natura. Profonda notte assale il ricordo di un legame e d'un corpo; desideri e memorie si sciogliono nel tuo stato cieco. Abbiamo vissuto, e chi lo sa? Chi di noi conserva una larva almeno di sogno, a chi avanza un'orma del nostro vivere? Che fummo? Che fu quel punto acerbo che di vita ebbe nome? Cosa arcana e stupenda è la vita al penser nostro, ma quale, con chi, dove, nessuno porta qui con sé la conoscenza». Il poderoso motore avviato dai romanzi 'sommersi' e dai racconti 'di servizio' acquista la sua massima potenza nel grande oratorio di *Anonimo povero*, ripartito in cinque movimenti (*Codice Pappus, Codice Graccus, Codice Venus, Il Valdo Vaticano, Anguipedes*) e preceduto da una funambolica *Nota dell'Editore* che lo vuole «edizione aggiornata dei testi noti come *Gioco dei Venusti*» (impresa ascrivita alle insonni cure del filologo Naevius Pepicus Gnei, meglio noto per aver ritrovato e decifrato i «settantasette frammenti del Poeta Perduto»), e spinto alle ricerche «grazie ad

una menzione nel compendio grammaticale del Memmio Marmorino, grammatico del XXVIII secolo, che citando quattro versi del Perduto, ad esemplificazione di un uso arcaico di allitterazione e asindeto, annotava di averli letti nei Codici Venusti»), dove il vieto artificio del *manuscript retrouvé* (che conterrebbe «il ciclo frammentato popolaresco delle vite pistoriesi») viene messo in burla (e affrancato) da una cronologia 'a fisarmonica' (distesa fra un lontano futuro e il remoto passato cui arretra il *libera lingua loquemur ludis liberalibus*: il frammento dello scrittore latino Gneo Nevio che Naevius Pepicus Gnei assegna al suo «Poeta Perduto») in cui hanno allegramente posto i nomi di Ovidio, Dante e Mandel'stam (per la «tematica dell'esilio» che il potere di ogni epoca infligge ai poeti), il presunto poeta Frinchino, il suo «uomo pero» e il «leggendario, liso, stinto, consunto cappottaccio col cappuccio, o eskimo, color salvia» indossato dal nebuloso Naevius.

Se il difettivo compendio non può minimamente far onore a questa labirintica premessa, tantomeno può rendere adeguata giustizia delle circonvoluzioni che la seguono e che sono esplicitate, nella sua fase adulta, da Pio, il personaggio-emissario, quello che sembra assumere il punto di vista dell'autrice (e anche adombrarne, in vari punti, umani trascorsi): «Sono incapace di seguire il tracciato di un progetto, di non deviare, e da ogni volume è in agguato per il ricercatore la seduzione di un sentieruccio laterale che lo porta fuori pista, sentieri incantatori, piccoli disusati percorsi ammalianti che conducono a città di nessuno, a nessuna città, a nessuna radura, a grovigli di respiri passati, noticine cadute come foglie da uomini defolati da secoli, orme di fisionomie che appena appena trasmettono oppure storie che ti assorbono lontano dai tuoi propositi, e l'immaginazione corre dietro a tutte le sirene». Lia Tosi è devota della Verbella del *Valdo Vaticano*, «driade dell'albero delle parole», fanciulla «tutta parlantina» e adepta di sogni sessantottini, che predice al dio Tiberinus (con linee di *Georgiche* II, 173-174) l'avvento di «uno Stato mamma, magna mater, magna parens frugum virumque». Il suo libro fa pensare a una maionese impazzita, ma un filo (o soccorso) rosso viene a garantirne le spericolate acrobazie, agganciando, dopo il vestibolo, ciascuno dei suoi «codici»: la disfida eskimo-pero, che condensa il dissidio fra l'anonimo povero che continua, nonostante tutto, ad attendere una società giusta e solidale e il dirigente del partito progressista che si è invece arreso alla barbarie del 'ricco e famoso'. Nel *Codice Pappus* il derelitto Cencio scorge, tra gli abiti di un armadio padronale, «un cappotto giaccone col cappuccio, di tela color verde salvia, foderato di lanetta riccioluta che mimava la pecora, bellissimo, dal quale partì come una freccia di bellezza che gli ferì la mente»; e i suoi signori, «innamorati seguaci, pazzi di Valdo Peri» (considerato «l'inventore vero delle anime morte») amano «mettersi a fine giornata il vestaglione identico con gli stessi pizzi e gli stessi alamari che si era visto in televisione portare Valdo Peri in un'intervista domestica».

Gli intrecci di *Graccus* sono calamitati dal «giovane molto bruno, con cappotto e cappuccio verde salvia» («il più bell'eskimo del corteo»), e per Piera che se ne è innamorata il piccolo Pio giunge a desiderare «un cappottino come quello dei giovani in corteo, verde salvia, con dentro il ripieno d'una lanina riccioluta di finta pecora» (e il mantello della statua campofiorina di Giordano Bruno gli sembrerà «da allora e per sempre antico prototipo degli eskimo»). In *Venus* l'adolescente Pio (che si vede «cavaliere dell'eskimo riccioluto» e cerca di procurarsi «un cappotto o giaccone verde salvia col cappuccio, foderato di lana a ricciolini bianchi a imitazione del capretto») si spinge a definire «periana» l'intelligenza «da comuni fessi»; il ricco Guercioni possiede un ospedale «acquistato dall'Agenzia sanitaria PT2 di proprietà del Ministro della sanità Valdo Peri», e il «signor Fedi» afferma: «mi è capitato di sentire Valdo Peri in una trasmissione televisiva, i giapponesi lo portano nel palmo della mano».

Nel monografico *Valdo Vaticano* (dove incontriamo il davvero infernale «Son Valdo Peri e Pistoia mi fu degna tana» e uno scriba Vanni Ucci «ingaggiato da quel Valdo Peri per un'epopea in onor suo») il «piccolo Tacchi» chiede al giovane Pio: «vorrei anche vedere la tua collezione di oggetti e stampa del Sessantotto, favoloso il tuo eskimo color salvia, è proprio d'epoca?». In *Anguipedes* la signora «con la penna» si imbandiera «ragazza del Sessantotto», evocando i «ragazzi, belli com'erano, con gli umili eskimo color salvia», e Giuliano imperatore se ne va in giro avvolto in uno «strano cappotto, verde salvia, coi ricciolini di finta pecora dentro, che sarebbe, ma loro non lo sanno, da studente invecchiato neanche laureato, sessantottino stantio», laddove Valdo Peri (bollato per

«quell'italiano venefico che usava lui, avanzante a livelli minimi e subgrammaticali, infilzante le forme più opache dell'ovvio, penetrante così nel sottobosco dell'amorfo presente in tutti, a organizzare in enunciato sostanze gassose e gelatinose, che altrimenti si vergognerebbero a mostrarsi allo stato parlato») è il primattore del romanzo «a due mani» *L'imperatore degli sportelli, Principe di Pisdue* vagheggiato da Pio e Franchino.

Passando ai singoli fogli del mahleriano spartito, vi è anzitutto da dire che il *Codice Pappus* (titolo forse da collegare alla «vecchia sola sfrattata» che, declinando a sua volta il tema di *Via della casa effimera*, ne sommuove la chiusa) conferma l'anomalia discussa nella capziosa *Nota dell'Editore*, quando mette, per così dire, in chiaro che la sua collocazione come «primo libro» è contestata «da gran parte della critica moderna che lo vuole come libro finale, a chiusura del ciclo, se non addirittura [...] come frammento di un ciclo parallelo di epoca molto più tarda». Anche se non vi mancano tasselli condivisi con le altre parti (l'eskimo, Valdo Peri, lo 'sportellista', il «tavolo azzurro di fattura francese dell'Ottocento, con marmo», simbolo della comunità familiare di *Codice Venus*, un primo assaggio di quel romanesco che avrà ampio spazio nel *Codice Graccus*) o le 'invarianti' della vita aggrumata negli oggetti (l'armadio che porta a «considerare il lavoro manuale che lo aveva prodotto. Un richiamo, una stirpe d'uomini in relazione attraverso le mani col legno, un'ennesima caduta nei buchi del silenzio che chiama») e dell'onnipresenza dei Licio Gelli («l'anticamera del castello che mi ospitava in Transilvania era ogni mattina stracolma di capi di Stato, principi, ambasciatori...»), questa sezione ha una sua indipendenza, una peculiare atmosfera marcata da vari richiami alla letteratura russa già saldamente installata in *Inane*: il Gogol' sotteso nel «servetto nostro della gleba, animuccia morta nostra», in «quel gioco lì delle Anime Morte, anche detto della Servitù della Gleba, o dello Sportello»; il Dostoevskij dei *Demoni* da cui è attinta la frase-chiave dell'epilogo («mettete una qualche infinita nullità alla vendita di certi miseri biglietti ferroviari, e questa nullità si sentirà in dovere di guardarvi con un'aria da Giove, e vi farà aspettare, non vi risponderà, semplicemente per mostrarvi il suo potere su di voi: e questo giunge in loro sino all'Entusiasmo Amministrativo»);^[9] e, soprattutto (nella 'metafora realizzata' dalla gag del propagandista respinto «che grattava ancora di là dalla porta come fosse stato cane», e che poi si sente «guaire, andar via uggiolando»), l'evocazione della sua linea 'hoffmanniana', implicata con l'acceso teatralismo e con lo statuto ambiguo di personaggi e situazioni. L'antonomastico Cencio, servo segregato di due padroni (e perciò apparentabile al Dino Bini di *Inane* schiavizzato dalle Brigate Ficzazze), crocifisso al nome comune che lo qualifica ultimo degli ultimi («e che c'era dopo il cencio?»), giunge a dubitare della metropoli da *Notti bianche* in cui abita («fuori non sapeva più se Roma c'era o non c'era»), e si ritrova alle prese con un inesplicabile residuo che ne incrina le certezze di «cencio unito» (cioè «tutto amorfo e bene bene neutro», «Senza età, senza anagrafe»): «Un pezzo, un organo, una parte d'organo, mobile, specializzata in solitudine, o sovraesposta a solitudine, a esilio in mezzo a sordi ostili, ombra in inferi di ombre alloglotte, fra ombre di Sarmati straniera».

Dei suoi pretesi «signori», sospettati di partecipare a un'«Organizzazione Occulta», si ignora «che facessero e chi fossero», «non si capiva bene agenti per conto di chi, di che grado, in che ramo», e al «palazzo antico in via Principessa Clotilde», condiviso «per economia», in cui risiedono (in realtà «una fetta di quel palazzo, quattro stanze disposte l'una sull'altra che da fuori potevano essere attribuite all'edificio che le stringeva da sinistra o a quello che le stringeva da destra»), «il numero civico mancava» (sparito forse come il «bilocale in Sardegna, in un residence a Porto Cervo, che usavano a turno, e un casolare nel Chianti, in società con un altro collega», posseduto in passato). Il parlante Malebranci sostiene di essere «colui che crea le creaturine della mediocrità nel suo pollaio. Le sperimentai con un mangime chimico di mia invenzione, nel pollaio di un castello in Transilvania, già nel 1713, quando eravamo diavoli seri...». Il suo armadio, insieme al fatidico eskimo, contempla una «vecchissima marsina nera, di raso», una «giacca di tweed, le spalle ricurve, i gomiti pronunciati, le tasche un po' sformate dal passaggio di piccoli oggetti d'uso evaniti», e «tre giacche femminili, con gonna, di quei vestiti di foggia severa, da donna adulta o quasi anziana», che le fa assomigliare a «tre sorelle rassegnate, o dimentiche di se stesse, tuttavia con un filo di sorellanza, strette insieme», mentre l'attaccapanni risulta «ingombro di cappotti e cappelli di tutte le fogge, d'epoche diverse,

molti passati di moda da decenni, decrepiti da sembrare più costumi teatrali che capi d'abbigliamento quotidiano», e le credenze della cucina danno ricovero a «uno strano vasellame, strane stoviglie, tazze di pregevole fattura, ognuna diversa dall'altra».

L'azione del *Codice Graccus* si svolge per intero in una Roma che, racchiusa nel triangolo Prati-Campo de' Fiori-Trastevere e incarnata nel suo irriverente vernacolo, mal si accorda con la città elusiva e senza contorni di *Pappus*, in cui vigeva un unico toponimo e dove il dialetto era una vaga reminiscenza di Cencio («E nemmeno te sapeva di perché ogni tanto pe' destrasse je veniva da pensà romanesco»), ma ha molto in comune con lo scenario di *Il Tevere infingardo*, la prima parte di *Danze al buio*, ambientata fra Monti, Sapienza, Campo de' Fiori e Trastevere: un'Urbe che guarda già – mediante i personaggi di Pio Mammoli (che è portato a Roma «di tanto in tanto», facendo «da ponte fra le due città») e dei suoi «ziastrì o cuginastri» emigrati nella Capitale – alla sede delle sezioni successive, la Pistoia dove «i cugini romani erano un mito», mentre la Cristina che «era una schiava nata, un cencio» sembra al contrario echeggiare il *milieu* del tratto precedente. Mandato a «respirare l'alto panorama» per conto del ramo pistoiese della famiglia (distribuito fra «nonna, zia Lassax, le due figlie»), il novenne Pio (che accuserà paradossali ricordi di «giovinezza andata») riflette uno stadio 'costituente' della vita dell'autrice: gli anni universitari trascorsi nella Capitale a partire dal 1962,^[10] che in *Danze al buio* saranno più congruamente addossati a quella giovane Clara con cui Pio condivide l'iniziazione politica, il talento narrativo (lo zio-cugino Tullio dice che «da grande farà al massimo il novellatore di gatti e pulci») e la passione per la storia romana (precocemente studiata «nel tempo libero»). I suoi decisivi battesimi sono infatti scanditi dagli incontri con il «tigrato con la pancia bianca, la faccia plebea e da tribuno della plebe, occhi espressivi, fiduciosi, di chi crede che nel mondo ci sia posto» (il «Gaio Gracco» che giustifica il combattivo titolo), con la «tavoletta di cioccolata, in carta stagnola luccicosa e strana, 'na cioccolata straniera, d'un paese che non se sa» (che «aveva dei poteri, prima di tutto quello di dare al corpo gagliardia e rendere allegria. Di dire alla vista, allargati allargati e vedi anche le cose che non ce so'»), con il «millennovecentosessantotto» (il «Tevere umano, composto di tantissime goccioline viventi»), la marcia di «migliaia di ragazze e di ragazzi freschi» che cantano *Contessa* trasportando una «trasfusione di significato sconosciuto» e una «commozione comune anticipatrice, educatrice, plasmatrice»), e con la colonia di 'compagni' che nel «terrazzino, lassù in cima ai tetti, in fondo alla piazza, sull'angolo, sopra alla pizzeria», con vista sul monumento a Giordano Bruno (poi luogo deputato di *Danze al buio*) prefigura un «Focolare Domestico Universale».

La realistica resa della Roma piatta e borghese di Piazza Mazzini, di via Ferrari, del Liceo Mamiani, di via Cola di Rienzo – inverata da interpreti come la snobistica Alba (prestigiosa insegnante di latino e insieme infantile egotista che sembra aver ereditato dalla madre «l'amore materno verso se stessa» ed è abituata a prendere «il meglio tutto per sé»), da suo fratello (il compunto ingegner Tullio che le fa da tutore e «pagava tutto lui», il conformista che «gli ammiragli e ingegneri li pronunciava con un piacere del palato che la solennità del volto tentava ipocritamente di occultare»), il «baciapile elegantemente vestito», il Barbariccia al quadrato che «scorreggiava anche dal cazzo, del cazzo anche faceva trombetta», forte di un «viso a palloncino, nonostante tutto simpatico come il culo»), dal suo viscido amante (un «ometto basso, ondulato, con occhi e labbra sporgenti»), dal corteggio delle «sole», e dal contorno popolare di Giuliana (la sua cameriera, «campofiorina, di trent'anni»), e di Evelina («vicina vedova e senza figli», già «bidella al liceo del quartiere dove fratello e sorella avevano brillantemente conseguito la licenza») – e la 'presa diretta' dei suoni e dei colori di Trastevere e di Campo de' Fiori sottendono una lunga confidenza, un'assidua frequentazione che autorizza poi la zampata autoriale, lo scatto fantastico, il canto sollevato dalle contingenze, il volo della «bella penna d'oro», che in cima al cappuccio ha un «ragnetto, la pancia di perla, un capino lucente» (votato a tessere «il ragnatelo d'oro», la consegna di Pio/Lia «nominato da sorella penna suo scudiero, quasi fratello, suo cavaliere»): «Volando la danza leggera di gran contentezza, di penna lieta, di penna felice, piroettò al soffitto come una ballerina col tutù, sul pennino come sulle punte, il tetto si aprì, una gran luce la rapì, l'avvolse, in un valzer di dei, o una barcarola di soli di stelle di cieli gaudiosi, e lei piroettando spargeva polvere luminosa e dalla polvere microsciami di lettere, api di

letizia dorata, d'alfabeti diversi, sciamavano con eleganza e scendevano a posarsi come baci qua e là sul volto e sulle mani di Pio».

Al cuore del libro, il *Codice Venus* risale sulle prime il versante pistoiese della storia di Pio (attratto dagli «assenti, o i futuri, o i lontani» come la bambina di *Elegia di 1° maggio* era appassionata di «vite spente»). Il ramo che il *Graccus* diceva composto da «nonna, zia Lassax, le due figlie» viene ora dettagliato nella nonna Clelia Speridi, nel nonno Zenò (la cui sorella, Ida, porta il soprannome di «zia Lassax»), nella zia Livia (maritata con un Fabio Guercioni, figlio di ricchi commercianti), nella cugina Paola (sposata con un Remo). Oltre che con questi familiari e con i parenti romani di *Graccus*, Pio è messo in rapporto con i suoi compagni di classe: il timido Poldo Merli che ne cerca la protezione e il temibile Alessio Spendel, araldo del 'nuovo che avanza', consanguineo del Patrizio Petrucci di *Inane* («Il nome da solo bastava a sostenere una leggenda. Colpiva la fantasia come un bang dell'olimpò visivo, da eroe di manifesti, di video, e persino conteneva in sé lo splendore di un dentifricio ai neutroni. Tutto, il nome Spendel conteneva tutto, la varietà, la freschezza, il profumo, la luminosità, dei prediletti della società»), leader predestinato di un trionfante consorzio da cui Pio si vede escluso («uniti, in sintonia, alleati, come membri di qualcosa che li associava, che dava loro tranquillità e sicurezza, qualcosa che per esempio non aveva mai cercato Pio per farlo socio della stessa cosa e ammetterlo alla stessa socievolezza e alla stessa serenità»).

L'alternativa a questo 'sociale deviato' è il senso di comunità calda e inclusiva che emana dal vuoto alveare della famiglia Anelli-Delfino, la mitica abitazione di via Tortora confinante con la residenza dei nonni, di cui Pio farà il modello di un agognato «villaggio di gente conservata nelle attitudini primitive di serenità e affetto, veglie, mutuo soccorso, sonate, mestieri», di un'utopica «*Fratellanza artigiana d'Italia*»: «Un rispetto curante, lodante, creante, era una funzione umana fondamentale e costitutiva degli Anelli, e c'era una dolcezza intorno a loro, una primavera morale che affascinava i bambini e agli adulti ammorbidiva la vita». Con le esplorazioni nel fatato «giardino degli Anelli», dove annota le «piccole giustizie da rendere», le «persone da resuscitare», maturando il suo «programma politico», Pio oltrepassa il confine che adduce al cuore del cuore, al nucleo pulsante di questa sezione e, si può dire, di tutto il racconto, fino a produrre, da «archivista», una serie di documenti (certificati, lettere, cartoline, fotografie, diplomi, contratti, ricevute, fatture, locandine), di joyciane 'carte parlanti' da «bilancio del 16 giugno 1904» che sembrano illuminare, nel «veicolare su identità di signori realmente vissuti a trasvolare in giorni veri e lontani», venture della stessa famiglia dell'autrice (i nomi di Pina, la figlia pianista di Osvaldo Anelli, e di suo marito «Pier Carlo T.»), sono quelli dei genitori di Lia Tosi). Un'origine tradita anche da interlocuzioni stranianti (come il «Chi ti consola Teresa Delfino che insieme alla mamma perdi l'infanzia?»), da scorriere che scombinano l'aplomb del 'narratore oggettivo' (vi prenderà parte il Pio sorpreso a fantasticare sul soggiorno pistoiese di Garibaldi: «l'orfano Mammoli vola coi suoi calzari e si para col suo corpo dinanzi al generale, muore al suo posto»).

Nel capitolo *Le due Terese. Creature di Venere* abbiamo così il «Tu» femminile che si allinea alle esperienze di Pio in *Graccus* («Tu la conoscesti che avevi già quattro anni, quando fosti portata a Roma per il primo anno santo del dopoguerra. Alloggiaste in piazza Mazzini dagli amici Fiore. La vastità di Roma ti invase per sempre il cuore»). In *Musica di profondità* l'attacco sulla nonna («Ma la nonna Teresa Delfino?») dà subito corso a note di alta intimità («Anche le zie ricordo di averle sentite non di rado attaccare a mezza voce fra sé e sé la *Mattinata*»; «Non posso fare a meno di pensare che quell'aria era venuta da Livorno»; «noi, tutte, senza saperlo, cantiamo la luce sul mare, quegli infiniti orizzonti che come un concentrato, che come un estratto, paesaggi introiettati e poi riemessi, ci ha trasmesso il canto della nonna alla macchina da cucire»), muove al recupero di un vissuto che, incorporando l'opera d'esordio, rimonta ai giorni della «rinascita dalla guerra» («sentivi in quei mesi le selve sonare e le città gioire»; «e credevo che questa fosse la vita, e nominai questo la vita, e questo me nominò viva»), si sporge sulla musica della pianista che era «la mia mamma», sulla nascita di una vocazione (lo zio Ugo che esclama «questa bambina diventerà scrittrice!»); il riconoscimento della «percezione continua e basilare che avevo di non finitezza del mio corpo, mi sentivo in ogni luogo di cui mi parlassero, mi sentivo dentro l'allegria altrui, e con memoria certo più

vicina alla fonte gli altri con me mi parevano tutto un corpo in cui poter spaziare»), si rifugia nell'alveo che continua a dissetare vita e scrittura («La mia famiglia era una grande trama vivente; mi ci tuffavo, trasportata dagli avvenimenti, dagli eventi, i si dice, si spera, si sposa, non mi annoiavo mai, immessa in trama vitale, polifonica che si narrava da sola. E in simultanea con la nascita l'imparai a leggere»; «Riandando negli ultimi anni per queste stesse vie stravolte di contado baciato da democratico fetido cemento, avevo sentito il vuoto di passanti un tempo consueti, le altre maglie con cui facevo tessuto»): il numinoso spazio garantito da quella nonna (non per nulla mandataria della sentenza dostoevskiana sui 'signori degli sportelli') che «ci riempiva tutte talmente di quel suo vivo affetto, che il caldo ne sento tuttora che scrivo». In *Gioca trilla vola nel bosco povero merlo povero fringuello* avremo ancora lo struggente «uccellino che trovai nel bosco nella trappoletta del cacciatore. Il fragile collo spezzato, appeso come pinocchio nel bosco», e in *Maschio in fieri* il riferimento alla «Pasqua che tu eri strano, guardavi tutti in modo strano, e non volevi che mai ti toccassi» (dove il «tu» e l'«io» rimangono irrelati), mentre un'altra oscillazione diegetica, anch'essa probabilmente di marca autobiografica, è veicolata da Teresa Mirtilli (o Dormilla o Cobra dentuto) che, presentata come nipote del fratellastro del nonno Pietro, figlioccia di Alba e amica d'infanzia di Pio, a un certo punto «cambia nome, cambia volto, chiama Alba ciò che è suo». Un notevole contributo all'animazione, all'ottovolante di questo tracciato danno anche le proditorie citazioni da *Eneide* III, 699-706 («*Costeggiano le rocche rupestri del Pachino*» etc.) e I, 157 («*Est in secessu longo locus*»), il temerario brano in pseudo-esametri («Il fluido specchio turchese, grembo che fluttua e trema» etc), e il fiammeo lirismo delle altre variazioni marine che, guardando al capolavoro di Botticelli, rendono ragione del titolo («Memoria, Venere, creatrice. Ciò è il mediterraneo mare, culla di ciò che è stato e sarà. Per chi lo sa chiamare»; «Su ogni bella conchiglia trovata soffiava e sognava l'emergere della più fatata delle fate del suo olimpo fatato, la nuda, bagnatina, ancora increspata la pelle di rugiada marina»; «Perché te le porge, la mano di Venere, perché le estrae dalle acque profonde del grembo marino?»), chiudendosi nella meraviglia del dialogo fra Pio e la dea gioiosamente umanizzata: «Tu per ora va nel giardino degli Anelli, dove il glicine candido goccia su respiro di rose con fiori di salvia e di rosmarino, cogli goccia e respiro, mescola quattro tagliatelle, cuocile per via, spruzza con acqua di rio, che sappia amare come Callimaco, come Tibullo, come Catullo, come Ovidio il Mammoli Pio».

Nel *Valdo Vaticano* l'ambientazione slitta dal «giardino degli Anelli» al limitrofo «orto delle Speridi», da dove Clelia e Ida Speridi (la zia Lassax, ora Pizia Lassax, promossa da cognata a sorella di Clelia, e dotata di un «amante incorporeo») sorvegliano le mosse della ormai adulta Teresa Anelli (alias Mirtilli o Dormilla), «da un paio d'anni loro nuova vicina», fidanzata con un Franchino, e in rapporti di varia natura con il Pio divenuto intellettuale, il sedicente scrittore Vanni Ucci e il politicone Valdo Peri (che, dopo le rapide apparizioni nelle parti precedenti, si prende ora il primo piano). Una Teresa che, ancor più di quella di *Venus*, sembra assimilare caratteristiche dell'autrice: il suo ritratto di «bambina un po' saccente fra i dottori seccati del tempio», il suo «lavoro a mezzo tempo a curare la cultura per il partito, con minimo compenso, quasi gratis», il suo spiegamento di «campi contro autostrade, famiglie allargate, quartieri villaggio», le sue 'medaglie' («nell'ultimo comizio che aveva fatto a Pistoia Berlinguer aveva baciato Teresa, sul palco, in piazza del Duomo, quando lei nel presentarlo aveva parlato di un paese che finalmente appartenesse alla semplicità e ai semplici, un mondo di cui la terra è incinta da tanto tempo»; «grazie a Teresa (Berlinguer non l'aveva dimenticata) Pistoia era rientrata nelle province dei piani sperimentali col denaro al nono posto della scala delle importanze, il cosiddetto *piano Evandro*»). Questi ragguagli vanno infatti a intrecciarsi con l'altrimenti incongrua mozione della prima persona alle prese con Vanni Ucci («Intervistò anche me... lo dovetti invitare a pranzo, mangiava come un bufalo quel diavolo») o arruolata nella grande manifestazione di S. Giovanni, dopo la storica vittoria elettorale del P.C.I. («anch'io, guarda, sentivo che là sarebbe avvenuto qualcosa di indispensabile e diverso, e ne avevo desiderio, mi affacciavo alla finestra e avvertivo come se dal corpo mi si staccasse una parte aerea e leggera, a Roma! a Roma! mi rimbombava dentro, mi rimbombava un invito alla fuga, da questo tuo letto e dalla casa paterna, da questa prigionia...»). Un'aura che lambisce le maniere di Pio (la sua «conferenza» sugli antichi

scrittori pistoiesi ‘profetizza’ le ricerche storiche che avranno ampio impiego in *Ispida stella*;^[11] il suo «disagio di quando parlava troppo, un vergognoso rimorso di aver forse ferito» e la sua spinta a «cantare il suo assolo nel cuore del coro» fanno pensare a *mea culpa* d’autore) e, tangenzialmente, quelle di Franchino, di Vanni Ucci e di Valdo Peri, che hanno l’aria di riassumere frequentazioni di lungo corso, in vario modo connesse con una genuina ‘militanza’ che ha dovuto scontare, come nella pellicola di Don Siegel, una vera ‘invasione degli ultracorpi’: le «oscuire infiltrazioni di un quid inquietante, non si sa che, che lavorava sotto sotto, proprio come un tumore, che ti prende le cellule, dalla natura comandate a una certa funzione e forma, e te le volge ad altro, immalignite degenerate». Se Franchino è la sinistrorsa testa d’uovo perennemente frustrata e Vanni Ucci la penna ‘amorale’ pronta ad ogni uso, l’immaturamente invecchiato Valdo Peri («a trentasei anni ne dimostri cinquanta») – con la sua «chiostra dentale da chierico» e l’untuoso «professionismo» di chi smina «con amore tutto il cammino», mettendo «la sua sicurezza avanti a tutto» – impersona il ‘compagno in carriera’ (forse modellato sul noto dirigente comunista Vannino Chiti): «sarto di stoffe umane» e «cuoco di carni umane», fautore di una democrazia pervasiva («tutto un rigoglio di consigli, comitati, presidenze, segreterie»), di un avvolgente ‘sistema’ (terreno di una fantomatica «loggia dei cenci in carriera») in cui «ogni tre cittadini almeno due erano governanti e uno governato», e responsabile del gogoliano «Grande Abuso delle Anime morte», il tesseramento di defunti che simboleggia la mutazione genetica, l’«esponenziale crescita d’egoismi deserti e d’appetiti ciechi» che foggia l’«ordigno» di un futuro «incenerimento». L’impietosa radiografia della politica locale, segnacolo di uno sfacelo che attraversa l’intero paese, ha il suo apogeo nel lungo capitolo *I dialoghi dell’Acheronte*, dove il sapido racconto dei minuti, e spesso ignobili, meccanismi di potere si spinge fino al vietato pettegolezzo (indice, a sua volta, di una vasta ‘cognizione di causa’), ma il tanto di moralismo che la attraversa è riscattato dai semi di ‘meraviglioso’ introdotti dal trio Verbella-Tiberinus-Fauno (nunzi virgiliani di una nuova età dell’oro nel segno di Evandro, pronti a dare manforte, sia pure come «comparse» da film, a «li romani d’oggi», e agli italiani confluiti nel seguito dei «semplici», il «generativo collettivo» invisibile ai Valdo Peri), da Meo Abbracciavacca («Un piede nella mercatura, uno nella poesia»), dai giullari Guidaloste e Paolo Lanfranchi (anime medievali i cui destini sono paragonati, con effervescente ironia e dispendio di dottrina, alle sorti dei pistoiesi presenti), dal Sonno che prende alloggio a Pistoia, dalle naiadi Nelle e dalle driadi Peppe (custodi sfrattate dell’antico Ospedale del Ceppo) e dai favolosi «Frammenti di dubbia attribuzione» che, con piglio ancora joyciano, tramandano la parallela leggenda del «ceppo fiorito».

Il titolo del quinto codice, *Anguipedes*, rimanda all’ubiquo, maligno profilo del «Conte Licio» (variante del «Licio malnato» di *Inane*, schifato persino dal diavolo «che ti ha cacato»), cui il deferente sodale Fabio Guercioni scrive: «le dita dei miei piedi si sono ridotte come attorcigliate dolgono di notte e di giorno, e Rolando mi dice che lo stesso è di lei» (la repulsiva immagine è poi quasi comicamente versata, durante una conversazione ferroviaria, dalla «signora con la penna» – che definisce «anguipedi» i «tecnici impreparati musoni e taciturni che ti scassano lavatrici e computers e ti rivendono i pezzi di ricambio a peso d’oro», quelli che «nei piedi al posto delle dita hanno serpentelli mozzi, verdi dentro le scarpe e con le loro testoline vive annusano tutto il giorno solo quattrini» – quando il suo fortuito interlocutore deve accusare «un sinuoso affacciarsi dalle cuciture delle sue splendide scarpe d’un paio di testoline squamose»). La maggior parte dei personaggi proviene (con la sola aggiunta di Dina e Pericle, genitori di Franchino, ed escludendo la coppia Alba-Tullio importata da *Graccus* e lo Spendel di *Venus*) da *Il Valdo Vaticano* (oltre al citato Guercioni, ricompaiono, a vario titolo, Franchino, Teresa, Pio, Poldo Merli, Vanni Ucci, e Verbella che, magicamente mutata in professoressa, ha un legame sentimentale con Pio), e la maggior parte del racconto (l’intera seconda porzione) è riservata (con la stessa procedura impiegata in *Sonar le selve e le città gioire*) alla serie di lettere che diffondono le *Cronache della città di Pisdue. 937esimo episodio* (lacerti del romanzo «a due mani» concepito da Pio e Franchino, *L’imperatore degli sportelli, Principe di Pisdue*, che prende di mira il ‘sistema’ – produttivo di «neoplasie nei tessuti urbani, nei collettivi umani» – edificato negli anni da Valdo Peri con l’ausilio di «quell’italiano venefico che usava lui, avanzante a livelli minimi e subgrammaticali, infilzante le forme più opache

dell'ovvio, penetrante così nel sottobosco dell'amorfo presente in tutti, a organizzare in enunciato sostanze gassose e gelatinose, che altrimenti si vergognerebbero a mostrarsi allo stato parlato»): annali che annidano (nelle venti pagine di una lettera di Pio a Poldo) una nuova divagazione storica (la «polifonia dostoevskiana, appunti di un sottosuolo imperiale», preconizzata in esergo da escerti di Giuliano l'Apostata), che qui, sulla scia del romanzo di Gore Vidal, retrocede ai casi del controverso imperatore (curiosamente simili alle traversie di «tanti semplici anonimi con difficoltà di relazione spesso insormontabili che ti creano equivoci, che danno un'immagine distorta del tuo genuino desiderio di metterti a disposizione per il bene comune»), con un richiamo al titolo del libro che – precorso dal voto «di onesta povertà, di anonimità intensamente spesa in una dignità irriducibile, che non si fa pestare e non fa pestare», pronunciato dall'anonima ed enigmatica «signora con la penna», già «ragazza del Sessantotto», nel viaggio-fantasma tra Aversa, Baia, Bacoli, Cuma e i Campi Flegrei – sarà ribadito da Pio («anch'io partecipo di questo infinito d'anonimi con sogni dispersi, il cui contributo generale la realtà non ha raccolto, ha distorto, ha respinto, ha condannato a una damnatio memoriae di cui noi stessi siamo passivi seguaci»), riprendendo le piste di *Il Valdo Vaticano* (percorse dagli «anonimi, strappati all'orizzonte cittadino e al proprio continuum, piccole torme, gruppi familiari già decimati, singole unità sradicate»), e dal Franchino fatto «povero Anonimo che era proprio alla frutta, e aveva un unico gruzzolo, unico risparmiuccio, unico fuochicino, due o tre versi che quello gli rapina»).

Il corpo 'epistolare' di questa aggrovigliata e allusiva orditura è racchiuso fra due brevi anelli: *Donna libro*, che, principiando da un aforisma in gara con il proverbiale incipit di *Anna Karenina* («Le famiglie sono pozzi fondi, vi si intersecano e addentrano grumi oscuri di passati plurimi in eredità inestricabile»), prospetta un'altra *family story* incentrata sul «trio annodato da lacci di ereditarie e inesprese malarie della memoria» (la Dina «simbiotica servetta di marito e di figlio», il Pericle «bell'uccellatore» e «rubacuori», il Franchino invischiato nel «magma indigerito dei genitori» e condannato a soddisfare le loro abnormi aspettative), e quindi sulla crisi, politica e matrimoniale, di Franchino, sul furto di una sua poesia (consumato dal 'plagiatore seriale' Vanni Ucci), e sulla sua morte («solo solo in un albergo a Volterra»); e *Il ramo d'oro*, fulgido saluto al libro (nella profezia di Teresa – sfrattata come l'anonima eroina di *Il genio del luogo* – che ne dice il senso sfociando nell'impegnativa prima persona: «vedrai le festuche dei potenti nel vitro del ghiaccio del sempre, del vuoto del sempre, compresi quelli ancora vivi attivi a nuocere, mentre a te un caldo profumo di pane t'invade e ti guida e la porta si apre, il fuoco nel camino, molta gente attorno al tavolo azzurro di fattura francese, un bimbo biondo gioca e ride, molti gatti lo attorniano, lo carezzano col naso, molti gatti che conosco io, di ognuno potrei dire il nome, molti che sono entrati nel mio cuore e ora so che da lì vanno là...») e insieme encomio della Biblioteca (il «plurimo testamento lanciato attraverso il tempo e il mondo, da scrittori a lettori, da scrittori a eredi che li resuscitano, ripercorrendo il loro *experimentum mundi*»), antidoto al tarlo del «cencio» (per la «sensazione di libertà sia pure parziale dal potere di sfratto, una coscienza leggera d'essere in parte imprendibile, per dono d'ubiquità incompleto ma salvifico») e, nell'ispirato explicit, al maleficio dell'io: «Ma se noi leggiamo lo stesso libro, in questo spazio ci incontriamo? e chi altri vi incontriamo che in questo momento lo legge, che in passato lo ha letto? Sssss, silenzio, il libro si è aperto, il libro ci legge, il cielo ci trova, amica mia, anima amica, in che pagina sei?»).

L'espedito del manoscritto ritrovato si ripete nell'anepigrafa, corsiva e corriva premessa di *Ispida stella* (che parla di testi scritti «a occhio e croce nella prima metà degli anni ottanta [...] perché non si nominano né badanti né extracomunitari», attribuiti, con beneficio d'inventario, a non meglio precisate «mamma» e «zia» che «hanno fatto la cosa di nascosto, come una seconda vita», nella gaia altalena di «una inventa una cosa, una ne inventa un'altra»), estendendosi ai cartigli interpolati nel racconto, rispettivamente tratti da un autografo ottocentesco (il «giornaletto domestico», l'«Epistola lunga settemila giorni» dell'«ingegnere scienziato» Giuseppe Potenti, pistoiese «noto e apprezzato in Europa per una sua carta che riproduceva la rete di tutte le diramazioni ferroviarie europee del tempo suo», membro della «grande famiglia europea del progresso, delle scoperte tecnologiche»), dalle effemeridi che il suo supposto esegeta secerne imitandone i tic, e dalle fantasiose *Cronache segrete*

della *Polizia Toscana*, che ‘scoprono’ la fattoria filantropica e egualitaria di Sonnoli, promossa da un «nobiluomo gobbo», il «patrizio cuccagnese Niccolò Badini» (fratello di quei «veggenti contagiosi lasciati indisturbati a prevedere, che prevedendo instillano le voglie delle cose profetate mai da altri sospettate, aiutandole a farsi strada da un distante impossibile avvenire sino a noi»), e dunque prossimo del conte Enea Silvio di Lampertico, accampato, con il suo Giardino dell’Armonia, nel film *Domani accadrà* di Daniele Luchetti). Ma il *Leitmotiv* del libro è enunciato dallo stesso titolo, rivendicazione del «diritto alla critica aspra e sincera», l’«ispida stella che ci accompagna nella notte» del verso scritto «a tre mani» da giovani idealisti che ne intonerà l’ultima preghiera («In cielo crescono ispide stelle. | Spinosa notte che intenerisci e buchi») e che si rapporta nel tempo con l’«ispida intelligenza», il «lume troppo ispido di ragione» esercitato dal Potenti fino al suicidio, «sotto un treno, a Firenze, a Santa Maria Novella», così parlando del dualismo etico-politico inscritto nel contrappunto di epoche diverse (che al suo polo negativo sfocerà in «uno spirito d’immedesimazione, di questi d’ora con quelli di allora, un fantasma collettivo, soddisfatto d’esser tornato, dopo essere stato a lungo nascosto fra incertezze e timori»).

L’ostinatamente probo toscano d’antan (pronto «a sottolineare errori, a raccomandare rimedi, ad annusare corruzioni, Ispettore Plenipotenziario delle Scienze, volontario e senza portafogli, inquisitore delle dighe non fatte, delle ferrovie mal progettate, dei ponti pericolosi») riepiloga infatti la «borghesia buona, studiosa e onesta», soverchiata (come il suo visionario, gibbuto *confrère*) dalla «consorella disonesta e faccendiera, corrotta e autrice del corso concreto del modello nazionale» di cui vaglia «l’inefficienza, l’abuso, l’arroganza, il mistero d’ufficio, la corruzione», mentre la quasi contemporanea «Cuccagnite nel 1980» vede contrapporsi l’«anima indipendente e irriducibile» di Miranda (archeologa e insegnante di Storia dell’arte al Liceo che «aveva la tessera del P.C.I. fino a tre anni addietro») e che, nel «deserto che ci tocca», praticando «l’arte d’essere debole, modesto, uguale, animale, vegetale, numero, concime», prova inutilmente a contrastare il «sordo sfilacciarsi dell’opera comune, l’ammalarsi inconsapevole dei cromosomi, il loro passare dalla salute al suo contrario convinti di aver fatto un salto nel nuovo») e il mondo di Walter Cai («W.C., per chi lo amava di meno»), sosia di Valdo Peri, «astro onnipotente della politica cittadina e ormai anche regionale, in futuro senz’altro nazionale», ormai ostaggio, con il suo «Partito Uno», del «Partito Due» manovrato dal «Nero Nascosto in Tenebrosa Loggia» (il «ratto che avesse fatto il salto di specie», il «Papa Ratto» «ben mascherato da cappello, sciarpa, occhiali neri», il «ratto dall’anello quasi vescovile» che tira le fila dell’«affare “Nero e Società Anonima Ratti Ferrati”»), insomma dal *Doppelgänger* di «Licio malnato», che mostra il risvolto quasi metafisico di questi fenomeni. Se Giuseppe Potenti avvista «un’Italia trasformata in un paese straniero», Miranda soffrirà l’«occupazione di corpi terrestri da parte di esseri alieni» antiveduta in un «vecchissimo film» (l’incubo di «italiani in fieri che tra non molto balzeranno fuori a divorare per sé quello che piacerebbe a tutti lasciandoci paure e disgusto, impotenza e povertà, trasformandoci anche il prossimo che ora amiamo»), e Francesco, il suo figlio ‘putativo’, avvertirà la presenza di «un’antimateria, in cui non esistano passi in avanti, concatenazione e legami, dove ciò che è unito si disunisce, chi è nato disnasce, chi vive disvive» (Assunta vi opporrà la sua «catena dei giusti, immensa e imprevedibile»). Incrociando ugualmente la «spicciola vita e morte d’un secolo e mezzo fa» e le minute esistenze di un oggi retrodatato, questo sinistro *background* giustifica la coloritura ‘in giallo’ di una storiografia che sembra emanare dalla «chiacchiera passepartout», il ‘privilegio’ dei «cronisti cuccagnesi», grimaldello universale per una città che «si spiava spontaneamente da sola», forte di una sua «agenzia di sorveglianza», maestra di «pedinamenti, di strumenti moderni di controllo sull’avversario, sia pure un marito», nutrice di un geometra Landi, «astronomo dilettante» consacrato allo studio dell’«astro sconosciuto», della «luna incompresa» del suo vicino. Il pettegolezzo ‘continuato e aggravato’ ruota intorno alle oscure manovre dei vari soggetti che vogliono appropriarsi dell’antico e cadente edificio abitato da Andrea Stinchi (aristocratico e «squattrinato» sognatore-perdigiorno congenere al Didaco Puccini di *Inane*, legittimo proprietario e solo cultore del voluminoso lascito di Giuseppe Potenti, da cui vuol ricavare una tesi di laurea, se non un saggio, un romanzo storico, un soggetto televisivo), toccando anche i misteriosi traffici nella villetta di Miranda (l’amica-amante, a sua volta apparentata,

nei roveli politico-esistenziali, alla Maria Rossi di *Inane*), l'inspiegabile sparizione del libretto di risparmio di Assunta (l'anziana governante), l'equivoca riunione nascostamente osservata da Francesco, le inquietanti epifanie di due 'gobbi Badini' nel ballo mascherato degli arricchiti Chiti (capofila «d'una piccola borghesia gigantesca che aveva superato l'alta borghesia d'una volta»), e contaminandone il 'poliziesco' con grasce da fescennino che – nella Cuccagnite ormai «priva del senso del divino», eletta «circo del dio fallico» e «vetrina di lussuria mercantile» – investono la «fantasia sporcacciona», la «Ludofica», il «cazzo apollineo», il Francesco alle prese con lo «sfratato dei suoi calzoni», la «Guernica erotica», il «Bordello Risvegliati», il «cosare, verbo etimologicamente derivato dal sostantivo coso, usato dalla zia Celeste per dire la cosa che fanno i cosi e le innominabili», il dentista Giacco «lasciato nudo dai ladri in casa dell'amante», i «famosi festini» dove «numerose compagnie, quaranta, anche cinquanta persone per volta, venivano a peccare di gola», le imbandigioni basate «su carne di cacciagione, fagianini quaglie passerotti lepri cinghiali, splendidamente arrostiti e intingolati dalle ottime cuoche Lenzini, dopo essere stati predisposti alla tavola dal fucile di un Lenzini predatore». In questa kermesse orientata al comico-grottesco (quando non al goliardico: quello, ad esempio, di un Rodolfo Addormentati fondatore dell'Accademia dei Risvegliati) fanno spicco i fulminei scarti diegetici, dissonanze in cui le bizzarre siluette conquistano un proprio spessore, diventano testimoni, direbbe Pizzuto, di una «vita nella vita». Accade quando chi narra si rivolge a Miranda con un «tu» che stabilisce di colpo una fervida, accorata intimità («Corri in camera»; «Risolvi il mistero da sola» etc.), per poi darle il microfono di un soliloquio rivolto all'amico Pino («Ma tu, Pino, non ci sei e non mi consigli»), nelle abusive 'intromissioni' di Silvia, nella lettera di Miranda ad Andrea, che attinge il sacro di un rapporto («Che senso ha l'amicizia se non è archivio dell'altro, anzi quasi il tabernacolo con l'ostia del suo significato»): impennate da associare ai sorprendenti scandagli, al limite del lirismo, nelle acque profonde dei personaggi, come quelli diretti alla Lisa che annaspa nel «metro cubo della sua disperazione» («cominciò a sentire il corpo come una macchina scomponibile, da lei divisa. La colpì l'impressione di non essere più dentro la propria anatomia»), a Silvia («avrebbe dovuto tenersi in petto il suo genio come un feto non nato, tutta la vita con le doglie acide di non partorirsi mai»), ad Andrea («tu le donne preferisci pensarle come esseri vegetali, fiori, non di carne, della loro carne vera non vuoi saper niente, per te fra le cosce hanno un'orchidea»), ai 'compagni delusi' («avevano visto insieme il presente come una pianura su cui le forze si disponevano, i movimenti ondeggiavano come spighe nel campo, e da là, ecco, arrivavano, a segare con la falce in mano»), a Miranda («sento male, male nella carnosità dell'anima, in quei pezzi d'anima più attaccati al corpo che poveracci ti generano la sensibilità»).

La ricchezza tonale di questa partitura si giova, sul piano stilistico, dei pregevoli cammei intagliati da voci rare («montura»; «zibedei»; «schiribizzo»; «rufolati»; «pispiglio»), da saporite filastrocche («Violino greco e latino son la ricchezza di questo bambino»; «disgrazia che dorme non morde»; «l'uomo da poco si vede al foco»), da estrosi calembour («Ma qualcosa richiamava il suo cuore di mamma di tutte le cose dei Risvegliati, come un pianto di cosa che avesse subito qualcosa»; «Dormirono uniti unita la notte»),^[12] dall'ardito metaforismo dei chicchi di neve assembrati a «Pierrot dell'eterno circo del cielo», dalla fonologia felina di «un ao molto nasalizzato e pronunciato con l'erre alla francese», dai monelleschi riferimenti al Dante stilnovista («Dagli occhi passerà alla mente, desterà questo coso dormiente, che allora solo sarà sesso vivente»), a Cavalcanti/Poliziano («Unite dal filo del telefono per parlare fra loro in suo latino»; «I calici rosa delle magnolie parlano con l'aria pura in suo latino»), al Machiavelli della *Mandragola* («Tu senta tanto come un uom di legno»), al Leopardi della *Ginestra* (lungo il capitolo *Falegnami profumati sul formidabil monte sterminator Vesevo*), a un 'santino' della poesia di Blok («La sconosciuta tradita, mancanza presente, in nessun luogo e dovunque»; «Donna che non sei, di cui è solo la mancanza, che scaldi il gelo, che ti canti col gelo, con la distanza, con la notte...»), e persino a Giorgio Gaber («ma come è bella questa città»).

Danze al buio sta tutto sulle spalle di Clara (ennesimo degli «individui difficili, fuori dalle grazie della norma, fuorusciti palesi o nascosti, insofferenti dei canoni»), protagonista dell'epopea giovanile di *Il Tevere infingardo* e quindi, con una forte cesura temporale, delle tardive eroicomiche di *Storie*

della strada della vedova Clara e Resurrezioni (le due dimensioni si incroceranno – al vento di una «memoria profetica», portatrice di «messaggi indelebili su carne capaci di muoversi e navigare lungo il tempo» – nella scena che la vede a Pistoia, alla vigilia della partenza per la sede dei suoi studi universitari, sospirata, come in *Anonimo povero*, all’insegna del cecoviano «a Roma, a Roma»: «Mi prese un lampo di panico, un rimprovero, la voce di una vecchia me che mi raggiungeva a ritroso. La mia vecchietta scriveva un telegramma alla mia giovinezza»). Ma il suo monopolio è tutt’altro che pacifico. La prima persona che in principio ne rivendica i passi deve subito subire l’interferenza di un accento allotrio («Di chi è questa voce? Dopo te lo dico, continua»), di un ‘perturbante’ riconducibile sia alla fantomatica «giuria popolare» «autoconvocata e plenipotenziaria», al «ministero diffuso detto anche pubblico parlante» (il super-io collettivo, a volte censorio, a volte irridente e sbarazzino, che ne discute regolarmente i referti), sia all’io-anima (l’«anima smemorata, sfibrata», «diversamente viva», «archivio che è oblio», «coscienza profonda, o precoscienza», «suo latino», «sua recondita lingua») che nelle altre due parti cerca di raccontarla: «io e le mie parole si sta quaggiù e non si produce più lingua di Clara. Anche se lei a volte origlia». Il vivace viavai di narratori e narratori – ancora movimentato da racconti interni (*Cronaca di Orlandina; La pianista; Karopil’skie Usad’by*), da passi epistolari e dalle carte riemerse (*Spiritismi poetici*) che, verso la fine, rimenantosi alla situazione iniziale, e ai suoi «esseri pelosi, bestini» – misura un percorso non rettilineo, una accidentata materia aperta dal *Bildungsroman* della giovane Clara, che, tornando sulle mappe romane del Pio di *Anonimo povero* (e dell’anonimo io narrante di *Elegia del 1° maggio*), sembra recuperare, per vie meno indirette (e, in certi punti, con impeto quasi documentario), una fase ‘fondativa’ della stessa vita dell’autrice. «Mi trasferii a Roma nel 1965, a studiare, senza programmi di fare chissà che».

L’avvio di *Roma* (l’esteso segmento che, dopo il prologo citato in precedenza, colonizza *Il Tevere infingardo*) rinvia infatti alla dichiarazione della curatrice di *Il programma del pane* (che, sappiamo, faceva iniziare il suo periodo universitario, e la frequenza del corso mandel’stamiano tenuto da Angelo Maria Ripellino, nell’anno accademico 1962-1963). Se anche posticipata di un triennio,^[13] l’avventura romana di Clara sembra ripetere quelle orme, denunciando la propria fonte (dentro le quindici pagine dell’altro racconto interno che ospita, con malizia intertestuale, la sagoma, e il «diario», dell’«ingegnere italiano in giro a piedi per l’Europa a studiarvi le strade ferrate», col suo «futuro vuoto, un isolamento che lo attendeva anche nella sua terra», ossia una controfigura del Potenti di *Ispida stella*) soprattutto nel trasversale omaggio al Maestro commesso alla maschera multistrato di «Jiři il boemo» («bevitore abituale» e mentita «spia», figlio di «un’ebrea praghese e di un violinista polacco», vecchio «di qualche secolo» e possessore della pietra filosofale, detto anche «Gigi il boemo», «Gigi il mago» e – con allusione alla *Obščestvo izučeníja poetičeskogo jazyka*, la Società per lo studio del linguaggio poetico, molto presente nei saggi di Ripellino – «Jiři Opojazi»): un ritratto anamorfico (doppiato dall’accento alla «affittacamere signora Hlochová» in cui celiosamente risuona il cognome della moglie di Ripellino) che basta a fulminare, insieme all’aspetto fisico del ‘professore’ («Un corto naso a becco, occhi color oliva che artigliavano da sotto un tetto di sopracciglia nerissime e folte, baffi ancora più neri su un sorriso beffardo e un ciuffo di tenebrosi capelli dritti e brillantinati»), l’incantazione di «quelle ore di racconti, di poesie e poeti a noi ignoti, letti in lingua originale e per noi tradotti nel suo linguaggio meticcio che era italiano tutto suo e solo in parte nostro», il fascino del poeta-slavista che «ci instillò il desiderio di Praga», del suo ineguagliabile stile (‘imitato’ nella ‘gigioneria’ della città «inquietante, ora fumosa, torbida e cupa, ora dorata, maliosa»). Questo lontano germe raggiungerà anche i luoghi emblematici del soggiorno romano di Clara, poli della sua maturazione: il «collegio di suore francesi domenicane, a via S. Agata dei Goti, il Rosario» e l’appartamento studentesco «all’ultimo piano a Campo de’ Fiori, sopra il cinemino Farnese» (teatro degli intrighi che precorrono l’episodio-chiave della seconda parte). Nelle fotografie illustrative della «Casa per ferie» in cui il primo è stato nel frattempo trasformato si possono ancora ammirare i «giardini terrazzati interni al complesso, pieno di alberi d’arancio e loto», e persino gli «stretti corridoi» convocati da Clara, mentre la consuetudine con l’altro («una piattaforma in cielo, in una scheggia di edificio in bilico, una punta di mattoni in equilibrio sul vuoto») ha un’attendibile

controprova nella sua pronunciata somiglianza con il «sottotetto di via del Pellegrino 9, col terrazzino che ti lanciava sulla piazza» (quello «lassù in cima ai tetti, in fondo alla piazza, sull'angolo, sopra alla pizzeria»), con «l'idea di volo e di sospensione che ti dava in un minuto solo all'arrivo»), dove il Pio bambino di *Anonimo povero* viene ricoverato al termine dell'inebriante sfilata in cui si è perso (ma il sapore di cose vissute si trasmette all'intera topografia di *Roma*, e in particolare al Farnese infestato da «film di argomento greco romano, Ercole, Troia, Ulisse», all'altro «cinemino», il Rialto, «dove magari proiettavano il mio prediletto Aleksander Nievskij», allo «studio di un Turchiaro dove vidi quegli insetti metallici»). *Roma* è quindi, in primo luogo, l'addio alla *location* della giovinezza, teatro di un apprendistato che non si finisce di rimpiangere (con appelli alla Roma «nostra, presessantottina, l'aria, i suoni, la leggerezza, i canti all'osteria», al «travolgente transito umano sulla piazza della mia vita», alle «polle cristalline e senza livrea che scaturivano liberamente e si producevano senza lucro», alle «recite permanenti di popolo pasquinante e giovani ribelli col mondo sulla punta delle dita da rifare con forza d'immaginazione»), anche quando se ne deve lamentare l'inattesa eclissi (la «strana previsione di vita che sfuggiva, che svoltava in direzioni indesiderate e irreversibili, dove tramonta il divenire», o l'attimo «che pareva irradiarsi alla vita intera, in realtà si chiudeva lì»).

Quanto ai personaggi, molti danno l'impressione di essere ispirati a modelli ben precisi, di cui si potrebbe, volendo, rintracciare l'anagrafe. Parlo della suora francese che «cantava giuliva qualche laude sacra come fosse Azzurro di Celentano, con le maniche sempre rimboccate e la tonaca sollevata, i piedi nelle grandi scarpe nere che ne uscivano da sotto e parevano salutare di qua e di là», di Berto Pertinari, «piemontese, saltuario critico cinematografico, che non si sa di preciso come campasse», della donna «di quasi ottant'anni, con un corpo bello sodo, bei seni eretti», di Dario, «bello e corteggiato», della vedova Taverna, «piccola e tozza, i capelli bianco grigi tutti crespi», della fatale Nanà che «pareva Nefertiti», di Tigellino, «spietato nei suoi giudizi su tutti», del gruppo coinvolto in «un film verità finto» (la Concita «di ritorno dalla mesquita in piazza dove ha ben schiccherato i suoi quartini», Umberto Gracchi, possente «scaricatore ai Mercati Generali» e 'marito' di «un sarto magrolino e pallido, la faccina a pretino»), delle principesse Juliani (di «famiglia antica», ma «conosciute alla madama»), del concupito Memo (con il suo annichilente «senti, ma tu» fatto «talismano» di un amore mancato), e dello stesso Arrigo/Callo, il «Principe Celestino» di Clara, deuteragonista che par essere il prototipo, l'«edizione giovanile» del Franchino di *Anonimo povero* e del Marcello di *Inane* (similmente una pratica di Clara – l'«esplorazione delle emergenze presenti dell'antico», «l'arte della sintesi temporale, che concentrava i millenni nel nostro minuto» – sembra arieggiare un'esperienza radicale dell'autrice). Le verosimili ragioni private non riescono comunque a prevalere sulla libido narrativa che spesso e volentieri dà luogo a irresistibili pezzi di bravura: quelli, ad esempio, adibiti all'inseguimento della Superiora («Un furore indiatolato mi sollevò da terra, infiammata volai come un arcangelo vendicatore a inseguirla piano dietro piano»), alla facinorosa 'giurata' «signora Diesira dalla Ciociaria» («Date un microfono alla signora Diesira, vuol dire qualcosa signora Diesira? Buongiorno signora, vedo che si è fatta la dentiera nuova»), alla lacrimevole storia dell'uomo attempato che torna dalla donna, ormai vecchia, che lo ha «corrotto bambino in casino».

Come si è detto, le *Storie della strada della vedova Clara* sono alloggiate nel medesimo territorio di *Il genio del luogo*, sostituendo l'anonima e ribelle inquilina sotto perpetua minaccia di sgombero con la non meno reattiva Clara anziana (posta tra le «orfanelle del sessantotto» e spalleggiata dall'eterea *hospes comesque* che ne dice e chiosa le gesta), e il suo generico villino in affitto sulla collina con la residenza del Poderino («una volta rifugio campagnolo della famiglia di Clara»), e concedendo uno spazio più esteso all'antica magione sul fondovalle (ora caduta «nel baratro della parcellizzazione in condominio presuntuoso» e assediata dalle «excoloniche», le umili costruzioni promosse, con speculare processo, «in orrendo grado di ville e moltiplicate in porzioncelle, infittite, imprigionate in scampoli di prati e praticelli inglesi, in recinti senza respiri di larghi orizzonti, murate vive dentro linee civettose di stili rurali») e all'impettita dama di compagnia «che visse una vita non sua in un nido di nobili», nell'incantesimo del castello da fiaba (le cui «enormi sale, la dismisura dei

soffitti, gli ori funerei dell'impero, le armi, le uniformi quasi vice cadaveri davano l'impressione di un mondo border line, in bilico sui morti») esplorato da «Adelaide, la fatina».

Uno spazio che si dispone ad accogliere – insieme al nuovo 'lamento' sul paesaggio offeso, all'interno della nuova cogitazione sulle capsule temporali incistate nelle cose – un'altro rinvio al titolo del libro, e alle sue multiple ragioni («Se prendere l'oggetto finito. Se percorrere l'oggetto a ritroso, nel suo cammino fino al bruco per la seta, fino alla pecora per le lane, passando per l'ago e il filo e il telaio e l'arcolajo trovavi una natura di potenze diverse, latente e trasportata all'oggi entro quei sarcofagi armadio. Ore di lavoro, di pensieri, di occhi, di respiro ignoti e tumultati in fragili trame di tessuti non più viventi. Tante ore, tante danze al buio»), e un'altra obliqua professione di poetica: «mi scuso se la fo lunga, ma ho queste manie represses d'una vocazione precocissima a raccontare robe lunghe, piene di diverticoli e spirali e divagazioni che vanno per conto loro». Nelle trame che subentrano all'ariosa presentazione della 'scena del crimine' si possono intanto isolare i due personaggi 'di raccordo' (quell'Augusto Ghieri, l'insolente «vicino di casa» di Clara che sarà letteralmente ostaggio della terza parte e Nicola Patanè che, viceversa, in quanto figlio di Nanà/Nefertiti, si riallaccia alla prima, dove già figurava in qualità di «testimone», ereditandone anche il leggendario sidecar) e le due associazioni cui Clara si trova in vario modo affiliata, ossia i VCS (i «Vecchi Comunisti Sciolti» che «alla S potevano diventare sbatacchiati, sbaragliati, sfigati, sfibrati, ma anche santi, sonnolenti soporiferi e via di seguito»), e che prevedono una sezione femminile di «*Valchirie Cadenti Scaldaletti*» o «Vecchie Cornacchie Scribachchine») e il sedicente «collettivo del gas» (detto anche «club filologico del gas» e «circolo del gas»), costruito per risparmio e compagnia da una manciata di donne d'età: sodalizi responsabili di un 'traffico intenso' intersecato da sentieri laterali che esibiscono la molto provinciale presentazione di un libro («qui non c'è donna sensibile che non rileghi un volumetto sulle Pentole del Sesso Stracotto»), una tardiva avventura erotica di Clara, la indipendente *Cronaca di Orlandina*, e tratti di sapore più strettamente autobiografico, come quello che fotografa la foto di «un gruppo della primavera di un millennio fa» («All'estremità dell'ultima fila, tra chi gli erano toccati i posti in piedi, una Clara che le piacque tanto e anche a me, come piacciono alle vecchie le immagini giovani di se stesse. [...] Tigellino era sdraiato davanti a tutti, la testa appoggiata su un braccio, l'altro braccio lungo un fianco, giulivo in quel pieno di allegria»), o la pagina di *La pianista* (sembianza «che una volta in città molti conoscevano, per la bellezza e l'indubbio talento», i cui «grandi occhi neri non venivano toccati dal velo latteo della cecità»), che rimanda alla Pina di *Anonimo povero*. Nel folto di questo bailamme (il cui *fil rouge* sarà l'agnizione della sorprendente genitura di Nicola/Nicò) brillano l'impagabile mimica di Berta in coda alla sua perorazione sul libro dell'amica Flora («sentì di non riuscire a trattenere il riso: lo congelò all'inizio in un sorriso larghissimo, spalancato, poi sull'orlo del baratro cercò una battuta che le permettesse di svilupparlo nella risata che le scappava, come raccontò, "più forte d'una pisciata". Tanti e vivi questi personaggi che mi vien voglia di reintitolare il libro di Flora (e già rideva): Flora e la sua fauna»), e soprattutto l'aureo frammento che officia (sul modello della *trance* di Vilda in *Inane*) una specie di levitazione chagalliana: «Clara le vedeva, e con loro se stessa e già erano più in alto del tetto e oscillando come in walzer parvero volersi dirigere verso l'Appennino. Contemporaneamente Clara da lassù vedeva la casa sempre più piccolina e il giardino e i giardini degli altri e la città in miniatura, e se stessa in fondo in fondo a bocca aperta che salutava, e volò in walzer sul campanile di San Jacopo da dove imboccarono lievi lievi una rapida ascesa».

Il plot di *Resurrezioni* (quelle di Ovidio, «gatto diciottenne con insufficienza renale» già dato per morto, e del Pippo già seppellito fra i Sarmati) è relativamente più lineare, diretto da una neutrale terza persona e tutto indirizzato alla notte di tregenda da *Arsenico e vecchi merletti* che consegue alla notizia data in apertura da una delle veterane («esiliate dalla vita balenata e abortita») del circolo/club/collettivo di energie solidali: Clara «ha catturato il vicino». Ma i fuochi d'artificio di una hitchcockiana commedia-thriller orchestrata sul rapimento, la prigionia e l'avventurosa riconsegna del protervo Augusto Ghieri (e su un non meno esilarante intermezzo: l'*affaire* – narrato da una Zina Gorelikova il cui cognome sembra salutare a distanza il Gorie/Dolore di *Inane* – della tenuta russa gremita di ostaggi letterari come il principe Andrej, la principessa Bolkonskaja, «un certo Onegin»,

«un certo signor Pečorin», «una damigella di nome Tatjana», il «sindaco di Mosca, gospodin Svidrigajlov», e acquistata dall'affarista mafioso Cirino Caropilo con la stessa flemma del turista italo-americano fatto proprietario della Fontana di Trevi in *Tototruffa '62*) festeggiano anche il riscatto di una vita e della generazione che ne ha accompagnato il cammino. La vendetta corale della 'banda Clara' sdogana una «notte italiana tornata da dove era al confino» (e con essa l'«infinito di affini incamerati nella vita, allontanatisi per vie ignote, e che a volte, volte come questa, tac! Ti si convocano tutti insieme a frotte e ti riparlano in suo e mio latino...»), regredendo a «quella sfera volante che ti abbraccia dall'infanzia alla prima adolescenza, indistinta e densa, sintetica forse anche di tutto il suo futuro, che ti si mescola la gioia e il tremore», e che prelude all'intera «accumulazione dell'anima»: «Ti pare come se tutto vi debba essere entrato, tutto depositato, come un'immensa biblioteca, un archivio interiore che cura e contempla tutti i certificati emessi dai tuoi sensi, e acquisito dai sensi altrui che t'abbiano coinvolto, toccato, natura compresa, le sue luci, foglie, odori, e piogge e terre intrise di pioggia, o il profumo della salvia che cresce in quell'angolo assolato dell'orto, d'un orto che non c'è più e c'era cinquanta sessanta anni fa... e la salvia con l'orto ora nella tua anima, il suo orto è la tua anima». Per quanto precario, questo calore di fiati contigui e di sguardi che si riconoscono (se non la «compartecipazione all'ultimo estremo contatto di tante bestiole con la vita, che non sai se ti vedono in quel momento, che cosa vedono quando l'occhio s'allarga e si fa vitreo, forse impaurito prima di sprofondare nell'incognita assoluta solitudine...») è il solo antidoto al «grande lontano», al gelo cosmico e alla segregazione sociale documentati dall'antico diario che, nelle ultime battute, Clara 'aggiusta' per annettervi l'allora assente Pippo, come a dire che l'assurdo della giovanile speranza di futuro compete con l'altrettanto insensata fede nell'evanescente passato. «Già piccolissima appartenevo a quel genere di bambine che accanto alla stufa raccontano fiabe alle nonne. Ciò che scrivevo è rimasto però per anni cosa privata, non perché non volessi pubblicare». Queste dichiarazioni, offerte nell'intervista *«Ispida Stella»*, Lia Tosi racconta nel suo libro *cento anni di Pistoia*, raccolta da Riccardo Bruni («La Nazione», pagina on line del 2 agosto 2013), danno forse la duplice chiave di un'opera che si configura come una vera 'danza al buio', dove il primo termine ritaglia la felicità di una disposizione allevata nel tepore del grembo domestico e potenziata da un magico scambio di ruolo (la nipote favolista della nonna) e il secondo la sorte 'diversamente felice' del non negoziabile esercizio letterario che ne è derivato.

La produzione adulta di Lia Tosi sembra conservare il compulsivo fervore delle sue immaginabili esternazioni infantili, si nutre, per dirla con il nostro Ripellino, di una «gioia saltimbanca» in grado di animare qualsiasi soggetto, fosse anche la lista della spesa (non a caso *Danze al buio* presenta diversi brani disposti ad elenco, ad esempio quello dei pesci esposti al «Rybnyj Magazin in ulica Malaja Gruzinskaja»: «carpe, carassi, sogliole, trote, storioni, salmoni norvegesi e siberiani, siluri, cefali ippoglossi, perche»), e di locupletarlo con slavine di digressioni; ma sembra ugualmente fare tesoro del suo endemico isolamento, ottenendone tutta la libertà che ogni genere di committenza porta a limitare (lo stesso binomio si manifesta, a livello tematico, nelle costanti adibite al consolante miraggio di un cerchio comunitario che rinnovi l'universo premurosamente solidale dell'infanzia e al corrispettivo risarcimento delle esistenze neglette che la sua perdita ha moltiplicato). Questo inscindibile plesso di radici genera una vegetazione narrativa che rammenta il selvaggio rigoglio del giardino di Bruno Schulz (in *Agosto*), un proliferare di storie autarchiche, maleducate e ribelli, refrattarie a ogni prevedibile schema, di ansimanti 'prese dirette' che tolgono il fiato, che ci invitano a entrare nel pieno di una furibonda mischia: un 'prendi o lascia' che mette fuori causa il compassato contegno di chi era venuto 'solo per dare un'occhiata'. Lia Tosi è l'esatto contrario dello scrittore 'come si deve', con i numeri a posto, tutto equilibrio, precisione, economia espressiva (quello dei 'racconti perfetti' alla *Stoner*), ma ha l'immenso pregio di trascinarci di peso nelle sue folate, nei suoi entusiasmi, di indurci a una elettrizzante *pereživanie* che fa plenariamente perdonare le parole di troppo, le ripetizioni, le lungaggini: le scorie che un'autentica passione si lascia dietro.

Note

[1] Così rivendicati nella quarta di copertina di *In via della casa effimera* (La Meridiana, 1999), la singolare raccolta di racconti che vi fa seguito (preceduta dall'esergo «Sono frammenti di deportazione, piccola, astorica, per questo visibile solo a chi la vive»).

[2] Vd. Milva Cappellini, *Passione civile, valore inattuale*, «Il sottoscritto», 1° dicembre 2008.

[3] Molto utilizzati anche in *Danze al buio*: «una grinza me la faccia la giubba, non la pancia»; «Fior di coperta marito d'inverno, fiorin di vino marito d'inferno»; «povertà non è vergogna che alle volte lusso sogna»; «fiore appassito, dente che duole mancato marito»; «fior di lattuga a chi la vita è dolce a chi acciuga»; «fiorin morello marito sempre quello, amante l'amore è fringuello»; «fiorin d'inghippo ci mancherebbe solo il dottor Pippo».

[4] Insieme agli inserti di tessere toscane (a quelle appena citate fanno ad esempio seguito, in *Inane*, «pesi» [pesanti], «loffii», «biroldi», in *In via della casa effimera* «radicolette», schiavacciare», «golaia», «duino», «salcigna», in *Da maggio a maggio* «spenge», «pille», in *Anonimo povero* «sdrucina», «scarcassato», «rufolava», «scarfagnate», «ugnetti», «berci», in *Ispida stella* «sbuzzata», «berlingozzi», «buzzo», in *Danze al buio* «bischerò», «ganzava», «caldano», «piattaia», «bazzino», «biroldo») questo uso linguistico costituisce una cifra della scrittura di Lia Tosi: *Inane* offrirà «v'inseguite nel superlativo», in *In via della casa effimera* «un immenso di lavandini», *Anonimo povero* «Le sole di Alba», «telefonate dal fatato», «gli altri soli degli orti», «il primaverile», «l'interiore», «incarnazione col fulgido dentro», «lo identificavano col maschile», «nel minimale», *Danze al buio* «un grande lontano».

[5] Giudizio citato nel foglio editoriale che accompagna la ricordata riedizione di Polistampa.

[6] Vd. Lia Tosi, *Anonimo povero*, S. Cesario di Lecce, Manni, 2008: 196 («Curiosa veniva a guardare l'America sulle pellicole dei musicals e delle favole spensierate, le avventure del West, i buoni di Frank Capra. Senza sospettarlo io bambina andavo al cinema con mia nonna bambina, che in me trovava la compagna ideale per la sua ludica resurrezione»).

[7] *Caro nemico. Soldati pistoiesi e toscani nella Resistenza in Albania e Montenegro, 1943-1945. Atti delle giornate di studi, Pistoia, 8 novembre 2014, 17 ottobre 2015, 11 marzo 2017*, a cura di Lia Tosi, Pisa, ETS, 2018; *Se fossi inchiostro. 1945 dall'Italia all'Albania. Lettere ai soldati redivivi*, a cura di Lia Tosi, Pisa, ETS, 2020.

[8] Lia Tosi, *Il tenente T e il dottor K*, Pisa, ETS, 2019.

[9] La massima «decifra» i larvati richiami di *Inane* (la Russia «dai mille sportelli, telefonici, postali, teatrali, dove nidificavano gli infimi tiranni esercitanti il potere d'abuso sui più piccoli di loro») e di *Via della casa effimera* (il proprietario-impiegato che «ritirava gli affitti delle sue due case alla sua scrivania nell'atrio di un Ente Pubblico» e che «faceva stare in coda gli inquilini anche se non c'era nessuno»).

[10] Vd. Osip Mandel'stam, *Il programma del pane. Come lievita la poesia*, a cura di Lia Tosi, Milano, Jouvence, 2021, p. 227, n. 35, dove la curatrice ricorda la sua frequenza, nell'anno accademico 1962-1963, a «19 anni», del corso di Angelo Maria Ripellino sulla poesia di Mandel'stam.

[11] Lia Tosi, *Ispida stella*, Villorba (TV), EdizioniAnordest, 2013.

[12] Massicciamente adoperati anche nel successivo *Danze al buio*: «Un abbandonarli al loro destino di carcerati in un destino?»; «cassi tuoi, dicevo spavalda, e cassate tue»; «E se nudo come un verme si accorge che sono un verme?»; «padroni dei vizi dei padroni»; «che fatica il dovere di essere l'essere differente»; «gelando il gelido stambugio»; «Rideva di noi, io ridevo di Callo, Callo rideva di sé, io poi ridevo anche di me, Callo rideva allora anche lui di me, Dario rideva dello zabaione»; «l'oblio che son'io»; «me li so proprio rotti i miei rincoglioniti zibedei!»; «se pare strana non è strano, è sempre strana!»; «Tutti? Tutti chi? Siete in tanti? chiese interessata Marfisa, ma interessate e sorprese dei tutti erano tutte»; «Marfisa attratta dagli argomenti che la respingevano»; «una persona rimasta senza famiglia si rifaceva famiglia affamigliandosi badante e parenti della badante»; «Se Pippo s'impiglia e la vigilanza lo piglia?»; «si senti la preferita, ignara che il preferito era il cappotto».

[13] A costo di una flagrante contraddizione interna. La «morte di Paolo Rossi» (avvenuta il 27 aprile 1966) è collocata in un «27 aprile» che però segue l'arrivo di Callo/Arrigo, implicitamente datato 1968 («Rividi Callo i primi di ottobre. Era il mio terzo anno romano»).

Antonio Pane, dottore di ricerca e studioso di letteratura italiana contemporanea, ha curato la pubblicazione di scritti inediti o rari di Angelo Maria Ripellino, Antonio Pizzuto, Angelo Fiore, Lucio Piccolo, Salvatore Spinelli, Simone Ciani, Giacomo Debenedetti, autori cui ha anche dedicato vari saggi: quelli su Pizzuto, sono parzialmente raccolti in *Il leggibile Pizzuto* (Polistampa, 1999). Ha, inoltre, dato alle stampe le raccolte

poetiche *Rime* (1985), *Petrarchista penultimo* (1986), *Dei verdi giardini d'infanzia* (2001). Fra i suoi lavori più recenti, i commenti integrali a *Testamento* e *Sinfonia* di Antonio Pizzuto (Polistampa, 2009 e 2012), i saggi *Notizie dal carteggio Ripellino-Einaudi (1945-1977)* (in «Annali di Studi Umanistici», 7, 2019), *Bibliografia degli scritti di Angelo Maria Ripellino* (in «Russica Romana», xxvii, 2020), *Per Simone Ciani: un ricordo nel giorno della laurea* (in «Annali di Studi Umanistici», IX, 2021) e la cura di volumi di Angelo Maria Ripellino (*Lettere e schede editoriali (1954-1977)*, Einaudi, 2018; *Iridescenze. Note e recensioni letterarie (1941-1976)*, Aragno, 2020; *Fantocci di legno e di suono*, Aragno, 2021; *L'arte della prefazione*, Pacini, 2022) e di Antonio Pizzuto (*Sullo scetticismo di Hume*, Palermo University Press, 2020).

Saraceni, arabi e ismaeliti: cognizione, rappresentazione e costruzione dell'Islām nella cultura anglosassone (sec. VII-XI)



Isola di Iona sede del vescovo Adomann

di *Alessandro Perduca*

Nell'anno 786 il vescovo Gregorio di Ostia, legato papale in Inghilterra, indirizzando una lettera a papa Adriano circa conclusioni e risultanze dei sinodi di Mercia e Northumbria afferma «Ut nullus ex ecclesiasticis cibum in secreto sumere audeat, nisi prae nimia infirmitate, quia hypocrisis et Saracenorum est» [1]. La menzione degli usi alimentari rituali dei Saraceni sembra alludere in chiave polemico apologetica alla pratica islamica del Ramaḍān [2] e pare un riferimento funzionale, nella logica normo-prescrittiva del sinodo, alla regolazione della buona pratica cristiana.

Di pochi anni posteriore è uno degli artefatti più originali del Medioevo europeo: la moneta di Offa [3]. Oggi conservata al British Museum, questa moneta fu incisa, battuta ed emessa da Offa, re di Mercia dal 757 al 796. È un oggetto unico perché imita un *dinar* d'oro del califfo al-Mansur. Come noto agli studiosi, sebbene l'iscrizione in arabo non sia stata copiata perfettamente si legge chiaramente parte del testo della *shahāda*: *lā ilāha illā Allāh* «Non c'è altra divinità all'infuori di Allah», mentre sulla faccia opposta è incisa la dicitura *OFFA REX*. L'originale da cui è stata copiata è stato battuto nell'anno dell'ègira 157 (773-74 d.C.) e chiunque sia stato l'incisore, sembra che non conoscesse la scrittura araba e questo lo sappiamo perché il nome e il titolo *OFFA REX* sono stati inseriti al contrario rispetto all'iscrizione araba. La moneta mostra una sicura ignoranza della lingua araba, ma non della cultura islamica del Mediterraneo e la sua finalità, dono papale o testimonianza di un conio prestigioso sulle rotte dei commerci euro-mediterranei, rimane ancora oggetto di dibattito: gli studiosi hanno perfino ipotizzato che lo stesso Giorgio di Ostia o il suo coadiutore Teofilatto potrebbero essere i latori in Inghilterra di questo stesso artefatto.

Perché il lessema *Saraceno*, a far tempo dal portato ideologico e testuale delle Crociate viene qui usato in tono polemico e peggiorativo alludendo agli abiti alimentari del digiuno alimentare? Non vi è prova che viaggiatori dal mondo islamico si siano spinti fino in Inghilterra, l'arabo non venne studiato in Europa fino all'XI secolo e la traduzione del Corano risale al XII. Nondimeno il termine

Saraceno compare con un riferimento preciso e puntuale. Alcune domande di ordine euristico e metodologico si affacciano all'orizzonte dell'analisi e dello studio. Gli studi storico-linguistici, per natura aperti a ipotesi e suggestioni, procedono suffragati da rigorose prove testuali e *more philologico* e una breve indagine di quanto rileva dai testi è essenziale.

Da quali fonti il mondo anglosassone avrebbe mutuato conoscenze sull'Islām? Perché si fa riferimento a *Saraceni* e non ad *Arabes* o a equivalenti del termine musulmano? Quali riferimenti e occorrenze circolavano nella cultura anglosassone? Quale percezione di questi termini da un punto di vista antropologico e religioso era coscientizzata? Erano in grado di pensare e in quali termini al legame fra la cultura e la religione islamica nascente e l'iscrizione su una moneta? Per il lettore non specialista occorre specificare che il livello di questa riflessione era di natura esclusiva di un novero percentualmente minimo di letterati, intesi come coloro che avevano accesso ai testi, ma i testi stessi, seguendo la natura etimologica di intreccio tessavano relazioni ampie attraverso i canali multiformi dell'immaginario altomedievale, raggiungendo oralmente e iconologicamente un pubblico di illetterati e creando una coscienza valoriale comune.

Le Crociate, come detto, e la successiva espansione turco ottomana sono sicuramente il punto di riferimento cronologico più sicuro per stabilire i rapporti e gli scambi avvenuti fra l'ecumene islamica e quella cristiana europea, ma alcune considerazioni preliminari si impongono. Lo sviluppo del nucleo storico dell'Islām e delle sue conquiste coincidono temporalmente con la cristianizzazione e lo sviluppo della cultura latina cristiana nell'Inghilterra anglosassone fra il VI e l'XI secolo. La chiamata alla profezia di Muḥammad (610) e la missione di Agostino presso la corte di re Æthelbert (597) si collocano su uno stesso asse temporale e i due secoli successivi presentano un ampio respiro di sovrapposizioni, scontri, conversioni fra mondo islamico e cristiano. La nascita dell'Islām si fa visibile allo sguardo occidentale che inizia gradualmente a formulare un vocabolario specifico di riferimento. Ed è proprio a queste occorrenze testuali che lo storico dirige il proprio sguardo.

Un tema di precipuo interesse è la possibilità di 'retrodatare' il concetto di Orientalismo, così come proposto da E. Said nel suo fondamentale volume [4]. L'autore stesso intravede la possibilità di applicare questa medesima categoria in riferimento alla cultura medievale. Ed è qui che emerge una problematicità intrinseca agli studi storici: la coestensione cronologica di termini a loro volta terminali di un processo storico di definizione e concrezione. L'orientalismo di Said parte da almeno due presupposti impliciti per la nostra indagine: una idea monolitica di Islām e che l'Orientalismo rappresenti uno sguardo dell'Occidente sull'Oriente volto alla conquista e al dominio. Categorie quali Islām, Oriente e Occidente non hanno solo una valenza sincronica e contestuale con l'orizzonte che profila e distende lo sguardo di un soggetto presente ad un'epoca storica, ma la loro stessa genesi è sottoposta ad una continua revisione posteriore a partire dalla quale ogni indagine critica si rivolge al passato a partire dal proprio presente.

Nel caso in specie che in un periodo compreso fra il VI e l'XI secolo Islām, Occidente e Oriente, cristiano e religione non avessero il medesimo significato attribuito loro da uno sguardo percettivo e una costruzione posteriore, pare cosa ovvia, ma ancorché una trappola nella quale è facile cadere. Valga a mo' di esempio il dizionario di una lingua antica. Un dizionario Greco-Italiano contiene senza ombra di dubbio il patrimonio lessicale e culturale di una civiltà, ma è altrettanto indubbio che la sua 'provenienza' dal passato, la fissazione dei suoi lemmi e significati sono opera di una stratificazione e concrezione che in un esperimento paradossale di viaggio nel tempo potrebbe non essere riconosciuta o addirittura totalmente incomprensibile. In altre parole, il passato appartiene via via a singoli presenti che lo reinterpretano e il processo di costruzione e il metodo di indagine fa parimenti parte della concrezione progressiva dei significati.

Si prenda il termine Saraceno. Utilizzato a partire dal II secolo d.C. non ha una coestensione specifica con arabo e tantomeno con islamico o musulmano. Nella *Chanson de Roland* designa addirittura i montanari Baschi. Può indicare arabo, berbero, cristiano di fede eterodossa, equivalendo più a 'nemico' che a un etnonimo definito o religiosamente connotato. Gli studiosi sono in grado di proporre un'etimologia filologica, peraltro ambigua. Saraceni potrebbe derivare da *sarq* (deserto) e quindi da *sarq(iyy)īn*, abitanti del deserto o da *sharq* (oriente) e quindi *sharq(iyy)īn*, orientali.

Tolomeo e Stefano di Bisanzio lo fanno derivare da Saraka, città del Sinai e Isidoro di Siviglia nelle sue Etimologie, seguito da Giovanni Damasceno scrive:

«I *Saraceni* sono stati così chiamati o perché si proclamano discendenti di Sara vero perché, come dicono i gentili, sono originari della Siria, *quasi Sirigini*: abitano un deserto vastissimo. Sono chiamati anche Ismaeliti, così come insegna il libro della Genesi, in quanto discendenti di Ismaele, e prendono anche il nome di *Kedar*, da quello del figlio di Ismaele, o di *Agareni*, da Agar» [5].

Solo in seguito, come per arabi, fu associato ad una presa di coscienza inclusiva di professione di fede islamica e di espressione arabofona. Musulmano con la sua etimologia mista arabo-persiano-turca (che eloquentemente descrive la parabola della formazione dell'ecumene islamica in epoca premoderna) è posteriore e in Inghilterra compare attorno agli anni venti del '600 ad opera del canonico anglicano Samuel Purchas (1557-1626) [6]. Nel periodo preso in considerazione, Saraceni, Arabi e Ismaeliti si contendono uno spettro ampio di aderenze e realtà linguistiche e socioculturali che solo in epoca posteriore sarebbero state sovrapposte ad Islām, islamico e musulmano nel passaggio ad una 'rappresentazione' di un'ecumene islamica identificabile, almeno per l'Europa, col mondo turco-ottomano. La presenza del nascente Islām nel mondo antico inglese esclude perlopiù contatti diretti, pur in presenza di testimonianze di relazione, e si conforma a una presenza di testualità biblica, e fonti scritte di autori tardoantichi e cristiani. Quanto questo abbia contribuito a delineare una 'coscienza' di un mondo che sarebbe col tempo diventato islamico sarà indagine delle pagine che seguono.

Nell'epoca di Beda, il dotto monaco di Jarrow, autore della fondamentale *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, furono compiuti due pellegrinaggi in Terra santa che ad oggi rappresentano le principali fonti su un contatto diretto fra Inghilterra antica e cultura islamica: il pellegrinaggio del monaco Willibald che compì il suo viaggio negli anni 723-727 e quello di Arculfo, vescovo di una imprecisata diocesi della Gallia che si recò nei luoghi santi fra il 679 e il 682. Willibald, pur lasciando un resoconto redatto dalla monaca Hygeburg non fece ritorno in Inghilterra per divenire poi vescovo di Eichstätt e condurre la sua vita in Germania.

Il suo viaggio non fu noto a Beda, ma ben diversa è la vicenda di Arculfo. Questi naufragò durante il ritorno dalla Terra Santa sulle coste della Scozia e trovò riparo sull'isola di Iona dove fu accolto dall'abate Adomnán, monaco irlandese divenuto abate dell'isola monastero dal 679 al 704 che raccolse la sua testimonianza in un'opera dal titolo *De Locis sanctis* presentata ad Aldfrith re di Northumbria. Probabilmente Beda la lesse fra il 702 e il 704 producendone un'epitome dallo stesso titolo. Le due versioni di *De Locis sanctis* rappresentano ad oggi la sola testimonianza letta in Inghilterra sulla descrizione di luoghi abitati da musulmani [7].

Adomnán fa riferimento a *Saraceni* in brevi passaggi: ne identifica i luoghi di culto utilizzando l'espressione *orationis domus* e accenna al fatto che accanto alla basilica di San Giovanni Battista a Damasco sorgerebbe una loro 'specie di chiesa' (*quaedam etiam Saracinorum ecclesia incredulorum*). Menziona il loro 're' *Mauias* (il califfo Mu'āwiyah I), arbitro di una disputa fra gruppi di ebrei credenti e non (curiosa definizione, probabilmente una storia che adombra dispute precedenti fra giudeo-cristiani) per una reliquia del Cristo. La menzione dei Saraceni sembra qui orientata a connotare una superiorità della fede cristiana senza soffermarsi su alcuna descrizione della fede islamica. Il resoconto di Hygeburg relativo al pellegrinaggio di Willibald rappresenta l'unica reale testimonianza di un incontro fra Anglosassoni e musulmani. Hygeburg descrive con cura la rotta di pellegrinaggio da Southampton a Rouen e via terra fino a Roma poi verso Cipro per approdare *in regionem Sarracinorum* e dirigersi fino a Emesa in Siria. Sembra che nulla ostasse al raggiungimento di quelle terre. Giunti ad Emesa i pellegrini vengono arrestati e tenuti prigionieri come stranieri, ma interrogati sulla ragione del viaggio da un vecchio (la cui identità e funzione non viene precisata) vengono identificati come pellegrini che «*non querunt mala, sed legem eorum adimplere cupiunt*» [8].

Katharine Scarfe Beckett nota acutamente come l'uso del termine legge (*lex*) applicata al pellegrinaggio si avvicini alla concezione islamica di quest'obbligo religioso e potrebbe essere un interessantissimo termine di confronto presente nella coscienza di questi viaggiatori. Il Viaggio verso Gerusalemme termina con una successiva incarcerazione e con l'intercessione di un pio musulmano determinato a liberarli in «*elemosinam et animae suae redemptionem*» [9].

Ancora una volta Katharine Scarfe Beckett, pur sottolineando il carattere provvidenziale della narrazione della monaca, sottolinea la similarità con l'azione meritoria di riscatto e soccorso presente nei testi coranici. Hygeburg narra di comunità non islamiche presenti e di una chiesa presente a Nazareth che viene preservata contro un pagamento in denaro da parte dei cristiani a conferma dello status di *dhimmi* per cristiani ed ebrei. Ancora prigionieri vengono condotti «*coram rege Sarracinorum cui nomen Myrmumni*» [10]. Questo ultimo termine, resa latina di *amīr al-mu'minīn*. Ancora per intercessione di uno spagnolo che funge da interprete vengono lasciati continuare dopo essere stati riconosciuti e legittimati nella loro azione essendo non animati da cattivi propositi.

Una lettura attenta secondo i canoni della narrazione medievale ci mostra come il racconto di Hygeburg, pur animato da una concezione provvidenziale tesa a sottolineare la superiorità della fede cristiana e dell'intervento di Dio a favore dei cristiani come latori della verità, riconosce alcune peculiarità riferibili con puntualità alle pratiche di convivenza e di gestione del rapporto fra religioni in territori musulmani oltre a una conoscenza della fede islamica che filtra in controluce dall'uso di alcuni termini. Le figure di Willibald e Arculfo sono costruzioni di Hygeburg e Adomnán, ma sono «*lenses through which the audience views Christian cultural space*» [11] e iniziano a costruire un immaginario della diversità.

Questi viaggi, pur essendo gli unici ad essere stati relazionati, non furono isolati. Sappiamo da manoscritti diversi della Cronaca anglosassone che nell'anno 884 due pellegrini si recarono verso Roma e la Giudea, che nell'anno 1052 Swein figlio di Godwin si diresse verso Gerusalemme come pure l'arcivescovo Ealdred di York nell'anno 1058. Non ci è dato sapere di più, oltre le scarse note della cronaca, ma è plausibile che questi viaggi abbiano riportato in Inghilterra racconti, idee e suggestioni dalla terra dei Saraceni: ne sono testimonianza il vocabolo *ealfara* (cavallo da soma) probabilmente voce mutuata dal vocabolo corrispondente arabo-ispánico *al-faras* [12] e la chiamata alla poesia di Caedmon così come raccontata da Beda pare ricalcare le modalità di rivelazione al profeta [13].

Le monete cambiate durante i viaggi poterono giungere in Inghilterra come artefatti esotici e fornire un modello per il *dinar* di Offa. Proprio rivolgendosi alla cultura materiale si possono stabilire ulteriori ipotesi di contatti fra l'Inghilterra antica e territori abitati da musulmani. Un esempio è rappresentato da quelle che la letteratura specialistica in lingua inglese definisce *kufic coins*, monete con iscrizioni arabe antiche. Provenienti da rotte commerciali in due periodi diversi e fino al secolo XIV, nel periodo preso in esame, fra l'VIII e il tardo XII secolo sono per la prima volta testimoniate da due *dinar* rinvenuti sulla spiaggia di Eastbourne nel Sussex e risalenti a 724-43 insieme al *dinar* di Offa. Potrebbero essere giunte attraverso la Francia su una rotta commerciale anglosassone col Mediterraneo. Il valore di questi oggetti consiste per l'oro di cui erano fatte e che veniva tesaurizzato con cura.

Una seconda rotta proveniva dalla Scandinavia, in particolare *dirham* rinvenuti copiosamente in Danimarca e frutto di razzie e riscatti vichinghi. Non è un caso che nel territorio soggetto all'controllo danese del IX secolo, il *Danelaw* si riscontri un considerevole numero di monete in argento proveniente da territori islamici. Sono oggetti che portano testimonianza di contatti diretti o mediati. Lo scambio di monete presuppone lo scambio di merci e di recente gli studiosi, oltre a registrare i movimenti economici, sottolineano l'importanza dei 'discorsi' legati a merci e oggetti, latori di cultura e conoscenza: spezie, prodotti e preparazioni farmaceutiche, armi, materiali, tecniche costruttive. Abbiamo prova che merci quali seta, avorio e altro abbiano raggiunto l'Inghilterra antica attraverso i commerci con Costantinopoli, mediatrice, ma non produttrice, ma se abbiano portato coscienza e conoscenza del mondo islamico, molto, in assenza di una testimonianza scritta, rimane

legato a speculazione ipotetica, anche se di sicuro la conoscenza prevalentemente testuale del mondo islamico si intrecciava con la cultura materiale dello stesso e la filosofia intrinseca dello scambio [14]. La connessione fra saraceno, ismaelita e arabo si forma nel contesto della fruizione del testo biblico e del suo commento esegetico. Solo la cultura scritta cristiana poteva stabilire questi legami e la formazione di una coscienza culturale degli stessi procede dalla letteratura corrispondente. Arabo e Arabia appartengono alle fonti classiche, ismaelita solo alla bibbia e saraceno compare solo a partire dalla letteratura del II secolo. Un fattore importante di comprensione consiste nel mettere a fuoco come la cultura medievale non parte dal confronto con la realtà, ma spesso sia la realtà a doversi confrontare con la verità del testo e la sua esegesi. La rappresentazione e la coscienza del mondo sono un'esegesi progressiva a partire da quanto i testi presentano. Il mondo cristiano dovette procedere attraverso una costruzione della propria verità, del proprio libro-mondo in un confronto serrato con i testi che cercavano di comprenderlo. L'antico Testamento, i testi del mondo tardo antico, la classicità sopravvissuta cooperavano e dovevano combaciare, nella visione degli esegeti in una rappresentazione omnicomprensiva e coerente rispetto a una verità preesistente e data come fondamento.

I viaggi di Arculfo e Willibald, in altre parole, non si preoccupano di testare una verità delle cose, ma di confermarla sulla base dei testi in loro possesso. I testi biblici sono la prima fonte attraverso la quale avviene l'alfabetizzazione culturale del mondo anglosassone. Ma il testo biblico stabilito proveniva dalla tradizione di Gerolamo e dalla sua esegesi. La conoscenza di Arabo ed Arabia proviene proprio dal lavoro traduttivo dello stesso Gerolamo. Egli, non ancora in possesso di un testo ebraico stabilito, aveva lavorato con versioni greche e su un testo ebraico non vocalizzato dove le consonanti relative ad arabo e Arabia possono valere per: corvo, pianura, sera, salice, e i riferimenti a questa varietà permettevano interpretazioni esegetiche mescolando ambiti simbolici e rimandi intertestuali. Se consideriamo la possibilità di incrociare queste interpretazioni con le fonti classiche e i Padri (Plinio, Isidoro, Sant'Agostino) e il Nuovo Testamento oggetto principale e termine del riferimento esegetico, quello che emerge è una costellazione simbolico-letteraria che funge da riferimento per il deposito e l'utilizzo dei significati. Arabo, Saraceno e Ismaelita, tendono a non coincidere in Gerolamo e tale non coincidenza passa al mondo anglosassone, quanto la loro fondamentale inimicizia al popolo di Israele e *a fortiori* ai cristiani come eredi. In Inghilterra Arabo rimane ancora estraneo per il periodo in questione ad una associazione con islamico e orientale e Saraceni tende a sovrapporsi a Ismaeliti (*qui nunc Sarraceni appellantur*) come recita il commentario di Gerolamo al profeta Ezechiele [15].

Uno dei testi fondamentali per la definizione del concetto di saraceno è la *Vita Malchi* dello stesso Gerolamo. Il monaco Malco catturato dai Saraceni nella metà del VII secolo è lo spunto per questo racconto che stabilisce alcuni elementi che diverranno caratteristici e contribuiranno alla definizione di un immaginario testuale di grande suggestione: la vita nel deserto, l'indole predatoria, la vita tribale. Seguendo la categoria di orientalismo i testi di Gerolamo fissano qui uno stereotipo culturale che all'apparire del termine musulmano, fornirà valenze per sovrapposizioni e identificazioni successive col mondo islamico. Il contesto anglosassone è segnato da questa stratificazione testuale come mostra la storia del processo di assimilazione dei testi. Teodoro e Adriano, fautori della missione evangelizzatrice gregoriana in Inghilterra come testimonia Beda nel quarto libro della *Historia ecclesiastica* provenivano rispettivamente da Edessa e dalla Cirenaica e furono costretti a lasciare le terre natie a causa dell'espansione araba. Come tali rappresentano dei testimoni di eccezione del mondo islamico nell'Inghilterra del VII secolo. Fondarono la scuola esegetica di Canterbury e nei commentari della scuola appaiono riferimenti ad Arabi, Saraceni e Ismaeliti che dovettero risentire delle lezioni dei dotti monaci e della loro interazione con gli studenti.

Il commentatore di Canterbury, nome col quale è noto l'autore dei commenti, si profonde in diversi *excursus* sulle caratteristiche della geografia fisica, fauna e flora del vicino Oriente e i testi risentono dell'eco delle invasioni arabe come ad esempio nel commento a *Genesi* 16,12 dove l'autore si distacca dal commento di Gerolamo, il quale offre solo un riferimento geografico molto generale, per introdurre elementi sull'ostilità sempiterna peculiari ai discendenti di Ismaele e parimenti le altre

occorrenze e riferimenti ai saraceni e all'Arabia perdono la qualità di generalizzazione presente in Gerolamo per far convergere alcuni particolari, segnatamente la truculenza e la violenza, come tematizzazioni che paiono risentire di racconti di prima mano sulle invasioni arabe.

Beda, autore dell'epitome del testo di Adomnán di Iona, è il primo autore nella letteratura anglosassone a parlare delle invasioni arabe in Europa. Nel *De temporum ratione* fa cenno all'invasione araba della Sicilia, menziona un trattato di Giustiniano coi Saraceni e narra della traslazione delle ossa di Sant'Agostino da parte di Liutprando a seguito dell'invasione saracena della Sardegna. La formazione culturale di Beda presupponeva la conoscenza testuale di Gerolamo e delle fonti classiche e patristiche, ma la sua rielaborazione è assolutamente originale. Per primo rese conto a un pubblico più vasto le informazioni esegetiche su Saraceni e Arabia identificando gli invasori islamici sulla scorta degli Ismaeliti descritti da Gerolamo. Beda attua una convergenza fra Ismaeliti e abitanti della penisola arabica, risolvendo la vaghezza delle attribuzioni di Gerolamo e attribuisce a Saraceni un valore contemporaneo. Sullo stesso piano vengono esegeticamente connessi Sara, Hagar e Ismaele attribuendo sulla scorta di Isidoro la connessione fra Saraceni e Sara e facendo equivalere Ismaeliti e Saraceni pensando che i primi avrebbero rinunciato al proprio nome in favore del secondo vergognandosi delle proprie origini.

I saraceni, conquistatori delle terre cristiane, erano in realtà gli Ismaeliti che si sarebbero rifugiati nelle tenebre del deserto spirituale rifiutando la comunione con Israele, di cui la Chiesa rappresenterebbe la piena realizzazione. Inizia così un percorso di identificazione etnica e religiosa di grande produttività per il Medio Evo. Il contributo di Beda come conclude Katharine Scarfe Beckett è stato quello di presentare alla storia della percezione occidentale dell'Islām l'immagine dei «present Muslim conquerors of the seventh century as a living verse of the Old Testament» [16]. Il processo di identificazione fra Ismaeliti, Saraceni e musulmani è un continuum esegetico di costruzione della storia cristiana. Il passo successivo sarebbe stato quello di fornire un quadro apocalittico della storia con un'identificazione piena fra Ismaeliti e invasori musulmani. Questa visione, espressa nell'*Apocalisse* dello pseudo-Metodio, si diffonde in un contesto ricettivo che ha operato conversioni semantiche e terminologiche pronte per una lettura apocalittico-provvidenziale della storia.

Il testo conosciuto in latino come *Reuelationes* e conservato in Inghilterra in tre manoscritti risalenti alla fine del periodo anglosassone. Fa capo ad un originale siriano del VII secolo ed è attribuito a Metodio di Olimpio, vescovo del IV secolo e contenente le sue rivelazioni fino al Giorno del Giudizio. Composto nella Mesopotamia settentrionale ha dato origine a molte versioni greche latine e vernacole costituendo una vera e propria tradizione pseudometodiana. Rielaborando le profezie veterotestamentarie fornisce un racconto della conquista islamica ponendola in subordine alla volontà divina e ponendo l'Impero bizantino come baluardo della vittoria finale cristiana. La versione latina giunta in Inghilterra è frutto di elaborazioni successive e fu copiata nella seconda metà dell'XI secolo. Contiene una parte storica e una profetica che dipinge i figli di Ismaele come strumenti della volontà divina e destinati ad essere sconfitti dall'imperatore di Bisanzio. I musulmani nelle redazioni del testo mostrano un percorso testuale che li fa apparire come *Saraceni* nelle prime redazioni per comparire come *turci* nelle redazioni più tarde. Passi ne furono distribuiti fra i difensori di Vienna durante il secondo assedio posto dagli Ottomani.

Il testo latino dello pseudo-Metodio traccia una serie di connessioni fra i nemici veterotestamentari di Israele e i musulmani a lui coevi. La connessione fra Saraceni e Figli di Ismaele fu possibile solo seguendo una tradizione esegetica «according to which the muslims (*saraceni*) were already known to be descendant of Ismael, to dwell in the desert to be hostile, aggressive and distant from God» [17]. A partire dalla seconda metà dell'VIII secolo cominciano a moltiplicarsi i commenti e le osservazioni circa gli attacchi saraceni e il termine saraceni comincia a farsi strada in una pletera di testi in vernacolo: glosse, cronache, omelie e traduzioni permeando anche la tradizione poetica. A titolo esemplificativo valga l'opera di Ælfric il grammatico, il noto abate di Eynsham attivo fra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo. La sua *Grammatica* è l'unico testo dell'Inghilterra anglosassone a definire arabo in senso geografico proprio. Utilizza l'aggettivo *arabisc* per indicare la Fenice e definisce

Saraceni gli eredi della Terra santa in parallelo con gli Ismaeliti del testo delle *Reuelationes* dello Pseudo-Metodio. Il termine *Saraceni* si impone sempre più come adatto ad una diffusione che raggiunga lettori meno letterati e si può affermare che alla fine del periodo anglosassone una «wider audience had potentially heard of all three peoples of the Arabs, Ismaelites and Saracens, but it was the Saracens who appeared more frequently in the vernacular and in the most varied contexts» [18]. Presumere che i termini saraceno, arabo, ismaelita potesse coprire nel periodo preso in considerazione un'area semantica equivalente a quella di musulmano o islamico è assolutamente impossibile da dimostrare oltre che contrario alle prove testuali, ma sicuramente si può concludere con Katharine Scarfe Beckett che «educated Anglo-Saxons perceived the Saracens as a biblical people who lived near the Holy Land as they had done in the Old Testament»[19] e che il loro nome era spiegato con una pratica esegetica ed etimologica basata sulla tradizione e la sua complessa elaborazione testuale. La possibilità di spingersi oltre si scontra coi limiti stessi del sapere medievale e della sua gnoseologia mistico-simbolica, ma di sicuro ancora una volta i rapporti col mondo mediterraneo mostrano un'estensione in grado di creare legami e rapporti di lunga durata e profondità.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- [1] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2003: 1. «Che nessuno fra gli ecclesiastici, osi prendere cibo di nascosto, a meno che non si trovi in stato di grave malattia, poiché è un atteggiamento ipocrita e proprio dei Saraceni»
- [2] B. Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches Toward the Muslims*, Princeton University Press, Princeton 1984:30.
- [3] Per una analisi dettagliata si consulti: C.E. Blunt, M. Dolley. A.E. Werner, R.M.Organ, A gold Coin of the Time of Offa, in *The Numismatic Chronicle*, vol 8, Royal Numismatic Society, London 1968: 151-160.
- [4] E. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin, London 1995: 61-71.
- [5] *Etymologiarum sive Originum Libri*, IX,2, 57.
- [6] Samuel Purchas (1575-1626) cappellano dell'Arcivescovo George Abbot e rettore di St. Martin, Ludgate, Londra. Pubblicò in più volumi le sue raccolte sui pellegrinaggi intitolate *Pilgrimages series* con l'intento di presentare la varietà della creazione da un punto di vista teologico anglicano.
- [7] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: 44-53.
- [8] «non vogliono alcun male, solo adempiere alla loro legge»
- [9] «in elemosina e a redenzione dell'anima»
- [10] «al cospetto del re dei Saraceni chiamato Myrmumni»
- [11] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: p.52. «Lenti attraverso le quali vedere lo spazio culturale cristiano»
- [12] Cfr. A. Breeze, Old English *ealfara*, 'Pack-Horse': A Spanish-Arabic Loanword, in *Notes and Queries* 236, 1991: 15-17.
- [13] *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV: xiv.
- [14] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: 54-68.
- [15] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.:90-115.
- [16] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: 138. «gli attuali conquistatori islamici del VII secolo come un versetto vivente dell'Antico Testamento»
- [17] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: 163. «secondo cui i musulmani (*saraceni*) erano già noti per essere discendenti di Ismaele, per abitare nel deserto e per essere ostili, aggressivi e lontani da Dio»
- [18] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: p. 188. «un pubblico più ampio aveva potenzialmente sentito parlare di tutti e tre i popoli degli arabi, degli Ismaeliti e dei Saraceni, ma erano i Saraceni a comparire più frequentemente in lingua vernacola e nei contesti più vari»
- [19] K. Scarfe Beckett, *Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World*, cit.: 243. «Gli anglosassoni istruiti percepirono i Saraceni come un popolo biblico che viveva nei pressi della Terra Santa come avevano fatto nell'Antico Testamento».

Alessandro Perduca è un anglista e germanista di formazione, con esperienza universitaria di insegnamento e ricerca. Si è occupato di letteratura inglese premoderna, moderna e contemporanea in diversi interventi e articoli. Si interessa di storia delle idee in chiave comparatistica e interculturale. Ha all'attivo contributi e studi su Shakespeare, la poesia romantica, Conrad, Auden e Heaney, oltre a numerose traduzioni. Ha tradotto *Le ali spezzate* di Kahlil Gibran per le Edizioni San Paolo e pubblicistica in lingua tedesca nel campo della teologia e delle scienze dell'antichità. Docente di lingua e cultura inglese nella scuola secondaria, lavora attualmente presso il liceo classico statale "Salvatore Quasimodo" di Magenta (MI).

Sul fidanzamento, il matrimonio e l'amore a Lama dei Peligni



Lama dei Peligni, anni 40

di *Amelio Pezzetta*

Introduzione

Lama dei Peligni è un Comune della provincia di Chieti a ridosso del massiccio della Majella. La popolazione attuale è di circa 1100 abitanti e si è ridotta in modo consistente a causa dell'emigrazione che iniziò negli ultimi decenni del XIX secolo. Nel Comune come altrove sono avvenute trasformazioni economiche e socio-culturali che hanno determinato l'abbandono di tradizioni secolari anche riguardo il matrimonio e il modo di rapportarsi tra giovani di sesso opposto. Per conoscere gli usi dei secoli passati si sono consultate le relazioni delle visite pastorali e gli atti notarili citati in bibliografia, mentre per quelli più recenti si sono intervistate alcune persone del luogo e ci si è affidati alle conoscenze dirette dello scrivente.

Per un excursus storico locale

Nel 1512 nella diocesi teatina e, probabilmente anche nella comunità lamese dell'epoca, non tutti i matrimoni si celebravano nel rispetto delle norme ecclesiastiche (Carusi 1940). Questa ipotesi si basa sul fatto che il sinodo convocato in quell'anno dal vescovo Gian Pietro Carafa ammetteva l'esistenza di matrimoni "clandestini" celebrati in assenza di testimoni, che, basati solo sul mutuo consenso degli sposi non seguivano le procedure ecclesiastiche in vigore. Per regolarizzarli il sinodo ordinò che dovevano pubblicizzarsi davanti ai fedeli che assistevano alla messa domenicale.

Dalle relazioni delle visite pastorali della seconda metà del XVI secolo è emerso che a Lama, escluse pochissime eccezioni, le norme della Chiesa sul regime matrimoniale erano profondamente osservate

e rispettate, salvo una certa tendenza al dialogo più o meno libero e incontrollato che avevano le giovani coppie e che non incontrava l'approvazione delle autorità ecclesiastiche.

Durante la visita pastorale del 1578 si concesse la dispensa matrimoniale a varie coppie poiché parenti di IV grado. Inoltre una coppia incorsa nella scomunica poiché aveva avuto vari figli senza essere sposata, non ottenne la sua revoca (Carpineto 1961). La concessione di dette dispense era finalizzata a evitare matrimoni considerati incestuosi, fenomeno da non escludere in comunità molto ristrette in cui le reti delle parentele erano molto estese.

Dopo il sinodo diocesano teatino del 1581, anche a Lama, i matrimoni dovevano seguire queste regole: 1) non si potevano contrarre se non si erano fatte tre "monizioni" (pubblicazioni) nella chiesa parrocchiale della futura sposa in tre giorni festivi non consecutivi; 2) le giovani coppie non dovevano avere rapporti prematrimoniali e pertanto si esortarono i loro parenti a controllarle; 3) durante la cerimonia religiosa, lo sposo doveva prendere la mano della sposa, mentre il sacerdote officiante poneva la sua mano sopra di esse, si faceva il segno di croce e affermava: "*Conjungo vos in matrimoni in nomine Patri, Filii et Spiritus Sancti*".

Al termine della visita pastorale fatta a Lama nel 1589, l'Arcivescovo di Chieti emise un decreto in cui ordinava di ammonire i fidanzati a cui erano concesse le licenze matrimoniali a non coabitare sino al giorno del rito in chiesa, sotto pena della scomunica. Durante la visita del 1591 il vicario vescovile firmò un'altra autorizzazione al matrimonio tra una coppia di giovani legati da una parentela di IV grado.

Nel 1635 a Chieti fu convocato un nuovo sinodo diocesano che riguardo ai matrimoni decretò quanto segue: 1) i fidanzati non dovevano avere rapporti sessuali prematrimoniali; 2) ogni parroco doveva impedire alle giovani coppie di coabitare prima della celebrazione religiosa e non ammettere al rito sacramentale chi ignorava le più elementari norme di fede cristiana, tra cui l'orazione domenicale, il saluto evangelico e i precetti. La trattazione di questi argomenti dimostra che all'epoca nei Comuni della diocesi, la convivenza e i rapporti prematrimoniali tra i giovani non erano fenomeni rari.

Le consultazioni di vari rogiti notarili del XVII e XVIII secolo confermano che a Lama le unioni coniugali si celebravano seguendo le norme del Concilio di Trento e le tradizioni locali. In vari casi è emerso che erano preceduti da trattative interfamiliari, erano combinati con il concorso di amici e parenti e non rappresentavano sempre la libera volontà dei giovani che decidevano di sposarsi.

Un altro aspetto era costituito dall'assegnazione della dote alla sposa, al fine di facilitare la vita iniziale della futura coppia, indennizzare la sposa stessa dell'eredità dei genitori in occasione del suo distacco dalla famiglia d'origine e favorire la tutela della moglie grazie alla cessione al marito dell'usufrutto sui beni dotali. All'epoca la dote era giustificata dal fatto che nel regime economico di agricoltura di sussistenza, le coppie che si accingevano a formare una famiglia, non potendo contare su propri beni e capacità di lavoro, si affidavano al patrimonio assegnato dai genitori. Inoltre essa rinforzava la posizione sociale della donna poiché portatrice di beni e riduceva i rischi di essere abbandonata dal suo pretendente.

Quando i matrimoni avvenivano tra giovani di famiglie benestanti, le assegnazioni di dote si ufficializzavano in accordi scritti e atti notarili noti col nome di "capitoli matrimoniali". Negli atti consultati, sono state osservate formule comuni riguardanti: la promessa di matrimonio nel rispetto della normativa ecclesiastica; la dote assegnata con i modi e tempi di consegna; la promessa di restituzione dei beni ricevuti e gli impegni da rispettare nell'eventualità che uno dei due sposi morisse prima della celebrazione del rito religioso di unione coniugale. In alcuni rogiti, la donna da maritare fu chiamata "*vergine in capillis*", a ricordo della consuetudine longobarda di acconciarsi i capelli in modo diverso in base allo stato civile. Essa si può dire che persiste ancora poiché generalmente le giovani ragazze in genere hanno acconciature con capelli lunghi e sciolti, mentre le donne sposate li hanno più corti e/o raccolti dietro la testa.

Due rogiti del XVIII secolo riportano casi di relazioni illecite ed episodi definiti "scandalosi" che dimostrano alcuni aspetti della morale che all'epoca era dominante a Lama dei Peligni. Nel primo che risale al 1739, alcune persone dichiararono al notaio che lo scandalo fu provocato da due donne che entrarono nella cucina del monastero celestino di Santa Maria della Misericordia, mangiarono al

refettorio, cantarono canzoni d'amore e di notte restarono nei suoi locali insieme a un laico. Nel secondo rogito che risale al 1758, l'arciprete accusò un benestante del luogo di avere una relazione illecita con una governante che teneva in casa.

In un rogito del 1763 sono trascritte le consuetudini seguite da due fidanzati che decisero di non sposarsi. Nell'atto si afferma che due giovani, nonostante il fidanzamento e lo scambio degli anelli, resero nulle le promesse e il giuramento di futura unione poiché i genitori del ragazzo non erano consenzienti. Di conseguenza, ognuno restituì all'altro l'anello di fidanzamento.

I registri matrimoniali lamesi del periodo compreso tra gli ultimi anni del XVIII secolo e il decennio napoleonico, documentano che il parroco fissava la data del matrimonio tra due giovani dopo aver comunicato la dichiarazione della loro volontà di sposarsi durante la messa solenne, esaminato i testimoni, presentato lo "stato libero" ossia l'attestazione di celibato e ottenuta l'autorizzazione della curia arcivescovile.

Dalla seguente lettera che nel 1815 l'arciprete Pietro Cianfarra scrisse al vescovo di Chieti, emergono un caso di concubinage e altri particolari aspetti riguardanti la morale e le consuetudini matrimoniali dell'epoca:

«In tale occasione debbo rappresentare a V.E. come da circa 7-8 anni capitò in questo Circondario e poi in questo paese un uomo di Popoli con una donna che seco ha tenuto da circa 15 anni ed è di Macerata. Ora se la vuole sposare, e mi dice di non poter fare le spese per essere povero, e non trovare fatica attesa l'annata cattiva io, gli ho promesso fargli gratis quanto a me mi appartiene e per togliere lo scandalo. S'incontra però la difficoltà che mancano i documenti, essa è di Macerata, nò ha modo di farsi venire la fede del battesimo, nò il suo stato libero, attesa la distanza dalla sua patria, mi dice di aver quarant'anni ed è libera. Prego intanto V. Eminenza se si può abilitarla in qualche maniera e come debbo comportarmi. Lama 22 marzo 1815. Pietro Cianfarra» [1].

A Lama altri casi simili sono riportati nelle relazioni delle visite pastorali e in vari rapporti di polizia. Nel complesso nel periodo 1815-1860, nel luogo sono attestati circa venticinque casi ufficiali di concubinage e relazioni considerate illecite, a dimostrazione che esistevano limitati casi di devianza dai valori comunitari.

Nel 1834, da una lettera che il sindaco di Lama scrisse al vescovo di Chieti, emergono altri particolari sulla moralità sessuale dell'epoca e i modi di possibili approcci tra uomini e donne. In essa si chiese al vescovo di intervenire per far chiudere una porta d'accesso aperta nella chiesa di parrocchiale di San Nicola posta sotto il campanile poiché «porta delle conseguenze e scandali ove sono andate e possono andare anche delle donne che commettono delle bricconate come si sente per il paese, pregasi almeno di farci la chiusura acciò non possono entrare e uscire le donne e resta per comodo degli soli uomini» [2].

Dalla relazione della visita pastorale del 1849 risulta che il parroco durante le omelie domenicali condannava i vizi domestici e gli amoreggiamenti prematrimoniali che a suo dire erano abbastanza frequenti.

La morale sessuale, i primi approcci amorosi, le serenate e i canti

In quest'arco di oltre 120 anni, nel luogo sono avvenuti notevoli e importanti cambiamenti economici e culturali che hanno portato a modifiche di valori, atteggiamenti e comportamenti riguardanti i rapporti tra uomo e donna, le aspettative comunitarie nei loro confronti e i matrimoni.

Sino a circa sessanta anni fa, nel luogo esistevano particolari norme di condotte con radici plurisecolari che la comunità locale aveva elaborato in considerazione della grande importanza attribuita alla famiglia e a cui i celibi, le nubili e le coppie sposate dovevano attenersi per non incorrere nella disapprovazione sociale.

La principale norma comunitaria in questo senso fa presente che sia all'uomo che alla donna si chiedeva di costruire una famiglia ed avere molti figli. In particolare si diceva che una persona si doveva sposare "per sistemarsi", il che significava per l'uomo trovare una donna che lo accudisse e

per la donna l'uomo che la mantenesse per tutta la vita. In questo modo migliorava l'immagine sociale di chi sceglieva la vita coniugale, mentre le nubili e i celibi avevano una scarsa considerazione comunitaria. Tuttavia, nonostante il valore attribuito alla famiglia e la scarsa considerazione sociale per le persone non sposate, esistevano ostacoli di diversa natura ai liberi rapporti tra uomo e donna che iniziavano con la tenera infanzia e proseguivano durante la frequenza scolastica con ragazze e ragazzi seduti in banchi separati. Durante l'età adulta si ponevano altri ostacoli alle possibilità d'incontro: alcuni locali e ambiti pubblici del paese erano riservati ai soli uomini e, anche durante le processioni e le funzioni religiose in chiesa avveniva la separazione tra maschi e femmine.

In base alla cultura locale, la cosiddetta "donna da marito" doveva essere riservata, aspettare di essere prescelta e non poteva manifestare pubblicamente i propri interessi amorosi. Doveva essere "seria e onorata", il che significava rispettare le prescrizioni ecclesiastiche, non frequentare uomini, non avere rapporti sessuali prematrimoniali e conservare la verginità sino alla data del matrimonio. L'onore femminile" assicurava alla donna un'ottima considerazione comunitaria e, di conseguenza i genitori e i parenti delle giovani ragazze si preoccupavano che non fosse messo in discussione. Una donna sessualmente disinibita, libera, spontanea e aperta nei propri sentimenti era definita *sfacciata* o con altri attributi ancora più pesanti e andava incontro al pettegolezzo e alla condanna sociale com'è espresso anche dal seguente proverbio locale: «*Chi ne tè rusciare / mazzate cà ne sente dolore*» (Chi non prova il rossore / botte perché non avverte il dolore).

I motivi che impedivano a una ragazza nubile, (nell'antico gergo locale "*la giuvenette*"), di parlare e incontrarsi con l'uomo desiderato ("*lu giovane*") sono diversi. La donna era la principale responsabile dell'educazione dei figli e della trasmissione dei modelli sociali comunitari. Pertanto essa era molto vigilata dalla famiglia e dalla comunità al fine di evitare la devianza dai valori fondamentali utili per la sopravvivenza della comunità stessa. In tale ottica l'incontro diretto tra i giovani di sesso opposto si doveva evitare per non rovinare l'immaginario sociale della donna e le attese comunitarie nei suoi confronti. Tuttavia, nonostante l'esistenza di questi modelli culturali e il forte controllo sociale, c'era sempre qualche ragazza che seguiva i propri istinti e desideri e in modo più o meno furtivo partecipava agli incontri amorosi con l'uomo di cui era innamorata.

Nell'intimo di se stessa la donna lamese sognava l'amore e ambiva al matrimonio che considerava un evento importantissimo per la sua vita poiché le consentiva di affrancarsi dalla soggezione paterna, realizzare gli istinti materni, soddisfare i propri interessi sessuali e, come scritto, trovare l'uomo che la mantenesse. Un proverbio locale dice: "*Chi arrive a la porte dell'acqua sante / trova 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). Un altro detto che invogliava le donne a sposarsi, afferma: "*È meije nu marite triste nghe ciende buone frete*" (È meglio avere un marito triste che cento buoni fratelli).

La massima ambizione di una donna locale era quella di sposarsi con il primo amore poiché oltre a non incorrere nella disapprovazione sociale per la rottura di un rapporto, in base al seguente detto, non si dimentica mai: "*Lu prime amore è come na catene chi ce se n'dricce ne n'ze pò striccià*" [3]. In occasione della festa di San Giovanni Battista, le ragazze nubili, con vari riti mantici cercavano di prevedere il proprio futuro matrimoniale, mentre con la seguente invocazione si rivolgevano a San Pasquale Baylon affinché le aiutasse a trovare un buon marito: "*San Pasquale Bajlonne / prutettore delle donne / famme tojje nu marite / bielle, buone e culurite*" [4]. Con l'espressione "*bielle, buone e culurite*", nel gergo locale s'indica una persona in buona salute e di bell'aspetto.

L'uomo, invece era considerato un cacciatore che poteva mostrarsi ardimentoso, esuberante e fare le sue avances. Quando arrivava all'età del matrimonio, i parenti e gli amici gli suggerivano che era il momento di "*accasarsi*" e proponevano qualche ragazza. Molto spesso, erano i genitori a combinare i matrimoni per i figli e la scelta del coniuge era il frutto di accordi interfamiliari basati sul possesso o meno di una buona dote da parte della donna e di abitazioni e terreni agricoli da parte dell'uomo. Ciò rappresentava una regola che era seguita con poche eccezioni dalle figlie femmine, mentre ai maschi era consentita una maggiore autonomia.

Nel paese si arrivava frequentemente a matrimoni endogamici di convenienza in cui si proponeva lo sposalizio a due giovani appartenenti a famiglie che avevano case e terreni confinanti o più o meno

vicini in modo da rinforzare le amicizie con i legami di parentela e accrescere le proprietà. Tuttavia anche le scelte libere basate sull'amore reciproco erano frequenti. Ora la necessità di aumentare i terreni coltivabili è completamente abbandonata, i giovani hanno maggiori libertà, l'amore è la principale fonte d'ispirazione del matrimonio e i genitori lasciano ai figli la completa autonomia di scelta poiché pensano di non essere ascoltati e, in caso di fallimenti, non desiderano che a loro sia addebitata la colpa di aver suggerito la persona sbagliata.

Due proverbi locali evidenziano alcuni atteggiamenti e valori che un tempo si dovevano tenere in considerazione nella scelta del partner. Il primo conferma la preferenza per i matrimoni endogamici poiché invita a scegliere il partner nella propria comunità e afferma: "*Moje e buoje de le paese tuoje*" (moglie e buoi dei paesi tuoi). Il secondo che invita a riflettere prima di scegliere il compagno di vita sentenza: "*Aprè buone l'uocchie / pecchè l'arce ne s'arcagne*" (Apri bene gli occhi poiché l'arca, un mobile da cucina, non si cambia).

Due giovani di sesso opposto, secondo la morale vigente sino a circa 60-70 anni fa, non dovevano fermarsi per strada a parlare tra loro. Di conseguenza se un uomo voleva far capire a qualche graziosa ragazza che le piaceva, cercava di incontrarla in luoghi insoliti, al riparo da occhi indiscreti e/o con lo sguardo quando usciva dalla messa domenicale, andava nei campi o al mercato, si recava alla fontana pubblica per prendere l'acqua, partecipava a qualche processione per le vie del paese e durante alcuni lavori agricoli (la mietitura, trebbiatura, vendemmia, raccolta dell'ulivo). Anche durante le funzioni religiose in chiesa in qualche modo si cercava di far capire alla donna desiderata il proprio interesse amoroso con ripetuti sguardi. Altre possibili occasioni d'incontro tra uomini e donne erano le serate danzanti e Lama dei Peligni nell'anteguerra era uno dei pochi Comuni del circondario in cui si organizzavano balli promiscui che tuttavia non incontravano l'approvazione delle autorità ecclesiastiche.

Infatti, nel 1938 la Curia teatina pubblicò sul Bollettino diocesano la seguente opinione sul ballo diffusa dal Patriarcato di Venezia:

«1) il ballo, specie se promiscuo è condannato dalla morale cattolica; 2) tale condanna è motivata dal pericolo grave che il ballo ordinariamente reca, di offesa alla moralità pubblica per lo scandalo dei presenti, e della popolazione che ne viene a conoscenza; 3) durante il ballo non possono essere impediti i peccati interni, che pure sono vietati dai Comandamenti di Dio; 4) ognuno sa che le peggiori conseguenze del ballo non sono immediate sul posto e al momento, ma succedono in seguito, in luoghi e circostanze a cui il ballo ha dato occasione» [5].

In seguito il parroco durante le omelie domenicali diffuse le disposizioni sul ballo ma non era seguito. Spesso ai balli tra giovani assistevano le madri delle ragazze che evitavano contatti troppo ravvicinati e possibili momenti di trasporto delle loro figlie. Se nelle fugaci occasioni d'incontro, a uno sguardo, una strizzatina d'occhio e a un sorrisetto la ragazza non restava indifferente, non manifestava sgradevolezza e rispondeva con un apparente irrilevante sorrisetto o altro segno, allora significava che anche a lei quel ragazzo era simpatico. In questo caso il pretendente parlava con i suoi genitori e se erano consenzienti, s'incaricava qualcuno definito nel gergo locale "l'ambasciatore", di portarsi nell'abitazione della donna desiderata e chiedere ai suoi genitori se erano favorevoli al fidanzamento. Per tale delicato incarico si sceglieva un soggetto che era in ottimi rapporti con la famiglia della ragazza e aveva la loro fiducia.

Spesso il luogo prescelto per combinare i matrimoni era la stalla in cui l'ambasciatore, lontano da occhi e orecchie della ragazza, tastava il polso ai suoi genitori e riceveva la dichiarazione di accettazione o rifiuto del pretendente. Quest'atteggiamento rientrava nell'ottica di preferire la comunicazione indiretta a quella diretta per non rovinare l'immaginario sociale della donna che doveva dimostrare sempre riservatezza e pudore. Molto spesso si assegnava l'incarico all'ambasciatore anche per il timore di non essere corrisposti e rimanere delusi. Quando l'amore è sincero vive anche di ansie e timori; l'innamorato non sa se sarà corrisposto, affida le sue emozioni a

un messaggero capace di toccare il cuore della persona amata e in caso negativo non vive direttamente l'esperienza del rifiuto.

Talvolta capitava che per manifestare i propri sentimenti amorosi, il pretendente, in compagnia di alcuni suonatori, la sera si recava sotto l'abitazione della donna desiderata e intonava una romantica serenata che nell'ambito dei rapporti uomo-donna assolveva alla stessa funzione dell'ambasciatore: comunicare in via indiretta gli interessi amorosi alla donna desiderata.

I testi delle serenate d'amore che sono stati raccolti, sono accomunati dai seguenti contenuti: l'evasione fantastica, l'esaltazione della bellezza della donna desiderata, l'invocazione di un fiore, bacio o altro segno d'amore, l'espressione di desideri irreali e la passione più o meno struggente. In un contesto semplice e popolare quale quello agro-pastorale del passato l'uomo innamorato riusciva a ingentilire i suoi messaggi d'amore con frasi e pensieri teneri e sensibili servendosi di parole e immagini capaci di dar vita ai suoi sentimenti genuini.

Una serenata che il lamese innamorato intonava, accompagnato talvolta da suonatori improvvisati con chitarra, fisarmonica, mandolino e *dubbotte* (un tipico organetto abruzzese), è la seguente:

Mentre tu amore miè stiè a lu prime suonne / tra 'sse lenzole bianche e profumate /nghe, sta chitarre m'accumbagne e cande / pe' darte gioie e felicità. / Uojje mmieze a la piazze nghe s'ucchiune / e nu surrise me si ditte scinemassere nghe la lune a testimonie / te giure amore pe' l'eternità [6].

Un'altra tipica e appassionata serenata d'amore locale è costituita dalle seguenti strofe:

Balcone chiuse verande d'amore / Rosetta belle tu famme affaccià nghe sta chitarre massere stu core / la serenade sò menute a cantà. / Rosetta mè Rosetta mè / pe tè stu core se sente 'mbazzi / Rosetta mè Rosetta mè pe tè d'amore me sente muri / Da ssu balcone me piere na fate / Rosette amate me pare sunnàTu d'ogne fiore si cchiù profumate / affamme sajje cà te vuoje addurà [7].

Nel testo succitato il nome Rosetta poteva essere sostituito con qualsiasi altro appellativo femminile in modo da adattarlo alle circostanze senza modificare il senso di tutto il canto. Di un'altra serenata d'amore sono state raccolte le seguenti uniche e appassionante strofe: *Sotta a sta lune placede e n'gandade / vuoje vascià sta vocca roscie e belle [8].*

Le serenate oltre che per amore s'intonavano anche per amicizia, dispetto, gelosia e rabbia da parte dei pretendenti delusi. In quest'ultimo caso l'esibizione canora poteva trasformarsi anche in una lite furibonda a cui poteva seguire l'intervento dei carabinieri che per prima cosa sequestravano gli strumenti musicali destinati ad essere restituiti a seguito del pagamento di una multa e in caso di resistenze procedevano anche a eventuali fermi. Una serenata di dispetto e gelosia è la seguente:

Jesce dafore brutta faccia toste / ca t'aspette Pasquale a la piazzette tu si na pullastrelle già spennate / e a la ferzore ognune te vo' mette jesce dafore se tiè lu curagge / famme vedè 'ssa faccie ngrinzinite È nntile che te piette la mascelle / cà ne t'ariesce de truvuà marite [9].

Alla comunicazione indiretta dei sentimenti e desideri d'amore contribuivano anche i canti che potevano essere intonati sia dagli uomini che dalle donne e rivelavano le varie espressioni dell'amore stesso: dolcezza, tenerezza, attrazione, desiderio, malinconia, passione, rimpianto, scherno, gioia, gelosia e rabbia. Di un tipico canto d'amore lamese appassionato che era intonato dalle donne sono state raccolte le seguenti strofe:

Jje tienghe na piande de rose a cappucce / e tienghe n'amante che se chiamo Peppucce/ prime le cojje e dopo l'addore / coma me piace a chiamarle amore [10].

Un appassionato canto d'amore locale d'intonazione maschile è il seguente:

*Vulesse devendà nu vendecelle. / Nu vendecelle frische e profumate
 P'acarezza tutta la ijurnate / Se trecce nere e folte Carmenè.
 Nu sfizijje e nu capricce m' levesse / Se tra miezze a se trecce te passesse
 vulesse devendà l'acque che passe / l'acque che passe sotto a lu vuallone.
 Cuscì, quande tu strusce lu sapone / ijje sa manuccia belle te tuccesse.
 Nu sfizijje e nu capricce m' levesse / Se tra miezze a se dite te passesse.
 Vulesse devendà come le lenzole / come le lenzole che tu tuorce e sbiette.
 Cuscì, quande la sere tu t'adduorme / ijje ssu pettucce bielle te tuccesse.
 Nu sfizijje e nu capricce me levesse / Se tra miezze a ste vracce te stregnesse.
 Nu sfizijje e nu capricce m' levesse / se sa vuccuccia belle vascesse [11].*

Le strofe di un altro canto d'amore carico di passione e di desiderio sono le seguenti:

*Quande tu chiente nghe sa vocca belle / E te treme se labbre de curalle
 Me sende stregne mbiette Carmenelle / ca pe tè stu core se vò fermà.
 Sa vocia de suspire da stu munne me fa sta. / RIT: Saijje chiane chiane m'paradise /
 Sopra a le stelle me vò trasputtà / Sa vocia tè! Sa vocia tè.
 Sta mente me traspuorte lundane / Canteme Carmenelle na' canzone
 Te vuoijje sta a senti fine a dumane / Me vuoijje lente lente cunsuma' /
 RIT. / Cante lu mare e cante lu terrene / lu viende ncime a la mundagne cante
 Cante le cielle ei jj so ndifferende / Sole sa vocia te me fa tremà. / Rit. [12].*

Spesso tali canti s'intonavano durante le fasi di alcuni lavori agricoli quando si infrangevano le barriere del linguaggio e si creavano momenti di licenza e libertà in cui si dava libero sfogo a sentimenti che talvolta contrastavano con i modelli comportamentali comunitari stereotipati. Un diffuso canto d'amore che a Lama dei Peligni era intonato dalle donne durante la mietitura del grano, è il seguente:

*Arrete a la muntagne ce sta Rome / e cchiù dell'à ce stà l'amore miè amore amore e che sci Sant'amore / tu
 stiè a le frische jje 'mbacce a lu sole l'amore me l'ha ditte ocche cante / a la malincunie n'ocche ce penze
 l'amore mè se misse derempiette / se ne me pò parlà me tene a mmente tienghe nu fazzulette recamate / e le
 capille de ssà bionda trecce la mamme de l'amore me porte 'mbette / come na scatulette de cunfiette l'amore
 miè se chiane Necole / le tienghe artrattate mmiezze a lu core mamme maldiche e tate pure / l'amore nghe lu
 frastiere poche dure l'amore nghe lu frastiere dure nu mese / e dopo se ne torne al suo paese l'amore miè se
 chiane com'a se chiane / sacce lu nome e ne sacce la case na volte che ce vajje me 'mbrare l'use / ammete
 ammete e la falcijje mete [13].*

Oltre ai canti d'amore appassionati, languidi e sentimentali, erano diffusi anche quelli di rabbia, risentimento e dispetto per una delusione amorosa. Di solito erano cantati dagli uomini:

*Peppine sopra a lu liette / lu cancelliere sopra a lu piette / n'antre poche n'antre poche / n'antre poche e niente
 cchiù. / Se va a vevre a lu maniere / c'armane prigioniere / n'antre poche n'antre poche / n'antre poche e
 niente cchiu [14].*

Un altro canto di risentimento e rabbia raccolto a Lama dei Peligni è il seguente:

*Ne t'avesse majje ingundrate / ne t'avesse cunusciute / ajje perse la salute / che sciccise Catari. / Jije ne sacce
 c'aja fa / nunne posse proprie cchiù / tu ca scii jje ca no / tiè raggione sempre tu. / Me parive na Madonne /
 zitta zitta, calma calma / te putive fa sci l'aneme / che sciccise Catari. / Cacche jjuorne o cacche notte / facce
 l'uldema pensate / te sgherrine de palate / e dapuò ride jje [15].*

A conclusione di questa rassegna canora si evidenzia quanto segue. Nelle serenate e nei canti di rancore riportati, chi esterna i sentimenti è sempre l'uomo. Ciò è in linea con il modello culturale indicativo che a lui competevano le "avances", mentre la donna doveva dare conferme della propria riservatezza. Fanno eccezione a questa regola i canti d'amore in cui anche l'elemento femminile esprimeva apertamente i propri desideri e passioni senza incorrere nella disapprovazione comunitaria. Nei canti d'amore si raggiungeva la parità dei sessi e il riscatto simbolico delle donne dalla loro condizione sociale subalterna. Essi le accompagnavano oltre che nei lavori agricoli, anche durante le attività domestiche, gli spostamenti dal paese alle campagne, il lavaggio dei panni alle fontane pubbliche, le serate invernali nelle stalle ed estive all'aperto in compagnia delle amiche.

Negli ultimi trent'anni quasi tutti gli atteggiamenti, comportamenti e modelli culturali elencati nel presente paragrafo sono notevolmente cambiati. Nel luogo l'agricoltura come principale fonte di sussistenza è completamente abbandonata e con essa tutti i riti e tradizioni del ciclo agrario annuale; le famiglie conducono un'esistenza più individualizzata; il controllo sociale comunitario si è ridotto; le abitudini collettive e i modelli culturali locali si sono adeguati a quelli nazionali e sovranazionali diffusi dai mezzi di comunicazione di massa; c'è più indifferenza e minor disapprovazione sociale verso le donne che lavorano, sono autonome e seguendo i dettagli della moda si vestono o truccano in modo più o meno provocante e vistoso; la verginità femminile non è considerato un valore importante; i giovani di sesso opposto con la scolarizzazione prolungata hanno più occasioni per stare insieme, conoscersi e trovano minori impedimenti ai loro rapporti; non esiste più il modello dell'uomo che se ama una donna non deve toccarla sino al matrimonio e neanche quello della donna a cui sono esclusi i rapporti sessuali prematrimoniali; secondo la mentalità corrente la donna seria è colei che ha normali relazioni sociali e di lavoro, non dimostra estremizzazioni trasgressive, frequenta solo l'uomo di cui è innamorata, la notte non va in giro da sola, è stabile nei propri sentimenti, è fedele, conduce una vita attiva, non rinuncia a se stessa, ha rispetto per i propri famigliari e sa gestire la casa; i giovani dichiarano in modo diretto i propri interessi amorosi, non ricorrono all'ambasciatore o seguono altri metodi indiretti.

Secondo qualche soggetto intervistato, non esiste più il concetto di serietà e i giovani che seguono i vecchi modelli culturali locali sono considerati degli *sfigati* dai loro coetanei, sono emarginati e sono quelli che di solito non si sposano e neanche convivono. Le ragazze della contemporaneità sono autonome, aperte, libere di manifestare i propri interessi affettivi e, se interessate a qualche coetaneo, lo dichiarano in modo esplicito con un semplice "mi piaci", apprezzamenti vari, inviano SMS, fanno telefonate e li invitano alle loro feste di compleanno e/o altre manifestazioni. Colei che un tempo si definiva sfacciata, oggi si dice che è spontanea e aperta. A tale termine ora sono attribuiti altri connotati negativi: l'utilizzo di un linguaggio volgare, la mancanza di sensibilità nei rapporti sociali e l'eccesso nelle manifestazioni pubbliche dei propri desideri e sentimenti.

Nella situazione attuale la comunicazione tra i giovani non è ostacolata da barriere culturali e avviene utilizzando un gergo specifico e i mezzi tecnologici che consentono di scambiare foto e messaggi. Molto spesso, alcuni giovani restano in casa seduti davanti al computer per comunicare ad amici e conoscenti le proprie sensazioni tramite i social-network. In generale è cambiato il modo di conoscersi, incontrarsi e fare gli approcci. Mario Amorosi in una sua poesia riguardante alcune trasformazioni avvenute nelle relazioni di coppia ha scritto:

L'amore de uoije ne è 'gne quille de jere. / Ca se petuesse parlà le pajjere... / Sole ca uoije se fa a la luce / chelle ch'apprime se faceve de nascusce. / Mò appene fatte le sveluppe / se ngumenze a fa l'amore senza trucche / e so' vocche melate a forme de fiore / che ogne frase fenisce nghe: amore. / A l'età de la rraggione s'hanne stufate / e se fenisce... a curtellate [16].

Una superficiale percezione di alcuni cambiamenti nei rapporti tra le coppie innamorate iniziò ad aversi nell'immediato dopoguerra, come documenta il seguente canto dialettale che fu utilizzato durante una mascherata carnevalesca organizzata in paese nel 1946:

Mammarosse m'accunteve / Ca l'amore a sessante / Se faceve nche le spose / Se smicceve a destante. / Se faceve e se passeve / serenate cante e suone. / Ma le vasce gioia care / se vedeve nche l'uocchialone. / Ma mò tutte se cagnate / Mò l'amore ne è chiu chelle. / Mò l'amore è chiu belle / Mò ce stà la libertà. / Nche le vasce se cumenze / gna finisce chi lo sa. / E la sere cacche volte / jeve a fa na scappatelle / s'assetteve nche lu spose / e faceve l'untruvuarielle. / Ma tatone juste mmiezze / ogne tante arcunteve / ca na volte n'tiempe antiche / se scuntrentte nche le brigante. / Ma mò tutte se cagnate / Mò l'amore ne è chiu chelle. / Mò l'amore è chiu belle / Mò ce stà la libertà. / Nche le vasce se cumenze / gna finisce chi lo sa. / Mò la mamme l'ha capite / ca pe maretè la fije / a da cagnà sisteme. / Ja dà allentà la brijje / Va lu spose: permettete. / E si tu si presente / duorme e fa lu pedaline. / Ma mò tutte se cagnate / Mò l'amore ne è chiu chelle. / Mò l'amore è chiu belle / Mò ce stà la libertà. / Nche le vasce se cumenze / gna finisce chi lo sa [17].

Il fidanzamento

Il fidanzamento è l'accordo preventivo che stabiliscono una donna e un uomo intenzionati a sposarsi. Segue l'accettazione del pretendente e pone i due innamorati in una prospettiva a cui è connesso l'obbligo di assumere doveri reciproci. Nel dialetto locale per esprimere questa condizione sociale si dice ancora: *"Chi le due se sò misse a fa l'amore"* (Quei due si sono messi insieme) e i due fidanzati sono chiamati *"lu spose e la sposa"*.

Sino ad alcuni decenni fa, con il rito di fidanzamento, le relazioni tra gli aspiranti sposi e le loro famiglie s'istituzionalizzavano ufficialmente e si regolavano con un insieme di consuetudini che prevedevano: la promessa del matrimonio, la concessione al giovane dell'autorizzazione a frequentare l'abitazione della ragazza, lo scambio degli anelli e un pranzo tra i due innamorati, i loro genitori e parenti più prossimi (soprattutto fratelli e sorelle). Il periodo di fidanzamento aveva una durata variabile da pochi mesi a qualche anno, costituiva l'occasione per le famiglie dei due giovani di socializzare, rafforzare i vincoli solidaristici e accordarsi sugli oggetti da assegnare in dote arrivando in certi casi a stipulare veri e propri atti notarili.

L'accumulo degli oggetti dotali da assegnare alla futura moglie, avveniva in una cassapanca di legno opportunamente predisposta e iniziava sin dalla sua tenera infanzia. Questo prezioso mobile con il suo contenuto, dopo la fissazione della data del matrimonio e gli inviti a nozze, si esponeva nell'abitazione della donna, insieme a tutti i regali di nozze. Il successivo trasporto nella casa ove la futura coppia avrebbe vissuto, invece, si eseguiva pochi giorni prima della celebrazione del rito matrimoniale.

In passato, le scelte dei fidanzamenti cadevano sui giovani di pari condizioni sociali e indiscussa moralità. Ciò significava: 1) per l'uomo essere onesto, non violento e un buon lavoratore; 2) per la donna non dimostrare atteggiamenti vanitosi, essere un'ottima casalinga e attaccata alla famiglia; 3) per entrambi, ottime qualità morali, assenza di vizi, buona reputazione propria e delle famiglie d'origine. Questi fatti dimostrano che esistevano delle semplici regole morali che due aspiranti coniugi dovevano seguire poiché la comunità richiedeva ai propri membri una regolare condotta di vita coincidente con il rispetto dei modelli culturali locali.

Sino a circa 60-70 anni fa, due giovani innamorati non potevano frequentarsi prima del fidanzamento ufficiale, ma anche dopo non erano consentite molte libertà. A tal proposito spesso la madre della giovane le raccomandava di: non recarsi da sola in casa del fidanzato, non fermarsi a chiacchierare con lui in strada o in piazza, non sedersi vicino a lui quando veniva a trovarla in casa, non scambiarsi effusioni e baci, non dimostrare di essere molto innamorata e far finta di non interessarsi alle sue richieste d'amore. Il divieto per la ragazza di frequentare la casa del fidanzato risaliva a proibizioni antiche e a una forma di prudenza morale riconducibile al modello socialmente condiviso che la donna prima di sposarsi doveva conservare la verginità, dimostrare di saper controllare i desideri sessuali nella convinzione che con la ritrosia aumentavano la considerazione e l'interesse del pretendente. A sua volta il fidanzato poteva mostrarsi baldanzoso (l'uomo è cacciatore) ma nello stesso tempo non doveva dormire nell'abitazione della ragazza, essere impulsivo, tentare di avvicinarsi troppo a lei, baciarla e tentare di abbracciarla, poiché secondo la mentalità lamelese di un tempo chi era innamorato di una donna e le voleva bene *"la rispettava e cercava di non peccare"* toccandola, avendo rapporti

prematrimoniali e scambi di effusioni. In base a questo principio il fidanzato diceva alla propria donna che le voleva bene ma non che l'amava. Spesso nella casa della ragazza, i due giovani, seduti su due lati diversi di un tavolo e controllati da qualche parente, s'incontravano con lo sguardo e si scambiavano languidi sorrisi appassionati che secondo il seguente motto locali "*appiccene l'aneme e lu core*", accendono l'anima e il cuore, aumentando il desiderio e l'attrazione reciproca.

Durante tale periodo, in occasione delle feste religiose e dei compleanni i due giovani si scambiavano regali. Anche i loro genitori si scambiavano doni che sino a circa 60-70 anni fa consistevano in canestri di vimini con frutta, cibi tradizionali locali e qualche capo di biancheria. Era anche consuetudine che durante i lavori agricoli le due famiglie si prestassero aiuto.

Poteva accadere che un lungo periodo di fidanzamento non fosse seguito dal matrimonio a causa di litigi e incomprensioni. Queste rotture, tranne quelle dovute a cause di forza maggiore, erano socialmente disapprovate poiché vi si associavano insicurezza e instabilità di sentimenti. In questi casi i membri della famiglia della ragazza abbandonata imprecavano contro l'ex fidanzato poiché era diffusa la credenza che essa in seguito difficilmente avrebbe trovato il marito. Inoltre si restituivano al mittente i regali reciproci e in genere le due famiglie non si rivolgevano la parola per lungo tempo. Nella situazione attuale due giovani innamorati in genere sentono la necessità di stare insieme per conoscersi meglio, si frequentano senza essere controllati da nessuno, sono liberi di partecipare a gite anche di più giorni e si scambiano pubblicamente baci e tenere effusioni senza incorrere nella disapprovazione comunitaria. Quando decidono di fidanzarsi ufficialmente, si recano insieme nelle abitazioni delle rispettive famiglie e dichiarano semplicemente di volersi sposare.

Ora a causa della maggiore instabilità della vita di coppia, nei periodi di fidanzamento le famiglie dei due aspiranti coniugi si frequentano di meno rispetto al passato al fine di evitare i forti dissapori conseguenti alle frequenti rotture dei rapporti. Inoltre non si fanno più accordi sulla dote che di solito non si assegna alla donna seguendo le formalità di un tempo. Infatti, in occasione di matrimoni recenti, alcuni genitori hanno regalato ai loro figli, sia maschi che femmine, oggetti e capi di biancheria utili per iniziare più facilmente la vita di coppia.

La celebrazione del rito matrimoniale e l'inizio della vita comune

La celebrazione del rito matrimoniale è la legittimazione giuridico-istituzionale, sociale e religiosa del legame d'amore tra due persone che, sino a un recente passato, iniziava a condurre una vita in comune solo dopo la sua conclusione. Analizzando i fatti locali, si osserva che nel tempo alcuni aspetti di tale rituale hanno conservato diverse caratteristiche formali mentre altri sono cambiati, armonizzandosi alle attuali tendenze culturali.

A partire dagli inizi del XX secolo, a Lama dei Peligni, a causa dell'emigrazione si diffusero due nuove consuetudini matrimoniali. La prima di esse consisteva nel matrimonio per procura, un atto in cui uno o entrambi gli individui che si sposavano non erano fisicamente presenti durante la cerimonia e si facevano rappresentare da altre persone. Talvolta i due coniugi si conoscevano solo attraverso le foto e accettavano di sposarsi senza essersi mai visti. Questi matrimoni furono accettati dalla comunità, senza essere motivi di scandalo, pettegolezzi e disapprovazioni per i seguenti motivi: 1) avevano l'approvazione delle famiglie dei due aspiranti sposi; 2) non c'erano rapporti sessuali prematrimoniali; 3) documentano la continuità con il rispetto della norma che invitava a sposare propri compaesani; 4) normalmente al rito civile in paese seguiva quello religioso che si celebrava quando i due coniugi si riunivano nel luogo d'emigrazione. I parroci locali, ubbidendo alle prescrizioni diocesane, si occuparono degli emigranti e in questi casi curarono le pratiche matrimoniali. Non è dato sapere in totale quanti soggetti vi hanno fatto ricorso.

La seconda consuetudine era costituita dalle cosiddette "vedove bianche", ossia delle mogli che restavano sole mentre i mariti lavoravano nei luoghi d'accoglienza. Questo fenomeno ha avuto una larga diffusione che dagli inizi del XX secolo si è protratta sino alla fine degli anni 60 e in alcuni casi più limitati è persistita anche alcuni decenni dopo. In queste situazioni, i mariti inviavano alle mogli le rimesse frutto dei risparmi, mentre le stesse provvedevano all'educazione dei figli e alla gestione

dei beni famigliari. Inoltre esse mantenevano un comportamento molto riservato che le allontanavano dai pettegolezzi. In alcuni casi alla fedeltà coniugale femminile non corrispose quella maschile.

Dalla relazione della visita pastorale del 1920, risulta che le coppie locali rispettavano la morale cristiana, il 5% dei giovani si sposava avendo avuto rapporti prematrimoniali e 5-6 famiglie erano sposate solo con il rito civile. Di conseguenza, si deduce che esisteva una limitata tendenza ai liberi rapporti prematrimoniali e tranne pochissimi casi tutti celebravano il matrimonio in chiesa. All'epoca, il matrimonio civile non seguito da quello religioso, aveva una forte disapprovazione sociale e chi ne faceva uso andava incontro a pesanti critiche e pettegolezzi.

Nel 1929 aumentarono le coppie conviventi e le celebrazioni matrimoniali post fugam che nel complesso rappresentarono il 15% dei matrimoni locali. Le fughe d'amore in dialetto sono dette "*le scappatelle*" e confermano l'esistenza di scelte libere che si compivano quando i rapporti tra due giovani erano ostacolati dalle famiglie d'origine. Questi matrimoni erano anche un modo per riabilitare "l'onore" delle donne che avevano avuto rapporti prematrimoniali e si celebravano di buon mattino dietro l'altare maggiore della chiesa parrocchiale, senza pompa magna né l'abito bianco della sposa. All'epoca, in base alla mentalità corrente del luogo: 1) l'abito bianco era un simbolo della verginità femminile; 2) una coppia che aveva avuto rapporti sessuali non poteva sposarsi davanti l'altare maggiore in cui era collocato il Santissimo Sacramento; 3) la chiesa non poteva lasciare nel peccato due giovani e quindi, come gesto simbolico di riparazione, il rito matrimoniale si celebrava in sacrestia. Di solito vi ricorrevano oltre alle coppie che volevano sposarsi senza il consenso delle rispettive famiglie, anche quelle che non avevano le possibilità economiche per organizzare una sontuosa cerimonia. In questi casi i due innamorati annunciavano l'avvenuta (o presunta) consumazione del rapporto sessuale e quindi obbligavano le famiglie ad autorizzare il matrimonio, poiché in base alla morale dominante, nessuno avrebbe sposato una donna non illibata. All'epoca le donne che seguivano tale morale dicevano "*Io mi sposo come mi ha fatto mia madre*".

L'uomo, invece doveva rispettare la propria compagna prima del matrimonio e nell'osservanza di tale regola, talvolta anche durante la fuga, non l'obbligava ad avere i rapporti sessuali. Queste fughe d'amore in voga sino alla prima metà del XX secolo, dai suoi ultimi decenni all'attualità, sono state sostituite da gite e viaggi romantici approvati socialmente che gli innamorati, i semplici fidanzati e/o i futuri sposi fanno, anticipando la luna di miele e prima di pronunciare il fatidico "sì".

Nella relazione della successiva visita pastorale del 1932 il parroco non accennò a matrimoni post-fugam; dichiarò che solo tre coppie convivevano senza la celebrazione del rito religioso e annualmente nascevano 1-2 bambini da coppie non sposate. Agli inizi degli anni 40 una donna del luogo sposò un ex internato politico che con un provvedimento di polizia era stato inviato in isolamento a Lama dei Peligni (Pezzetta 2024). Inoltre alcune donne si recavano a passeggio presso l'edificio in cui erano alloggiati questi personaggi considerati pericolosi dal regime fascista, nella speranza di vedere e ammirare quelli fisicamente più attraenti (Cinque 2016). Questi dati confermano che era diffuso il matrimonio romantico d'amore e che le donne locali non nascondevano sempre le loro passioni.

Negli anni 50-60 alcuni emigranti si sposarono con donne delle nazioni d'accoglienza e inaugurarono la tradizione dei matrimoni con cittadine straniere. In qualche caso la famiglia d'origine manifestò un'opposizione iniziale e si rifiutò d'inviare i documenti necessari. In seguito, tali matrimoni sono aumentati, hanno interessato oltre che gli emigranti anche gli uomini che risiedono in paese e nella loro generalità sono accettati dalle famiglie dei lamesi coinvolti. A questi matrimoni si sono aggiunti anche quelli tra gli emigranti lamesi e le donne delle regioni italiane di accoglienza.

Sino agli anni 70 del secolo scorso, nell'ambito in esame era dominante la famiglia patriarcale tradizionale, fedele alla morale cattolica, con la figura dominante del padre padrone a cui si assegnava il ruolo di capofamiglia, e fondata sull'indissolubilità del matrimonio, la divisione dei ruoli tra i coniugi e la procreazione di numerosi figli. Ora anche a Lama questo modello familiare non esiste più poiché non è sorretto da motivazioni economiche e culturali.

Un cambiamento riscontrato riguarda anche l'età in cui gli aspiranti coniugi si sposano. In un passato non molto lontano i cui limiti approssimativi possono essere fissati sino alla fine degli anni cinquanta

del secolo scorso, i giovani si sposavano molto presto: per una donna poteva avvenire attorno a 18-20 anni, mentre per un uomo attorno a 20-25. Ora, invece, il matrimonio si celebra in età più avanzata, quando la coppia ha completato gli studi e raggiunta una certa stabilità economica.

Un altro cambiamento consiste nell'introduzione dell'addio al celibato e nubilato, un rito che si tiene qualche giorno prima delle nozze e durante il quale, con spirito goliardico, si celebra l'abbandono della condizione di single insieme alle amiche e agli amici più intimi. Essendo d'introduzione recente il modo con cui le varie coppie lo festeggiano, cambia in continuazione.

Il terzo aspetto riguarda il rito matrimoniale vero e proprio che ora non tutti celebrano: c'è chi si sposa solo in Comune, chi sceglie la libera convivenza e chi prima della sua celebrazione ha coabitato e avuto dei figli. I suoi caratteri tipici e tradizionali che si sono conservati sono i seguenti: la scelta del giorno per la cerimonia religiosa, gli inviti, il ricevimento, le pubblicazioni in chiesa, il pranzo con le danze e le fotografie rituali. Dopo gli anni 90, con il maggior benessere, il matrimonio ha accentuato la spettacolarizzazione e si celebra all'insegna dello sfarzo e del lusso utilizzando grosse limousine, vestiti sontuosi, pranzi in ristoranti, orchestre e viaggi di nozze in Paesi esotici. I suoi eventi più importanti sono ricordati negli album di nozze, in videocassette e più recentemente in CD-ROM che diventano reliquie da conservare per tutta la vita (Gallini 1988).

La fase iniziale del rito matrimoniale anche recente, nel suo complesso è rispettosa delle tradizioni locali del passato, consiste nella scelta della data della cerimonia religiosa e dà la preferenza alle giornate di giovedì, sabato e domenica. Le giornate cadenti di martedì o venerdì sono considerate infauste e non adatte alla celebrazione, come afferma il seguente proverbio: "*Di Venere e di Marte, non si dà principio all'arte, non ci si sposa e né si parte*". Anche a Lama dei Peligni è diffusa la credenza che è da considerarsi un evento fausto, il matrimonio celebrato durante una giornata piovosa, come ammette il seguente proverbio: "*Sposa bagnata, sposa fortunata*" che deriva dall'assimilazione tra la fecondità femminile e la fertilità della terra.

Per quanto riguarda il periodo dell'anno, non esistono vere e proprie preclusioni o tabù. Tuttavia, in base ad antiche consuetudini non ci si sposa nel mese di maggio, in quello di novembre e durante l'Avvento. Non ci si sposa a maggio poiché dedicato alla Madonna e ai suoi attributi di verginità. In epoca romana non ci si sposava in tale mese per evitare il contagio degli spiriti dei morti. Di conseguenza è possibile che tale credenza pagana si sia conservata e con l'avvento del cristianesimo sia stata trasferita a novembre, concorrendo alla tradizione di non celebrare i matrimoni nel corso di questo mese.

Dopo la scelta della data di celebrazione del rito si fanno le pubblicazioni in chiesa e in Comune e, s'inviano gli inviti a nozze. Al rito religioso e al pranzo nuziale, s'invitano i testimoni di nozze, i padrini e madrine dei due giovani, i parenti e gli amici più intimi. Gli inviti, in passato erano fatti o dai due fidanzati insieme o da ognuno di essi che accompagnati dalle rispettive madri, si recavano nelle abitazioni dei parenti e amici. Ora gli inviti, chiamati più comunemente "*partecipazioni a nozze*", si fanno per posta tranne i casi di parenti anziani e persone più care a cui si continua a rivolgere personalmente. Ai matrimoni oggi s'invitano molti amici dei due sposi che ci tengono a fare una festa tra giovani.

Ogni soggetto invitato fa un regalo e anche questa consuetudine è cambiata. Infatti, sino a circa 40 anni fa, gli oggetti da regalare si portavano nell'abitazione della futura sposa ed erano scelti dagli invitati e da chi semplicemente voleva partecipare all'evento nella più completa libertà. In seguito si è diffusa la consuetudine di compilare una lista di nozze in cui la futura coppia riportava gli oggetti che voleva ricevere dagli invitati. Invece, in questi ultimi anni, alcuni promessi sposi hanno rinunciato alla lista ed hanno allegato alle lettere d'invito, un biglietto di bonifico bancario in cui versare una quota di denaro da utilizzare per il viaggio di nozze.

Sino a pochi decenni fa, circa 8-10 giorni prima della cerimonia religiosa, nell'abitazione della fidanzata o in un locale capiente, si organizzava una specie di rinfresco detto "il ricevimento" al quale partecipavano gli amici, i parenti e i conoscenti non invitati alle nozze. La sua funzione era di rinnovare la solidarietà sociale e i buoni rapporti comunitari. Tale cerimoniale ora è sostituito da una cena in ristorante o da inviti personali in casa dei genitori degli aspiranti coniugi.

In passato, il giorno precedente il rito religioso, i fidanzati, accompagnati da qualche parente incaricato di sorvegliarli, andavano a confessarsi. Recentemente a questi aspetti di fede si sono aggiunti altri profani generalmente riguardanti la volontà degli aspiranti coniugi ad aver maggior cura del proprio aspetto fisico recandosi dal barbiere, estetista o parrucchiere, qualche ora prima del rito. Per la cerimonia in chiesa, generalmente da oltre settant'anni la sposa si veste di bianco, mentre in precedenza indossava un abito multicolore confezionato artigianalmente. Gli sposi e gli invitati si recano in chiesa formando un corteo nuziale che nella sua articolazione segue usanze che in parte sono cambiate. Sino ad alcuni anni fa, prima dell'ingresso in chiesa si formava un unico corteo che partiva a piedi dall'abitazione della sposa ed era composto da tutti gli invitati alle nozze. Alla sua testa si poneva la futura moglie tenuta a braccetto del padre, e in sua assenza da uno zio o fratello maggiore ed era seguito da tutti i suoi parenti e amici. Dietro questo gruppo si poneva quello dello sposo con i rispettivi e amici e parenti. Durante il percorso, diversi curiosi lo seguivano per ammirarlo, osservare l'abito della sposa, il numero di invitati, etc. Ora si formano due cortei diversi. Il primo è costituito dagli amici e parenti dello sposo che deve precedere l'arrivo in chiesa del secondo corteo, formato dagli amici e parenti della sposa.

In base alle consuetudini locali, ora lo sposo non deve vedere la futura consorte con l'abito della cerimonia prima che essa raggiunga la chiesa o il municipio. Negli ultimi anni, accogliendo una moda nordamericana, in alcuni casi le amiche della sposa si sono vestite con abiti dello stesso colore e modello e, nel corteo, si sono poste immediatamente dietro di essa e i loro genitori. Inoltre alcune ragazze vestite di bianco, dette le damigelle, hanno portato un piccolo cuscino ricamato sul quale erano appoggiate le fedes matrimoniali.

Durante il rito religioso lo sposo siede inizialmente alla sinistra della sposa e, dopo che il sacerdote li dichiara marito e moglie, passa alla sua destra, a voler simboleggiare il cambiamento di status e l'assunzione del nuovo ruolo dell'uomo verso la donna. Durante la funzione religiosa la coppia si scambia gli anelli matrimoniali, un rito che simboleggia il reciproco impegno d'amore dei due coniugi. Al termine parenti e amici presenti si congratulano con gli sposi scambiandosi abbracci e baci sulle guance. In base alle consuetudini locali, al parroco che officia la funzione religiosa, i genitori della coppia regalano una busta contenente denaro.

All'uscita della chiesa, si forma un unico corteo con in testa la nuova coppia seguita prima dai parenti e amici dello sposo e poi da quelli della sposa. In un passato non molto lontano, la madre dello sposo aspettava l'uscita del corteo dalla chiesa e, per augurare buona salute, ricchezza, fertilità, lunga vita e felicità alla coppia, lanciava su di essa i confetti che teneva su un piatto. Ora si regala alla sposa un simbolico mazzo di fiori, mentre gli altri invitati lanciano petali di fiori, riso, confetti e in qualche caso anche colombi. Inoltre in passato, dopo la cerimonia religiosa, il corteo nuziale, attraversando a piedi le strade principali del paese in modo da divulgare l'evento e dare dimostrazione di felicità, si recava nell'abitazione ove si consumava il pranzo nuziale e la coppia si mostrava da qualche poggolo o finestra al pubblico a cui lanciava confetti.

Giulio D'Eramo ha scritto che negli anni 30-40 del secolo scorso, quando la donna entrava nell'abitazione in cui avrebbe condotta la vita di coppia, la sua madrina di battesimo si affacciava a un balcone per lanciare confetti, piccole monete e caramelle sul pubblico che osservava la scena. Qualcuno in questi casi poteva aprire un ombrello per raccogliarli in maggiore quantità [18].

Ora, la neo-coppia sale su un'imponente berlina, apre un nuovo corteo ed è seguita da tutti gli invitati che, con lo sfrecciare delle auto infiocchettate e l'allegro baccano provocato dal frastuono dei clacson, li accompagnano sino al ristorante in cui si consuma il pranzo nuziale. Questo andamento rumoroso ha anche una funzione propiziatoria di buoni auspici che deriva dalla credenza che con esso si mettono in fuga le influenze degli spiriti maligni.

Durante il pranzo si osservava e si osserva tuttora una particolare disposizione degli invitati: a fianco degli sposi siedono i testimoni reciproci, seguiti dai parenti dell'una e dell'altra parte, gli amici, i celibi, le nubili, ecc. Esso è abbastanza vario in portate ed è accompagnato da schiamazzi, risate e inni agli sposi, una serie di comportamenti propiziatori e beneauguranti per la nuova coppia. Nei

pranzi di qualche anno fa si consumavano pietanze tradizionali abruzzesi fatte in casa mentre ora si prediligono i cibi sofisticati offerti dal ristorante.

Tra una portata e l'altra gli sposi danno inizio ai balli collettivi. Ogni uomo presente può ballare con la sposa o altra donna rafforzando la coesione e solidarietà sociale tra gli invitati e la nuova coppia. Sia durante il pranzo che al suo termine (in data odierna con maggior frequenza rispetto al passato), i novelli sposi devono sopportare vari tipi di scherzi interpretabili come prove da superare che accompagnano i riti di passaggio; secondo Lia Giancristofaro (2005) sono atteggiamenti di difesa del gruppo d'appartenenza per evitare che si dimentichino i legami comunitari.

Gli sposi al termine del pranzo regalano agli invitati una bomboniera, un particolare oggetto contenente confetti. Questa consuetudine, in Italia sembra si sia diffusa dopo la celebrazione delle nozze del futuro re Vittorio Emanuele III con Elena del Montenegro avvenuta nel 1896. In questo caso gli invitati portarono delle bomboniere come regalo di nozze e in seguito questa particolarità si è generalizzata e trasformata nel regalo che gli sposi fanno ai propri ospiti.

Dopo il pranzo, gli sposi si recano nell'abitazione in cui vivranno il resto della loro vita e "consumano" il matrimonio nel letto che per motivi scaramantici, ancora oggi, è preparato dalla madre della sposa o da altri parenti. Alcuni decenni fa il mattino dopo, la madre della sposa o la suocera si recava in casa della coppia, portava la colazione e constatava se il matrimonio era stato consumato. Ora questi ultimi aspetti del rituale matrimoniale sono abbandonati, ogni coppia normalmente ha rapporti sessuali prematrimoniali e a nessuno viene in mente di controllare se il matrimonio si è consumato durante la prima notte di nozze. Su tali aspetti, Mario Amorosi, ha scritto in poesia:

Anticamente 'na giovane spose / steve 'ncartucciate 'gne 'na rose / purtueve 'na gonne a sette tele / che pe' smantarle ce vuleve 'na sere. / S'armureve la lume, ce vuleve lu scure / la giovane, inesperte, teneve paure / Se chiudeve l'uocchie, ma s'aveva fa / l'avè ditte lu prejete: sa da' cunzemà. / Passate la notte, passate la paure / dope nove misce piagneve 'na criature. / Mò, invece, nze chenosce cchiù paure / tra gonne leggere e grosse scullature / ce se va a spusà mezza cacanute / s'è già trescate e assaije s'è metute. / Dice lu prejete: Nella bone e nella cattiva sorte. / Peccate ca dure... fine a la porte. / Passe nove misce, lu citele n'è nate / e libere e franche già s'hanne separate [19].

Un altro aspetto dei matrimoni recenti è la più larga diffusione dei viaggi di nozze che un tempo erano un'esclusiva delle coppie appartenenti a famiglie benestanti. Essi normalmente hanno inizio qualche giorno successivo alla conclusione del pranzo nuziale.

In passato, nel luogo era diffuso un particolare rituale purificatorio e di passaggio riguardante la donna appena sposata. Esso prevedeva che la stessa restasse in casa senza uscire per otto giorni, dopodiché poteva reintegrarsi nella comunità. Tale usanza dimostra che la donna avendo assunto un nuovo status sociale e una nuova condizione fisica e psicologica, prima di essere riammessa nella vita comunitaria doveva osservare un breve periodo di quarantena. Era anche consuetudine che la prima domenica dopo le nozze, i genitori dello sposo, regolarmente invitati, si recassero a pranzare nell'abitazione della nuova coppia.

Un altro particolare momento solenne delle tradizioni del passato era costituito dall'addio della sposa alla casa in cui aveva vissuto insieme ai suoi genitori. In varie località dell'Abruzzo era consuetudine che quando la sposa lasciava la casa paterna, le fosse dedicato un "canto nuziale di partenza" celebrativo di tale distacco. Ora nessuno a Lama ricorda tale tradizione. Un'anziana signora qualche anno fa aveva riferito che in paese era diffuso il seguente canto che potrebbe rientrare in tale categoria ed è comunque rivelatore dell'atteggiamento delle madri locali verso le figlie che lasciavano l'abitazione materna per andare a vivere con il marito: "La mamme piagne ca' la fije spose / mo' se ne và la rose de la case / aresponne la cummare a la fenestre / falle jje 's'arrobba fine" [20].

Tra gli ultimi decenni del XX secolo e i primi del XXI, anche a Lama dei Peligni, il numero di matrimoni, che annualmente si celebrano, si è notevolmente ridotto. Diverse coppie convivono senza la sua celebrazione, sono regolarmente accettate dalla comunità e non sono oggetto di pettegolezzi.

Anche alcuni ferventi praticanti cattolici hanno iniziato il proprio rapporto familiare con una libera convivenza. Altri giovani si sono sposati solo civilmente, sono separati o divorziati. In vari casi le esperienze negative dei matrimoni falliti hanno portato diversi genitori a suggerire ai propri figli d'iniziare un rapporto con la convivenza e di arrivare al matrimonio solo dopo un lungo periodo di vita comune. I pochi matrimoni che si celebrano spesso sono una conseguenza delle pressioni dei genitori che, per motivi soprattutto di tipo burocratico, pretendono dai loro figli di arrivare almeno alla celebrazione del rito civile, specie dopo la nascita di qualche figlio. I modelli culturali e valori a cui ora s'ispirano i giovani che scelgono di convivere sono i seguenti: la convinzione che l'amore non è legato a formule giuridiche poiché la sacralità dell'unione coniugale nasce all'interno dell'uomo e della donna; la volontà di affermare l'autenticità e la completa parità tra i due sessi nella vita di coppia condividendo diritti, doveri reciproci e rinunciando o eliminando i formalismi di qualsiasi natura.

Anche la Chiesa ha preso atto delle trasformazioni culturali avvenute. Infatti, le deliberazioni sinodali recenti tengono conto che i giovani non sono soggetti al controllo sociale del passato, si rapportano tra di loro in modo più libero e al fine di mantenerli nella comunità ecclesiale, senza minacciare scomuniche o altre sanzioni, propongono un'attività pastorale di preparazione al matrimonio, talvolta in collaborazione con coppie sposate e prevedono diverse tipologie di riti religiosi. A tal proposito, il Sinodo diocesano teatino promosso nel 2007 dall'Arcivescovo Bruno Forte ha invitato a preparare le giovani coppie alla celebrazione del rito matrimoniale facendo presente quanto segue:

«Il matrimonio avvenga normalmente in celebrazione eucaristica: la celebrazione sia tenuta di domenica o in giorno festivo solo se si prevede ragionevolmente la partecipazione della comunità locale. Diversamente si preferisca il sabato o un giorno feriale. Il nuovo rito del matrimonio preveda diversi tipi di celebrazione, da utilizzare a seconda delle circostanze: uno con la sola liturgia della Parola per gli sposi che “non hanno maturato un chiaro orientamento cristiano e non vivono una piena appartenenza alla Chiesa”; uno per i matrimoni misti; uno quello ordinario, celebrato nel contesto dell'Eucaristia, per i cristiani che vivono e s'impegnano a vivere con fedeltà la vita di fede» [21].

Conclusioni

I fatti analizzati dimostrano che anche a Lama dei Peligni il matrimonio è segnato da elementi di continuità con il passato e da cambiamenti dovuti all'introduzione locale di modelli culturali e tradizioni diffuse dai mezzi di comunicazione di massa. La sua ritualità è costellata ancora da molti momenti formali e non, a cui la comunità partecipa direttamente o indirettamente dimostrando che esso è un importante avvenimento sociale non limitato solo alla neo-coppia e ai loro familiari.

Durante i vari momenti dei riti matrimoniali, dal corteo prima dell'ingresso in chiesa, al pranzo e al viaggio di nozze, si continua a mantenere un atteggiamento ostensorio il cui scopo è di divulgare l'evento, dimostrare felicità e suggerire il rispetto dei valori e modelli culturali locali. A loro volta i cambiamenti riscontrati, rispecchiano comportamenti e atteggiamenti di ampia diffusione geografica e sono fenomeni che testimoniano la tendenza a uniformare i costumi seguendo modelli comportamentali più o meno globalizzati.

La maggioranza dei giovani continua a sposarsi ma contemporaneamente aumentano le coppie conviventi e l'instabilità coniugale che porta a separazioni e divorzi. Il calo dei matrimoni e l'aumento delle convivenze, invece, sono legati in parte alla nuova condizione sociale della donna che all'interno della vita coniugale pretende un rapporto più paritario, rispetto al passato ha meno bisogno di sposarsi per realizzarsi e avverte le difficoltà di conciliare la vita di lavoro con quella familiare.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Archivio della Curia Arcivescovile di Chieti, Fondi Parrocchiali di Lama dei Peligni Busta n. 797: 35.

[2] Archivio della Curia Arcivescovile di Chieti, *ivi*, Informazioni su un matrimonio:57.

[3] Traduzione: Il primo amore è come una catena, quando ci si lega, non è possibile slegarsi.

- [4] Traduzione: San Pasquale Baylon/ protettore delle donne/ fammi trovare un marito / bello buono e colorito.
- [5] Pezzetta A., “Vita sociale e religiosa a Lama dei Peligni dal 1922 al 1945”, in *Dialoghi Mediterranei*, n. 66, marzo 2024.
- [6] Traduzione: Mentre tu amore mio stai per addormentarti/ con questa chitarra mi accompagno e canto/per darti gioia e felicità/oggi in mezzo alla piazza/ con i tuoi occhi / e un sorriso mi hai detto sì / stasera testimone la luna / ti giuro amore per l’eternità.
- [7] Traduzione: Balcone chiuso veranda d’amore/ Rosetta bella affacciati/con questa chitarra stasera questo cuore/ la serenata è venuto a cantare/ Rosetta mia Rosetta mia/ per te questo cuore si sente impazzire/ Rosetta mia Rosetta mia/ per te d’amore mi sento morire/ Da quel balcone mi sembri una fata/ Rosetta amata mi sembra di sognare/ tu tra i fiori sei la più profumata/ Fammi salire che ti voglio annusare.
- [8] Traduzione: Sotto una luna placida e incantata / vorrei baciare questa bocca rossa e bella.
- [9] Traduzione: Esci fuori brutta faccia tosta/poiché Pasquale ti aspetta sulla piazzetta/ tu sei una pollastrella già spennata/ e nel tegame ognuno ti vuol mettere/ esci fuori se hai coraggio/ fai vedere il tuo viso con le rughe/ è inutile che ti trucchi il viso / tanto non riesci a trovar marito.
- [10] Traduzione: Io possiedo una pianta di rose a cappuccio / e possiedo un amante che si chiama Peppuccio/ prima lo colgo e poi lo odoro/ come mi piace a chiamarlo amore.
- [11] Traduzione: Vorrei diventare un venticello / Un venticello fresco e profumato /per accarezzarti tutta la giornata / Queste trecce nere e folte Carmela / Uno sfizio e un capriccio mi toglierei / Se in mezzo alle trecce potessi passare / Vorrei diventare l’acqua che passa / l’acqua che passa sotto al vallone / Così quando strofini il sapone / la tua piccola mano toccherei / Uno sfizio e un capriccio mi toglierei / se i tra le tue dita potrei passare / Vorrei diventare come le lenzuola / Come le lenzuola che tu strofini e sbatti / Così quando la sera ti addormenti / Io il tuo bellissimo seno potrei toccare / Uno sfizio e un capriccio mi toglierei / Se potessi stringerti tra queste braccia / Uno sfizio e un capriccio mi toglierei / Se la tua
- [12] Traduzione: Quando tu canti con questa bocca bella / e ti tremano le labbra di corallo / Mi sento stringere il petto Carmela / Poiché per te il cuore si vuole fermare / Salgo piano piano in paradiso / Sopra le stelle mi vuole trasportare / Questa voce tua... Questa voce tua Questa voce tua / Questo pensiero mi porta lontano / Cantami Carmela una canzone / Ti voglio sentire sino a domani / Mi voglio consumare piano piano / Canta il mare e canta la terra / Il vento sulla vetta della montagna canta / Cantano gli uccelli e io sono indifferente / Solo la tua voce mi fa tremare.
- [13] Traduzione: Dietro la montagna c’è Roma/ un po’ più in là c’è l’amore mio / amore amore tu sei sant’amore/ tu sei al fresco ed io vicino al sole/ l’amore mio mi ha detto canta/ alla malinconia non ci pensare/l’amore mio si è messo di fronte/ se non mi può parlare mi tiene in mente/ ho un fazzoletto ricamato/ sui capelli di questa bionda treccia /la madre dell’amore mi tiene nel seno / come una scatoletta di confetti / l’amore mio si chiama Nicola / l’ho considerato in mezzo al cuore / mamma maledico e papa pure / l’amore con uno straniero poco dura / l’amore con uno straniero dura un mese / dopo ritorna al suo paese/ l’amore mio si chiama come si chiama / so il nome, ma non so la casa / una volta che ci vado apprendo l’uso / miete miete e la piccola falce miete.
- [14] Traduzione: Peppino sopra il letto / il cancelliere in mezzo al petto / ancora un po’ ancora un po’ / ancora un po’ e poi niente più / Se vai a bere al maniero / Ci rimani prigioniero / ancora un po’ ancora un po’ / ancora un po’ e poi niente più.
- [15] Traduzione: Non ti avessi incontrata / non ti avessi conosciuta / Ho perso la salute /che tu possa essere uccisa Catari /io non so cosa fare / Non ne posso proprio più / Tu di sì io di no / hai ragione sempre tu / Mi sembravi una Madonna / zitta zitta calma calma / Mi potevi far uscire l’anima / Che tu possa essere uccisa Catari / Qualche giorno qualche notte / faccio l’ultima pensata / ti rovino la schiena di botte / e dopo rido io.
- [16] Traduzione: L’amore di oggi è come quello di ieri. / Poiché se potesse parlare il pagliaio.../ Solo che oggi si fa alla luce del sole / quello che prima si faceva di nascosto. / Ora dopo l’età dello sviluppo / inizia l’amore senza trucchi / e sono bocche melate a forma di fiore / che ogni frase finisce con: amore. / All’età della ragione si sono stufati / e finisce a coltellate.
- [17] Traduzione: Mia nonna raccontava / che l’amore sessant’anni fa / si faceva con i fidanzati / si comunicava a distanza / si faceva e si passava / a serenate canti e suoni. / Ma i baci gioia cara / si vedevano con il cannocchiale. / Ora tutto è cambiato / ora l’amore non è più quello / ora l’amore è più bello / ora c’è la libertà / s’inizia con i baci / come finisce chi lo sa. / E la sera qualche volta / si faceva una scappatella / si sedeva con il fidanzato / e si scambiavano effusioni. / Mio nonno che stava in mezzo / ogni tanto raccontava / che una volta in tempi passati / si scontrò con i briganti. / Ora tutto è cambiato / ora l’amore non è più quello / ora l’amore è più bello / ora c’è la libertà / s’inizia con i baci / come finisce chi lo sa. / Ora la madre l’ha capito / che per sposar la figlia / deve cambiare metodo / deve allentare la briglia. / Arriva il fidanzato: permettete / e

se tu sei presente / dormi e fai la calza. / Ora tutto è cambiato / ora l'amore non è più quello / ora l'amore è più bello / ora c'è la libertà / s'inizia con i baci / come finisce chi lo sa.

[18] D'Eramo G., *Mentre la Majella resta a guardare. Storia della Valle dell'Aventino*, Grafiche Odorisio, Pescara, 2022: 50.

[19] Traduzione: Anticamente una giovane sposa / stava incartocciata come una rosa / portava una gonna a sette tele / che per toglierla ci voleva una sera. / Si spegneva il lume, ci voleva il buio / la giovane inesperta aveva paura / Chiudeva gli occhi ma si doveva fare / L'aveva detto il prete: si deve consumare. / Passata la notte, passata la paura / dopo nove mesi nasceva una creatura / Ora, invece non si conoscono paure / tra gonne leggere e grosse scollature / si va a sposarsi seminudi / si è già trebbiato e molto si è mietuto / Dice il prete: nella buona e cattiva sorte / Peccato che dura sino alla porta. / Passano nove mesi e il bimbo non è nato / e liberi e franchi si son già separati.

[20] Traduzione: La mamma piange che la figlia si sposa / ora se ne va la regina della casa / risponde la comare alla finestra / lasciala andare questa roba fine.

[21] Arcidiocesi di Chieti – Vasto, *Libro del XIII Sinodo promulgato dall'Arcivescovo Metropolita Bruno Forte*, Chieti, 2007: 58.

Riferimenti bibliografici

Fondi manoscritti:

1.1 Archivio della Curia Arcivescovile di Chieti:

- Atti Sinodali del 1635, busta n. 425.

- Relazioni delle visite pastorali dal 1568 al 1932. Buste n. 518-555.

1.2: Archivio di Stato di Chieti. Sottosezione di Lanciano:

- Protocolli rogati dal notaio Mascetta Falco di Palena dal 1737 al 1764, volume 1.

- Protocolli rogati dal notaio Verna Pietro senior di Fara S. Martino dal 1749 al 1785, volume 35.

Testi a stampa

Ambrosini G., *Diritto e società*, in Romano, R. e C. Vivanti (a cura di), in *Storia d'Italia. I caratteri originali*, Einaudi, Torino, 1972: 309-377.

Amodio F., *Santa Dunella vestita di nero. Nascita, matrimonio e morte in un paese del Sud*, Osanna Ed., Venosa (Pz), 1994.

Buonanno M. (a cura di), *Le funzioni sociali del matrimonio. Modelli e regole della scelta del coniuge dal XIV al XX secolo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1980.

Carpineto G., *Aspetti della Controriforma in Abruzzo: la diocesi di Chieti nel secolo XVI*, Lanciano (CH), 1961.

Carusi E., *Appunti di storia ecclesiastica abruzzese. Atti sinodali di G. P. Carafa vescovo di Chieti*, in "Convegno storico abruzzese molisano 25-29 marzo 1931, Atti e memorie", Vol. III, Tipografia De Arcangelis, Casalbordino (Ch), 1940: 917-934.

Cinque G. E., *Cent'anni sotto la Majella*, Carabba Ed., Lanciano, 2016.

Clemente P. & Mugnaini F., *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, 2008.

De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1987.

Di Nola A., *Mutazione culturale negli ultimi cinquant'anni. Il Meridione italiano*, a cura di Giancristofaro Lia, Ed. Rivista abruzzese, Lanciano (Ch), 2004.

Finamore G., *Tradizioni popolari abruzzesi*, Palermo (ristampa anastatica dell'edizione del 1894), Bologna, 1981.

Gallini C., *Immagini da cerimonia. Album e videocassette da matrimonio*, in "Belfagor", n. 6, 1988: 675-691.

Giancristofaro E., *Totemaje, 2. Cultura popolare abruzzese*, Ed. Rivista abruzzese, Lanciano (Ch), 2012.

Giancristofaro L., *Folklore abruzzese. Dai modelli del passato alla postmodernità*, Ed. Rivista abruzzese, Lanciano (Ch), 2005.

Leoncini S., *Il matrimonio. Appunti per un'antropologia autobiografica del rito*, in "Dialoghi Mediterranei", n. 62, luglio 2023.

Lombardi D., *Storia del matrimonio dal Medio Evo ad oggi*, Il Mulino, Bologna, 2008.

Pezzetta A., *Notizie storiche e fatti della Valle dell'Aventino: un atto notarile di assegnazione di dote del 1685*, in "Rivista abruzzese" n. 3, 2001: 267-268.

Pezzetta A., *Vita sociale e religiosa a Lama dei Peligni dal 1922 al 1945*, in "Dialoghi Mediterranei", n.66, marzo 2024.

Profeta G., *I Canti nuziali nel folklore italiano*, Olschki, Firenze, 1965.
Ungari, P., *Storia del diritto di famiglia in Italia*, Il Mulino, Bologna, 1974.
Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino, 1981.

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*.

The History of Religions outside the Academy. Is religious illiteracy a social problem?



Pericle Fazzini, Bozzetto per la Resurrezione, 1970-1975

di *Pietro Piro* [*]

The best men of our time are animated by the impulse to withdraw from all the exteriority of a world deprived of the divine by industrialism, mammonism, democracy, to immerse themselves in the depths of the soul and listen carefully to the mysterious voices that reporting the 'echo of a better world. It is the poignant desire for mystery. But this anxiety, legitimate today more than ever, easily pushes us to take false paths. Whoever wants to cross the immense sea of mystery must have a safe guide with him.

Odo Casel, *Die Liturgie als Mysterienfeier*.

The History of Religions as a rigorous science? [1]

First of all, I would like to recognise the person who convinced me to dedicate so much time and energy to study the history of religions: Aldo Natale Terrin [2]. There are so many memorable moments that we spent together. I would like to remember him today while we walk in the Black Forest near Freiburg as evening falls. It amused us with great irony comparing *The Imitation of Christ* [3] with some passages from *Upanisad* [4], which he would cite from memory. I remember, right in that moment, he said to me: “In our whole life we can’t do anything but try to anticipate the moment of farewell”.

I apologise in advance because my participation isn’t meant to be a “scientific contribution”, but a real *appeal* to your conscience. The occasion of this extraordinary meeting [5] allows me to address

the people who I believe carry a particular sensitivity. It's evident in a world where everything must be measured and valued, made of scales and indexes, religious historians must also produce work that respects formal criteria and strict rules. It seems to me the direction taken in the last few years is this: an attempt to be placed in the field of science [6] with full rights and to exist alongside other disciplines without a sense of inferiority.

I believe this attempt increasingly produces important and rigorous work from the point of view of philology, comparative logic and methodological rigor. However, what I get from reading some of these contributions – every generalisation is wrong – is that they are increasingly “cold”. This coldness isn't necessarily a bad thing. Perhaps, in fact, the material that interests religious historians isn't very different from that of mathematicians, physicists or biologists [7].

I remember what attracted me to religious studies as a twenty year old – and continues to arouse a lasting passion – was that, at the core of the question, there was the possibility to get in touch with what Rudolf Otto called *the numinous*, something *fascinating* and *dreadful* [8]. Therefore, it wasn't about a similar search to those in other seats of knowledge, but of a progressive approach to a special subject that demands not only great intellectual sacrifices but also a particular human sensitivity.

Approaching the History of Religions meant for me to certainly acquire a complex system of beliefs, gestures, cultural traditions, rituals and many more things still. But this was only the outer wrapping of the question. In fact, it was about progressively acquiring a familiarity with sacred things that, due to their nature, can't be approached without special attention, sensitivity and preparation. So, it seemed impossible to me to approach this subject without an especially emphatic cultural sensitivity. A sensitivity that exudes from all the religious historians I fed on and which made them, in my eyes, not only scientists, but real “masters”.

Unfortunately, I believe the continued shrinking of public interest in these subjects is the price to pay for such scientific rigor. Inevitably, the more a subject becomes rigorous, strict, academic and the less it is able to arouse interest in large swaths of the population and becomes the professional knowledge that it is, will inevitably be reserved for the few.

I turn to you today with the hope of finding some people with a cultural sensitivity still lit with the passion, the wish to comprehend and the will to improve the society in which we live. This is the reason I accepted to come here today. I am not part of any academy and my life today is a long way from school interests or from particular cultural trends that are fighting for hegemony.

Today I would like you to reflect on what contributions religious historians can make outside an academic context. I do it starting from my three key experiences: the foundation and management of a public library in a poor area of a southern Italian city [9], educational activity in high school and a “pastoral animation” at the Archdiocese of Palermo. Three very different experiences that allow you to directly deal with a wide range of the population and to make evaluations of sound foundations starting with “the daily life” of people today.

With an eye fixed on the earth

In 1995 Giovanni Reale published a volume of great interest: *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi* [10], in which he supplied a list of evils that characterise our times:

- 1) The scientism and the scaling of man's reasoning in a technological sense;
- 2) The absolutised ideology and forgetting the ideals of truth;
- 3) Praxis, with its elation of action for an action and the oblivion of the ideal of Contemplation;
- 4) The declaration of material well being as a substitute for happiness;
- 5) The spread of violence;
- 6) The loss of a sense of form;
- 7) The loss of Eros to the physical dimension and forgetting the stages of platonic love (and true love);
- 8) The reduction of man to be one dimensional and individualism taken to the extremes;
- 9) The loss of the sense of the cosmos and the purpose of everything;

10) Materialism in all its various forms and the associated oblivion of everything [11].

I would add to this list – and I believe all of us can make an addition based on our own sensitivities – that our time is also characterised by:

11) The proliferation of increasingly aggressive forms of dependence that make man more and more a totally consumed-consumer.

All of these observations give us a hint of a widespread progressive and unrelenting devaluation of ideals, universal values, the latest questions and to think hard about the immediate questions of survival, of hoarding, and producing concrete needs.

The global pandemic has strengthened a deep feeling of isolation [12]. A feeling that a universal distrust is spreading and is capable of eroding entire communities and stripping them of their ability to provide guidance that is not only the pursuit of profit. The extraordinarily lucid observations of Jean Baudrillard in 1989 aimed at American society can also be used in our more petty everyday lives:

«Not trying to look someone in the eye anymore, people end up not seeing each other anymore. People on the street pass each other without looking, which can seem like a sign of distinction and civility, but is also a mark of indifference [...] Politics is liberated in this spectacle, in the effect of advertising at any cost, sexuality liberates itself in all the anomalies and perversions possible [...] Man changes his ways, changes sex, habits according to what is fashionable and not according to morals, opinions are changed by public opinion rather than one's own conscience [...] It's always the same thing in the majority of films that come out: cars, phones, psychology, makeup [...] Advertising does nothing else: A lifestyle is canonised through imagery, making it a real integrated circuit [...] Everything has to be made public, your values, how much you earn, how you live – there's no room to be subtle. Self publicity is the look for today's society» [13].

The American idea of an “achieved utopia” [14] has been steamrolled everywhere, spreading a cultural model that is capable of establishing the desires and needs, ways to behave, a mentality, the education system and lifestyles. There isn't a strip of land left on this earth where the impressive spread of a cultural model based on the logic of technological efficiency, money and competition has not reached.

Even where this model seems opposed to and violently pushed back on, we are only talking about a rejection of some superficial aspects. In daily practices, this model is coveted and wanted as a symbol of the good life. A true “religion of development” [15] assumes a mental conversion has been carried out through brute force, something symbolic or both. But this dream of well-being to the bitter end has its consequences:

«There is no respite in the economy to stop us consuming more, and endless consumption means changing an illusion to an accelerated pace that, little by little, dissolves the illusion of change. We find ourselves alone, unchanged, frozen in a torrent of gadgets [...] Nothing more to be surprised about, here's the drama! [...] A freedom of apathy, a happiness of passivity [...] An exchange that haunts all human relationships, all feelings and all thoughts. Wherever it dominates, it remains only in the presence of things; a world of man-object frozen in the organisational charts in a bid to reign; the world of reification» [16].

These times aren't at all like *1984* by George Orwell [17] and much less like *Brave New World* by Huxley, [18] but more like the *America* described by Jean Baudrillard:

«The constraints have become less hidden, coarser, less efficient and more numerous. Docility doesn't emanate anymore from clerical magic, but from a group of small hypnoses: information, culture, urbanism and advertising» [19].

Essentially, we live in a time in which interest in the sacred, the transcendent, the immaterial, the invisible and the not yet to be is continuing to wane. We live with a withdrawn gaze looking to the ground. Living in this way is exactly why the figure of the religious historian- outside of an academic

context- assumes a very particular role: He reminds that, with his wisdom, a higher, more level and sacral dimension exists.

He is, first of all, a witness to a world of rituals, celebratory, magical and liturgical that deviate from everyday life and are reconnected to another narrative that is far more ancient with respect to logic than unrestrained consumerism. The interests, passions and attention that the religious historian addresses to certain aspects of reality are in themselves a strong alternative to the dominant narrative.

Consumer Religion?

In 1999, George Ritzer published the volume: *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, where, starting with the catalogue of thoughts by Max Weber, he tried to equate the new styles of consumerism to a religious model [20]:

«The new means of consumption can be seen as “cathedrals of consumption” that is, they are structured, often successfully, to have an enchanted, some times even sacred, religious character. To attract ever-larger numbers of consumers, such cathedrals of consumption need to offer, or at least appear to offer, increasingly magical, fantastic, and enchanted settings in which to consume. Sometimes this magic is produced quite intentionally, whereas in other cases it is a result of a series of largely unforeseen developments. A worker involved in the opening of McDonald’s in Moscow spoke of it “as if it were the Cathedral in Chartres... a place of experience ‘celestial joy’. A visit to Disney World has been depicted as “the middle-class hajj, the compulsory visit to the sunbaker city” and analogies have been drawn between a trip to Disney World and pilgrimage to religious sites such as Lourdes. Book superstores such as Barnes & Noble and Borders have been called “the cathedrals for printed word”» [21].

As I see it today, this definition is wrong. Perhaps, around 2000 (when the book was published) we were still spellbound by consumerism, but today, the ways to consume have evolved and adapted to the new style of life. If they remain forms of extremism resembling a cult [22], for the majority of people it’s nothing more than a routine deprived of any aspect of “transcendence”. It’s obvious that religious beliefs influence the way we consume, but only because they influence every aspect of existence and not because consumption in itself becomes the centre of belief or the ultimate end.

Online shopping exploded during the pandemic [23] and sent the consumer to the same loneliness, stripping away even more the consumerist ritual from his pseudo-religious halo. Not only is today’s consumerism not a religion [24], but it’s above all a denial of every religious aspect in existence. Handing yourself over to an existence based solely on consumption means more and more reification, alienation and solitude. Although there are people who lose their lives trampled by the crowd trying to acquire the latest smartphone, nobody can honestly compare this lived experience to that of a martyr.

This doesn’t mean consumerism today hasn’t lost momentum [25]. In fact, it’s the opposite. But, today’s consumer is increasingly more materialistic and knows perfectly well that the new purchase is totally an internal, private and solitary satisfaction that has nothing to do with a transcendent dimension. The collective experience of consumption loses more and more momentum and evolves more into a self-referential consumerism, of an immediate realisation of their desires and which are predominately consumed in private. The key to today’s consumerism can be summed up in one word- customisation. The dream- by now no longer a secret- of “sales people” is to create individual sales programmes, capable of speaking to an individual and to generate in him calibrated desires that are perfectly suited to what he wants.

Thanks to the power of algorithms and the support of AI, what once seemed impossible is today a reality that everyone can see. It seems Jean Danielou was right when he wrote in 1972:

«What risks damaging tomorrow’s world isn’t petroleum, atomic energy and technology, nor material goods that are supplied in abundance, but the sacred» [26].

Man today, abundantly supplied with every type of material goods, bored by a consumption as pervasive as it is personalised, prematurely disappointed and disillusioned, prey to widespread addiction, the sacred dimension seems to be increasingly eclipsed. And then, it's apparently clear that the function of religious historians is no longer to offer new products in the publishing market, as excellent as they are. Instead, it's about reacting in the direction of consciousness, to start an educational plan that is capable of arousing a new interest in the sacred. An interest that isn't a regressive escape in esotericism or a sort of raving millenarianism. An interest that is profound, structured and culturally advanced.

Observations in the Field

I would now like to mention my experiences. The management of a popular library allows us to look at cultural tastes and trends. What place does religious history hold for people? I would almost say none. When a reader approaches the religious section, more times than not, they are looking for something regarding esotericism, magic or witchcraft. Themes that religious history extensively deals with, but here are questioned not as in-depth analysis of a broader process of the dynamics of the sacred, but as an interest in the occult, the forbidden and strange aspects of cultural references. If the history of religion was about vampires and such things, well, it would be a lot more successful, especially amongst younger readers. But, we know perfectly well that it's about what is culturally fashionable and has very little to do with the serious study of religion.

Educational experience in schools allows me to check how much knowledge there is in religious phenomena and of religion in general. And this is only about basic knowledge. I haven't found any scholastic programmes that go into depth in these subjects and everything seems trusted to goodwill and the cultural interests of individual students. I have often met young people who know how to correctly place a religion in a specific geographic area, but don't have any knowledge about the contents of that religion. Where, instead, a certain religion was dedicated to more in-depth, I found a superficial knowledge that left little in the memories of the students.

The theme of religion – and the sacred – is felt to be far from daily life and of little interest to “navigate the future”. The young people I have met have a certain fear of religious indoctrination and see it as an attack on their freedom of thought and decision-making autonomy and, unfortunately, don't have suitable skills to be able to clearly distinguish between the “normal” spreading of religious knowledge and effective manipulation for other purposes.

In the end, my business as a “pastoral worker” has allowed me to compare myself with other believers of different ages and various levels of religious knowledge I found a huge disinterest in the history of religion, for the understanding of the dynamics of the sacred and for themes of dialogue between religions.

The recent Synod – still in the development phase – has revealed a very limited interest in meeting other religions, for further information of ecumenical themes or to compare with other beliefs and doctrines. Therefore, in summary, if I exclude personal contact with experts of religious history, the environment where I live and work is foreign to this scope of knowledge.

I often wonder: Is it really so bad or can society do without worrying about these subjects?

We have a vision, of a series of solid values and a lifestyle that are capable of offering a relevant guide to the future of humanity, can definitely exclude the History of Religion from the baggage of necessary knowledge?

In a period marked by globalism, in which people from different social groups and religions can be in contact with each other more easily, is a lack of understanding of religious phenomena, that is the basis of belief and attitudes, really possible?

«To sum up, in the industrialised world, personal themes increasingly dominate, the political and hedonistic concerns shape social life, while science opens up new perspectives for personal self gratification. In poor

parts of the world, the fight for survival and frustration characterise social existence and politics, while modern methods of communication raise the conscience of the masses to the existing disparity» [27].

The destruction of the environment is proceeding at an insane pace and the risk of a pandemic capable of blocking the entire megamachine has become concrete and current. From this perspective, the lack of knowledge of the History of Religion represents a step backwards towards the cultural desertification that is already in progress. Losing interest in the History of Religion means not being able to understand the stages of the cultural evolution of people anymore and to make the present indecipherable.

If we look at Europe for a moment, it becomes evident that for a private citizen with historical-religious knowledge, it would become impossible to decipher the sense of the very dense network made of cathedrals, monasteries, abbeys, sanctuaries, hermitages and sacred places. But, if we pay close attention to the attitudes of the younger generation, this illegibility and strangeness is already in progress. Many assets tied to the “sacred” are inaccessible or in ruin [28] today, and huge sums of money have been used to create new centres of consumption. It doesn’t seem to be possible to find any interest or money for sacred buildings that represent- infact- the historical memory and cultural roots of the people.

It should be the duty of religious historians to exert a lot of pressure on *decision makers* and public officials to try and direct investment to the safeguarding of cultural heritage tied to the sacred and to ensure the world’s attention remains on these issues in public debate. It’s a matter of getting out of academia trying to earn a place in the world of communication and public opinion.

The spread of sectarianism

The context in which we are living – as we have tried to previously explain – while there is an increasing disinterest in the History of Religion, there also seems to be a proliferation in sectarianism [29]. Recently, a few kilometres from where we are holding our conference, a massacre took place that revealed a web of sectarianism, mental manipulation and homicidal violence [30]. Many were amazed at the widespread presence of all the “crazy people” who create groups that are more and more aggressive and are able to recruit – using predominately new media – all this new followers.

The phenomena is better understood if it is read as a response of the sacred that the consumer society progressively annihilates. The observations of Oliver Roy are very important:

«The return of religion can be considered a sort of optical illusion. In this regard, it would be more appropriate to talk of a “mutation” on the basis of which the religious is more visible but, at the same time, often in decline [...] changing the relationship between religion and the public space, the return of religion takes place in the form of a performance by a “pure” religious person or restored traditions [...] In all cases, however, the more spectacular growth have been the more “fundamentalist” and “charismatic” religious forms [...]. Fundamentalism is thus the form of the religion that is more suitable to globalisation, as assuming its own deculturation, transforming it into an instrument to claim universality» [31].

We are therefore faced with a “universal confusion” and “uprooting” without precedent that destroys identity, culture and the vocations of individual people, to unite them in a consumerist movement that massifies and depersonalises.

The sects respond to this confusion by offering a simplified vision of reality, where the terms of good and evil are easily assimilable and applicable to the letter of the facts. The sects offer simple and often incomprehensible answers to complex questions and this claim to the truth is transformed into conviction and is able to offer effective and intellectual answers to people’s problems. A great capacity of effective manipulation then offers an emotional basis that plants beliefs and creates a dependence that is difficult to overcome.

Baudrillard wondered why the sects in America were so «powerful and dynamic». His answer is that the sects keep alive moral obsessions, an immediate desire for beatification and the prevailing desire to create the Kingdom of God on Earth [32]. The sects propose a small alternative society to the dominant one that is able to give them courage to exist to its members. «People need to escape from anonymity, to build an identity for themselves, to feel they are special, in one way or another, and not only a number or a member without a face amongst the crowd [...] People feel restless regarding the future; often desperate, helpless and powerless. They look for signs of hope, a way to get out of it. Certain people have the desire, sometimes vague, to improve the world» [33].

Today's sects are able to intercept these needs and offer their vision of the world. In this context, the tasks of religious historians offer tools of in-depth analysis and clarification that can help us to distinguish between intentions and a minimum foundation and omicida delirium. Only a complex vision is capable of counteracting dangerous simplifications that don't take into account historical processes, cultural specificity and traditional ties.

Sure Guides

To conclude this *appeal*, I would like to be faithful to a warning by Primo Mazzolari: «Woe betide those who settle for tracking the toponymy of loss» [34]. I believe there is still room for manoeuvre for the religious historian who has the desire to dedicate time to the society in which he lives with the intent to make it better.

Is religious illiteracy a social problem? [35] We have wondered. The answer is, that compared to other forms of ignorance, religion is one of the great harbingers of social problems. It renders, in fact, the peaceful coexistence of people impossible, and where peace seems to reign, it renders the territory progressively indecipherable, contributing to strengthen the uprooting and sense of alienation. Religious ignorance aims at the roots of the spirit of universal brotherhood, which the people can only develop if they know very well the differences and similarities in their religious beliefs.

A few days ago, Iran's supreme leader Ali Khamenei posted a video of Israel's air defences responding to Iran's attack over the skies of Jerusalem and the Dome of the Rock, writing in Hebrew: «Jerusalem will be in the hands of the Muslims, and the Muslim world will celebrate the liberation of Palestine».

It seems to me now impossible to understand the tensions of our time if we don't have the minimal knowledge of the main religious beliefs that motivate and make acceptable the actions of world leaders in the eyes of their electorates (or subjects). So I ask all of you here today to dedicate time and energy to long-term actions that allow us to create educational programmes dedicated to the spreading of the History of Religion in our society. The History of Religion should be a subject in all schools of order and degree. The History of Religion should move away from limited academic scope and earn a new place in the public arena, also using new forms of media.

In his 1922 book *Die Liturgie als Mysterienfeier*, the Benedictine monk Odo Casel, wrote that «those who want to cross the immense sea of mystery, must have with them a sure guide» [36]. For Casel, the sure guide was the Catholic church.

We can't speculate – bringing to fruition our reasoning – that the function of guide can also be carried out today by a religious historian. A professional who besides being a scientist – taking on all the responsibility – can be a true master, a sure guide.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Abstract

Viviamo in un tempo in cui sempre meno forte è l'interesse per il sacro, il trascendente, l'immateriale, l'invisibile, il non-ancora. Viviamo con lo sguardo ripiegato sulla terra. Ed è proprio perché viviamo in questo modo, che la figura dello storico delle religioni – fuori da un contesto accademico – assume un ruolo del tutto particolare: egli ci ricorda con il suo sapere che esiste una dimensione altra, orizzontale, sacrale. Egli è,

innanzitutto, testimone di mondi rituali, celebrativi, magici, liturgici, che si discostano dal quotidiano e si riconnettono ad un'altra narrazione ben più antica e universale rispetto alla logica del consumo sfrenato. Gli interessi, le passioni, le attenzioni, che lo storico delle religioni rivolge a determinati aspetti della realtà, sono di per sé un'alternativa forte alla narrazione dominante. La sua funzione non può essere solo quella di offrire nuovi prodotti nel mercato editoriale, per quanto eccellenti. Si tratta, invece, di agire nella direzione della coscienza, di dare avvio a un'azione educativa che sia capace di suscitare un nuovo interesse per il sacro. Un interesse che non sia una fuga regressiva nell'esoterismo o una sorta di millenarismo farneticante. Un interesse profondo, strutturato, culturalmente avanzato. È compito degli storici delle religioni esercitare una forte pressione sui *decision maker* e sugli amministratori pubblici per cercare d'indirizzare investimenti per la salvaguardia del patrimonio culturale legato al sacro e per fare in modo che resti viva l'attenzione per questi temi nel dibattito pubblico. Si tratta, di fatto, di uscire dall'accademia e di cercare di guadagnarsi un posto nel mondo della comunicazione e dell'opinione pubblica per offrire strumenti di approfondimento e di chiarificazione che possano aiutare a distinguere tra intenzioni fondate e settarismo omicida.

Note

[1] *Original text in Italian translated into English by Christopher Leon with revision by the author.*

[2] For a short biography: *Don Aldo Natale Terrin riposa tra le braccia del Padre*: <https://www.diocesipadova.it/don-aldo-natale-terrin-riposa-tra-le-braccia-del-padre/>; A. Grillo, *Maestri e allievi a Padova: la scuola di Luigi Sartori e di Aldo Natale Terrin*, «Munera», su: <https://www.cittadellaeditrice.com/munera/maestri-e-allievi-a-padova-la-scuola-di-luigi-sartori-e-di-aldo-natale-terrin/>

[3] For the text: *L'imitazione di Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2021.

[4] For the text: *Upanisad antiche e medie*, Boringhieri, Torino 2007.

[5] #EuARe2024 Conference. Seventh Annual Conference of the European Academy of Religion which will take place in Palermo, Italy, May 20-23, 2024. FSCIRE (Fondazione per le Scienze Religiose) will be the hosting institution.

[6] «For the cognitive science of religion, on the other side, religion is not merely a concept but something that can be empirically explored and explained by using methods and findings of the natural sciences [...] In empirical disciplines, statements of fact can be criticised with empirical arguments according to the methodological criteria agreed upon in the discursive community. In historical research, this marks the difference between fact and fiction. Unlike the authors of fictional writing, historians have to observe intersubjectively accepted methodical rules to provide evidence for their statements of fact»; H. Seiwert, *Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline*, in: «Zeitschrift für Religionswissenschaft», vol. 28, no. 2, 2020: 207-236. <https://doi.org/10.1515/zfr-2020-0001>. Vedi anche: I. Peedu, *Dilemmas with Disciplinary Hierarchies and Ideals of Scientific Research in the Study of Religion*, in: «Implicit Religion» 24, 2021.

[7] I found this work of great interest: E.H. Ecklund; C.P. Scheitle, *Religion vs. science: What religious people really think*. Oxford University Press, New York 2018.

[8] See the text edited by A. N. Terrin with revision and editing of notes by Riccardo Nanini: R. Otto, *Il sacro: sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011.

[9] For initial information we recommend these two articles: “To save the books, I shared them”: <https://www.interris.it/la-voce-degli-ultimi/piro-salvare-libri-messi-comune/>; “A Library at the heart of the infosphere”: <https://www.passionelinguaggi.it/2021/12/02/una-biblioteca-nel-cuore-dellinfosfera-il-valore-e-il-lavoro-dello-spirito/>

[10] G. Reale, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

[11] Id.: 27.

[12] R. O'Sullivan, et al. *Impact of the COVID-19 pandemic on loneliness and social isolation: A multi-country study*, International journal of environmental research and public health 18.19 (2021): 9982; A. Seifert, B. Hassler, *Impact of the COVID-19 pandemic on loneliness among older adults*, Frontiers in sociology 5 (2020): 590935.

[13] J. Baudrillard, *America*, SE, Milano 2000: 97-113.

[14] Id.: 88-99.

[15] Giri, Ananta Kumar, Anton van Harskamp, and Oscar Saleminck, eds. *The development of religion, the religion of development*. Eburon Uitgeverij BV, 2004.

[16] R. Vaneigem, *Trattato del saper vivere. Ad uso delle giovani generazioni*, Maltempora, Roma 1999: 11-70.

- [17] G. Orwell, *1984*, Classic House Book, Milano 2023.
- [18] A. Huxley, *Il mondo nuovo-Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2021.
- [19] R. R. Vaneigem, id.: 13.
- [20] I disagree with this kind of statement: «Indeed, due to its pervasiveness and the often sacrosanct reverence with which it is treated, there is a sizeable body of scholarship suggesting that capitalism has arguably ‘replaced traditional religion as the faith of many people around the globe’[...] This is not necessarily due to rising disenchantment with the notion of the Anthropocene, but rather because of a ‘migration of the holy’, the virtuous and the unalloyed ‘good’, to the domains of economic production and consumption, capital, markets and consumer choice, entrepreneurialism and innovation, growth and crisis, profit and price. If, as we and many of those cited above suggest, capitalism has indeed become the religion of everyday life through its contemporary form of neoliberal capitalism». F. Menga, M.K. Goodman, *The high priests of global development: capitalism, religion and the political economy of sacrifice in a celebrity-led water charity*, in: «Development and Change», 2002, 53(4): 707.
- [21] G. Ritzer, *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption* Pine Forge Press, Tausand Oaks 2005: 7.
- [22] It is indisputable that consumerism has also influenced religion. But that it has itself become a religion is a position I do not share. On the relationship between religion and consumerism: F. Gautier, T. Martikainen, *The Marketization of Religion*, Routledge, London 2020. Scrive Peter Berger: «As a result [of pluralization, and therefore the end of religious monopolies in favour of voluntary adhesions], the religious tradition has been *marketed*. It must be “sold” to a clientele that is no longer constrained to “buy”. The pluralistic situation is, above all, a *market situation*. In it, the religious institutions become marketing agencies, and the religious tradition become consumer commodities. And at any rate good deal of religious activity in this situation come to be dominated by the logic of market economics». P. Berger, *The Sacred Canopy. Element of Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York, 1990: 138. Note how Berger speaks of the influence of market logic on religion and not of the transformation of the market itself into religion.
- [23] Gupta, Astha Sanjeev, and Jaydeep Mukherjee. “Long-term changes in consumers’ shopping behavior post-pandemic: an exploratory study”, *International Journal of Retail & Distribution Management* 50.12 (2022): 1518-1534.
- [24] On the relationship between capitalism and religion: B.M. Friedman, *Religion and the Rise of Capitalism*, Knopf, New York 2021; D.J. Jeremy, *Religion and Capitalism*, In *Evolutions of Capitalism*, Bristol, UK: Bristol University Press, Bristol 2022: 156-186.
- [25] Coudert, A. P. (2023). *The Religion of Consumer Capitalism and the Construction of Corporate Sacred Spaces*. *Religions*, 14(6): 750.
- [26] J. Daniélou, *La nostra Chiesa*, Rusconi, Milano 1972: 40.
- [27] Z. Brzezinski, *Il mondo fuori controllo*, TEA, Milano 1995: 92.
- [28] See for example: T. Montanari, *Chiese chiuse*, Einaudi, Torino 2021.
- [29] S. Ille, “The evolution of sectarianism”, *Communications in Nonlinear Science and Numerical Simulation* 97 (2021): 105726.
- [30] <https://palermo.gds.it/articoli/societa/2024/02/13/la-strage-di-altavilla-il-sociologo-direttore-del-cesnur-in-questo-caso-il-satanismo-non-centra-599d31d9-f5ed-44d2-8197-7b9837be7e8d/>
- [31] O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2017: 23.
- [32] J. Baudrillard, *op.cit.*:102.
- [33] Segretariato per l’Unità dei Cristiani, *Il fenomeno delle Sette o dei nuovi movimenti religiosi: sfida pastorale*, 3 maggio 1986: 113-115, Consultabile integralmente su: https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Il_fenomeno_delle_sette.pdf.
- [34] P. Mazzolari, *I lontani. Motivi di un apostolato avventuroso*, EDB, Bologna 2020: 71.
- [35] Moore, Diane L. *Overcoming religious illiteracy: A cultural studies approach to the study of religion in secondary education*, New York: Palgrave Macmillan, 2007; Wolfart, Johannes C. “Religious literacy: Some considerations and reservations.”, *Method & Theory in the Study of Religion* 34.5 (2022): 407-434; Hannam, Patricia, et al. “Religious literacy: A way forward for religious education?”, *Journal of Beliefs & Values* 41.2 (2020): 214-226; Schweitzer, Friedrich, et al. “Current debates about (inter-) religious literacy and assessments of the outcomes of religious education: two approaches to religion-related knowledge in critical review”, *Journal of Beliefs & Values* 44.2 (2023): 254-266; Walker, Nathan C., WY Alice Chan, and H. Bruce McEver, “Religious literacy: Civic education for a common good”, *Religion & Education* 48.1 (2021): 1-16.
- [36] O. Casel, *Liturgia come mistero*, Edizioni Medusa, Milano 2002: 30.

Pietro Piro. sociologo della Fondazione Don Calabria per il sociale ETS. Membro della SISR e del GRIS sez. Palermo. Fondatore della Biblioteca Veni Creator Spiritus. Membro dell'èquipe pastorale diocesana per il Sinodo e del Consiglio Pastorale Diocesano dell'Arcidiocesi di Palermo. I suoi ultimi contributi sono: *L'uomo nell'ingranaggio*, Palermo, 2019, *Solidarietà senza confini. Scritti sulla linea umano/disumano*, Palermo 2021; *I giovani non esistono*, Roma 2023.

Il basilico e le teste di moro siciliane



Ceramica di Antonio Navanzino

di *Stefano Puglisi*

Giuseppe Pitrè in *Fiabe e Novelle e racconti popolari siciliani* ci racconta di una leggenda ambientata nel quartiere della Kalsa a Palermo. La storia è legata secondo le credenze popolari siciliane alle “teste di moro”, ovvero i vasi tradizionali in terracotta antropomorfi in cui vengono generalmente coltivati gli aromi. La leggenda presenta due versioni, la prima ci racconta di una giovane donna che affacciandosi dal suo balcone, per prendersi cura delle piante, conosce un soldato saraceno del quale si innamora. I due iniziano una relazione sino a quando il moro gli comunica alla ragazza che sarebbe tornato in Oriente da sua moglie e i suoi figli. In preda alla disperazione la ragazza medita una vendetta, nel mezzo della notte decapita il moro e conserva la sua testa per trasformarla in un vaso dove coltivare il basilico, innaffiando la piantina con le sue lacrime. La pianta diventa così rigogliosa tanto che nel quartiere in molti decidono di farsi fare dai vasai teste simili a quella della giovane donna.

In un'altra versione, una giovane di buona famiglia siciliana si innamora di un arabo. Dal loro incontro nasce una relazione clandestina che una volta scoperta porterà alla decapitazione dei due giovani innamorati. Le due teste degli innamorati vengono trasformate in vasi per i fiori ed esposte nel balcone come ammonimento per chiunque avrebbe voluto intraprendere una relazione simile. Questa credenza è confermata anche dal Boccaccio nel *Decamerone*, nella novella V della IV giornata nella storia di Lisabetta da Messina.

La versione di Boccaccio racconta della giovane e nubile Lisabetta che viveva con i suoi tre fratelli mercanti. La ragazza si innamora di Lorenzo, un garzone al servizio dei fratelli. I due iniziano una relazione clandestina che non avrebbe mai trovato approvazione. Quando una notte uno dei fratelli scopre Lisabetta recarsi dal suo amato, in accordo con gli altri due, per salvare l'onore della famiglia, uccidono Lorenzo. Non avendo sue notizie Lisabetta si dilania dal dolore, quando una notte Lorenzo gli apparve in sogno rivelandogli il posto dove si trova sepolto. Il mattino seguente la ragazza ritrova il corpo dell'amato, decide di staccargli la testa con un coltello per poi riporla all'interno di un vaso di basilico che annaffia con le sue stesse lacrime. Saputo dai vicini che Lisabetta passava tutto il giorno a curare il basilico, i fratelli le sottraggono il vaso e scoprendo la testa di Lorenzo, per la paura di essere incolpati di tale morte decidono di trasferirsi lontano. Lisabetta privata di ciò che rimaneva del suo amato finì col morire di dolore.

Ma che cosa hanno in comune il basilico e la testa del moro?

Gli alchimisti attribuivano al basilico proprietà occulte, considerandola una delle piante sacre del Paradiso. Il basilico nel campo della magia viene utilizzato per appianare i conflitti tra gli innamorati, grazie al suo gradevole profumo è in grado di rendere armonia nella casa. Il basilico ha diversi significati divergenti. Il suo potere è ambivalente e spesso contrastante, in molte culture ed epoche gli sono state attribuite proprietà positive e benefiche, in altri poteri negativi e diabolici. Per gli antichi Egizi e i Greci, il basilico era collegato simbolicamente alla morte, di buon auspicio per accompagnare il morto nell'aldilà, e veniva usato per le imbalsamature.

Originario dell'Asia Tropicale, in particolare dell'India e Africa, viene introdotto in Europa da Greci e Romani attraverso il Medio Oriente dai tempi di Alessandro Magno, intorno al 350 a.C., mentre l'uso culinario massiccio nel bacino del mediterraneo risale soltanto al XV secolo. Secondo la tradizione, si racconta che la tomba di Cristo fosse adornata con piante di basilico e infatti, ancora oggi, il basilico viene usato per addobbare gli altari delle chiese ortodosse. I Crociati riempivano la stiva delle loro navi di basilico al ritorno dalla Terra Santa perché, secondo loro, la pianta teneva lontano insetti, malattie e cattivi odori.

Il basilico, conosciuto e apprezzato tardivamente in cucina, ha accompagnato diverse credenze e superstizioni dal periodo antico al medioevo. Così la leggenda sembra suggerire che la connessione tra il basilico e la testa del musulmano hanno un'equivocabile relazione con il trapasso nell'aldilà. Ed è questo sostanzialmente il significato originario delle teste di moro siciliane, ovvero dei vasi che rappresentano teste umane stilizzate, spesso dipinte con colori vivaci e decorazioni elaborate.

Le origini esatte delle teste di moro siciliane non sono del tutto chiare, ma si ritiene che abbiano radici nel periodo della dominazione araba in Sicilia tra l'VIII e il XIII secolo. Durante questo periodo,

l'arte e la cultura araba hanno avuto un'influenza significativa sull'Isola, e se consideriamo le teste di moro così come si presentano adesso con la ormai classica invetriatura piombifera, tecnicamente la manifattura riporta al periodo arabo. In particolare Caltagirone diventa un centro della ceramica stilisticamente variegato, in cui le tecniche orientali, come quella dell'invetriatura, sostituiscono gli ingobbi di epoca classica. Grazie alla qualità e all'abbondanza di argilla, ma anche alla vicinanza di boschi necessari all'approvvigionamento di legna per la cottura, nel medioevo l'industria del vasellame invetriato cresce notevolmente.

Nella collezione del Museo della Ceramica di Caltagirone, nella sala dedicata ai manufatti medievali sono esposte ceramiche siculo-arabe e normanne dal X al XV secolo. Fra le più antiche quelle ben documentate rinvenute ad Ortigia, nell'area del Tempio d'Apollo, dove si trovavano fornaci per la produzione ceramica in età medievale. In particolare una ciotola del X secolo, con invetriatura piombifera e decorazione dipinta in giallo, verde e bruno; ciotole in protomaiolica decorate in bruno e verde o in policromia del XIII secolo, e un terzo gruppo decorato in bruno del XIV secolo; e poi brocche, anfore e boccali. Nei reperti a partire dal XV secolo l'invetriatura del rivestimento delle ceramiche diviene più brillante e corposa, assumendo le caratteristiche dello smalto. È nata la maiolica, generalmente utilizzata per la produzione di ciotole decorate in blu con motivi fitomorfi, o in blu e lustro con motivi floreali.

Ma soffermiamoci per un attimo sugli aspetti formali e iconografici, di certo i racconti popolari riassunti precedentemente appartengono già ad un tempo in cui i musulmani avevano lasciato la Sicilia. E come accade nella genesi di molte leggende, quando in virtù di processi culturali si è dimenticato il significato di un oggetto se ne reinventa il senso, si cercano dei collegamenti per giustificare la capacità di quella forma di superare i cambiamenti cosmologici. Allora partiamo dal considerare che il vaso antropomorfo non è senza dubbio una invenzione araba, è interessante infatti osservare che in diverse religioni della cultura araba come l'ebraismo e l'islam si esercita l'aniconismo. Diversamente nella cultura egiziana ed etrusca, si è sempre fatto largo uso di icone antropomorfe.

Il *canopo* ad esempio è un'urna funeraria, fatta in terracotta a forma di vaso ovoidale, le braccia appena abbozzate e il coperchio a forma di testa rappresentante il defunto. In Egitto venivano usati quattro *canopi* destinati alla conservazione dei visceri mummificati. I più antichi di legno hanno il coperchio con la testa di una divinità, in seguito diventano di terracotta smaltata a testa d'uomo, sciacallo, falco, cinocefalo, i cosiddetti "quattro figli di Horus". Il *canopo* è sicuramente la versione più ancestrale del vaso antropomorfo, se non si vuole intraprendere un viaggio simbolico primitivo sull'idea stessa del vaso in terracotta, diffuso in tutte le culture del mondo sin dalla preistoria, legato simbolicamente alla sua funzione uterina, largamente diffuso nel culto della Dea Madre neolitica del Medio Oriente.

Il vaso è un utero, rappresenta la madre, è il ritorno laddove tutto ebbe inizio. La tipologia con volto antropomorfo è riscontrabile in Oriente come nelle culture precolombiane, ma è soprattutto nella cultura greco-romana che ne ritroviamo diverse forme e utilizzi. Nella cultura greca antica è presente il vaso a forma di testa, o diversamente con la testa dipinta frontalmente. La figura del moro, come quella della fanciulla sono riprodotte nei crateri, nelle anfore, nei *kantharos*, negli *oinochoe*. In molti casi è possibile riconoscere il volto di una divinità in particolare, in generale la figura, sia maschile che femminile, si presenta nella maggioranza dei casi incornata, decorata regalmente con gioielli e copricapi fastosi. Ciò sembrerebbe suggerire che l'iconografia più tarda del maschio e della femmina, che si diffonde nel vasellame in genere, ha delle radici iconografiche divinatorie.

Basta guardare agli aspetti iconografici degli *ex-voto* utilizzati per il culto di Demetra-Kore in Grecia antica. Il modio, l'acconciatura regale, l'utilizzo di simboli di fecondità, hanno di certo più di qualcosa in comune con le teste femminili arrivate ai nostri giorni sotto l'etichetta di "teste di moro". Anche Ade come Dioniso, incoronati, con la fulgida barba, iconograficamente si presentano come i prototipi delle forme vascolari antropomorfe della Grecia ed oltre. Certo con il tempo tali sintesi antropomorfe hanno assunto significati diversi, adattandosi alle trasformazioni cosmologiche imposte dal *carrefour* di civiltà che contraddistingue le culture del mare Mediterraneo. Per esempio

appare chiaro che nel mondo romano la ritrattistica assume aspetti naturalistici non riscontrabili nella cultura greca. Ma l'accostamento delle figure di Demetra/Persefone e di Ade non ha delle verosimiglianze esclusivamente formali. È evidente negli aspetti simbolici che l'iconografia delle "teste di moro" si riallaccia alla tematica della vita e della morte raccontata nel culto di Demetra. Allora a questo punto mi sembra doveroso ripartire dalla domanda di partenza. Che cosa hanno in comune il basilico e le teste di moro siciliane?

Questa forma di vaso viene anche definito in dialetto "rasta". Partendo dal presupposto che nella cultura contadina il vaso da giardino era prevalentemente usato per gli aromi, per piante medicali, appare chiaro che il basilico, pianta che cresce in primavera per fiorire alla fine dell'estate, rappresenta il momento della rinascita, ovvero quando Demetra, grazie all'intercessione di Zeus, ottiene di liberare sua figlia Persefone sei mesi l'anno dalla prigionia di Ade. Non a caso queste "raste" antropomorfe sono sempre in coppia, esse sono infatti considerate nella cultura popolare di buon auspicio, come già abbiamo detto per il basilico, per l'armonia della famiglia.

Nel caso delle "teste di moro" siciliane la loro simbologia nel tempo ha senza dubbio avuto diversi rimaneggiamenti. È plausibile che in origine la scelta del soggetto "moro" sia nata per sottolineare una concordanza più che per una discordanza. Non ci dimentichiamo che la Sicilia bizantina viene invasa dai musulmani dall'VIII e il XIII secolo, e in questa occasione chissà quante donne siciliane sono andate in sposa ai "mori". Dopo la liberazione avvenuta ad opera di Ruggero d'Altavilla, il fantasma dell'invasione musulmana è rimasto sempre acceso, dando vita a credenze popolari in cui il "moro" è sempre il soggetto della discordanza. Sarebbe bene ricordarlo, soprattutto oggi che il politicamente corretto ha ritenuto le "teste di moro" un simbolo di razzismo e di discriminazione. Una tale fandonia può essere affermata solo da coloro che hanno affidato alla cultura della globalizzazione e del *cancel cultur* il loro senso comune, rinnegando la stessa storia che li ha resi tali.

Sui vasi antropomorfi di Caltagirone

Guardando la collezione di vasi antropomorfi disponibile al museo della Ceramica di Caltagirone ci si rende conto facilmente che l'idea della "testa di moro", così come si è stabilizzata all'interno della nostra società dei consumi, diventa un concetto duttile e malleabile. Ciò che sorprende nelle diverse versioni di vasi e fiasche antropomorfe è il modo in cui in ogni tempo il manufatto richiama ad una propria identità culturale. Molti di loro hanno la corona ma anche una pronunciata faccia contadina, di uomini e donne del paese. Così per comprendere meglio il fenomeno dei vasi antropomorfi in Sicilia mi sono rivolto all'azienda Ceramica Navanzino, scoprendo che il tema della testa antropomorfa non è soltanto l'ossessiva ripetizione delle "teste di moro" incorniciate dalla moda e dal turismo, esse dimostrano altresì di essere un campo da gioco iconografico ancora in atto, dove tradizione e innovazione si compenetrano, dando vita agli aspetti identitari della cultura siciliana, la quale lungi da essere esaurita continua a sopravvivere nelle botteghe degli artigiani, tra la gente del mercato, in mezzo a coloro che prima di conoscere vogliono sapere, connettendo i brandelli della nostra ancestrale identità.

Unico del genere in Sicilia, nel quale è documentato, sotto il profilo storico, tecnico e artistico, lo svolgimento plurisecolare della ceramica siciliana dalla Preistoria al XX secolo, istituito con Decreto del Ministero della P.I.–Direzione Generale Antichità e Belle Arti, il 21 febbraio 1957, il Museo Regionale della Ceramica fu aperto al pubblico otto anni dopo, nel luglio del 1965, con sede presso i locali annessi al Teatrino del Bonaiuto, dopo i necessari lavori di adattamento e la fornitura di adeguate strutture espositive. Il primo direttore del Museo è stato il Prof. Antonino Ragona, infaticabile raccoglitore di reperti ed esperto ceramologo calatino. Il nucleo iniziale della collezione museale è costituito per l'appunto dalle ampie raccolte che l'illustre Professore aveva realizzato, a fini didattici, presso il locale Istituto d'Arte per la Ceramica, di cui era direttore.

A queste si aggiunsero i materiali ceramici concessi dal Museo Civico di Caltagirone e dai Musei siciliani di Palermo, Messina, Siracusa, Trapani e Gela. Completano il patrimonio museale l'importante collezione Russo-Perez, acquistata dalla Regione Siciliana allo scopo di incrementarne

i beni e colmare le lacune prodotte dalla dispersione dei reperti avvenuta prima della nascita del Museo. I vasi antropomorfi più antichi sono collocati in diverse vetrine ed esposti senza alcuna didascalia o informazione anche minima. I dati, sia cronologici che tecnici, riportati sulle schede sono perciò frutto di comparazione e confronto con esempi e modelli contenuti nelle fonti bibliografiche e di pareri ed opinioni espressi da esperti ceramisti.

L'Azienda di Francesco Navanzino apre la sua attività nel 1974, collocando la sua sede ai margini dell'antico quartiere dei ceramisti. Sin dall'inizio il noto artigiano si pone sulla scia della migliore tradizione calatina, interpretando in modo personale il caratteristico "ornato" in vasellame e oggetti ornamentali e realizzando terrecotte artistiche da giardino come anfore, vasi, bassorilievi e statuarie. Avendo inoltre acquisito i calchi e le forme della scomparsa Fabbrica Vella, le cui terrecotte impreziosiscono edifici pubblici e privati di Caltagirone, l'Azienda è in grado di riprodurre fedelmente i motivi e le opere da quella realizzati, cosa estremamente utile per il loro restauro. L'azienda Navanzino ha partecipato a diverse mostre organizzate dalla Regione Siciliana e fin dagli anni '80 esporta i suoi pregevoli manufatti in Italia e all'estero. Dal suo atelier sono usciti tanti giovani ceramisti che lì hanno appreso le tecniche tradizionali dell'arte e che riconoscono in Francesco Navanzino un "caposcuola".

A partire dagli anni '90 nell'Azienda sono stati integrati anche i figli Luigi e Antonio che, avendo maturato studi ed esperienze diverse e personali, hanno ampliato la gamma di prodotti offerti agli acquirenti. Oggi l'Azienda Navanzino coniuga tradizione e contemporaneità e accanto alla produzione dei tipici manufatti calatini, eseguiti con le antiche tecniche, realizza restauro ceramico ed applica procedure innovative come la ceramizzazione della pietra lavica e la cottura a terzo fuoco. Le opere catalogate sono il risultato di uno studio e di una originale interpretazione dei temi e delle figure tradizionali: quelle del padre Francesco, più ancorate alla tradizione, fanno da contrappunto ai lavori di Luigi e Antonio, più audaci e innovativi; ma tutto il gruppo mostra accuratezza di esecuzione, armonia di decori e colori, plasticità e forza espressiva.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Cilia Platamone E. /A. Ragona, *Museo della Ceramica*, Siracusa, Novecento, 1995.

Fagone V., *Arte popolare e artigianato in Sicilia. Repertorio dell'artigianato siciliano*, Caltanissetta/Roma, Sciascia, 1966

Pitrè P., *Fiabe e Novelle e racconti popolari siciliani*, Il Vespro, Palermo, 1978

Ragona A., *La maiolica siciliana dalle origini all'Ottocento* – Palermo, Sellerio, 1986

Ragona A., *Terra Cotta. La cultura ceramica a Caltagirone*, Catania, Sanfilippo, 1991

Ragona A., *Il Museo della ceramica siciliana in Caltagirone*, Caltagirone, Il Minotauro, 1996

www.ceramicanavanzino.com

Stefano Puglisi, docente di Antropologia culturale all'Accademia di Belle Arti di Catania, insegna anche presso la scuola di teatro classico dell'INDA. Nella sua carriera si è occupato delle emergenze storico-artistiche dell'area culturale del Mediterraneo, sviluppando una proficua ricerca dei modelli di vita antropici. Tra le numerose pubblicazioni ricordiamo *Verso una dimensione Ecologica* e *Prospettive di Antropologia culturale*.

Per una semantica del mare. Canti, segnali e comunicazioni nel lavoro dei pescatori di tonni



La tonnara del Secco a San Vito, 2002 (ph. Ninni Ravazza)

di *Ninni Ravazza* [*]

Fra le attività alieutiche la pesca del tonno con impianti fissi di rete (tonnara) è quella che storicamente ha sempre impiegato il maggior numero di addetti (tonnaroti o anche *tonnarotti*): fino a 100 persone nelle tonnare più grandi (Favignana, Bonagia, Capo Passero e Marzamemi in Sicilia, Saline in Sardegna, Pizzo Calabro).

La tonnara è stata per secoli un microcosmo pressoché autarchico (anche culturalmente) dove l'esito della pesca, il "successo industriale" dell'attività, è dipeso dalla uniformità e omogeneità dei comportamenti lavorativi: l'opera di ciascun tonnaroto, sia pure mediata dalla figura del rais, avrebbe dato frutti nulli se non raccordata alle operazioni messe in atto da tutti gli altri.

In questo contesto la "comunicazione" è stata indispensabile per organizzare il lavoro corale: essendo esclusa ogni attrezzatura tecnologica (radio, telefoni, ricetrasmittenti), il ricorso è stato a suoni e gesti per trasmettere ordini e informazioni al fine di muovere all'unisono una "macchina" complessa il cui elemento principale è l'uomo/tonnaroto, e inoltre per intervenire in maniera unitaria e uniforme nei confronti delle potenze numinose e naturali da cui dipendono le sorti della pesca e dunque della

comunità di cui fanno parte i tonnaroti (in questo caso preghiere e invocazioni recitate/urlate collettivamente o in alternanza solo/coro: ciurma).

In un contesto in cui la modernità non ha mai fatto ingresso se non nel materiale impiegato per realizzare reti e cavi, la comunicazione è sempre stata affidata a espressioni verbali o gestuali codificate nei secoli; tali espressioni trovano una certa omogeneità anche in realtà diverse nel tempo e nello spazio. Tutte le tonnare distribuite lungo le coste italiane mostrano un patrimonio linguistico e antropologico molto simile, e la stessa cosa si riscontra anche negli impianti di Spagna, Tunisia, Libia, tutti luoghi in cui l'arte della pesca del tonno è stata se non creata certamente perfezionata dai rais e marinai trapanesi.

La gran parte della "comunicazione" all'interno del gruppo di pescatori operanti in tonnara è stata affidata a espressioni verbali trasmesse dai rais o dai capibarca (che spesso facevano da tramite fra il rais e i tonnaroti); più raramente si è fatto ricorso a strumenti musicali ma in questo caso si è trattato solo del fischiotto usato dal rais nel momento del calo delle reti e della mattanza (Favignana). In tutti i casi comunque si può parlare di "suoni" limitati a un ristretto spazio fisico (in seno alla stessa barca o tra imbarcazioni vicine).

Comunicazione per segni

Una diversa "comunicazione", stavolta non all'interno del gruppo dei tonnaroti ma rivolta al padrone/gabelloto della tonnara, è stata affidata alla esposizione di bandiere sulle barche per segnalare a terra (nel caso di reti calate non troppo lontane dalla costa) la consistenza dei tonni pescati al fine di approntare i magazzini per la eviscerazione o i mezzi per il trasporto sui mercati e nelle ditte di lavorazione [1].

Analogo sistema elementare di comunicazione avveniva tra barche distanti tra loro: solo i pescherecci adibiti al traino della flotta (vascelli, palischermi, muciare) negli ultimi anni (dal '40 in poi) avevano in dotazione l'apparato radio, cosicché i messaggi per segnalare un'emergenza avvenivano issando una lunga asta visibile da discreta distanza, a volte con una pezza bianca in cima: "*stanno facendo bannerà* [bandiera]" era l'avviso rilanciato dal tonnaroto che per primo avvistava la segnalazione. Medesimo accorgimento veniva impiegato dal rais di San Giuliano impegnato in tonnara per chiedere che da terra mandassero tutte le barche per fare mattanza: "Alle ore 14 il Rais ha fatto bandiera, sono usciti il vascello e il vascellotto" [2].

Gli stessi proprietari della tonnara di San Giuliano comunicavano con le imbarcazioni al "nauto" [3] mediante fuochi accesi a terra: il 21 maggio 1917 "si è dovuto far fuoco per fare ritornare le barche ..." a causa del maltempo [4]. Le reti venivano calate a poco più di un miglio dalla costa (2.400 metri circa) e dunque in buone condizioni di visibilità, o con l'ausilio del cannocchiale, era possibile la comunicazione a vista. Una comunicazione rivolta all'esterno per celebrare un avvenimento fausto quale la mattanza, ma anche per avvisare i rigattieri dell'imminente arrivo dei tonni a terra, era l'esposizione della bandiera italiana sulla torre del palazzotto di Sancusumano, sede amministrativa della tonnara di Bonagia/San Giuliano. Nella tonnara del Secco a San Vito lo Capo, situata tre chilometri a levante del paese, la "gente d'aiuto" [5] veniva convocata facendo fumare l'alta ciminiera un tempo al servizio delle fornaci per la cottura dei tonni che fino ai primissimi del '900 qui venivano lavorati [6].

Esisteva in tonnara anche una comunicazione affidata al "suono" e in questo caso lo strumento impiegato era una campana. Quotidianamente questa veniva suonata per svegliare i tonnaroti che dormivano negli alloggi loro riservati: nei "Diari" della tonnara del Secco meticolosamente redatti in gran parte dal proprietario Giovannino Plaja viene annotata con scrupolo l'ora della sveglia (fra le 03,30 e le 05,00) distinguendo anche l'ora legale (quando vigente) e quella solare [7]. Altra testimonianza della sveglia data dal suono della campana viene dalla tonnara di Scopello dove la ciurma dormiva in stanzoni con lettini messi in fila: "*Alle 4,30 il rais suonava la campana e c'era sveglia per tutti e s'arrisittavamu*" [8].

Ancora questo strumento “musicale” era protagonista della comunicazione più emozionante e commovente nel mondo della tonnara: il “suono della campana” in occasione dell’arrivo dei primi tonni fra le reti. Una regola ferrea era il segreto su quanto avvenisse in tonnara: solo il rais poteva scrutare sotto la superficie del mare attraverso il batiscopio (lo “specchio”) e ufficialmente era l’unico depositario della realtà sull’andamento della pesca; chiunque sulle barche avesse sentore della situazione era comunque tenuto al silenzio.

Il rais comunicava al padrone le notizie e quando c’era la certezza che la tonnara era “anniscata”, cioè erano arrivati i primi pesci che avrebbero attirato i successivi branchi, arrivava il momento di trasmettere la buona nuova all’intero borgo che dalla pesca traeva benessere e speranza per il futuro prossimo (di fatto i marinai solitamente avevano già capito tutto): un tonnaroto di fiducia del rais era incaricato di raggiungere, senza farsi scorgere, la cappella della tonnara e lì suonare a stormo la campana della chiesa. Il suono trasportato dalla brezza si propagava per l’intero territorio raggiungendo i borghi limitrofi, e la gente accorreva numerosa per fare festa gridando “*sonao ‘a campana*” (Bonagia): in questa occasione i proprietari festeggiavano offrendo ai tonnaroti un quartino di vino (negli ultimi anni tre bottiglie di birra) a testa [9].

Il suono della campana veniva impiegato nella tonnara di Magazzinazzi [10] anche per dare il tempo alle operazioni pressoché quotidiane di varo e alaggio delle imbarcazioni dalla spiaggia sabbiosa in quanto la zona era priva di porto o pontili [11]. Manifestazione di grande impatto emotivo era la processione del primo tonno catturato nel borgo marinaro della tonnara, accompagnato dalla “musica” (la banda) e dai tamburelli, come ricorda anche il demologo Giuseppe Pitrè tra Otto e Novecento [12].

I suoni all’interno del gruppo di tonnaroti

I “suoni” della tonnara sono essenzialmente due: i Canti di Lavoro e le Invocazioni religiose. Entrambi hanno la peculiarità di trovare motivazioni ed espressione in un contesto corale. Non si intona un canto né si recita una preghiera in solitudine, e questo per un fondamentale motivo: la tonnara è un lavoro/ambiente comunitario dove l’individualità non esiste se non nella figura epica del rais, che pure nulla potrebbe fare al di fuori del contesto della costante collaborazione della “ciurma” dei tonnaroti. In questo senso sia i canti che le preghiere devono coinvolgere tutti quanti partecipano al lavoro e da questo si attendono una risposta positiva alle loro esigenze lavorative e sociali.

La pesca tradizionale del tonno con le tonnare fisse, come è stata praticata per secoli, ha pure un’altra caratteristica: di fronte ad avversità naturali, meteorologiche, o ad errori umani, non è possibile intervenire radicalmente spostando le reti in altri siti, come si fa con i *ciancioli*, le tremaglie, i palangari e altri metodi alieutici; una volta calata la tonnara, lì resta per tutto il periodo della pesca, e dunque l’unica speranza dei pescatori di ovviare a una stagione negativa è rivolgersi alla divinità.

Così non solo le preghiere e le invocazioni, ma anche i canti di lavoro, l’adozione di simboli e i comportamenti rituali, sono permeati di un fortissimo senso di religiosità: «... preme l’osservanza della religione da cui giudica di dover dipendere non poco il buon esito della pesca», scriveva nella seconda metà del XVIII secolo l’abate Cetti parlando dei rais in Sardegna [13].

I fenomeni musicali della cultura tradizionale, e dunque anche della tonnara, così come descritti dall’etnomusicologo Sergio Bonanzinga [14], sono sinteticamente divisi in tre categorie:

1. i “ritmi tecnici”, che sono destinati a facilitare il lavoro in un contesto ergologico, dunque a coordinare lo sforzo dei lavoratori perché si muovano all’unisono;
2. i “suoni segnale” destinati a trasmettere messaggi;
3. i “suoni espressivi” dove prevalgono motivazioni simboliche ed estetiche.

Fra i “ritmi tecnici” rientrano a pieno titolo le *cialome* della tonnara, canti che accompagnavano le fasi più faticose del lavoro dei tonnaroti: il tiro delle reti della camera della morte, l’alaggio delle pesantissime ancore, l’alaggio e il varo dei vascelli, l’imbarco e lo sbarco delle reti sugli stessi

vascelli. Quasi tutti lavori che fino all'ultimo sono stati svolti a mano, senza l'ausilio di macchinari meccanici. In questa fase tutti gli uomini dovevano applicare lo sforzo contemporaneamente, e per questo alla voce/incitazione di un "solo" (ruolo affidato a persona esperta, che in quel frangente non partecipava allo sforzo collettivo), la ciurma rispondeva in coro, uniformando lo sforzo.

In questo contesto rientrano i canti più famosi di tonnara: "Ajamola" e "Gnanzò" (con le loro varianti tra zona e zona; erano i canti che precedevano la mattanza, quando i tonnaroti a bordo del vascello di levante tiravano in superficie le reti della camera della morte). In una prima fase della "assummata" delle reti, contraddistinta da movimenti più lenti, si intonava "Ajamola", con la ciurma che rispondeva all'unisono ripetendo due o più volte tale termine dall'etimo incerto all'invito del "solo", che nella sua litania riprendeva testi ovunque simili, dove il richiamo alla religione era costante: "*Ggèsu Cristo cu li Santi / E lu Santu Sarvaturi .../ E San Petru varva bianca .../ E ppi nnome Ggesù chiamau ..*". A ogni strofa intonata dal "solo" la ciurma rispondeva *Ajamola ...*

Quando la rete era già quasi tutta a galla e lo spazio per i tonni era minimo, e i pesci impazziti sbattevano l'uno contro l'altro metà fuori dall'acqua, era il momento di affrettare i movimenti e il "solo" all'invito "*cangiala*" (cambiala [la *cialoma*, la *cadenza*]) intonava "Gnanzò" con ritmo più veloce; anche qui i temi religiosi erano fondamentali: "*Gnanzò lu figghiu / di Maria/ ppi grazia / Fusto prena ...*"; il coro rispondeva a una voce "Gnanzò". La ciurma si muoveva all'unisono nel momento della risposta alla voce del "solo": erano dunque *ajamola* e *gnanzò* a dare il ritmo ai movimenti [15].

Ritmo "tecnico" è anche "*uno ... e dui*" che si scambiano i due "corchi 'nmenzu", i tonnaroti più esperti che si gettano alle spalle il tonno quando gli altri si sono scansati e loro compiono l'ultimo sforzo, stando bene attenti a non prendere un colpo di coda sulla schiena che potrebbe essere mortale. I due uomini (non necessariamente i più forti degli otto che compongono ciascuna squadra [*rimiggiu*], ma i più esperti), dopo avere fatto allontanare gli altri che usano i "corchi" (uncini) più lunghi, afferrano per le ali il tonno già a metà sul vascello e lo fanno scivolare alle loro spalle. Sono loro a stabilire l'istante in cui il tonno va spinto; in questo caso non si tratta di un ordine ricevuto ma di un'azione concordata fra i due, e l'incitazione serve a impegnare contemporaneamente il massimo sforzo. *Uno ... e dui*, e il tonno finiva sul fondo del vascello.

Che Diu lu faccia ...

Anche nella preghiera (che non è un canto, piuttosto una litania, comunque un "suono") c'è l'alternanza del "solo" e del "coro", ma in questo caso il solista – quasi sempre un capobarca anziano, più raramente il rais – recita tutta la preghiera e la ciurma in coro risponde solo dopo l'ultima strofa: "*Un credo u Signori / 'na salve Regina a' madre ri dDiu di Trapani / 'na salve Regina a' madre ri dDiu ru Carvariu ...*", fino alla strofa finale "*Un padre nostru a San Petru chi prea u' Signori pi' 'nnabbunnanti pisca*"; il coro/ciurma risponde "*Che Diu lu faccia*"; la preghiera viene conclusa dallo stesso "solo" che apre ufficialmente il tempo del lavoro: "*repuemeterna 'i Santi priatori d'i nostri morti. Santo Buongiorno!*".

Quando la stagione della pesca volge al termine e non si aspettano più tonni ma gli uomini sono impegnati nello smontaggio delle reti, il "solo" cambia la strofa finale che diventa: "*Un padre nostru a San Petru chi prea u' Signori p' a salute e 'a Divina Provvidenza*"; anche in questo caso la risposta corale è: "*Che Diu lu faccia*" [16]. Qui siamo già nel campo dei "suoni-segnale" che trasmettono un messaggio: si tratta dell'augurio di una buona pesca (o buona fortuna) che coinvolge tutta intera la ciurma dei tonnaroti.

Preghiere, o comunque invocazioni alla divinità, si rivolgono anche in alcuni momenti tipici del lavoro: quando si entra con le barche fra le reti, il rais si leva il cappello e tutti salutano la tonnara "*Santo buongiorno!*", rivolti anche alla croce con le effigi dei Santi protettori della pesca posta all'incrocio dei cavi sopra la "bocca" attraverso cui entrano i pesci; al momento di abbandonare il recinto sacro della tonnara per tornare a terra, il rais incita "*Un credo u' Signuri*", e la ciurma risponde "*E sempre sia laurato!*", poi proprio quando le barche scavalcano i cavi di sommo si saluta la tonnara

“*Bona notti, bona sorti, bona tonnara*” dicono tutti all’unisono. Qui appare chiara la similitudine con l’omaggio ai Lari protettori della casa, e un saluto identico nelle campagne siciliane si riservava ai “patruneddi ‘casa”, spiriti benigni posti a guardia della dimora che spesso assumevano le sembianze teriomorfe dei gechi: “*buongiorno a tutta la compagnia*” [17]

Quando vengono ultimate le operazioni di posizionamento dei cavi (*cruciato*) i tonnaroti si rivolgono alla *muçiarà* e festeggiano gli uomini che hanno diretto i lavori andati a buon fine: “*E cu’ salute o’ rais e o’ suttarais*”.

Analoghe espressioni di fideismi intimamente collegati alle dinamiche della pesca ho registrato alla fine del primo decennio di questo secolo relativamente alla tonnara di Scopello. La tonnara aveva terminato di operare nel 1984 e l’occasione di incontrare anziani pescatori (oggi scomparsi) mi fu data dal dottor Antonio Oliva (cui va un pensiero affettuoso) figlio del rais Vincenzo; l’incontro avvenne nel piccolo e bel Museo del Mare di Nino Paradiso a Castellammare del Golfo. Alcuni degli interlocutori si presentarono col solo nome di battesimo preceduto dall’appellativo zù (zio) [18].

Zù Aspano (Gaspere): “*Dall’inizio alla fine della tonnara ogni volta che si usciva dal passaggio dei faraglioni si metteva la Madonnina su una montagna dove c’era ‘na cappelicchia; appena si arrivava il rais Oliva fermava tutti, si dicevano le preghiere, Padre Nostro e Ave Maria, e poi dopo la parola amen si partiva [alla volta delle reti]. Quando si finiva di fare mattanza e si muddava si diceva «un credu u’ Signuri». Anticamente c’era un monaco che girava per tutte le tonnare e in onore di San Antonio si prendeva un tonno, lo pretendeva dicendo che noi di Scopello pregavamo ‘A bedda matri du’ Rumiteddu*”.

Un altro tonnaroto (zù Pio) ricorda: “*Quando mettevamo la rete sopra i parascarmi c’era un momento in cui un tonnaroto prendeva la rete e tutti toglievamo il berretto e dicevamo, cantando e gridando «La bedda Matri di lu Rumideddu n’avi a ffari pigghiari dumila tunna a la tonnara di Scupeddu, e sia laurato lu santissimu Sacramentu»*” [19].

La presenza di un monaco del Romitello che aspettava la prima mattanza per farsi regalare un tonno da portare al Santuario l’ho registrata anche nella tonnara del Secco a San Vito lo Capo (più sotto viene riportato un Canto di tonnara che accenna a questa usanza, per un periodo tralasciata con gravi ripercussioni sugli esiti della pesca) [20].

Ci sono anche suoni-segnale che assumono la veste di codice cifrato, traducibile solo da pochi. Al momento di ordinare la mattanza nella tonnara di Bonagia soltanto il rais aveva contezza (pur vaga) del numero dei tonni rinchiusi nella “camera”, ma in quella fase doveva comunicarlo al sottorais che aveva il compito di ordinare la chiusura dell’ultima porta di rete (*porta cannapo* intrecciata con gialli fiori di primavera) quando con lo “specchio” li vedeva passare. Per evitare che gli altri tonnaroti capissero, il rais Sarino Renda passava accanto alla barca del sottorais Mommo Solina (che poi prenderà il suo posto) e a seconda del numero dei tonni gli riferiva il nome di una città: “Trapani” che voleva dire 50 tonni, “Palermo” 100, “Castellammare” 150, “Messina” 200, “oltre” se erano più di 200 [21].

Alla fine della mattanza, quando i tonni sono già sui vascelli ed è arrivato il momento di slegare le reti attaccate alle barche, il rais dopo avere chiesto conferma che tutti i tonni siano stati issati a bordo: “*Ci ‘nn’è cchiù?*”, invita i tonnaroti a liberare le reti “*A ‘nnome ri dDiu modda*”: il “solo” incita allora i tonnaroti “*A nnome ri Ggèsu*”, e la ciurma in coro risponde con l’augurio “*e dumani n’altra [mattanza]*” [22]. Le preghiere/invocazioni, suoni – segnale, in estrema sintesi, scandiscono i tre momenti fondamentali della giornata lavorativa: prima dell’inizio delle operazioni (preghiera) – per accompagnare le diverse fasi delle operazioni (“*A nnome ri dDiu, modda ...*”) – in chiusura dell’attività (“*Bona notti bona sorti, bona tonnara*”).

Ci sono poi altri suoni-segnale che rispondono a diverse finalità, quelli che trasmettono ordini: “*abbua*” o “*sia*”, “*sta mano*” o “*dda mano*”, se si tratta di vogare o sciare girando la barca a destra o sinistra rispetto al capobarca (personaggio centrale a cui ruota attorno l’universo-barca: le direzioni impartite ai rematori, che gli rivolgono la faccia e dunque non vedono a prua, sono riferite alla sua visione/visuale); “*forte*” o “*alleggiu*” per aumentare o diminuire la voga, “*modda*” e “*levaaa!*” (o “*isaaa*”) quando le porte di rete si devono aprire o richiudere; durante la mattanza il rais sulla sua

muciara dirige tutte le operazioni indicando con le braccia alzate la priorità delle operazioni, gridando gli ordini (*“trasi sta puppa”*, Bonagia) o usando un fischietto con dei precisi codici sonori (Favignana).

Altri suoni-segnale sono avvertimenti, messa allerta: *“A ttia vennu”* si grida da un equipaggio all’altro quando i tonni si stanno dirigendo verso la barca che alzando le reti dovrà rinchiuderli nella camera della morte; *“’ntisi”* (ho sentito) è il grido della “guardia” che nelle tonnare più profonde calava le lenze per sentire il tocco del tonno che passava da una “camera” all’altra (San Vito); *“ccà sunno”* è il rassicurante suono-segnale rilanciato dal tonnaroto posizionato al centro della camera della morte per confermare che i tonni sono tutti ormai prigionieri e non hanno possibilità di tornare indietro (Bonagia).

A Scopello gli avvertimenti erano pressoché identici: *“duna accura”* (stai attento) indicava il passaggio dei tonni *“a viatri vennu”*; quando le “guardie” tramite le lenze sentivano i pesci passare gridavano *“forza livati!”* [23]. Altro suono-segnale che si presta a una doppia lettura, lessicale e tecnica insieme, è quello da me registrato nella tonnara di Bonagia, che non trova riscontro altrove: *“passaro suavi suavi ...”* dice al rais Mommo Solina il suo capomuciara Pio Solina quando attraverso lo “specchio” ha visto i tonni avviarsi senza nervosismo nel “corpu”, tutti in fila senza tentativi di girare verso levante. “Soavi”: placidi o tranquilli in italiano arcaico, con i sinonimi amabili, armoniosi, leggiadri (Enciclopedia Treccani). Senza conoscere la poesia stilnovistica Pio Solina, uomo dalla sensibilità eccelsa e dalla cultura connaturata, ha saputo compendiare il “dolce” andare dei tonni che è “piacente e diletteuoso” per i tonnaroti [24].

La trasmissione della memoria

I suoni “espressivi” che assumono carattere simbolico sono quelli destinati a trasmettere non più ordini, bensì conoscenza, memoria. I canti di tonnara raccolti da Alberto Favara a cavallo tra XIX e XX secolo forniscono diverse notizie sulle tonnare palermitane e trapanesi, riportando caratteristiche e avvenimenti che ne hanno condizionato l’attività. Al n. 598 della sua raccolta di musiche siciliane [25] il “Canto di tonnara” appreso a Palermo da tale Vanni Favalaru elenca le tonnare del palermitano: ci sono Trabia, San Nicola l’Arena, Solunto, Sant’Elia, Arenella, Mondello, Isola delle Femmine, Orsa, Vergine Maria, e chissà perché anche Secco di San Vito; del grande golfo di Castellammare sede di numerose e “ubertose” tonnare mancano Sicciara (Balestrate), Magazzinazzi, Castellammare, Scopello e Uzzo certamente perché l’informatore è principalmente legato all’ambiente di Palermo; purtuttavia l’elenco degli impianti e gli aneddoti riportati sono molto interessanti ai fini della memoria.

Così dal Canto tra tante altre cose apprendiamo che la tonnara di San Nicola prendeva pochi tonni per la concorrenza di Trabia (*“Sugnu calata sutta Capuroso / Viu li tunni e mi passano arrassu / E tu Trabia, com’un cani corsu / Mi sta’ di supra comu’n Satanassu ...”*) e che la tonnara del Secco finì di fare ricche mattanze quando i padroni non vollero più dare l’elemosina alle chiese (*“Tunnaredda di lu Siccu ammintuata / Comu pirdisti stu granni valuri / A prima la facivi quarchi annata. Pi’ la ghiotta chi davi a lu patruni / Ora l’agghiotta ci ha stata livata / Ti l’ha fatta vidiri lu Signuri / Setti carrini la megghiu livata ...”*) [26].

Il rais di Bonagia Mommo Solina si ricordava di una vecchissima canzone della tonnara di San Vito, che diceva *“Santu Vitu calava nta la rina / che notte e gghiornu fa le carvacate”*; anche qui si trasmettevano informazioni tecniche: il fondale di sabbia spesso faceva spostare le ancore e le reti.

Altre notizie storiche riporta il canto “Casteddammarisa” sempre raccolto da Favara; qui si elencano le tonnare del golfo di Castellammare sottolineando come *“La megghiu tunnara è Scupeddu”* seguita da *“Casteddammarì”* e *“li Malasinazzi”*, mentre quella di Balestrate, a est delle altre, è la più povera: *“E la Sicciara misera e afflitta / Ca di livanti li tunni l’aspetta ...”* [27].

Nel palermitano a inizio del Novecento due erano le tonnare più eleganti secondo l’informatore Iachinu Bacchi: *“Si vo’ sapiri quali è la chiù pumpusa / La Rinidduzza e Virgini Maria ...”* [28].

Suoni satirici e scherzosi

Abbiamo registrato finora “suoni” tecnici che sovente hanno avuto una forte connotazione religiosa, ma in tonnara non è mai mancato anche un momento espressivo del tutto profano. Qui “profano” non sta per blasfemo in senso religioso: a parte l’immersione fra le reti della statua di Sant’Antonino quando non arrivavano i tonni (Favignana e Milazzo) [29], a cui faceva però seguito la riemersione e l’adorazione non appena i pesci si facevano avvistare, il profano riguardava piuttosto le persone a cui – in situazioni normali – il rispetto non doveva mai in alcun modo venire meno: il padrone e il rais. A loro erano demandate tutte le decisioni, sia tecniche che sociali: la vita/morte dei pesci col momento della mattanza, e la vita/morte degli uomini sotto l’aspetto dell’assunzione/licenziamento. Nessuna loro decisione poteva venire contestata.

C’erano però alcune occasioni – pochissime – in cui per un attimo veniva concesso alla ciurma di sbeffeggiare sia l’uno che l’altro: era quando si intonavano canti scherzosi – rientranti fra i ritmi tecnici – per caricare la rete sui vascelli, o per scaricarla a terra alla fine della stagione di pesca: solista e coro si alternavano cantando di “monache in camicia” (solo: “zza *Monaca ‘ncammisa, e iddu la vole*”, coro: “*tisa tisa ...*”), di zampogne da “afferrare” (“*mpugna sta sampugna*” o anche “*’nfungia ‘sta ran fungia*”), di figlie del caporale e signorine che si chiamano Lina da dare in moglie al rais e al padrone dopo averle offerte a tutta la ciurma. Il sottinteso erotico-sessuale è chiaro [30].

Erano, quelli dei canti scherzosi, gli unici momenti, limitati nel tempo e nello spazio, in cui ci si poteva prendere gioco dei signori della tonnara senza incorrere nelle sanzioni contenute in un regolamento non scritto ma condiviso da tutta la comunità. Licenze che servivano a stemperare le tensioni accumulate nel lavoro a fronte di una sudditanza gerarchica rigidissima che non prevedeva intermediari.

Questi suoni nella tradizione non hanno mai accompagnato le operazioni di mattanza perché, come spiega Salvatore Spataro, ultimo solista della tonnara di Bonagia, “sono canti scherzosi, e quando si uccidono i tonni non si deve scherzare, non si manca di rispetto ai pesci” [31]; qui mi piace ricordare la *cialoma* della tonnara di Pizzo Calabro in cui i tonnaroti prima della mattanza cantavano: “*a tutti li tunni circumu perdonu*” [32]. Purtroppo negli ultimi anni delle tonnare siciliane alcuni giovani tonnaroti, ignari della etica del loro lavoro secolare, intonavano i canti licenziosi anche nella fase della mattanza per compiacere i turisti accorsi curiosi per assistere alla “versione marinara” della corrida.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

[*] Questo contributo riprende e amplia la mia relazione “A nome di Gesù. Sacro e profano in tonnara” al convegno “I suoni del lavoro” organizzato dall’Associazione turistica Pro Loco di San Vito lo Capo in data 27 aprile 2011; gli Atti, con gli ulteriori saggi di Valeria Patrizia Li Vigni e Rosalia Billeci, sono stati pubblicati in una edizione fuori commercio (Pro Loco San Vito lo Capo, aprile 2012). Le notizie sulla tonnara di Scopello riportate in questo scritto fanno parte del materiale inedito raccolto per un mio prossimo volume su quella impresa di pesca.

Note

1] Gianluca SERRA, *Le tonnare di Capo Granitola e Sciacca. Il ritorno della memoria*, Sciacca 2021: 104; Cfr. Anna Maria BONO, *La tonnara di ieri e oggi tra Rais, mattanze e ricordi di una Torretta Granitola che fu*, <https://castelvetranonews.it>, 9 luglio 2019

2] “Giornale di Tonnara” 11 maggio 1918, in N. RAVAZZA – A. SERRAINO, *I tonni, i cavalieri, le feste, gli amori. Storia della Tonnara di San Giuliano*, Trapani 2019: 85

3] Per “nauto” si intende il luogo ove veniva calata l’isola della tonnara

4] Il fatto si riferisce al 21 maggio 1917, v. Ravazza – Serraino cit.: 107

5] In particolari occasioni (ricche mattanze, alaggio delle reti) veniva chiamata la “gente d’aiuto” (manovali, contadini, pastori) pagata a giornata

6] Ninni RAVAZZA, *San Vito lo Capo e la sua tonnara. I Diari del “Secco”, una lunga storia d’amore*, Milano 2017. La circostanza viene ribadita in diverse pagine dei Diari

- 7] N. RAVAZZA, *ibidem*
- 8] Testimonianza (inedita) dell'ex tonnaroto Salvatore Mistretta, al tempo 71enne, raccolta nel giugno 2012. *S'arrisettavamu*: ci preparavamo
- 9] Ninni RAVAZZA, *Diario di tonnara*, Milano 2005-2019: 103-105
- 10] La tonnara di Magazzinazzi (già attiva nel XVI secolo) con sede sulla spiaggia oggi di Alcamo marina. Di proprietà della famiglia Foderà
- 11] Testimonianza (inedita) del sig. Benedetto Borruso (classe 1939), figlio del rais di Magazzinazzi Giuseppe, raccolta in data 10/6/2024
- 12] Giuseppe PITRÈ, *Usi e costumi. Credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Palermo 1889, qui nella edizione Clio, Catania 1993: 518
- 13] Francesco CETTI, *Anfibi e pesci di Sardegna*, Sassari 1778, qui nella edizione a cura di A. Mattone e P. Sanna, Nuoro 2000: 422
- 14] Sergio BONANZINGA, *Forme sonore e spazio simbolico*, Palermo 1993
- 15] Per un approfondito studio sui canti di tonnara cfr. Elsa GUGGINO: *I canti della memoria* in “La pesca del tonno in Sicilia” a cura di V. Consolo, Palermo 1986; Idem, *Favignana. Aiamola*, in “Nuove Effemeridi” anno IX n.34, Palermo 1996; GUGGINO E. – PAGANO G., *La mattanza*, Gibellina, 1983; Sergio BONANZINGA, *I canti delle tonnare tra Sicilia e Calabria*, Palermo 2021; interessante anche il lavoro di A.V. SAVONA – M. L. STRANIERO, *I canti del mare*, Milano 1980: 443-457
- 16] Ninni RAVAZZA, *Il sale e il sangue. Storie di uomini e tonni*, Milano 2007: 137- 145
- 17] Cfr. Elsa GUGGINO, *Nota* a “Le donne di fuori: un modello arcaico del sabba” di G. Henningsen in *Archivio Antropologico Mediterraneo* n. 0, Palermo 1998
- 18] Giuseppe PITRÈ, *Leggende, usi e costumi del popolo siciliano*, Palermo 1889, qui nella edizione Brancato, Milano 2002: 150
- 19] Testimonianze (inedite) di ex tonnaroti di Scopello raccolte nel giugno 2012
- 20] Ninni RAVAZZA, *Il sale e il sangue* cit.: 101
- 21] Ninni RAVAZZA, *ibidem*: 169-170
- 22] Ninni RAVAZZA, *L'ultima muciarà. Storia della tonnara di Bonagia*, Alcamo 2004: 48
- 23] Testimonianza (inedita) dell'ex tonnaroto di Scopello Giuseppe Urbano, all'epoca 84enne, raccolta nel giugno 2012
- 24] Testimonianza (inedita) del capomuciarà Pio Solina, tonnara di Bonagia, raccolta nel maggio 1989
- 25] Alberto FAVARA, *Corpus di musiche popolari siciliane*, raccolto a cavallo tra XIX e XX secolo, pubblicato a cura di Ottavio Tiby, Palermo 1957
- 26] «Tonnara del Secco (San Vito lo Capo) tanto ricordata, come hai perduto il tuo valore! Prima facevi qualche buona stagione per le elemosine che davi alle chiese, ma da quando non le dai più la migliore mattanza ha fruttato appena sette “carlini”».
- 27] A. FAVARA, *Corpus* cit., allocata al n. 603
- 28] *Ibidem*, n. 602
- 29] Giuseppe PITRÈ, *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Palermo 1912: 378-379
- 30] Cfr. Elsa GUGGINO, *I canti della memoria* cit.: 97-98
- 31] Ninni RAVAZZA, *Il sale e il sangue* cit.: 161
- 32] Aa.Vv., *Le tonnare di Pizzo*, Vibo Valentia 1991. Il bellissimo canto di mattanza (“A Levata”) raccolto dalla voce del tonnarotto Rocco Grandinetti, così recita: (solo): *A tutti li tunni cercamu perdonu* (coro/ciurma): *E leva, leva!*

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 cavalier, 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.

Social media: altri luoghi, nonluoghi, utopie



Sospesi (ph. Leandro Salvia)

di *Leandro Salvia*

I Social media rappresentano un mondo virtuale dove le esperienze condivise consentono alla gente di sentirsi comunità. Sono caratterizzati da un processo simbolico significativo. Creano quella che John Thompson, a proposito dei mezzi di comunicazione di massa, definiva “comunità despazializzata”. Rendono possibili – infatti – relazioni e solidarietà tra individui a prescindere dallo spazio fisico in cui si trovano.

In pochi vivono oggi una vita puramente locale e queste vite interagiscono mettendo in moto nuovi processi sociali, da cui possono scaturire antagonismi o influenze. Si assiste così a una “interconnessione” dei luoghi e delle persone che vivono sia nel mondo reale che in quello virtuale, sempre meno separati e sempre più interdipendenti. Quando ci si “connette” alla Rete non si visita più soltanto un sito internet, come avveniva fino a vent’anni fa, ma si entra in connessione con altre vite. Si interagisce all’interno di un luogo digitale, il *cyberspazio*, che assume così le caratteristiche di una *comunità a rete*. Le connessioni costruiscono infatti un nuovo spazio sociale che permette di avere una medesima percezione delle pratiche sociali (*habitus*), senza la necessità di un unico luogo fisico, ma con una moltitudine che si de-territorializza in una “eterotopia”.

Facebook, Instagram, X, TikTok, WhatsApp, Telegram, Youtube possono essere considerati esempi di “altri luoghi” perché, come gli spazi descritti da Michel Foucault, sono in grado di sovvertire le logiche temporali e spaziali. A una prima osservazione si tratta di interazioni soggette a una apparente disagggregazione (*disembedding*), simili a quelle descritte dal sociologo britannico Anthony Giddens, perché ristrutturare in archi di spazio-tempo indefiniti. I social media danno prova però anche di fenomeni di *re-embedding* quando integrano e spesso rafforzano le comunità territoriali che si ritrovano nei gruppi Facebook o WhatsApp.

I flussi di comunicazione immateriale infatti, secondo la sociologa Dina Salzano, starebbero fornendo nuove logiche di incorporazione (*embedding*) perché introducono «un nuovo modello spaziale policentrico, orizzontale, a rete e nodi. Non è infatti più la distanza a definire i margini e l'alterità, ma i flussi, le connessioni, gli spazi deterritorializzati delle relazioni». I social media sono dunque “eterotopie” e “contro-spazi” che somigliano al teatro di cui parla Foucault, all'interno del quale si susseguono una serie di luoghi estranei e contraddittori. Sono un archivio generale che mescola storie del presente e del passato, sono dunque anche “eterotopie del tempo”, che si accumulano all'infinito, come i musei o le biblioteche. E sono in tal senso anche esempi di “eterocronie” perché sovrappongono tempi asimmetrici. Nei *newsfeed* degli utenti dei social si mescolano eventi passati, presenti e futuri. “Accadde oggi” e “Visualizza i tuoi ricordi”, che consentono di riproporre post e foto pubblicate negli anni precedenti, sono due delle funzioni più popolari di Facebook, dove imperversano inoltre pagine di amarcord che l'algoritmo propone agli iscritti in base ai dati raccolti e ai loro comportamenti.

Facebook è, in tal senso, un esempio di eterotopia aperta al mondo esterno, che Foucault descriveva così: «Tutti possono entrarci ma, in verità, una volta entrati, ci si accorge che è un'illusione e che non si è entrati da nessuna parte» (Foucault 2006: 23). Si tratta di spazi che contestano tutti gli altri, creando «un'illusione che denuncia tutto il resto della realtà». I social, soprattutto Facebook, sono pieni di esempi di contestazione e indignazione. In molti casi si tratta però di bufale che, sfruttando la “viralità”, creano volutamente disinformazione. Le eterotopie di cui parla Foucault hanno anche una “funzione anarchica” perché in grado di liberare l'immaginazione e realizzare tutto quello che altrimenti non si riesce a realizzare. I social lo fanno nel bene e nel male, creando illusioni autobiografiche o fake news. Le informazioni false diffuse sui social rispondono però spesso a logiche di potere e sono in grado di condizionare l'immaginario politico. Perché lo spazio, che sia reale o virtuale, non è mai un medium neutro. A teorizzarlo nel 1974, col volume *Produzione dello spazio*, è Henry Lefebvre, filosofo e geografo marxista, che introduce nel dibattito culturale i concetti di «spazi percepiti, spazi concepiti e spazi vissuti». È la “trialettica della spazialità” nella quale lo spazio non è più un semplice luogo di relazioni sociali ma è un fenomeno soggetto all'egemonia ideologica e all'uso politico.

Negli anni Novanta del secolo scorso a ispirarsi alle teorie sullo spazio di Lefebvre e di Foucault è il geografo postmoderno Edward Soja che propone un viaggio intellettuale alla scoperta del “terzo spazio”. Un viaggio oltre il confine, fatto di molteplici “contro-spazi” dove è possibile la negoziazione tra gli opposti. Per Soja nel *cyberspazio* si sperimentano infatti eterotopie in grado di superare il confine tra spazio mentale e fisico, tra reale e immaginato. Uno spazio mobile e molteplice che diventa flusso. Il suo essere liquido è già insito nell'etimologia della parola *cyberspazio*, il cui confisso è ricavato dal sostantivo inglese *cybernetics*, che a sua volta deriva dal greco *κυβερνήτης* (timoniere, pilota di una nave). Il cyberspazio è dunque uno spazio navigabile. Così come lo immaginò agli inizi degli anni Ottanta lo scrittore di fantascienza William Gibson, autore dei romanzi *Burning Chrome* e *Neuromante*, dove il termine compare per la prima volta per indicare un'allucinazione vissuta consensualmente ogni giorno da miliardi di operatori, «linee di luce allineate nel non-spazio della mente».

Identità condivise nei nonluoghi antropologici

Il cyberspazio sembra ricordare anche i *Nonluoghi* di Marc Augé, che ha definito i social “la quintessenza dei nonluoghi”. L'antropologo francese, in un'intervista rilasciata a Rainews24 nel 2017, a proposito di internet, disse:

«Ha cambiato le nostre vite, non c'è alcun dubbio, le relazioni si sono moltiplicate, ma se ci riflettiamo, più si hanno delle relazioni virtuali – si pensi a Facebook e ad altri social network – e più si è soli. Internet promette la negazione dello spazio e del tempo, ma è solo e soltanto un'illusione, perché le relazioni sociali non possono esistere che nel tempo e nello spazio».

I nonluoghi sono per Augé quegli spazi della quotidianità dove la gente non ha relazioni sociali organiche. Luoghi di passaggio come aeroporti, autostrade e centri commerciali. A un primo sguardo i social possono sembrare luoghi di socializzazione, ma l'antropologo della "surmodernità" mette in guardia: «Si presentano come un'entità che stabilisce delle comunicazioni. Il problema è se possiamo usare il termine relazione per indicare questi legami di comunicazione». Per Augé gli spazi di comunicazione sono – infatti – “nonluoghi empirici”, all'interno dei quali l'individuo è decentrato rispetto a se stesso.

«Si dota di strumenti che lo pongono in contatto costante con il modo esterno più remoto. I telefoni cellulari sono anche apparecchi fotografici, televisori, computer. L'individuo può così vivere singolarmente in un ambiente intellettuale, musicale o visuale completamente indipendente rispetto al suo ambiente fisico immediato. Questo triplo decentramento corrisponde a un'estensione senza precedenti di quelli che definisco i 'nonluoghi empirici', ovvero gli spazi di circolazione, di consumo, di comunicazione» (Augé 2019: 8).

I social, demoltiplicati e onnipresenti, sembrano dunque rientrare tra i “nonluoghi antropologici” che creano quella che Augé chiama “una contrattualità solitaria”, affidata a parole, immagini e ideogrammi che ricordano le “modalità d'uso” presenti negli aeroporti, nelle autostrade e nei supermercati. I pulsanti “mi piace”, “condividi”, “commenta”, “segui”, “rispondi” servono infatti a organizzare la circolazione degli utenti nello spazio virtuale. Sono la mediazione che stabilisce un legame degli individui con il loro ambiente nello spazio del nonluogo per tentare di creare un'“identità condivisa”.

Il senso del luogo nel Web

Partecipare ai sistemi di comunicazione elettronica è sentirsi parte di un network globale che fa sviluppare un senso del luogo universale all'interno di una dimensione senza spazio. È quella che il sociologo francese Jean Baudrillard chiama “l'estasi della comunicazione”: l'abbandono del corpo in cambio di un'identità di superficie, fatta di schermi.

«Quando tutto è sottoposto alla luce cruda e inesorabile dell'informazione e della comunicazione, non siamo più nel dramma dell'alienazione, siamo nell'estasi della comunicazione. È questa estasi è oscena. Osceno è tutto ciò che mette fine a qualsiasi sguardo» (Baudrillard 1997: 15).

La comunicazione attraverso i social media avviene in quello che Augé chiama “lo spazio della surmodernità”, fatto di interazioni tra individui esposti alla “tentazione del narcisismo”. A determinare il carattere “surmoderno” dei social è, infatti, la presenza delle “tre figure dell'eccesso” citate da Augé: la sovrabbondanza di avvenimenti, la sovrabbondanza spaziale e l'individualizzazione dei riferimenti. Nel primo caso basta scorrere il *newsfeed* di una piattaforma e in qualunque giorno verranno proposti migliaia di contenuti che assumono la forma di avvenimenti. Dalla cena in pizzeria agli arresti per droga; dal compleanno alla presentazione di un libro. Sono infatti le foto digitali, scattate e pubblicate in eccesso, a “eventizzare” i momenti della nostra giornata. Immagini e parole virtuali che trovano spazio in sovrabbondanza nell'etere senza confini, dove, nonostante l'abbondanza di spazio, le individualità, svincolate da un progetto collettivo, sembrano sgomitare per sovrapporsi l'una all'altra. Le piattaforme digitali rientrano così perfettamente in quella «complessa matassa di reti cablate o senza fili che mobilitano lo spazio extraterrestre ai fini di una comunicazione così peculiare che spesso mette l'individuo in contatto solo con un'altra immagine di se stesso» (Augé: 2009: 73). Perché, come fa notare lo stesso antropologo francese, «nello spazio del nonluogo non si creano né identità singola, né relazione, ma solitudine e similitudine» (Augé: 2009: 88).

Luogo e spazio identitari

La distinzione tra luogo e nonluogo passa attraverso il rapporto tra luogo e spazio. Il primo è infatti una categoria interpretativa costruita per dare significato al secondo, che attraverso un processo significante diventa luogo identitario. È quel “senso del luogo” di cui ragiona la geografa culturale Gillian Rose, che descrive tre modi identitari di rapportarsi: identificarsi con un luogo, identificarsi contro, non identificarsi. Perché sono le persone a dare significato ai luoghi, che diversamente resterebbero soltanto “spazi”.

Un luogo diventa identitario quando i componenti di una comunità vi si riconoscono e ne condividono una storia comune. L’osservazione di alcuni comportamenti degli utenti, soprattutto su Facebook, potrebbe far ipotizzare l’esistenza di processi identitari, non con la piattaforma, ma con alcuni suoi contenuti. In particolare con le pagine tematiche e con i gruppi, all’interno dei quali può avvenire un processo di adattamento delle singole identità. I social non sono, infatti, semplici incroci di mobilità, come gli aeroporti o le autostrade dove il rapporto principale si svolge tra il luogo e l’individuo, ma prevedono al loro interno delle relazioni. In Rete nascono gruppi che possono diventare “comunità di pratica”, ma possono trasformarsi anche in “hub della disinformazione” che sfruttano le capacità dei gruppi di influenzare gli iscritti alle community.

Si può dunque appartenere a un gruppo social territoriale, politico, sportivo o tematico. In ogni caso a svolgere una funzione identitaria sono il territorio, l’ideologia, la fede calcistica o la sensibilità su determinate tematiche. Il gruppo Facebook è invece un collante che sembra avere una funzione “rafforzativa” e che può diventare funzione “vicaria” nei casi di distanza geografica o in caso di eventi eccezionali come il lockdown del 2020.

Un’indagine etnografica, coordinata da Daniel Miller, dal titolo *Why we Post* e contenuta nel volume pubblicato in Italia col titolo *Come il mondo ha cambiato i social media*, evidenzia come siano «potenzialmente in grado di riaffermare la connettività sociale».

«Sono diventati uno spazio online dove uomini e donne si possono sentire parte della famiglia estesa, del lignaggio o della tribù anche solo passando un po’ di tempo a guardare le immagini e le fotografie, e a leggere le notizie sui loro parenti. I social media hanno in questo modo configurato forme nuove, moderne, di alleanza tribale. In parte questo compensa migrazioni e migrazioni forzate per cui le persone non vivono più vicine le une alle altre, e così c’è ancora un modo per rimediare» (Miller 2018: 223).

Secondo questa ricerca in Italia, ad esempio, le famiglie separate usano spesso una combinazione di Facebook, Skype e WhatsApp per ricostruire gli spazi domestici con una funzione di “complemento” per rimettere in sesto la vita sociale offline.

Spazio, corpo e utopia

Lo spazio “geometrico” in cui viviamo, ricorda Merleau Ponty, diventa spazio “antropologico” ed “esistenziale” perché noi siamo proiettati nella prossimità del mondo, ma non possiamo fare a meno del nostro corpo come forma di intermediazione.

«Il mio corpo è il perno del mondo: io so che gli oggetti hanno svariate facce perché potrei farne il giro, e in questo senso ho coscienza del mondo per mezzo del mio corpo» (Merleau-Ponty 2003: 120).

La percezione tramite la corporeità sarebbe dunque la condizione di ogni nostra conoscenza. La Rete crea però interazioni “disincarnate” e sembra per questo poterci liberare di quello che Foucault chiama il “luogo assoluto”: il nostro corpo, «spietata ‘topia’ a cui siamo condannati senza appello» (Foucault 2006: 32). In questo gli spazi digitali sembrano assumere le caratteristiche dell’utopia, luoghi fuori da ogni luogo «in cui io avrò un corpo senza corpo, un corpo bello, limpido, trasparente, luminoso, veloce» (Foucault 2006: 33). Grazie ai filtri per le foto presenti su Instagram, Facebook e TikTok, oltre a eliminare veri o presunti inestetismi, si possono infatti modificare i tratti del viso e

del corpo per renderli più conformi ai canoni estetici visti nel Web. Così, grazie alle App, si possono mostrare un viso più bello e un corpo più giovane.

Potremmo dunque dire che i social media rappresentano una scorciatoia per un'aggregazione senza l'ingombro dei corpi e senza il peso dell'empatia. Un'aggregazione diversa da quella della vita reale, dove i nostri corpi hanno bisogno di occupare uno spazio e comunicano ancora prima delle nostre parole e insieme a esse. Soddisfano quella curiosità e quel desiderio di andare oltre i confini del nostro corpo in cui siamo relegati. Un corpo che diventa "utopico" perché può apparire o scomparire a nostro piacimento. I social somigliano dunque a quel "paese delle fate" di cui parla Foucault, «il paese in cui si è visibili quando si vuole, invisibili quando lo si desidera» (Foucault 2006: 33).

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano, 2009

J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Milano, 1997

M. Foucault, *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli, 2006

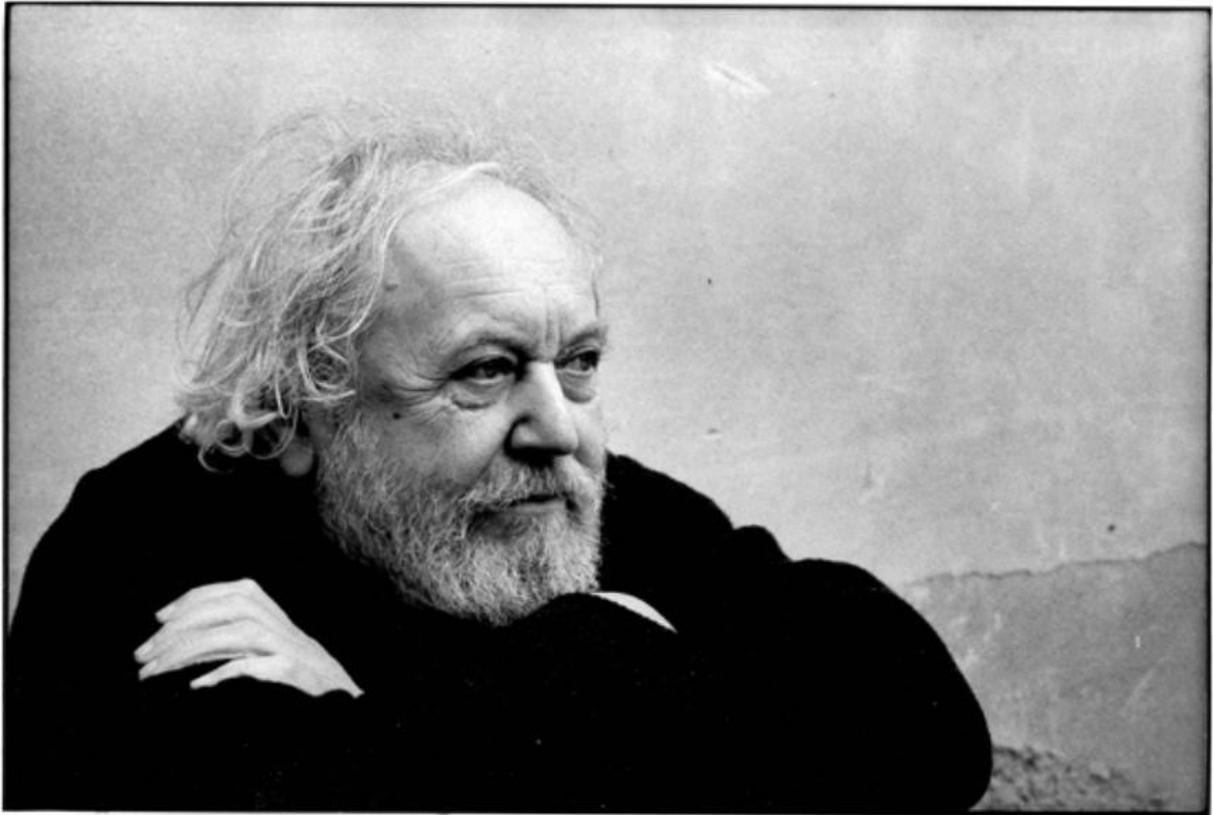
W. Gibson, *Neuromante (1984)*, Mondadori, Milano, 2017

M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003

D. Miller, *Come il mondo ha cambiato i social media*, Ledizioni, Milano, 2018.

Leandro Salvia, giornalista freelance, cura la comunicazione mediale di progetti del Terzo settore. Ricopre incarichi di docente di Comunicazione nell'ambito della Formazione professionale e del Lifelong Learning. Si interessa inoltre dell'impatto che la fruizione dei media ha sui processi di apprendimento e sulla costruzione identitaria. Dal 2019, con l'associazione Kaleidos Cultura e Natura, organizza laboratori di scrittura giornalistica e uso consapevole dei social media nelle scuole del territorio palermitano. Ha studiato all'università di Palermo, dove ha conseguito la laurea magistrale in Studi storici, antropologici e geografici con una tesi su «Identità mediali, funzioni e narrazioni nell'era dei social media».

La bellezza non sia un belletto. Dialogo con Guido Oldani, poeta dell'ironia filosofica



Guido Oldani

di *Fabio Sebastiani*

Guido Oldani, è il fondatore del Realismo Terminale, uno dei percorsi della poesia contemporanea capace di ragionare in termini generali sulla fase che stiamo attraversando. Noto per avere ideato nel 2010 la poetica di questo movimento di pensiero critico, è stato candidato al premio Nobel per la letteratura nel 2021. Autore di diverse raccolte, ha pubblicato nel 2021 *Dopo l'Occidente. Lettera al realismo terminale* una "lettera aperta" destinata a coloro che hanno accolto il suo appello per fare un bilancio del progetto culturale e prospettare nuove linee di sviluppo.

A lui chiediamo, appunto, di illustrarci a grandi linee il Realismo Terminale, che negli ultimi dieciquindici anni si è impegnato, se non proprio per un ritorno della poesia civile, sicuramente per un impegno maggiore della poesia sui temi che costringono l'umanità in una posizione di netta difensiva.

Ma sì, direi che l'umanità è dentro una pinza. Siamo presi dentro una posizione che non è certo la posizione più agevole, non è la modalità più agevole per vivere, per condurre la propria esistenza quotidiana. Ecco, più che poesia civile, perché alle volte il termine poesia civile mi fa pensare un po' alla lamentela dei pensionati, invece, mi interessa molto questo aspetto esistenziale brutale che stiamo attraversando, per cui ad ogni passo che compiamo subiamo un'aggressione, subiamo qualche danno, qualche accidente: si casca in testa una nuvola, come se fosse una tegola, che so; ci fa uno sgambetto un gatto che amavamo accarezzare, e proprio lui ci causa un'incidente alla colonna vertebrale.

Esagero un po', ma non troppo, perché mi sono accorto che ormai siamo diventati quasi uno nemico dell'altro senza esserlo.

Cosa c'è? Cosa sta accadendo? C'è che siamo accatastati sempre di più. La stragrande maggioranza dell'umanità vive accatastata nelle città, nelle metropoli, cioè nelle pandemie abitative. E questo ci restituisce al mondo del realismo terminale, per cui tutto, proprio tutto sta assomigliando all'artificialità, o lo sta diventando. Mi è recentemente capitato – è una cosa rubata, non è una mia invenzione poetica – però di fatto è un atto di realismo terminale: cioè la natura assomiglia agli oggetti, la natura assomiglia all'artificialità, questa è la similitudine rovesciata; mi è stato raccontato di un tale che dice alla sua innamorata guardandola teneramente negli occhi, al ristorante dove si sono trovati, le sussurra: “Hai gli occhi del colore della mia automobile”. Un tempo, i nostri nonni non avrebbero detto alle nostre nonne una frase così, e non solo perché non possedevano un'automobile, ma forse avrebbero detto “occhi belli come il mare, come il cielo, neri come la notte”. Oggi si tira in ballo l'automobile. Questo mondo, questa similitudine rovesciata che è il cardine del realismo terminale è una specie di persecuzione estetica e quindi etica della nostra esistenza.

Ecco, la similitudine rovesciata e l'accatastamento sono due concetti chiave del realismo terminale, che appunto, dalle parole che hai detto, si propone di affrontare la sfida con la realtà di oggi: cercando cosa, quindi, l'umanità? Cercando una via d'uscita? Nuovi valori? Cercando, molto più banalmente, semplice consapevolezza rispetto al dramma che tutti più o meno stiamo vivendo?

Io credo che in questo momento non si cerca niente, se non un po' di retorica per la sopravvivenza. Credo che noi poeti abbiamo una funzione quasi inimitabile rispetto a ciò. Ho visto poco fa che ai ragazzi per l'esame della maturità gli danno ancora da commentare Ungaretti, che va benissimo, ma è esattamente la traccia che hanno dato alla mia maturità.

Per l'esattezza io ho 77 anni. Alla mia maturità c'era Ungaretti da commentare, e c'era anche Pirandello. Noi siamo esattamente lì. Vuol dire che la nostra cultura istituzionale è confusa e crede che questo millennio, che è il terzo, sia ancora il secondo. E questo errore è tragico, è assolutamente tragico. Credo che a una parte dei poeti sia affidata la funzione di scoprire davvero quello che ci sta accadendo e quello che ci sta accadendo è appunto l'artificializzazione di ogni cosa. Non c'è niente in questo momento che non sia in corso di artificializzazione. E questo ci spinge verso una dannazione, verso una disperazione del quotidiano mentre possiamo capovolgere, come dire, vedere che il sole è un mazzo di fiori, vedere che la terra non è un luogo per cavare i diamanti da portare in Olanda e rivenderli, ma che la terra è anche bella dove si può fare un girotondo con un trallallero e questo lo dobbiamo inventare, lo possiamo inventare. In che modo? Con l'ironia e con l'intelligenza che ci caratterizza.

Ecco, l'ironia, appunto. È un altro dei cuori più intimi del realismo terminale – non perché sia stato inventato dal realismo terminale l'uso dell'ironia nella poesia – però nel realismo terminale quell'effetto di distacco che sorprende il lettore e quindi lo induce alla riflessione avviene ancora di più. Gran parte dei poeti terminali chiudono appunto le loro poesie con uno scuotimento forte. Pensi che questo sia importante, in che misura? E appunto, se poi teniamo conto del feedback che hai ricevuto dai lettori, è esattamente quello che volevi ottenere?

Ma tutto sommato direi proprio di sì. Allora, l'affermazione di definire l'ironia, quella che uso e quella che si usa all'interno del realismo terminale, viene dai critici cinesi. A Pechino ci sono quattro cattedre di italianistica. E viene da lì la segnalazione che mi è stata data di poeta dell'ironia filosofica. Ecco, appunto. In Italia nessuno si era accorto di poter utilizzare questa definizione, che invece è molto utile, molto molto utile perché l'ironia che io ricordo, c'era nel 68, ad esempio. In quegli anni che ho attraversato da ragazzo, si usava molto l'espressione “l'ironia è l'arma della borghesia”. Ecco scoprire che invece l'ironia possa essere uno strumento filosofico cambia completamente il quadro. Lo schermo dove proiettare il film dell'esistenza e mi pare che i risultati comprensivi ci siano

anche in noi stessi perché mentre utilizziamo l'ironia come dire a fine storico, a fine sociale, a fine esistenziale, è come un boomerang che ci restituisce un contributo positivo. L'ironia è come boomerang e quindi colpisce noi stessi ma esattamente come il boomerang ci torna in mano, non ci arriva sulla zucca: ritorna in mano per poter essere utilizzato nel lancio successivo.

Ecco torniamo al rapporto tra Poesia e Realtà anche perché da un po' di anni stiamo attraversando a livello mondiale, quindi tutto il mondo nello stesso momento, passaggi quasi catastrofici. Da una parte la pandemia, dall'altra la guerra. È una realtà che si fa densa, che evidentemente bussa alle porte degli intellettuali, ma soprattutto dei poeti, quindi la poesia potrebbe uscire da quel cono d'ombra del filone, chiamiamolo così, intimista che al di là dei risultati prodotti, sembra sia destinato se non al mutismo a un ruolo di ripiego. La condividi questa analisi e che cosa pensi di aggiungere dal tuo punto di vista?

Io credo che niente del passato va perduto. Noi continueremo a scrivere poesie d'amore, magari non chiamandole d'amore, magari non usando la parola amore perché quando una parola è stata abusata, come nelle canzoni, diventa impronunciabile. Ma questo non vuol dire che dobbiamo utilizzare un giro di parole. Ma se io dico che tra me e lei c'è un'attrazione che neanche, che so, Alessandro Volta era in grado di produrre attraverso una calamita così vigorosa, ecco, dico una cosa che non fa pensare sicuramente alla retorica o al romanticismo.

Si tratta davvero di cambiare il linguaggio per poter affrontare temi che sono eterni. A noi davvero oggi ci stanno rubando il pianeta. E lo stanno rubando per trasformarlo in soldi. E un pianeta di soldi non si può né mangiare né bere. E per giunta questi soldi in cui il pianeta si è trasformato, sono soldi che si accumulano nei forzieri di alcuni pochissimi personaggi che si odiano tra di loro ma si aiutano anche. E questo è, negli ultimi anni, in particolare nella vicenda del Covid, dei vaccini, delle guerre, delle armi: sono quasi la stessa cosa in differenti versioni. Io direi che la guerra è quasi il Covid, il Covid è quasi la guerra. Chi produce i vaccini è forse lo stesso che produce le armi, e chi produce le armi sono coloro che forse producono i vaccini. Come dire, il male e il bene è un po' come se fossero la stessa cosa. C'è una "designificazione" in corso per cui io ti vendo dei farmaci, o ti vendo rivoltelle per suicidarti, un po' come se fossero la stessa cosa. E quindi il lunedì sono un benefattore e il martedì un criminale. Da questa trappola, da questo chiaroscuro, credo che si possa uscire, che non sia impossibile venirci fuori. Certo, i mezzi a disposizione sembrano pochi, ma sono anche folgoranti. Passare la vita davanti agli schermi ci ha esauriti, disarmati, impoveriti. Credo che sia arrivato il tempo di rimbalzare. E la parola scelta giusta e la parola ridotta al minimo – perché per dirne troppe, è come dire nulla – è sempre meglio, e può indicarci una strada. Non dico il silenzio, perché il silenzio non comunica nulla se non poche e rare volte, ma il poco. Ecco, il poco è folgorante e quindi possiamo sostare, sostare nel poco.

Tra i temi che spingono l'orizzonte dell'umanità c'è sicuramente la guerra, ma secondo te potrebbe starci anche questo digitalismo esasperato, questo macchinismo portato all'ennesima potenza? Potrebbe essere questa una materia di riflessione considerando che parliamo di digitalismo attraverso l'intelligenza artificiale, che è uno dei maggiori ostacoli per come è congegnata allo sviluppo della lingua, e del linguaggio e di tutte le arti legate all'uso della parola. Va ricordato che il digitalismo si sta appropriando dell'intero universo simbolico dell'umanità.

Sì, in effetti soprattutto i ragazzi, ma anche noi, anche noi insomma. L'altro giorno ero a un incontro, a Milano, con molta gente e il mio interlocutore, un sociologo comparso per diversi anni in televisione ha quasi sfidato la sala scommettendo sul fatto che tutti avessero un cellulare. Al tavolo due su quattro non avevamo il cellulare. Certo, adesso con l'intelligenza artificiale le tesi di laurea corrono il rischio di essere falsificate, per esempio. Penso anche a quei molti ragazzi che si laureano, perché una laurea oggi non si nega più a nessuno, un po' come la scuola media dell'obbligo, e magari presentano una tesi di laurea compilata con l'intelligenza artificiale, una tesi che non gli appartiene, per la quale non

hanno nulla a che vedere, perché non conoscono nulla delle tradizioni, quasi nulla della storia del Paese in cui si trovano. La laurea diventa così un disvalore, perché non solo non hanno imparato niente, ma quello che imparano è una cosa che gli hanno imposto, ficcato nella testa. E questo è assolutamente negativo. Non dimentichiamo che la produzione dell'intelligenza artificiale varia di giorno in giorno, perché ogni giorno è come se inserissero una flebo, un po' come al malato in terapia. Quindi l'orizzonte della nostra intelligenza artificiale cambia sempre. Ma queste flebo non sono fatte per migliorare l'umanità, ma per renderla più dipendente. E noi dobbiamo uscire da questo gioco fasullo, diciamo pure grottesco, e anche tragico. E questo è possibile, è assolutamente possibile. Un mio amico che è stato eletto al Parlamento europeo, come indipendente, una lista di un partito, sapendo che rischia persino la sua sicurezza personale, ha dichiarato che, come prima cosa, lui proporrà lo scioglimento della NATO per sostituirla con un'alleanza fra pari, non tra dispari, dove c'è uno che conta e l'altro niente come oggi, ma fra pari, e che sia davvero una organizzazione di difesa e non di aggressione. Ora per dire queste cose, insomma, si rischia di fare la fine di Aldo Moro, o di Mattei. Questo per dire che se uno vuole delle possibilità ancora ci sono. Non tutti tacciono. Ci sono delle possibilità. Guai a pensare che non ci sono. Certo, tra il 2000 e il 2001, non è solo passata la notte di Capodanno, è passato un millennio. E la nostra poesia continua a vivere, a girare, in un mondo che non c'è più. E continua a sviluppare gli anticorpi. Perché gli anticorpi di oggi sono completamente diversi da quelli del millennio precedente.

Hai parlato della Cina, dell'attenzione di quel mondo verso la poesia italiana. Vorrei ricordare, per esempio, la grande cultura che c'è lì di Dante, nel segno di una poesia che sa davvero superare i confini. Oggi questa dimensione di mondialità viene coltivata in poche zone del mondo. E comunque non in Italia, in cui di tanto in tanto si è affacciata. Una prospettiva, quella mondialista, che per la poesia è sempre più necessaria.

Sì, oggi ci sono un paio di organizzazioni mondiali che cercano di mettere insieme la poesia del mondo, il WPM e l'altro, il POP, che hanno tra di loro una certa ostilità in questo momento. L'altro giorno, vivendo in una cittadina qui alle porte di Milano che ha una storia plurisecolare del concetto di perdono, mi sembra che sia una parola espulsa abbastanza dalle religioni in guerra tra di loro; e avendo io recuperato questo termine, perché mi piace proprio qui far venire qui gente dall'Est e dall'Ovest dall'Oriente e dall'Occidente mi sono sentito dire che se sostengo questo non posso rappresentare questo movimento o quell'altro. Ho chiesto subito di spiegarmi perché non potrei e non ho avuto risposta. Li incalzerò ancora, perché magari adesso hanno da fare, ma sono in attesa di questa risposta. Questo per dire che i rapporti internazionali non sono affatto semplici e non vorrei che fossero rapporti di censura, questo sarebbe molto male. E torno un attimo invece a parlare di poesia mondiale, parlando delle due grandi scuole di poesia italiana: noi abbiamo le due linee, che sono state la poesia dantesca e la poesia petrarchesca. La poesia petrarchesca, che è quella vincente, ha convogliato, come dire, un'estetica del linguaggio. La poesia di Dante, che è quella perdente, ha convogliato i saperi in maniera che la poesia possa diventare il luogo del confronto e dell'elaborazione dei contenuti e non solo il tema della bellezza del linguaggio. Oggi nella situazione, come dire, cruenta nella quale ci troviamo in cui non riusciamo più a distinguere un'arma che spara da un vaccino, come se avessero la stessa valenza, abbiamo bisogno di tornare sempre di più su una linea dantesca. È fondamentale per uscire da questo acquitrino in cui ci troviamo dove la bellezza è un belletto. Bisogna prima lavare la faccia per trovare la bellezza.

Quindi una poesia dei contenuti, dei saperi come tu hai definito, che effettivamente in questo momento potrebbero unificare le varie culture e quindi creare quei presupposti per un approdo dell'umanità a nuovi orizzonti, superando quei confini che del resto sembrano un po' asincroni rispetto ai problemi reali e alle relative opportunità. Ricordo sempre la grande occasione che il mondo sta attraversando di milioni di persone in movimento. Ognuna di loro porta valori e culture in un'ottica e in una dinamica di scambio reale con altre parole e altre culture. Cosa pensi?

Ma credo sì, queste centinaia di milioni che sono in continuo movimento non sono altro che la certificazione del fatto che il mondo si sta totalmente artificializzando e quindi bisogna andare a cercare una parte dove lo sia ancora un po' meno per sopravvivere. Ora, bisogna avere la consapevolezza di tutto questo, cioè dall'artificialità, e il realismo terminale va in questa direzione. È il primo mattoncino per comunicare tra di noi. Alle volte abbiamo dei meccanismi quasi pietosi di sopravvivenza della poesia. È positivo che si faccia poesia ovunque, con chiunque, ma occorre che ci sia una comunicazione significativa e non solo un piccolo sfogo personale legittimo per altro, assolutamente legittimo, che potrebbe essere anche bello, anche carino, tra virgolette, ma che non è necessario e sufficiente per cambiare l'*epocalità* nella quale siamo. Che cosa occorre fare? Occorre semplificare molto il linguaggio e anche semplificare molto la quantità di parole. Io vado sempre dicendo che quando il lettore arriva al 12° verso chiude il libro e va a bersi un caffè. E questo perché la capacità di concentrazione è minima, è molto ridotta, ma non è detto che non sia proprio per questo anche più esplosiva. Io sono, come dire, fiducioso che in questo travaglio in corso, in questa congerie, in questa frana, come se il mondo stesse, appunto, franando, possiamo però intonare un canto, un canto molto semplice. Sono stato al Salone del libro di Torino, dove tutto era quantità: libri, ospiti, occasioni. Ho avuto l'impressione che tutti leggono niente. Piccole lobby che si dipingono di mondo ma che mondo non sono. Dobbiamo quindi ridare credibilità, attraverso la lapidarietà, l'ironia e il pensiero dantesco, cioè la confluenza dei saperi e non l'estetica monotematica.

Il percorso del realismo terminale ha incrociato quello di una disciplina lontana dalla poesia, l'economia, grazie all'incontro con Pierangelo Dacrema, autore del saggio dal titolo "Squallore", che parla del vicolo cieco in cui si sta ficcando questa economia non più in grado di produrre "valori". Che esiti sei riuscito a fissare?

Questo confronto tra poesia ed economia è significativo e lusinghiero, con una partecipazione folta riscontrata proprio ultimamente nel corso di una presentazione del testo a Milano, condotta da Sara Calderoni, a cui ha partecipato Renato Mannheimer. Dirigo la collana di poesia "Argani" per l'editore Mursia e quel libro è entrato nella collana di poesia. Ho creato apposta una soluzione bastarda, necessaria e indispensabile per poter affrontare il mondo nuovo in cui ci stiamo trovando. Già Heidegger cercava una soluzione nel suo percorso filosofico attingendo alla poesia, riprendendo Holderlin. Questo nesso viene utilizzato da Dacrema, economista, attingendo anche al Realismo terminale. Sono esperimenti in corso, molto fattivi, significativi. Ci saranno altri incontri, altri crossing over tra queste due discipline.

Un'ultima domanda. Cosa ne pensi dell'idea di rimettere in circolo una poesia che venga portata nelle piazze, davanti a un pubblico ampio, magari convocata per un evento di dimensioni importanti? Mi riferisco a grandi organizzazioni che creano occasioni di incontri e raduni o, addirittura commemorazioni.

La grossa irrilevanza della poesia in contesti come quelli che descrivi è che si è cacciata in una dinamica in cui devono sopravvivere solo alcune nicchie, alcune squadre editoriali. Sembra una vitalità ma è la vitalità delle case di riposo. Credo che la poesia per tenere in piedi i propri vizi si sia rinchiusa in un angolo sempre più marginale. E anche un linguaggio sempre meno centrale per chi ha bisogno di non annegare. La presenza della poesia in momenti come questi potrebbe riprendere proprio quel profilo dantesco di cui ho parlato prima perché sarebbe costretta a stare sui contenuti e i saperi. Anziché avere un paracadute che cade all'ingù potrebbe essere un elicottero che cade all'insù.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 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*.

“Gli” ‘a lui, a lei’: un uso maschilista e sessista?



di Salvatore Claudio Sgroi

1. Evento giornalistico

Giuseppe Antonelli nella sua rubrica settimanale “Lezioni di italiano” nel magazine 7 del “Corriere della sera” ha dedicato il pezzo del 3 maggio 2024 al pronome personale “LE”, sottotitolato “Torniamo ad usare il pronome nella forma femminile” anziché *gli* nel parlato colloquiale, per es. *ho incontrato mia sorella e gli ho detto che l'avrei chiamata*, ma anche nello scritto letterario ottonevicesimo e del 2000, es. “E che gli dici, alla luna?” (Sciascia 1960).

2. L'economia linguistica dell'italiano

Le ragioni strutturali di tale uso sono dovute, com'è noto, a un'esigenza di economia linguistica. L'analisi del paradigma pronominale dei clitici complementi (in)diretti: — *mi* '(a) me', *ti* '(a) te', *gli* 'a lui' (< lat. (*il*)*lī*) versus *le* 'a lei' (< lat. (*il*)*lae*), *ci* '(a) noi', *vi* '(a) voi', (*a*) *loro* – evidenzia infatti che la distinzione tra maschile e femminile vale solo per “*gli* vs *le*” ma non per gli altri clitici. Da qui la pressione del paradigma per la semplificazione a favore di una sola forma *gli* col duplice valore ‘a lui, a lei’ come nel caso degli altri clitici.

Si osservi peraltro che nel caso del clitico doppio *glielo/a/i/e* si neutralizza l'opposizione masch. vs femm., es. *glielo dico* valendo ‘lo dico a lui, a lei’.

2.1. I clitici *ci*, *le*

La semplificazione al riguardo può anche verificarsi a favore di una forma di origine dialettale panitaliana come *ci*, tendenzialmente popolareggiante, es. *ho incontrato mio fratello/mia sorella/ i miei fratelli e ci ho detto che...* Ma può verificarsi anche a favore della forma *le* ‘a lui, a lei’, decisamente popolare es. *ho incontrato mio fratello e le ho detto che...*

Nel caso del linguaggio di Papa Francesco l'uso di *le* 'a lui' può anche essere il risultato un'interferenza con lo spagn. *le* 'a lui, a lei' come nell'enunciato "se qualcuno ti insulta ti viene la voglia di dirLE il doppio" (TG 1, 18 maggio 2024).

2.2. *Loro*

C'è ancora da osservare che il paradigma dei clitici è costituito tutto da forme monosillabiche e preverbal (*gli parla*) e all'imperativo postverbal (*parlagli*), tranne *loro*, bisillabico e postverbale (*dirò loro, parla loro, ha parlato loro/ha loro parlato*). Questa anomalia riguardante la lunghezza verbale è eliminata con la sostituzione di *loro* mediante il monosillabico *gli* che assume così il triplice valore di 'a lui, a lei, a loro'.

3. La norma e l'uso

Se *gli* per 'loro' è giudicato da Antonelli corretto, l'uso invece di *gli* 'a lei' è giudicato con Serianni 1988 e lo Zingarelli 2024 un uso "errato", e la forma *le* è difesa con il richiamo alla "tradizione grammaticale" e l'esigenza della "chiarezza", nonché con "il rispetto delle differenze" sessuali.

Cesare Segre (*Diario civile*, a cura di Paolo di Stefano, il Saggiatore 2024) da parte sua ricordava nel 2010 che "*gli* per 'a lei' è condannato ma usato a livello colloquiale" (ivi: 250), osservando inoltre che dinanzi ai «cambiamenti che di continuo il complesso dei parlanti mette in atto [...] si dovrebbero tener presenti due assiomi: il primo è che la lingua continua, proprio per opera nostra, a cambiare; il secondo è l'impossibilità d'intervenire su questi cambiamenti, l'inerzia del dirigismo linguistico» (ivi: 257), e quindi «se poi le 'deviazioni' s'impongono, non c'è che prenderne atto» (*ibid.*).

Edoardo Lombardi Vallauri (*Le guerre per la lingua*, Einaudi 2024) osservava più in generale che «La lingua ha le spalle larghe, esiste e muta da millenni, e ne ha viste di tutti i colori. Niente può impedirle di esistere e di servire agli scopi per cui i parlanti la usano, semplicemente perché proprio di quegli scopi è il prodotto storico ed evolutivo» (ivi: 51).

4. Il clitico *gli* 'a lei', a lui': uso sessista?

Non sembrerebbe che l'oscuramento del femm. con l'uso di *gli* 'a lui, a lei' sia stato denunciato dalle femministe (a partire da Alma Sabatini 1987). Ma ora Antonelli ha ricordato che l'uso del *gli* sembrerebbe dovuto all'«intento polemico di chi contesta la campagna contro il sessismo linguistico» e ha rivendicato la distinzione morfologica con il «rispetto dovuto alle differenze» sessuali.

Il citato Edoardo Lombardi Vallauri (2024) da parte sua ha osservato: «stupisce [...] che chi vigila contro il maschilismo dell'italiano non si accorga (e non si penta!) di non usare mai il pronome atono *le*, a cui tutti ormai nel parlato hanno sostituito la forma del maschile *gli*» (ivi: 95), es. *di' a Debora che poi io gli porto un termometro*.

«La forma del pronome *gli* può neutralizzare la categoria del genere, cioè non esprimerlo. Finché gli attivisti non se ne accorgeranno questa sarà la realtà, e dire *gli* riferendosi a una donna non sarà un comportamento maschilista. Appena se ne accorgeranno, anche quest'aspetto della grammatica italiana diventerà colpevole e sbagliato: non perché lo sia, ma perché sarà accusato rumorosamente di esserlo» (*ibid.*).

5. Un 'ottica "laica"

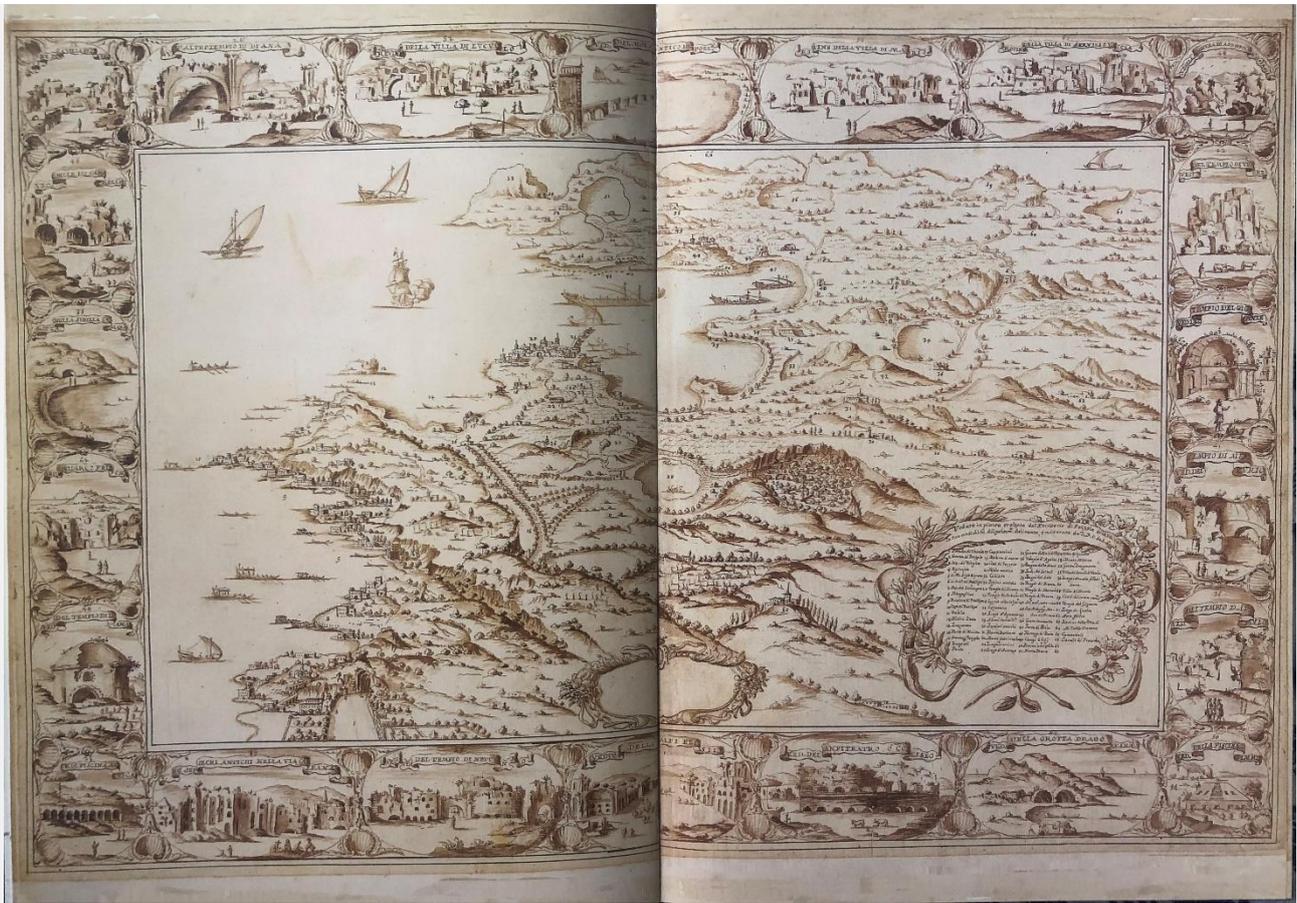
Per conto nostro l'uso di *gli* per 'a lui, a lei' è il risultato della neutralizzazione dell'opposizione maschile vs femminile per esigenze di economia linguistica. Il richiamo all'uso sessista di *gli* al riguardo si giustifica solo come argomentazione puramente ideologica, la teoria del sessismo

morfologico della lingua essendo priva di ogni fondamento scientifico. La funzione in prima istanza del genere grammaticale di tutti i nomi (animati e non-animati) di una lingua è infatti quella di favorire la coesione morfo-sintattica ai fini della comunicazione e non già quella del tutto secondaria per i soli animati di indicare il sesso (maschio/femmina) degli uomini, come abbiamo più volte in sedi diverse indicato.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Salvatore Claudio Sgroi, già ordinario di Linguistica generale nel Dipartimento di Scienze umanistiche dell'Università di Catania, si è occupato in chiave teorica, storica e descrittiva, di storia della terminologia linguistica, di storia della grammatica, di sintassi, della formazione del lessico, della lingua italiana nelle sue varietà, di educazione linguistica, di divulgazione scientifica in varie sedi, da ultimo nel blog di Fausto Raso (<<https://faustoraso.blogspot.com/>>). È autore di circa 600 pubblicazioni, tra cui *Per una Grammatica 'laica'. Esercizi di analisi linguistica dalla parte del parlante* (Utet 2010), *Scrivere per gli Italiani nell'Italia post-unitaria* (Cesati 2013), *Dove va il congiuntivo?* (Utet 2013), *Il linguaggio di Papa Francesco [e la lingua degli Italiani]* (Libreria Editrice Vaticana, LEV 2016), *Maestri della linguistica italiana* (2017), *Maestri della linguistica otto-novecentesca* (2017), *Saggi di grammatica laica* (2018), *(As)saggi di grammatica laica* (2018), tutti editi dalle Edizioni dell'Orso, *Gli Errori ovvero le Verità nascoste* (Centro di studi filologici e linguistici siciliani 2019), *Dal coronavirus al covid-19. Storia di un lessico virale* (Edizioni dell'Orso 2020); *Trittico sciasciano con "giallo". Quaquaraquà, mafia, pizzo* (UTET Università, De Agostini 2021).

I Campi Flegrei e la città di Pozzuoli in età moderna: dalla pesca al turismo di massa



Campi Flegrei, Cassiano da Silva, inizi Settecento (Amirante, Pessolano, 2005)

di *Maria Sirago*

Il territorio dei Campi Flegrei e l'isola di Nisida

I Campi Flegrei, visitati da numerosi “eruditi” che seguivano le orme del poema virgiliano, furono descritti in modo dettagliato nel 1580 da Benedetto di Falco e da Ferrante Loffredo. De Falco dava notizie tratte dai classici latini e da Petrarca degli antichi luoghi di Miseno e Cuma, del lago di Lucrino, del Mar Morto, dei resti antichi del molo di Pozzuoli e dei bagni termali. Loffredo, che era andato a curarsi a Pozzuoli “con le acque”, aveva descritto il territorio usando i classici ma anche i suoi appunti raccolti nelle “visite” sui templi antichi, sull’anfiteatro, sul molo e sulle fonti e i bagni di Pozzuoli, poi sui resti di tutto il territorio, compilando una vera e propria “guida” per i “forestieri”. Nel 1685, dato il crescente interesse per il mitico territorio, il libro di Loffredo fu ripubblicato dal libraio francese Antonio Bulifon con la collaborazione dall’abate Pompeo Sarnelli. Lo stesso anno l’abate Sarnelli diede alle stampe una simile guida, con “vaghissime figure”, per illustrare in modo dettagliato il territorio. Dal testo si passava così a quello illustrato, per dare visibilità al territorio da visitare.

Una lettura interessante è quella degli appunti presi da Francesco Cassiano da Silva a fine Seicento, con cui fu poi “illustrata” la “Guida” dell’abate Pacichelli, pubblicata nel 1703. Egli narrava la sua visita nel territorio per raccogliere notizie da utilizzare per i suoi disegni. Dopo aver preso alloggio nel Convento dei Padri di San Domenico, per evitare le orribili taverne e i “ciceroni” che offrivano

“antichità” e pessimi servizi per accompagnare gli “ingenui forastieri” alle “antichità”, iniziò il suo percorso, durato due giorni, parte a piedi, parte a cavallo, con due compagni eruditi e un pratico religioso munito di “miccio, di acciarino, e di torcia pe’ luoghi oscuri”. Egli raccontava dettagliatamente quanto aveva visto durante il cammino, la Solfatara, i “bagni caldi” usati da molti infermi, tra cui i poveri, ospitati dai Padri dell’Oratorio di San Filippo Neri. Poi si diresse con una feluca da Baia a Pozzuoli per osservare le “antichità”, visitate da turista curioso, tracciando schizzi con i quali disegnò circa dodici tavole, dando notizie dettagliate sulla grotta di Cocceio, quella della Sibilla, sul lago di Averno, sul lago di Agnano e sulla grotta del cane, sul Monte Nuovo, sulla piscina mirabile, sulle cento camerelle, sul “Coliseo” (anfiteatro di Pozzuoli), sul Mar Morto, sui templi a Baia e sul suo porto, sulla solfatara (Amirante, Pessolano, 2005: 205-224)

Il territorio tra Nisida e Miseno, gli antichi Campi Flegrei, compreso nella provincia di Terra di Lavoro (odierna Campania), in epoca moderna era per lo più disabitato, ad eccezione della città di Pozzuoli. Lo sviluppo commerciale dei porti ed approdi in tutto il regno meridionali era limitato fin dall’epoca normanna da una serie di diritti statali che si dovevano pagare non solo per le esportazioni e importazioni ma anche per l’approdo (ancoraggio, con le ancore, e falangaggio, con le falanghe o bitte). Quello di Nisida, la “porta” dei Campi Flegrei, era controllato dal Mastro Portolano o Regio Secreto che risiedeva a Napoli e nominava un portulanoto a Pozzuoli, per controllare le dogane e i commerci e riscuotere i diritti portuali. Vi era anche la dogana regia, un ufficio “minore” rispetto a quello del Mastro Portolano, gestita da un doganiere e da un credenziero, che esigevano i dazi sui generi di commercio (Sirago, 1993: 335ss., e 2004: 133-134).

L’isola di Nisida (ora collegata alla terraferma da un pontile) era possesso della Mensa Vescovile di Napoli. Le concessioni ad enti religiosi erano state fatte in epoca angioina e aragonese per dare una “rendita” ricavata dai diritti feudali per il mantenimento dello stesso ente. Ma i territori vicino Napoli, a difesa del Golfo, non potevano essere concessi in feudo: le isole di Ischia e Procida erano state concesse “in castellania” ai d’Avalos dai primi del Cinquecento con obbligo di mantenere capitano e soldati a difesa del castello (Sirago, 1993; Di Liello, 2022). Anche Nisida era possesso feudale di un ente religioso. Invece la città di Pozzuoli era in demanio regio, perché vicina alla Capitale, che riforniva dal punto di vista alimentare (Sirago, 1993). Tutto il territorio flegreo era poi diviso tra varie famiglie, che riscuotevano negli approdi i diritti di “ancoraggio” e falangaggio e quelli di pesca, compreso il calo delle tonnare, visto che gli abitanti erano abili pescatori (Sirago, 1993 e 2018a).

Nell’isola di Nisida vi era il “porto Paone” usato nel Cinquecento dai Turchi per rifugio durante le tempeste. Nel 1544 l’Arcivescovo Carafa concesse l’isola a Pedro de Ursanqui per annui ducati 10 e 20 carlini “in censo perpetuo” in burgensatico (bene personale) con l’impegno di costruire una torre di guardia e sistemare il porto, ottenendo di poter riscuotere dalle navi che vi approdavano il diritto feudale di “ancoraggio” [1] (Cardone 1992, Buccaro, 1993). Nel 1553 fu venduta a Martin de Segura, Mastro Portolano d’Abruzzo, poi presidente del Sacro Regio Consiglio per 3000 ducati con “peso” di 14 ducati da corrispondere alla Mensa. Questi nel 1554 la rivendette al secondo duca di Amalfi, Alfonso Piccolomini, che sistemò il porto e costruì un magnifico castello con la torre: secondo le sue intenzioni la dimora doveva emulare il castello ischitano dei d’Avalos, familiari della moglie Costanza, e la villa dei de Toledo a Pozzuoli, sia dal punto di vista strategico-difensivo della costa napoletana, sia per lusso e raffinatezza. Ma i lavori assorbito il patrimonio familiare, già eroso dai molti debiti contratti da lui.

Dopo la sua morte, nel 1559, avvenuta nello stesso castello, il figlio Innico ne conservò il possesso fino al 1588, quando dovette vendere l’isola e tutto il patrimonio amalfitano per ripianare i debiti paterni (Pascale, 1796: 81- 91; Novi Chavarria, 2015; Buccaro, 2017). Lo stesso anno l’isola, fu concessa dalla Mensa a Pietro Borgia, principe di Squillace, per 10.500 ducati; ma fu ricomprata nel 1593 per 13.500 dalla città di Napoli che nel 1593 iniziò la costruzione del lazzaretto sullo scoglio Coppino, tra Nisida e Bagnoli. Qui dovevano essere ancorate le navi poste in quarantena per lo “spurgo” delle merci che venivano in Levante, dove la peste era endemica. Il lazzaretto fu ampliato nel 1600 insieme all’approdo: verso il 1625 era citato come “luogo dove se riparano Navi e Galere”, imbarcazioni dal grosso pescaggio (Crinò, 1905). Nel 1594 la città concesse l’isola allo stesso prezzo

(13.500 ducati) a Luigi Grifone, poi l'anno seguente a Matteo di Capua, principe di Conca. Infine fu acquistata dal consigliere Vincenzo Macedonio, marchese di Ruggiano, che ottenne dal Regio Fisco la giurisdizione civile e criminale, con i diritti feudali di ancoraggio e falangaggio e quelli sulla pesca e sul calo della tonnara (Sirago, 2018a).

Nel 1619, poiché era scoppiata la peste in Sicilia, gli Eletti della città di Napoli decisero di ricostruire il lazzaretto sullo scoglio di Coppino realizzato tra il 1626 e il 1628 (Buccaro, 2017). Durante la costruzione, nel 1627, il Macedonio propose di costruire un porto commerciale in cui porre un ufficio di dogana alle dipendenze di quella napoletana [2], per inserirlo nell'ambito del porto di Napoli, dichiarato "scala franca" nel 1633 (Jannucci, 1981; Sirago, 2004). Il progetto, redatto nel 1627 da Bartolomeo Picchiatti, Ingegnere Maggiore del Regno, non fu eseguito. Nel 1635 lo stesso ingegnere progettò la riparazione del fortilizio posto alla sommità dell'isola, fatta in parte a spese del Macedonio. Questi poi nel 1661 rivendette l'isola al presidente della Regia Camera della Sommaria Gian Domenico Astuto, per 6.800 ducati, visto che l'isola e il porto si erano deteriorati. Alla sua morte il possesso fu ereditato dalla nipote Violante e dal marito Antonio Petroni, la cui famiglia lo conservò fino al 1815, quando passò al demanio (Cardone 1992). Il porto in un portolano del 1707 compilato dai piloti dell'Ordine di Malta, era descritto comunque come "un buon ridosso per navi e galere" [3].

Il progetto del porto fu ripreso in età borbonica: nel 1743 la Segreteria d'Azienda faceva rimostranze contro la Deputazione di Salute per il "mancato accomodo" nel lazzaretto e Porto di Nisida [4], che dovevano essere riorganizzati. Il lazzaretto era di vitale importanza perché vi approdavano le navi provenienti dal Levante che poi dovevano sbarcare a Napoli le merci. Il Consigliere del Supremo Magistrato di Commercio Giovan Battista Jannucci nel suo inedito trattato degli anni 70 del Settecento, pubblicato da Franca Assante, riprese l'idea di creare il porto franco nella capitale partenopea, ampliato fino a Nisida, come poi si sarebbe fatto a Messina (Jannucci, 1981; Sirago, 1994). Nel 1765 si propose di porre delle colonne di pietra a mo' di bitte e fare "un braccio di porto" per un agevole approdo delle navi. Inoltre, si doveva costruire una stanza per i funzionari della Deputazione della Salute che dovevano controllare approdi e quarantene. La costruzione fu posta sotto il controllo dell'ingegnere Giovanni Bompiede, Capitano del porto di Napoli (Pezone, 2016), che doveva fare una accurata relazione dei costi [5]. L'anno seguente cominciarono i lavori per una scogliera posta a difesa dell'approdo, completata nel 1770, pagata in parte da Napoli (2500 ducati), in parte del Petroni [6] ma il porto non fu costruito (Pascale, 1796: 81-91; Buccaro, 1993: 138ss. e 2017: 173; De Rinaldi, 2004)

Nel 1770 il re ordinò di redigere un apprezzo per quantificare i beni posseduti dal duca di Sessa Cilento, Giuseppe Petrone, in modo da poter acquistare l'isola, valutata 47.000 ducati, da trasformare in "Sito Reale di Caccia". Sia Carlo che Ferdinando erano appassionati di caccia (Di Liello, 2022) e pesca (Sirago, 2023), per cui avevano fatto costruire una serie di "Siti reali" in primis quello di Portici, per caccia e pesca, poi Capodimonte, per la caccia, e altri siti più piccoli, detti "Real Caccette", come il lago Fusato, usato sia per la pesca che per la caccia alle folaghe (Alisio, 1979-80).

Secondo l'apprezzo a Nisida vi era un "castello" a due piani in cui si trovavano un'osteria con i magazzini per conservare le merci, la Cappella dedicata a Santa Maria delle Grazie, le "stanze per uso di Carceri marchesali" e alcune "stanze per abitazione". Il porto era dotato di un molo, "porzione di fabbrica e porzione di Scogliera" con "diverse colonnette di pietra dura ... che servivano per l'Ancoraggio de Bastimenti più grossi" mentre le barche più piccole "godevano del falangaggio in una banchina più piccola": i diritti erano esatti dal feudatario, che possedeva anche il diritto di pesca e del calo della tonnara "in burgensatico" (bene personale). Veniva anche citato un nuovo porto in costruzione a spese della città di Napoli. Ma l'acquisto non fu fatto e il porto non fu costruito [7]. L'isola è stata descritta nel 1796 da Vincenzo Pascale, che ne ha tracciato la storia, in un libro dedicato a sir William Hamilton, ministro plenipotenziario inglese, studioso di vulcanologia, insieme alle altre isole del Golfo, tutte di origine vulcanica. A fine secolo si contavano 30 abitanti, che dipendevano dal vescovo di Pozzuoli, e poche abitazioni. L'isola era tutta piantata ad olivi ma vi erano anche una

vigna e alberi da frutta. Il lazzaretto presso Porto Pavone era ancora in funzione, insieme a quello di Posillipo, costruito nel Settecento (Pascale, 1796, Croce, 1894; Buccaro, 2017).

Nel decennio francese (1806-1812) Murat affidò al Corpo di Ponti e Strade, creato nel 1809, la ristrutturazione dell'antico lazzaretto e l'apertura di via Posillipo. L'ingegnere Giuliano de Fazio a partire dal 1813 cominciò a studiare le antiche strutture portuali dell'isola e di quelle di Pozzuoli, risalenti al periodo romano, proponendo il restauro degli antichi piloni (de Fazio, 1814). Allo stesso tempo, Murat riadattò la struttura della torre di guardia per farne un penitenziario (Buccaro, 1993).

Gli studi furono ripresi dopo la Restaurazione, nel 1815, (de Fazio, 1816), anche se alcuni proponevano di creare un lazzaretto a Miseno. Difatti nel 1825 il castello era stato trasformato in carcere, per cui il lazzaretto era incompatibile con una struttura di sorveglianza (Buccaro, 1993). L'ingegnere Carlo Afan de Rivera, nominato nel 1824 direttore del Corpo dei Ponti e Strade (Di Biasio, 1993; Foscarì, 2018), insisteva però nel programma di trasformare la zona flegrea in un grande emporio come quello del mondo antico, ristrutturando i porti di Nisida, Pozzuoli e Miseno, dove si doveva riorganizzare un "lazzaretto di peste", o sporco, progetto non realizzato (Afan de Rivera, 1832, II:388-394). Ma il persistere dell'epidemia colerica impose l'ampliamento del vecchio lazzaretto di Nisida, i cui lavori furono diretti dal de Fazio, assistito da Antonio Maiuri ed Ercole Lauria, fino alla sua morte, (1835), secondo il sistema degli antichi romani, che usavano i "moli a trafori" (de Fazio, 1828, 1832, 1834). Infine, nel 1852, dopo la morte del Rivera, il Maiuri progettò il nuovo lazzaretto, completato dieci anni dopo, di cui sono rimaste tracce fino ai primi del Novecento, e i moli, ancora esistenti. Ma qualche anno prima, nel 1847 si era deciso di costruirvi un bagno penale, che ospitò vari "patrioti", tra cui Carlo Poerio (oggi carcere minorile), per cui da quel momento l'isola non è più accessibile.

La spiaggia di Coroglio e il vicino territorio di Bagnoli erano quasi tutti disabitati, frequentati dai pescatori napoletani e puteolani, che pagavano i diritti di pesca ai Dentice di Accadia, poi dopo la loro estinzione, nel 1763, al demanio regio, che aveva incamerato i beni [8]. Ma dai primi dell'Ottocento, con la ripresa del termalismo lungo la costa di Bagnoli e la diffusione della balneazione lungo le spiagge la situazione cominciò lentamente a cambiare (Sirago, 2013 e 2017).

La città di Pozzuoli

Pozzuoli è sempre stata un emporio commerciale fin dall'epoca antica. In epoca aragonese, nel 1459, re Ferrante aveva confermato il privilegio del demanio regio, concesso alla città a fine 1300 (Lopez, 1986°: 31ss.): la città, vicina alla capitale partenopea, svolgeva una importante funzione per il suo approvvigionamento. Ma era anche prediletta da tutti i re aragonesi che amavano cacciare nel suo territorio ed usare le acque termali conosciute fin dall'antichità, i cui benefici effetti erano stati descritti nel 1197 da Pietro da Eboli. Per Re Alfonso era una delle sue dimore preferite, poiché vi veniva spesso con i suoi cortigiani. Il figlio Ferrante aveva a Tripergole una "cavallerizza" (allevamento di cavalli), per le battute di caccia (Lopez, 1986: 115-116).

Nei capitoli venivano elencati in modo dettagliato tutti i privilegi: il governatore non doveva essere un puteolano, i cittadini sia in Napoli che in tutto il regno erano esenti dal pagamento dei diritti di dogana e fondaco per tutte le merci; quanto alla giurisdizione "civile e criminale", poteva essere esercitata solo dal Governatore di Pozzuoli. Infine, veniva concessa alla città la "gabella della carne" [9].

Ferdinando il Cattolico riconfermò i privilegi con le stesse modalità; nei capitoli aggiunse che non fosse permesso alle "gente d'arme né a piede né ad Cavallo" di stare a Pozzuoli, poiché "la Terra era piccola e molto popolata". Inoltre, concesse una fiera "franca" dai diritti doganali per quindici giorni dal 10 ottobre, giorno del patrono, San Procolo. Quanto ai "forestieri" che venivano per i bagni dovevano "locare" le abitazioni necessarie, poiché questa attività produceva le "maiore intrate" della città. Inoltre, il "bucciero" (macellaio) non doveva vendere la carne "franco" (senza pagamento) dei diritti a nessuno, neanche al re, principi e regine, visto che la gabella era possesso della città [10]. Anche Carlo V nel 1529 riconfermò i privilegi (Lopez, 1986°: 90), visto che nel porto di Pozzuoli,

come negli anni passati, si svolgeva un notevole commercio di importazione ed esportazione necessario per il rifornimento della Capitale (Coniglio 1951 e 1978: 15).

Ma durante l'assedio francese del 1528 la città si schierò coi francesi; perciò, Carlo V la concesse in feudo a Galeazzo Giustiniani per 11.000 ducati, con patto di retrovendendo (riacquisto dalla città). La valutazione fu fatta in base ai 2000 abitanti, tassati per 1200 ducati. Galeazzo, detto il *Gobbo*, fin dal 1503 aveva stipulato un contratto con il re Cattolico per fornire due galere per la flotta con cui aveva difeso Napoli dall'attacco francese insieme alla flotta spagnola. Quando egli non fu più in grado di combattere, le galere furono poste al comando del figlio Fabrizio, che nel 1528 si distinse nella battaglia di Capo d'Orso, vicino Salerno. Per consolidare la sua posizione fece sposare la figlia di Fabrizio con Antonio Doria, che negli anni Trenta, seguendo l'esempio del cugino Andrea, aveva stipulato contratti per armare galere per la Spagna. Alla morte di Galeazzo sia le galere che la città di Pozzuoli furono ereditate da Fabrizio (Sirago 2018: 50-53). Ma la posizione strategica della città portuale flegrea, a difesa della Capitale, stava molto a cuore al sovrano e al viceré don Pedro de Toledo, che amava molto la città con il suo territorio. Perciò nel 1536, durante il suo soggiorno napoletano Carlo, tornato vittorioso da Tunisi, perdonò la città per la sua "importantia et qualitate" concedendole probabilmente su suggerimento del Toledo, di poter ricomprare il demanio allo stesso prezzo, 11.000 ducati, pagati a Cesare, nipote di Galeazzo, riconfermando gli antichi privilegi del demanio [11] (Lopez, 1986°: 92-94).

Dopo il terremoto del 1538, con la distruzione di Tripergole, sommersa dal nuovo vulcano, detto Monte Nuovo, i cittadini abbandonarono la città. Ma il viceré emanò un bando per richiamare la popolazione, esonerando i cittadini dal pagamento dei tributi. Il Toledo amava molto la città dove, seguendo l'esempio dei re aragonesi, si recava a caccia e si serviva dei bagni termali: difatti conosceva bene il trattato di Pietro da Eboli che aveva nella sua biblioteca. Il viceré "urbanista", che stava riorganizzando l'assetto urbano di Napoli, si diede da fare da fare per ricostruire e ripopolare la città, riorganizzandola secondo un preciso piano. Lo stesso anno fece costruire nella parte bassa, prospiciente il mare, un palazzo con una forte torre, a difesa del porto (oggi Rione Terra) di cui rimane solo la porta. Fece sistemare anche fontane e molti giardini con alberi da frutto e una chiesa dedicata a San Francesco. Chiese poi alla figlia Eleonora, moglie del granduca Cosimo de' Medici, di far venire da Firenze molte statue e suppellettili, ottenendo che Giorgio Vasari dipingesse una cappella "a fresco". Nella villa si recava spesso, non solo a primavera o nei periodi di caccia, convocando anche i consiglieri del Consiglio Collaterale (il massimo organo di governo). Il suo esempio fu seguito anche da altre personalità come Antonio Doria.

In breve, la città si ripopolò, riprendendo sia le attività commerciali che quelle sul fitto delle abitazioni per coloro che venivano per i bagni, anche perché permaneva l'esenzione dalla tassazione. Un terribile momento si ebbe nel 1544, quando il corsaro Barbarossa, divenuto generale della flotta turca, assalì la città e le isole vicine, rifugiandosi nel porto di Baia (Mafri, 2003). Passato il momento critico, la città tornò di nuovo a riprendere le solite attività commerciali (Lopez, 1986°: 120-122; Buccaro, 1993; Musella Guida, 2009: 248-249). Nella villa si recava spesso anche il figlio di don Pedro, don Garcia, generale della flotta napoletana, con il suo seguito, di cui faceva parte anche il poeta Luigi Tansillo, che lo accompagnava nelle battaglie (Sirago, 2011). Il poeta, dopo le "fatiche di guerra" amava molto il riposo nella villa puteolana, che aveva cantato nei suoi sonetti (Musella Guida, 2009: 322ss. e 347ss.).

A Pozzuoli nei primi del Cinquecento non vi era un ufficiale di dogana controllato dal Mastro Portolano per la sua vicinanza alla capitale. Ma dalla metà del Cinquecento, con l'incremento dei commerci, fu nominato un Portulanoto o Luogotenente del Mastro Portolano di Napoli e un credenziere del fondaco (dove si portavano le merci da controllare), ufficio acquistato nel 1777 da Antonio Galatola per 15.417,20 ducati [12]. Vi erano anche due ufficiali di dogana, un doganiere e un credenziere, che controllavano il commercio che si faceva in tutto il territorio puteolano, riscuotendo i diritti dovuti dai navigli che approdavano nel porto e in tutti gli approdi. Infine, vi era il doganiere per la "dogana del sale". Ma gli abitanti erano esenti dal pagamento (ius fundici, diritto del fondaco) sia per le importazioni che per le esportazioni; ma spesso sorgevano controversie, per

cui ricorrevano alla Regia Camera della Sommaria per la conferma dei loro privilegi [13]. Gli ufficiali erano preposti anche al controllo del contrabbando, che si faceva soprattutto negli approdi più isolati, come quello di Miseno (Sirago, 2004: 133-134). Nelle istruzioni date al Credenziero del fondaco (o dogana) di Pozzuoli erano elencati i suoi specifici compiti: esazione dei diritti sulle merci importate ed esportate dal “caricatoio” di Pozzuoli per il regno e fuori del Regno (in parte posseduti dalla Casa Santa dell’Annunziata di Napoli, che riscuoteva “grana 18 per onza” [14]) e controllo sull’esportazione di merci proibite vettovaglie, armi, cavalli, oro e argento lavorato e “in massa”, denaro, polvere, munizioni, o in contrabbando [15]. La Casa Santa dell’Annunziata possedeva anche delle entrate sullo zolfo venduto, scavato nella solfataria di Pozzuoli, spesso esportato fuori regno, che affittava [16], e la decima della pesca (D’Addosio, 1883).

Nel portolano della seconda metà del Cinquecento veniva citato il porto, con “un buon luogo molto antico che tiene degli Archi in mare parte dei quali caduti che paiono essere stati un antichissimo molo”.[17]. Anche Leandro Alberti nel 1561 dava descrizione dettagliata del molo, sotto il quale si vedevano le rovine del porto romano, simili a quelle del porto di Baia (Alberti, 1561: 179).

Un testo molto prezioso è quello del francese Jean Jaques Bouchard: il viaggiatore, un uomo molto colto, un libertino, forse una spia, rimase a Napoli per otto mesi, visitando anche i dintorni. Era un attento filologo, studioso della lingua napoletana, con i suoi richiami al greco e al latino, ed esperto delle “antichità”, poiché aveva letto quasi tutti gli autori greci e latini, che citava. Visitò anche Salerno, la costa amalfitana, di cui magnificava i “maccaroni”, e l’isola di Capri, allora sconosciuta. Ma era anche curioso per cui descriveva la popolazione e le varie tradizioni e costumi (Sirago, 2017a). Arrivato a Pozzuoli in maggio a cavallo via terra dalla grotta di Pozzuoli descrisse il molo antico, fatto “ad archi” sull’antico molo romano. Nella “piccola città”, che contava circa 12.000 abitanti, vi erano abitazioni piccole ma ben costruite e una bella cattedrale dedicata a San Procolo: la città aveva avuto il privilegio della fiera annuale, “franca”, cioè esente dal pagamento dei diritti doganali che si svolgeva per quindici giorni a partire dal 18 ottobre, festa del Patrono, San Procolo [18]. Il porto a metà Seicento era considerato “seguro” insieme a quelli di Nisida Baia e Miseno, per cui vi approdavano numerose imbarcazioni “di traffico”, diventando un importante scalo mercantile [19]. La città possedeva il diritto di ancoraggio e falangaggio i cui proventi servivano per le riparazioni del porto [20].

Il Bouchard, che definiva i puteolani “buoni uomini di mare”, notava una loro diversa attività: alcuni di loro, definiti “dottori”, avevano una “licenza” per far visitare “le antichità” ai turisti, offrendo loro anche reperti archeologici, ma si facevano “ben pagare”. Il suo chiamato Procolo, era tra i primi ad avere avuto la “licenza” ed era alquanto esperto, ma aveva preteso un alto compenso, guidandolo non solo a Pozzuoli, dove egli aveva ammirato l’anfiteatro, però per tutti i reperti archeologici dei Campi Flegrei. Non mancò di sottolineare il bell’aspetto delle puteolane, più libere nel comportamento, come lo erano, a suo dire, quelle delle più importanti città portuali (Bouchard, 1979: 322ss.).

Una attività molto sviluppata era quella peschereccia: vicino al Molo ai primi del Cinquecento i pescatori avevano fondato la Chiesa di Santa Maria delle Grazie, elevata a parrocchia il 1624. Gli stessi marinai e pescatori nel 1621 avevano fondato la chiesa dell’Assunta, presso la darsena del borgo marinaro, vicino alle banchine del porto, ai piedi del Rione Terra, chiamata anche “Chiesa della Purificazione a mare”, dove nel 1654 avevano costituito una confraternita di “Parsonari e patroni di rezze” ed una di “Valentinari, Rezzaioli seu Tartaronari e Navaloidi seu Barcaioli” (Sirago. 2018 e 2022a). Anche se la città era in regio demanio il Capitolo della Cattedrale possedeva come bene feudale la “porzione di mare divisa e del tutto separata dal mare comune ... denominata il Mare o acqua in Fumosa” [21]; la Casa Santa dell’Annunziata di Napoli possedeva la “gabella della pesca” [22] e i Domenicani, che possedevano un oratorio fuori le mura, vicino al mare, dedicato al Santissimo Rosario, possedevano il diritto di pesca esatto dai pescatori che davanti all’oratorio (Lopez, 1986b).

Domenico Antonio Parrino nella sua *Guida* per i forestieri descriveva il molo, posto su quello antico (Parrino, 1700: 56), descrizione simile a quella del portolano del 1707, in cui si citava il molo “fatto per forza d’Archi antichi, con un buonissimo ancoraggio per navi e galere”[23]. Anche l’abate

Pacichelli nella sua “Guida” sottolineava che la vicinanza della città al mare rendeva “comodo il porto” (...): era una “città piccola ma deliziosa, di clima assai caldo, e produce(va) buoni frutti e vini possenti”. Egli citava dei “bei palazzi”, come la Villa dei Toledo, che però dopo l’arrivo degli austriaci non fu più usata dalla famiglia, deteriorandosi (Lopez, 1986°: 139ss.).

Ai primi del Settecento la corte di Madrid, in piena guerra di successione, ebbe notizia che la marineria di Pozzuoli (12 feluche), insieme a quella di Procida, Sorrento e Massa era pronta ad aiutare gli austriaci [24], probabilmente sulla scia di Cesare Michelangelo d’Avalos, castellano di Ischia e Procida, che era fuggito a Vienna dopo la fallita “congiura di Macchia” del 1701 (Dizionario Biografico degli Italiani, 1962).

In epoca austriaca, seguendo le teorie mercantilistiche, il governo dette precise normative per incrementare il commercio, tra cui quella del ripristino della marina mercantile e peschereccia. Nel 1727 fu fatta una indagine per tutto il Golfo: a Pozzuoli si contavano 45 “feluche di traffico” e 90 barche da pesca con 89 padroni di barca da pesca e mercantili e 135 marinai addetti anche alla pesca; invece nella costa sorrentina e nell’isola di Procida vi erano grosse “imbarcazioni da traffico” (Di Vittorio, 1973: 401-402). Per incrementare il commercio il governo tra il 1710 e il 1723 aveva tentato di introdurre la scala franca a Pozzuoli, come fece per Trieste e Fiume; ma il tentativo fallì per l’opposizione di Napoli, gelosa dei suoi privilegi (Di Vittorio, 1973: 302-306).

All’arrivo di Carlo di Borbone, quando il regno divenne nuovamente indipendente, anche Pozzuoli beneficiò della politica mercantilistica, in cui si prevedeva uno sviluppo del commercio e un ripristino del sistema portuale del Regno. Negli anni Quaranta, mentre si riparava il porto di Napoli fu dato ordine agli ingegneri Simon Paulez e Giovan Antonio Medrano di fare indagini sulla marina di Pozzuoli e sul porto di Baia, che dovevano essere riparati dopo la guerra con gli Austriaci, poiché si temeva un possibile attacco degli inglesi [25]. Nel 1747 l’abate Placido Troyli nella sua monumentale *Istoria del Regno di Napoli* tracciò un bilancio di quanto ancora esisteva dell’antico porto puteolano di epoca romana su cui era stato ricostruito il molo, molto frequentato (Troyli 1747-1754, I: 57).

Grazie alle nuove normative sulla marina mercantile si ebbe un incremento anche a Pozzuoli. In quel periodo il commercio si era ulteriormente sviluppato per cui in città risiedevano i consoli di Spagna, Olanda, Genova e dello Stato della Chiesa. In città non vi era una ricca attività cantieristica come a Procida e nella penisola sorrentina, dove si costruivano grosse navi che dagli anni Cinquanta avevano incominciato a percorrere nuove rotte in Levante e nel Mar del Nord. I puteolani invece erano addetti ai trasporti di vettovaglie per la capitale e soprattutto alla pesca, per cui avevano numerose piccole imbarcazioni usate sia per il commercio che per la pesca. Il settore più importante era quello della pesca in cui la città primeggiava insieme a quella di Gaeta (Sirago, 2004).

Nel Catasto Onciario del 1753 si contavano 1106 famiglie (circa 5000 abitanti) con 39 Padroni di barche da pesca e mercantili, 61 pescatori e 98 marinai (in totale 159): i padroni in proprio o in comune possedevano 30 gozzi e sei barche, da pesca o per “il traffico”. I pescatori talvolta erano definiti “pescatori bracciali”, dediti anche alla pluriattività (coltivatori dei loro terreni durante i periodi in cui non si poteva pescare). Vi erano poi 3 “volleri”, un “nassaiolo” (calava le nasse), 7 “lanzatori” (pescatori con la fiocina), 7 “tartaronari” (con reti particolari) e 5 “pescatori di reti di posta”; vi erano anche 97 marinai, alcuni dei quali usavano la loro barca per portare i forestieri a visitare “le antichità”, continuando l’antica “carriera” del “dottore” citata da Bouchard, detta poi “Cicerone”. Anche le 36 barche da pesca erano equipaggiate con specifiche reti, “tartarone”, che rendevano annualmente tra gli 8 e i 14 ducati, “ad uso di vollero”, con “reti di poste”, “per uso di lanzare”, con “palangastri”. Il pescato, rivenduto da 4 pescivendoli, era anche molto richiesto nella Capitale dove i puteolani godevano di particolari esenzioni, tra cui quella di poter portare in città “la salzume del pesce” (pesce in salamoia) per poi rivenderlo in altri luoghi [26].

In epoca francese, quando si verificò una lieve flessione in tutto il Regno a causa delle guerre in corso, nella città di Pozzuoli si ebbe, in controtendenza, un lieve aumento perché venivano mantenute ed aumentate le attività marinare e pescherecce. Difatti dai 8798 abitanti registrati nel 1793 si passò agli 8935 del 1810 e ai 9930 del 1816. Nella statistica murattiana del 1811 si contavano 355 marinai e

pescatori. La popolazione marinara era concentrata nel Rione Terra e nel “Borgo Marinaro” sviluppatosi ai suoi piedi dal XVI secolo (Sirago, 2004). Verso il 1814 l’ingegnere Giuliano De Fazio cominciò a studiare la zona del Rione Terra, conosciuta dalla popolazione locale come ‘*aret i blocch*’, ovvero, ‘dietro i blocchi’, toponimo che ricorda la presenza, dell’antico molo puteolano, poiché pensava di riutilizzare lo stesso metodo “a trafori” per costruire un nuovo molo (Sirago, 2023a).

Dopo la Restaurazione (1815) l’ingegnere de Fazio continuò i suoi studi fino al 1838, anno della sua morte, anche perché voleva sperimentare questo sistema per i porti adriatici, soggetti ad interrimento. Ma gli esperimenti non dettero buoni frutti (Sirago, 2023a). Il porto puteolano suscitò anche l’interesse dell’ingegnere Carlo Afan de Rivera: egli, ricordando che Puteoli in epoca romana era stata uno dei più grandi depositi commerciali, proponeva un capillare ripristino della città dove si doveva riorganizzare “un deposito delle derrate” prodotte nelle zone vicine. Egli sottolineava che queste zone fossero state bonificate, molti contadini vi si sarebbero trasferiti per coltivarle, trasportando agevolmente le derrate agricole nel porto puteolano. Qui poi le imbarcazioni “di cabotaggio” di Gaeta, delle isole napoletane, sorrentine, amalfitane le avrebbero potute caricare per trasportarle a Napoli e in tutto il Regno. Egli però non citava imbarcazioni puteolane (dedite perlopiù alla pesca). Inoltre si doveva costruire una strada di collegamento con l’interno. Egli aggiungeva che nell’ampia pianura vicino alla spiaggia della città si potevano costruire numerosi magazzini e dei ponti in legno per lo sbarco e imbarco delle merci mentre veniva risistemato il porto secondo il progetto del De Fazio (Afan de Rivera, 1832: 373-375).

In quel periodo vennero date particolari concessioni per il ripristino della marina mercantile. Anche a Pozzuoli si incrementò il numero delle imbarcazioni: nel 1838 si contavano 131 barche per un totale di 213 tonnellate, ma erano piccole imbarcazioni da pesca, diversamente dalle altre città marittime del golfo partenopeo, dove si costruivano i brigantini che si spingevano in Mar Nero, nel Mar del Nord e nelle Americhe (Sirago, 2004). Difatti l’attività dei puteolani era soprattutto quella peschereccia, esercitata anche in altre regioni come la Sardegna, il Lazio e la Toscana (Foresi, 1939). Nei suoi appunti scritti nel 1943 il sacerdote Vincenzo Cafaro distingueva i pescatori puteolani in due gruppi, quelli dell’Assunta “abbascio o’ mare” (sulla marina) e quelli di Sant’Antonio o “della rete”, che corrispondevano alle antiche confraternite. Questa attività ha caratterizzato i puteolani nelle loro abitudini e nei loro costumi, anche folklorici, usanze mantenute fino ai nostri giorni, visto che i pescatori continuano ancora a praticare il loro antico mestiere, sia pure con mezzi e sistemi più moderni, come le lampare e le “cianciole” (Baldi, 1989).

Altre attività sviluppatasi molto a partire dai primi anni dell’Ottocento erano quelle della balneazione e del termalismo, che hanno trasformato Bagnoli, Pozzuoli e tutte le città della Baia di Napoli in città di loisir (Sirago, 2017).

Il porto e il castello di Baia

Il porto più importante era quello di Baia, collegato con quelli di Nisida, Pozzuoli e Miseno, era definito nel portolano del 1575 “porto de nave ... per galere cinquanta” vicino al castello [27] e in quello del 1625 “buonissimo Porto per Galere per tutti i tempi” (Crinò, 1903). Vicino al porto il viceré Pedro de Toledo tra il 1532 e il 1553 fece ampliare l’antica fortezza costruita nel 1494 posta a difesa di tutto il Golfo: il castellano esigeva il diritto di ancoraggio dalle barche che approdavano e quelli sulla tonnara che si calava (Mauro, 1979: 132-134 e 1983:38ss.; Di Bonito, 1984:28; Sirago, 1993: 338-339). A fine Cinquecento, quando iniziò la costruzione di galeoni e vascelli da incorporare alla “Armata dell’Oceano spagnola”, i costruttori dovevano usare i porti di Baia e Castellammare, dal pescaggio profondo, utilizzando l’arsenale napoletano per le galere, costruito nel 1577, per l’assemblaggio delle navi (Sirago, 2022b).

Il castello venne riparato nel 1606 [28] e potenziato con due torri fortificate fatte costruire nel 1636 dall’ingegnere Bartolomeo Picchiatti, che resero il castello inespugnabile e il porto “bellissimo et securo, et con qualsivoglia tempestoso tempo ... (capace di) numerosa armada, si de galere, come de vascelli” [29]. Nel 1648, dopo la fine dei moti, quando era stato teatro di forti scontri tra le truppe

spagnole e quelle francesi, dovette essere nuovamente riparato (Buccaro, 1993: 135). Alcuni lavori vennero fatti anche nella seconda metà del Seicento e ai primi del Settecento, quando il viceré Emanuel Fernandez Pacheco, duca di Escalona, in previsione della guerra con gli austriaci, realizzò la batteria del *Forte a mare* (Del Gaudio, 2008: 148-149). Un preciso disegno del castello e del porto è quello di Francesco Cassiano da Silva (Amirante Pessolano, 2005).

In un portolano dei primi del Settecento, in epoca austriaca, compilato dai Cavalieri di Malta, era descritto come “buonissimo porto tanto per Navi, che Galere”. Ma le galere potevano entrare mentre i vascelli si ancoravano al largo [30]. In epoca austriaca l'ingegnere Giuseppe Stendardo fece restaurare le fortificazioni esteriori e riparare il Forte di mare. Il castello di Baia col suo porto fu teatro dei principali scontri tra le truppe austriache e quelle borboniche. Ma la struttura, rimasta inalterata per circa due secoli, non corrispondeva alla nuova tipologia difensiva “alla moderna”, per cui all'arrivo di Carlo fu facilmente conquistata, anche per la connivenza col castellano (Del Gaudio, 2008: 151). Dopo la conquista del regno (1734) re Carlo, con l'aiuto dei ministri che lo attorniavano, riorganizzò il Regno, attuando una capillare riorganizzazione in ambito militare ed economico, ristrutturando i principali porti, in primis quello della Capitale (Sirago, 2004: 3ss.).

Il porto militare di Baia, molto importante per la difesa del Golfo, fu immediatamente ristrutturato insieme alle principali strutture difensive del regno, il castello di Gaeta, sul Tirreno, e i castelli di L'Aquila e Civitella del Tronto, tutti al confine con lo Stato della Chiesa (Del Gaudio, 2008: 153). L'approvvigionamento della guarnigione si faceva a Pozzuoli e si trasportava al castello con una “Barchetta” che serviva anche per “riconoscere l'imbarcazioni forestiere” e controllare le loro “patenti” (documenti). Una nuova imbarcazione fu costruita nel 1735, simile a quella costruita nel 1721 [31]. Nello stesso periodo furono riparate le “muraglie ... in rovina”, per timore di un attacco inglese e il muro del “Baluardo di Sant'Antonio” [32]. Il porto era usato, come per il passato, per riparare le navi: nel 1739 il generale della flotta Michele Reggio aveva ordinato di rifare nel porto “la carena delle galeote”, imbarcazioni sottili [33]. Qui sostavano anche le navi delle nazioni estere come quella “papale armata di 18 cannoni” [34].

Qualche anno dopo, nel 1747, l'abate Placido Troyli cominciò i primi studi sui moli a trafori di epoca romana presenti a Baia e Pozzuoli, proponendo di utilizzare un simile sistema (Troyli, 1747-1754). Ma solo verso il 1765, durante la reggenza di Bernardo Tanucci, si cominciò a discutere sul ripristino del porto di Baia, in cui si proibiva la sosta delle navi provenienti dal Levante, che dovevano essere ancorate solo a Nisida [35]. L'anno seguente fu così approvata la spesa per gli “accomodi” necessari [36].

A partire dagli anni Ottanta il ministro della marina John Acton riprese il discorso sul porto di Baia: nel 1784, mentre si stava costruendo l'arsenale di Castellammare, fece nominare l'abate Ferdinando Galiani (con stipendio di 600 ducati annui) dall' “Assessore di Economia della Soprintendenza del Fondo della Separazione”, un ufficio che doveva occuparsi della cura degli edifici militari. Tra le varie proposte Galiani fece anche quella sul porto di Baia che doveva essere ricostruito, e sul Mare Morto, dove vi era l'antico e celebre porto di Miseno usato dalla flotta romana, che doveva essere riaperto. Egli riferiva che si vedevano nel porto molte “pile” di quello antico, che si potevano usare per costruire il molo ed una “banchetta”, risparmiando sulla spesa. L'apertura del Mare Morto avrebbe bonificato l'aria della zona che si sarebbe potuta mettere a coltura, ripopolando tutto il territorio. Inoltre, si dava scolo alle acque stagnanti del Fusaro e si poteva fare una comunicazione tra il lago Averno e quello di Lucrino, creando una foce che sboccasse a mare. Il ministro Acton accolse favorevolmente le proposte, dando incarico allo stesso Galiani “di mettere in esecuzione l'impresa”, cosa che l'abate fece prontamente. Poi, data la celebrità dei luoghi nel mondo antico, cominciò anche a scrivere un trattato, *Dell'antico e moderno stato e vicende dell'antica Baia, Baculi e Miseno*, interrotta per le sue malattie (Diodato, 1788: 79-80), di cui restano solo i capitoli e il piano dell'opera manoscritti presso la Biblioteca Nazionale di Napoli [37].

Nello stesso 1784 le opere di bonifica furono affidate dalla Soprintendenza del fondo de' Lucri all'ingegnere volontario don Francesco Securo che stilò una relazione in cui riferiva che i terreni attorno a castello, in possesso di Paolo Tiano, erano acquitrinosi e rendevano l'aria malsana, portatrice

di malaria, per cui bisognava coltivarli. Inoltre, proponeva di costruire una banchina nella rada e di allargare la strada di collegamento. Egli sottolineava che aumentando i diritti di ancoraggio si potevano ottenere 1500 ducati, limitando la spesa. I lavori iniziarono in dicembre con un gruppo di 90 operai controllati da 28 soldati, alloggiati nel castello, che era provvisto anche di una taverna (Mauro, 1983: 11-16). Nella *Gazzetta Universale* del 23 agosto 1783 (ivi: 500) citata da Carlo Knight (2015, II: 692) si dava notizia dei lavori che si stavano effettuando nel porto di Baia, famoso in epoca romana, “diventata una spiaggia deserta, e di aria micidiale per il ristagno delle acque”, che il re voleva far tornare agli antichi splendori, in modo da potervi contenere “fino a 60 legni da guerra”, da utilizzare per la flotta regia che il ministro Acton stava costruendo a Castellammare (Sirago, 2021). Si aggiungeva anche che l’aria era già migliorata, mentre proseguivano gli scavi che riportavano alla luce molti reperti archeologici. Perciò la regina stava progettando di far costruire un giardino all’inglese (Knight, 2015, II: 692), come quello che poi fece fare a Caserta. Da 1790 i lavori di bonifica delle zone paludose del castello per debellare la malaria vennero effettuati in tutti i Campi Flegrei mentre continuavano i lavori per il ripristino del castello, interrotti nel 1799, alla proclamazione della Repubblica Partenopea (Del Gaudio, 2008: 151).

Durante il Decennio Francese si fecero lavori per rafforzare il Forte a mare e gli altri baluardi, necessari per la difesa del porto (Del Gaudio, 2008: 154-156), l’unico capace di contenere l’armata di vascelli a 76 e 80 cannoni che si stavano costruendo a Castellammare e in tutta l’Italia, secondo gli ordini di Napoleone (Sirago, 2021). Dopo la Restaurazione si mise in atto la nuova logica difensiva, che privilegiava il fronte marittimo, come si evince in un grafico del Castello del 1822. Poi nel 1833 vennero costruite delle strade di collegamento tra Pozzuoli, Baia e Miseno, progettate da Luigi Giura. Si sentiva però l’urgenza di ripristinare le fortificazioni perché il castello fino alla fine dell’età borbonica è stato sempre considerato uno dei capisaldi difensivi del Regno (Del Gaudio, 2008: 158-159).

I campi Flegrei

Anche il territorio di Baia, Bacoli e Miseno fino alla fine del Settecento era quasi del tutto disabitato. Nel portolano dei primi del Seicento veniva citato l’approdo di Mare Morto, dove potevano stare “le barche. Et a un bisogno Galere” (Crinò, 1903). Durante il vicereame spagnolo, date le ripetute incursioni di turchi e barbareschi (Mafri, 1995), come quelli avvenuti a Pozzuoli nel 1519 e nel 1520 (Di Bonito, 1984: 24), il viceré don Pedro di Toledo, arrivato a Napoli nel 1532, lo stesso anno fece costruire delle torri a difesa delle coste: nel territorio flegreo furono così costruite la Torre di Gaveta (odierna Torregaveta), presso la foce del lago Fusaro, e quella di Patria, presso la foce del lago Patria. Nel 1538, dopo l’eruzione dalla quale “emerse” il Monte Nuovo”, furono approntate nel golfo puteolano altre difese (Di Bonito, 1984: 25-26).

Un’altra terribile incursione si ebbe nel 1544 ad opera del corsaro Barbarossa, diventato capo della flotta turca; ma il viceré intervenne prontamente, scongiurando il pericolo del saccheggio (Mafri, 2003). Nel 1563, due anni prima dell’assedio di Malta ad opera dei turchi, il viceré duca d’Alcalá fece costruire delle torri di avviso da collegare con quelle di difesa: l’ingegnere Benvenuto Tortelli, dopo aver esaminato i luoghi, decise di costruire una torre a Monte di Procida (territorio usato dagli abitanti dell’isola di Procida per coltivare la terra, visto che l’isola era per la maggior parte montuosa), detta anche Torre di Fumo per i segnali inviati, a spese degli abitanti di Aversa (1000 ducati), e una a capo Miseno, completata nel 1592, a spese dei casali che circondavano Napoli (600 ducati), che pagavano lo stipendio anche ai cavallari, soldati a cavallo, posti a guardia delle torri (Di Bonito, 1984: 31-32).

In questo territorio deserto il contrabbando era molto diffuso. Perciò il Commissario dei Contrabbandi di Terra di Lavoro, che aveva giurisdizione fino all’approdo di Castellammare al Volturno (odierna Castelvturno) nel territorio di Capua, doveva fare controlli anche nei due laghi di Fusaro e Patria e nel territorio dell’antica Cuma, dove si veniva a caricare grano prodotto nei paesi dell’entroterra Giugliano, Casandrino, ecc.[38]. Un caso controverso fu quello di padron Felice Cafiero di Piano di

Sorrento che nel 1677, mentre trasportava con la sua tartana nello Stato della Chiesa 100 botti di vino siciliano di Marsala, per le quali aveva pagato a Napoli i dovuti diritti, era naufragato nella spiaggia di Mare Morto, era stato raggiunto dal credenziero di Pozzuoli e accusato di contrabbando [39]. Stessa disavventura era capitata l'anno precedente a padron Nicola Lubrano di Procida: egli era naufragato con la sua tartana carica di alcune botti di vino di Ischia per le quali aveva pagato i diritti dovuti al Credenziero di Ischia, ed aveva cercato "porto sicuro" a Mare Morto ma era stato accusato ugualmente di contrabbando: però era stato prosciolto e aveva riottenuto le poche botti recuperate [40].

Il territorio puteolano, in età moderna era in gran parte disabitato perché in parte paludoso: il possesso feudale del territorio tra le antiche Baia, Miseno e Cuma, alle dipendenze di Pozzuoli, era diviso tra diverse famiglie. L'antica Bauli, detta poi Bacoli, era ricca di reperti di epoca romana, visitata solo da pochi "turisti". Un discreto commercio si era sviluppato con la pozzolana, usata nei lavori marittimi, finché fu abbandonato nel 1830 (Rebuffat, 1936.) Qui vi era l'approdo del porto naturale di Miseno, "buono per barche e per galere" (Crinò, 1903), dove il feudatario, Apostol Tovar di Castiglia, marchese di San Marcellino di Aversa, nel 1602 riscuoteva diritti per l'"ancoraggio" e il "falangaggio" [41]. A fine Cinquecento il diritto di pesca era invece in possesso di Fabritio di Buonomio di Pozzuoli [42]. Ma nel 1690 il Marchese Pedro, citando la supplica del padre Apostol, riferiva che la famiglia era in possesso "da tempo immemorabile" del Monte Miseno, dove aveva fatto costruire una taverna, forno e altri magazzini, data la distanza da Pozzuoli, e del suo territorio, coi diritti di pesca fino alla spiaggia di Cuma e alla "Torre della Gaveta". Qui però si verificavano contrabbandi e delitti, per cui chiedeva che gli fosse concessa la giurisdizione "Civil, Criminal y Mista" come la teneva nel mare, in cui riscuoteva l'ancoraggio, un diritto posseduto "in burgensatico" (bene personale). La questione era però controversa, poiché la città di Pozzuoli, in demanio regio, riteneva che anche i territori circostanti dovessero essere inseriti in questo privilegio [43].

L'approdo del porto naturale di Mare Morto era possesso feudale di Antonio Carafa e Francesca della Nava, concesso da Federico d'Aragona: nel 1602 lo avevano concesso in "enfiteusi" ad Andrea di Medina con la "piscaria" (diritto di pesca) per cento ducati annui: malgrado l'acquisto la città di Pozzuoli nel 1626 pretendeva la quarta parte della pesca ma la Camera della Sommaria aveva ratificato il possesso del di Medina [44]. Il Medina però non poteva usare le saline esistenti in quel territorio, che dovevano "restare a beneficio della Regia Corte" [45]. Nel 1612 i Medina avevano fatto costruire una chiesetta dedicata all'Immacolata Concezione due cappelle, nel territorio del Mare Morto, e pochi anni dopo un'altra a Miseno (Fiengo, 1973: 111). Nel 1635 Galeazzo Germano e Costanza Medina avevano costruito una masseria "per vendere pane et vino a pescatori ed operarii", chiedendo immunità di tassazione da Pozzuoli per la taverna [46]. Jean Jaques Bouchard nella sua visita ai Campi Flegrei del 1632 raccontava che il Mare Morto si era riempito di sabbia ma si pescavano molti pesci: difatti gli abitanti avevano costruito all'entrata grandi canali per farvi entrare il mare la notte, con l'alta marea, ponendo all'imboccatura delle gabbie fatte di canne a forma di labirinto con cui veniva catturato molto pesce (Bouchard, 1971: 338).

Pian piano il territorio tra Baia e Miseno venne bonificato per cui si costituì il Borgo marino di Bacoli, detto di Cento Camerelle, dai ruderi antichi, popolato da coloni puteolani e dell'isola di Procida, dediti alla coltivazione e alla pesca; a questi poi si aggiunse nel 1650 una colonia di agricoltori di origine ebrea, trasferitasi dal Casale di Posillipo, dove era stata relegata (Fiengo, 1973: 111). Il credenziero della dogana di Pozzuoli era incaricato di controllare la marina di Bacoli, dove era una taverna. Naturalmente vi erano controversie, anche perché la marina era piuttosto deserta, atta ai contrabbandi: nel 1693 non era stato pagato il diritto dovuto per le quattro botti di vino "lacrima" scaricate da un gozzo, per cui il credenziero aveva sequestrato vino e gozzo, restituiti dopo il pagamento del dovuto [47]. Tra il 1688-1692 il vescovo di Pozzuoli aveva fatto costruire la chiesa di Sant'Anna, Gesù e Maria, elevata a parrocchia nel 1700 (Fiengo, 1973: 111). A metà Settecento il borgo si era popolato: si contavano 49 famiglie (circa 220 abitanti) i cui capofamiglia erano tutti dediti all'agricoltura [48]. Comunque, ai primi del Settecento l'approdo naturale era "bassissimo", pericoloso per galere e tartane, perciò si consigliava di "girare il capo dall'altra parte", verso Miseno

o Baia [49]. Spesso i viaggiatori, che amavano questi territori per il bellissimo paesaggio, venivano accompagnati in barca dai “ciceroni puteolani” che li deliziavano anche con gioiose tarantelle o vivaci minuetti.

Nel 1785, per bonificare il territorio e migliorare l’approdo di Baia, il re decise di acquistare i luoghi paludosi e i laghi di Lucrino e Averno da Giuliano Pollio; poi provvide all’acquisto di Mare Morto per aprire un canale di collegamento col Porto Miseno, dove cominciarono i lavori di bonifica, e fece costruire la strada Sella per collegare Pozzuoli con Baia (Mauro, 1983: 16). Nel 1794 acquistò il promontorio di Monte Miseno, che apparteneva al Monte della Misericordia di Napoli; l’anno seguente affidò all’ingegnere Pietro Schioppa l’incarico di edificare nuove case per ospitare altri abitanti, elargendo doti alle fanciulle che si fossero stabilite lì, per cui dal 1796 cominciarono a insediarsi alcune famiglie. Furono abbattute antiche abitazioni vicino alla taverna e ne furono costruite altre. Inoltre, dette l’incarico di affidare a qualche contadino i terreni incolti per conto della Cassa delle Bonificazioni di Baia. Negli anni seguenti si stabilì di costruire una banchina e quattro magazzini per “uso dei Paranzelli” (barche da pesca) sui quali vi dovevano essere le abitazioni per le famiglie dei marinai. I lavori continuarono quando fu repressa la Repubblica Partenopea e il re tornò da Palermo. Nel 1804 fu costruita una strada che doveva condurre al “Reale Casino di Miseno”, presso l’osteria (Mauro, 1983: 18-37).

Il Monte di Procida, un promontorio prospiciente l’isola di Procida, era separato dall’isola da uno stretto braccio di mare, nel cui territorio vi era anche l’isolotto di San Martino. In epoca aragonese esso era un territorio di caccia dei sovrani. Poi era stato concesso alla Mensa Arcivescovile di Napoli che nel corso del Cinquecento aveva permesso agli abitanti dell’isola di Procida di coltivare i territori fino al “Mare Morto”. E questi per lungo tempo ogni mattina si erano recati in barca dalla vicina isola per coltivare i terreni assegnati. Ma a metà Settecento la città di Pozzuoli aveva richiesto delle tasse dai procidani che coltivavano la zona. Poi si era stabilito che nel catasto di Procida si potessero censire anche gli abitanti del Monte, a tutti gli effetti abitanti dell’isola. Ma il Catasto non è stato reperito: probabilmente non è stato compilato, perché l’isola di Procida era stata requisita ai d’Avalos ed era stata inserita nei beni “allodiali”, o personali, di Carlo di Borbone, che ne aveva fatto una “riserva di caccia”. Qui i d’Avalos, marchesi del Vasto, che avevano ottenuto in “castellania” l’isola di Procida nel 1504 (Sirago, 1993; Di Liello, 2022), esigevano il diritto di ancoraggio (Scialoia, Scotti, 1775).

Nel 1775 i procidani Antonio Maria Scialoja e Marcello Eusebio Scotti scrissero una lunga e articolata dissertazione giuridica contro Pozzuoli, volta a sancire che il territorio del Monte di Procida, usato dai procidani per le loro coltivazioni, doveva essere di pertinenza dell’isola di Procida. In questa dissertazione veniva tracciata la storia di tutto il territorio, inserito nella giurisdizione di Pozzuoli. Nel 1666 Apostolo de Tovar, marchese di San Marcellino, aveva chiesto al re Carlo II il privilegio della “giurisdizione civile, criminale e mista” sul territorio tra Mare Morto, Monte Miseno, Monte di Procida, fino alla “Gaveta”, che comprendeva anche Baia e Bacoli, nel territorio di Pozzuoli, possesso preteso anche dall’isola di Procida. La città di Pozzuoli ribadiva che il territorio, essendo nella sua giurisdizione, doveva rimanere in regio demanio, come era per la stessa Pozzuoli, secondo gli antichi privilegi. Nel 1690 si discusse nuovamente sulla richiesta del marchese di San Marcellino. Poi nel 1704 in una Consulta della Regia Camera della Sommaria fu accettata l’offerta di Pozzuoli di 4000 ducati per far tornare il territorio al demanio. La Consulta aveva infatti esaminato le ragioni di Pozzuoli. In primo luogo, nella numerazione dei fuochi, o famiglie, i 15 fuochi di Monte di Procida contati a metà Seicento (circa 225 abitanti) erano stati inseriti in quelli della città; inoltre la città aveva fatto costruire le torri a sue spese e ne pagava la manutenzione. Infine dal 1655, quando i territori erano stati messi a coltura, i “gabellotti puteolani” esigevano le tasse dagli agricoltori sul vino prodotto, anche se i procidani, per antico privilegio, ne erano esenti. Perciò nel 1773 i procidani avevano denunciato le violenze dei puteolani, chiedendo giustizia (Scialoia, Scotti, 1775).

Sul Monte, dove alcuni procidani avevano cominciato a stabilirsi definitivamente, nel Seicento era stata eretta una cappella dai pescatori, poi trasformata ai primi del Settecento nella chiesa di Santa Maria Assunta. Da qui in alcuni mesi estivi i procidani si spingevano con le loro tartane (di solito usate per il commercio) fino alle spiagge di Cuma e Miseno per pescare, anche se dovevano pagare a

Pozzuoli il diritto di “falangaggio”. Il territorio, urbanizzato, dagli anni '20 dell'Ottocento venne inserito nel distretto di Pozzuoli e la chiesa diretta da un parroco di Bacoli (Sirago, 2018a).

Quello dell'antica Cuma con la sua “marina” (Crinò, 1903) era possesso feudale de monastero napoletano di Santa Chiara, che lo aveva avuto in concessione nel 1346 per il suo mantenimento, riscuotendo i diritti feudali sulla pesca [50] (Pelizzari, 1975). Il cosiddetto Mare Cumano e i laghi di Fusaro e Patria erano possesso feudale del monastero di San Paolo di Aversa, che vi riscuoteva i diritti sulla pesca [51]. Nella spiaggia del “monte di Cuma”, vicino al lago di Licola, “luoco remoto e solitario” vi era una Taverna, ma essa veniva controllata dal Credenziero della Dogana di Pozzuoli, perché si svolgeva un fiorente contrabbando di vettovaglie anche “per fuori” (nello Stato della Chiesa) [52]. Infine nell'isolotto di San Martino, possesso del Monastero di San Martino di Napoli, i monaci riscuotevano il diritto per il “calo della tonnara” [53].

Sia Nisida che i Campi Flegrei suscitavano l'interesse del re in merito alla caccia e alla pesca. Fin dall'arrivo di Carlo, quando il regno era tornato indipendente, vennero organizzati dei “siti reali” per la caccia e la pesca. La caccia non era solo una attività ludica ma, come ha notato Luigi Mascilli Migliorini (1994), rappresentava un momento di una più articolata strategia con cui Carlo e poi Ferdinando cercarono di conciliarsi la nobiltà. Le riserve reali e il controllo sull'esercizio venatorio in tutto il regno erano affidate alle cure del Montiero Maggiore, sottoposto alla vigilanza della Regia Camera della Sommaria e che a sua volta controllava i guardia caccia (Cecere, 2011). L'ufficiale, che percepiva 200 ducati annui e il diritto di poter tagliare legna negli Astroni, riscuoteva dai pescatori che usavano le reti sciabiche il diritto di pesca nella Marina di Cuma e nella marina d'Arnone [54].

L'ufficio rimase in possesso della famiglia Carafa di San Lorenzo fino al 1751, quando fu acquistato dal re per 85.000 ducati e affidato a don Inigo de Guevara, duca di Bovino, molto vicino a Carlo. Poi nel 1755 fu emanata una prammatica per regolamentare l'attività nelle riserve di caccia, “luoghi di delizie”, che pian piano aumentarono. La popolazione era infatti soggetta a vari divieti: cogliere asparagi, finocchi, fiori, portare animali al pascolo o tagliare legna o catturare prede o aggirarsi armati. In questa prammatica erano numerati anche i siti reali, tra cui nei Campi Flegrei l'isola di Procida (rientrata in possesso del re dopo l'estinzione della famiglia d'Avalos), i laghi di Licola, Patria e Agnano e il bosco degli Astroni (Cecere, 2011) e a fine Settecento il “Reale casino di Miseno (Mauro, 1983: 28).

Nei Campi Flegrei non vi erano dei luoghi che potessero accogliere i sovrani: talvolta Carlo e Ferdinando cacciavano le folaghe nel lago di Licola o al lago Patria, che però non erano “propriamente dichiarati siti regali” (Celano, 1792: 221) o nel bosco degli Astroni (Mermati, 2020). Nel 1752 re Carlo aveva acquistato dall'Annunziata di Napoli l'area del Fusaro col laghetto di Acue morte, scarsamente abitata, trasformandola in riserva reale di caccia e pesca (Fiengo, 1973: 111; Miniero, 2020: 236): l'area era stata posta sotto il controllo del Montiero maggiore, che riscuoteva gli stessi diritti riscossi dai feudatari dagli abitanti del territorio di Cuma [55] e l'aveva ripopolata con cinghiali. Poi il re affidò a Luigi Vanvitelli l'incarico di costruire nel lago Fusaro la Casina Vanvitelliana, in cui riceveva illustri ospiti invitati alle battute di caccia o pesca. La Casina Vanvitelliana fu completata nel 1782 da Carlo Vanvitelli, figlio di Luigi. Per illustrarla l'anno seguente il pittore di corte Jacob Philipp Hackert dipinse “la caccia alle folaghe” (Di Liello, 2014: 227).

Ferdinando con i suoi illustri ospiti nel lago Fusaro partecipava alternativamente alle battute di caccia alle folaghe, in autunno, o di pesca (Sirago, 2023b). Egli usava pescare con gli antichi sistemi, in primis con le reti. Ma nel 1762 aveva fatto riorganizzare la coltura delle ostriche con semi provenienti da Taranto, ripristinandola secondo l'uso fiorentino in epoca romana, per cui la casina fu ribattezzata “ostrichina”, (Sirago, 2023c).

In tutti questi luoghi, ormai in possesso del sovrano, furono incrementate l'agricoltura, la pesca e le funzioni portuali mentre si cominciavano a costruire le strade e venivano bonificate le paludi di Coroglio e di Mare Morto (Buccaro, 2003: 39-40). Allo stesso tempo veniva incrementata l'attività “turistica”.

In epoca francese, nel 1810, il Ministro della Guerra e Marina Macdonald, su richiesta dell'Amministrazione delle Rendite di Fortificazioni, nominò Antonio Capuano come custode dei Reali Fondi, a Miseno, con mansioni simili a quelle del Montiero Maggiore (Mauro, 1983: 36).

Dopo la Restaurazione, nel 1820, la Giunta di Mantenimento degli Edifici Militari comunicava che il Mare Morto e il porto di Miseno si erano nuovamente colmati per cui occorreva dei lavori. L'abbassamento del livello del mare aveva creato danno anche alla pesca. Proponeva perciò che la Regia Marina fornisse un "sandolo" (tipo di draga) per lo scavo (Mauro, 1983: 16-17). In quel periodo l'ingegnere Carlo Afan de Rivera propose di creare a Miseno, dove vi era un ottimo porto, un "lazzaretto di peste" per accogliere le navi, gli equipaggi e le merci che provenivano dal Levante e le barche coralline con i loro equipaggi, pescatori di corallo, che provenivano dalle coste africane mediterranee. L'ingegnere de Fazio, che aveva progettato quello di Messina, produsse numerosi disegni per l'edificio e per riadattare la torre dove vi era la taverna, che doveva essere riadattata. Qui poi doveva essere riorganizzato l'assetto viario per collegare il porto con l'interno (Afan de Rivera, 1872: 376-387). Ma, come è accaduto a Pozzuoli, lo sviluppo della balneazione marina ha dato un nuovo aspetto a questo territorio, che è tornato ad essere un "luogo di delizie" come al tempo degli antichi romani.

I Campi Flegrei: dalla desolazione alle città di loisir. Il Grand Tour tra il Cinquecento e Settecento

I Campi Flegrei, per la loro formazione, erano un'area marginale, poco conosciuta, visitata nel Trecento solo da illustri intellettuali come Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio (Di Liello, 2005; Mermati, 2020). Ma pian piano i colti viaggiatori cominciarono ad interessarsi al territorio flegreo, conosciuto attraverso i classici, divenuto una "meta culturale" (Beck Saiello, 2010: 27ss.). Un primo veicolo di conoscenza in Europa si ebbe attraverso i pittori fiamminghi come Hendrik van Cleve che dagli importanti centri commerciali di Bruges e Anversa raggiungevano il viceregno napoletano sulla scia del grande interesse suscitato dalla cultura italiana (Di Liello, 2005: 34ss.).

Nel Cinquecento tra i gentleman travellers che visitavano l'Italia pochi si spingevano fino a Napoli, ultima tappa: nel 1554 William Barker, segretario del duca di Norfolk, un erudito che nel suo viaggio in Italia aveva raccolto numerose iscrizioni antiche, giunse nella capitale partenopea a metà Cinquecento, visitando il territorio flegreo (Bartlett, 1991: 63ss.). Uno dei più noti viaggiatori è Thomas Hoby, un diplomatico, traduttore del *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, che compì un lungo e articolato viaggio in Italia a metà Cinquecento, un pioniere del Grand Tour. Egli visitò la capitale partenopea, "a very beautiful city ... with sumptuous palaces", governata dal viceré Toledo, i Campi Flegrei e fu ospitato ad Amalfi dai duchi Piccolomini, di cui descrisse i pranzi sfarzosi, serviti in stoviglie d'oro (Hoby, 1902).

Nel 1573 Ferrante Loffredo, vedendo che vi era un interesse per le "antichità", decise di scrivere una prima "Guida", in cui venivano descritti i reperti antichi che riaffioravano, preziosa testimonianza per i futuri studi di archeologia, ripubblicata dal Bulifon nel 1685. Pochi anni dopo, nel 1594 anche Scipione Mazzella pubblicò una simile "Guida", in cui descriveva Pozzuoli col suo porto antico e l'anfiteatro e i resti che si trovavano nei Campi Flegrei.

Anche nel corso del Seicento vennero scritte numerose "Guide" di viaggio, sia di Napoli che di Pozzuoli e dintorni, libri maneggevoli, poco ingombranti ma funzionali, divenuti in breve "best seller". Ai primi del Seicento Giulio Cesare Capaccio scrisse una storia di Pozzuoli in latino, tradotta poi in italiano nel 1607; dieci anni dopo anche Giovanni Mormile scrisse una "Guida" per Pozzuoli e il territorio flegreo, dando un dettagliato elenco dei bagni termali, dei loro siti e delle loro proprietà terapeutiche. Un'ulteriore produzione di "Guide per i forestieri" si ebbe a fine Seicento, quando i Campi Flegrei stavano diventando di moda tra i viaggiatori colti. Il caso del pugliese Pompeo Sarnelli, amico dell'editore francese Antonio Bulifon, è esemplare. Egli scrisse una "Guida" pubblicata nel 1685, ampliata e ripubblicata due anni dopo. Poi nel 1697 fu pubblicata anche una edizione bilingue, in italiano e francese (Lenci, 2012). Un'altra "Guida" fu scritta nel 1700 da Domenico Antonio

Parrino. Tutte queste “Guide” mostrano l’interesse per i Campi Flegrei, un luogo mitico del mondo romano, sede di villeggiatura, citato da tutti gli autori per la sua bellezza, che i colti viaggiatori conoscevano attraverso le letture dei classici e volevano riscoprire. Vi era poi anche l’interesse al termalismo e alla “cura con le acque”, le cui proprietà terapeutiche erano conosciute fin dall’antichità (Beck Saiello, 2010: 27ss.).

Tra il Seicento e il Settecento la città di Napoli non era ancora inclusa nel circuito del Grand Tour intrapreso dai nobili inglesi per visitare le città d’arte italiane (De Seta, 1992). Ma pian piano cominciò a suscitare l’interesse di qualche colto erudito, interessato ai resti antichi dei Campi Flegrei, sulla scia del poema virgiliano, come l’erudito francese Jean Jaques Bouchard: egli descrisse accuratamente i “dottori”, antesignani dei “ciceroni”, che conducevano i “turisti” alle “antichità. Egli fece un lungo giro con il suo Procolo, che gli fece visitare tutti i monumenti antichi, mentre il francese sfogliava i suoi appunti: ma per mancanza di alloggio di notte dormirono sulla feluca con cui erano arrivati nel porto di Baia, stesi su tappeti turchi, dopo aver consumato una cena coi i pesci pescati nel Mar Morto, secondo lui molto a buon mercato (Bouchard. 1992: 327-366).

Un’altra preziosa testimonianza della città partenopea e dei suoi dintorni, in particolare i Campi Flegrei, è quella di Richard Lassels, che ha riportato le sue impressioni del suo “Diario di viaggio” del 1670: egli ricordava la “città gentile”, secondo la denominazione cinquecentesca, per i suoi bei palazzi, le sue strade, tra cui via Toledo, il molo grande e spazioso con la sua lanterna (antico faro) (Lassels, 1670). Ma la sua “Guida” era concepita per le esigenze di un viaggiatore frettoloso, interessato alle curiosità dei luoghi, agli aneddoti raccontati dai ciceroni locali, non ad un lettore erudito (Di Liello, 2005: 60).

Anche John Milton visitò Napoli e i Campi Flegrei tra novembre e dicembre 1678 (Allodoli, 1927), accompagnato da Giovan Battista Manso, ormai settantenne, di cui divenne amico grazie ai comuni interessi filellenici e classici (Evans, 2023). Il Manso era il tipico patrizio napoletano, raffinato letterato, personaggio poliedrico, fondatore dell’omonimo Monte Manso di Scala e cofondatore di quello della Misericordia, amico di Torquato Tasso, con cui il Manso aveva condiviso le stesse passioni per le “antichità”, passeggiando a lungo per i Campi Flegrei (Stranieri, 2022). Proprio queste visite del poeta inglese ai Campi Flegrei gli fornirono la materia per il suo poema *Paradise Lost* pubblicato nel 1667.

Nel 1703 giunse a Napoli un altro “avventuroso viaggiatore”, Joseph Addison, padre del giornalismo inglese, ricordato per aver fondato il giornale *The Spectator*, compiendo un viaggio sulle orme di Milton, che ammirava molto (Carosi, 2010). Il suo “diario di viaggio”, pubblicato per la prima volta nel 1705 è un primo modello di racconto di viaggio di un giovane inglese empirista, partito dall’Inghilterra per compiere il Grand Tour: fermatosi a Napoli, incontrò Filippo V; visitò anche luoghi sconosciuti come l’isola di Capri e il territorio puteolano, percorrendo le orme degli scrittori classici, in primis Virgilio, Tacito, Stazio.

Il viaggio più interessante è quello di George Berkley che decise di partire alla “scoperta del Sud”, per ritrovare le tracce del mondo antico, un viaggio considerato pericoloso perché tutto il meridione era una terra desolata e infestata dai briganti. Il filosofo, teologo e vescovo anglicano irlandese, membro del Trinity College, aveva compiuto il primo viaggio in Italia tra il 1713 e 1714 come cappellano al seguito di Charles Mordaunt, conte di Peterborough, ambasciatore inglese inviato a Torino per presenziare all’incoronazione a re di Sicilia di Vittorio Amedeo II, duca di Savoia (1714). Due anni dopo ripartì per l’Italia al seguito di George Ashe, figlio del vescovo di Derry George, di cui era precettore, con cui arrivò a Roma all’inizio di gennaio del 1717 per visitare musei, chiese, resti archeologici. Poi il 5 maggio decise di proseguire per Napoli, dove assistette all’eruzione del Vesuvio, lamentandosi per i pessimi alberghi. Infine, partì per le Puglie tornando a Napoli ai primi di giugno. Poiché era interessato ai fenomeni vulcanici visitò anche le isole di Ischia, famosa per le sue terme. e Procida, poi i Campi Flegrei. Infine l’11 aprile 1718 ripartì per Roma (Berkeley, 2010: 91ss.).

I Campi flegrei nella prima epoca borbonica (1734-1806)

Nel corso del Settecento, dopo l'arrivo di Carlo di Borbone (1734), quando il regno ritrovò la sua indipendenza, i Grantuoristi inserirono la capitale partenopea nei loro itinerari. In quel periodo i Campi Flegrei divennero tanto famosi da indurre i pescatori e marinai puteolani ad utilizzare le loro barche per condurre i "forestieri alle antichità". Poi furono scoperte le rovine di Pompei ed Ercolano, a metà Settecento, e a fine secolo quelle di Capri, un'isola di pescatori poco conosciuta dai "forestieri" (Sirago, 2017b). I Campi Flegrei divennero così un percorso obbligato per i Gandtouristi (Brilli, 2007). I "Ciceroni", un antico "mestiere" citato in Bouchard, a Pozzuoli sostavano presso Porta Napoli o nella Piazza Maggiore, oggi Piazza della Repubblica, offrendo i loro servizi ai "turisti". Per evitare disordini era stato emanato un Regolamento di Polizia e relative tariffe per i luoghi da visitare Dal Bono, 1866, II: 157-172). Ad essi venne imposta una specie di divisa, un cappello con una fascia gialla su cui era scritto "Guida pe' forestieri", un bastone per camminare nei luoghi impervi e la fiaccola per illuminare grotte e luoghi oscuri, come la cosiddetta Grotta della Sibilla presso il lago di Averno (in realtà Grotta di Cocceio); egli doveva possedere anche una "patentiglia" per mostrare il suo ruolo (Dal Bono, 1866, I: 157; Mermati, 2020: 325-326).

Il marchese de Sade, venuto a Napoli nel 1766, nel suo *Viaggio in Italia*, raccontava della ferocia e dell'insistenza dei puteolani nei confronti dei turisti, raccomandando di procurarsi qualche biglietto di presentazione per essere ospitati in case private, visto che gli alberghi locali non erano né sicuri né abitabili (De Sade, 1995, I: 230ss.). Anche Vivant de Non non amava i ciceroni, utili solo per i viaggiatori ignoranti che "volevano osservare per dire di avere visto" (Dupuy-Vachery, 2007: 217). I resti archeologici erano però in bella vista, per cui in un primo tempo il re Carlo di Borbone non vi prestò attenzione. Nel 1745 decise di acquistare a Pozzuoli la *Vigna delle tre colonne* dove cinque anni dopo iniziarono i primi scavi che, continuati per tre anni e conclusi nel 1781, portarono alla luce il Tempio di Serapide (Miniero, 2020: 236-237). Ma poiché non era stata emanata nessuna legislazione per il territorio, esso veniva "saccheggiato" e i reperti ritrovati venivano venduti (Nuzzo, Valeri, 2020). Anche a Cuma a partire dal 1755 vennero fatti degli scavi ma non si fecero indagini sistematiche, per cui anche qui i reperti ritrovati furono venduti a collezionisti (Capaldi, 2020). Comunque, molti "turisti" venivano a visitare le "antichità", attratti anche dal termalismo. In tutti i dipinti di fine Settecento vi è una visione idilliaca del territorio, una "attrazione turistica", ben diversa dalla realtà, visto che le zone erano per lo più deserte e poco abitate (Mermati, 2000). Con la normativa regia del 1755 si volle porre un freno all'esportazione di beni artistici ed archeologici, soprattutto in luoghi disabitati come i Campi Flegrei. Ma si dovette attendere l'Ottocento per una sistematicità degli scavi (Mermati, 2000).

Charles de Brosses, durante il suo soggiorno napoletano, il 26 novembre 1739, accompagnò Carlo a Procida, dove il sovrano amava cacciare, stando nel palazzo d'Avalos, da lui definita una "piccola casa", trasformata in "Real Caccetta" su progetto dell'ingegnere Agostino Caputo del 1738. Di ritorno dall'isola andarono tutti nel golfo di Baia, per pranzare con don Michele Reggio, generale delle galere, che voleva fare loro un "regalo" sulla sua galera "Reale": solitamente le galere al suo comando rimanevano ancorate nel golfo attendendo che il re terminasse la caccia. Poi visitò Pozzuoli e i suoi resti, specie quelli dell'antico molo (composto da 20 archi, secondo le fonti antiche), di cui ne restavano 14. Poi tornò a Baia per salutare il generale Reggio e qui visitò le antiche rovine romane, tra cui il tempio di Diana e quello di Venere, seguendo il percorso consigliato dal Sarnelli nella sua "Guida" (Di Liello, 2005: 69). Pranzò nuovamente sulla galera del generale, una esperienza di cui conservò un ricordo indelebile (De Brosses, 1869: 361-371).

Uno dei viaggiatori inglesi più interessanti è lo scozzese Patrick Brydone, soldato nella guerra dei sette anni, poi "travelling tutor" (accompagnatore di giovani aristocratici inglesi nel Grand Tour), una esperienza che lo portò a pubblicare un "Diario di viaggio", un romanzo epistolare con lettere fittizie. Nel 1769 era stato assunto come precettore di William Fullarton, con cui tornò in Italia. Giunto a Napoli nel dicembre del 1770 fu accolto da sir Hamilton, ministro plenipotenziario della Gran Bretagna, un colto erudito appassionato come lui dello studio della vulcanologia (Sirago, 2023d), che lo condusse sul Vesuvio, facendogli visitare anche le rovine di Pompei ed Ercolano e dei Campi

Flegrei. Poi lo introdusse nella cerchia della nobiltà partenopea. Il piacevole clima di maggio lo indusse anche a praticare la balneazione, un vero balsamo per lo scirocco che si era sollevato durante la sua permanenza, una abitudine trasmessa probabilmente a Sir Hamilton (Brydone, 1773: 1-48, I e II lettera, 14-15 maggio 1770). Con l'ambasciatore inglese visitò anche i Campi Flegrei, arrivando nella Baia con una imbarcazione, la "Charming Molly": qui venne condotto alle rovine di Baia e dei dintorni e visitò la pittoresca città di Pozzuoli, con la solfatara, ricordando le piacevoli letture dei classici (Brydone, 1773: 20).

Alcuni anni dopo sir Hamilton accolse con vivo piacere il suo amico Henry Swinburne, antiquario e naturalista: egli giunse a Napoli il 28 dicembre 1776 da Marsiglia con la moglie Martha Baker e i figli e col suo amico e compagno di studi Thomas Gascoigne, con cui aveva già compiuto diversi viaggi. Con Hamilton aveva affinità ideologiche e metodologiche, simili a quelle dei naturalisti-antiquari di cui il ministro si circondava, come Gaetano de Bottis, con i quali intratteneva rapporti epistolari. In breve, il ministro inglese divenne il suo principale punto di riferimento, presentandogli i suoi amici che manifestavano simili interessi (Toscano, 2006: 25ss.) e lo accompagnò a visitare le rovine di Ercolano e Pompei e i fenomeni vulcanici del Vesuvio. Visitò anche i Campi Flegrei, interessandosi sia ai fenomeni vulcanici che alle "antichità", e la città di Pozzuoli in cui fioriva il commercio, soprattutto per il rifornimento della Capitale (Swinburne, 1790, III: 25-57). Probabilmente su suggerimento di Hamilton, decise di visitare i resti archeologici del Sud, alla scoperta dei resti della Magna Grecia (Swinburne, 1790).

In quel periodo vennero pubblicati i primi libri sui Campi Flegrei, tra cui alcuni con i disegni di Francesco Antonio Letizia, pubblicati nel 1774, e i Campi Flegrei di Sir Hamilton pubblicati tra il 1776 e il 1779, in cui il ministro analizzava soprattutto i fenomeni vulcanici.

Lo sviluppo del turismo borghese nell'Ottocento: i Campi Flegrei tra termalismo e balneazione marina

Dalla fine del 1700 vennero "riscoperte" le proprietà terapeutiche delle acque termali e marine, conosciute fin dall'epoca ellenistica (Floyer, 1715), per cui furono create delle città di loisir a Bath (Inghilterra) e Vichy (Francia), dove alle cure termali si univano piacevoli passatempi per trascorrere il tempo piacevolmente: le nuove città di villeggiatura rispondevano alle esigenze curative e ludiche della nascente borghesia che, amante dei divertimenti, dei balli, della musica, delle rappresentazioni teatrali, frequentava tali luoghi anche nella speranza di fare incontri romantici (Sirago, 2013, 2013: 19-21).

I Campi Flegrei e l'isola d'Ischia, frequentati fin dall'epoca romana, vennero "riscoperti" e riorganizzati per offrire attrezzature logistiche e terapeutiche Sirago (2016d), su modello delle città di loisir europee. Questa nuova "cultura" del termalismo e della balneazione si diffuse a Napoli grazie ai Grantouristi, ospitati dall'ambasciatore inglese, lord Hamilton, anche egli amante del nuoto e della villeggiatura, che trascorreva nel suo "casino" di Posillipo, Villa Emma (Sirago, 2023d).

In breve nel territorio del golfo napoletano, ricco di fonti termali e dal paesaggio incantevole, furono creati numerosi "centri di villeggiatura", in primis ad Ischia (Sirago, 2015), poi nel territorio puteolano, a partire da Bagnoli, il territorio degli antichi "balneoli" romani (Di Liello, 2002). Cominciarono ad essere studiate le proprietà terapeutiche delle numerose fonti termali e vennero costruiti appositi luoghi di cura a cui si affiancavano attrezzature alberghiere *à la page*, dove si organizzavano serate danzanti e piacevoli "intrattenimenti" descritti in modo brioso da Matilde Serao nelle pagine del quotidiano "Il Mattino", dove la giornalista annotava i progressi della "nuova colonia dei villeggianti" napoletani e stranieri, molto numerosa a fine Ottocento (Sirago, 2010).

Il territorio dei Campi Flegrei, conosciuto fin dall'antichità per il suo termalismo venne visitato dai primi dell'Ottocento da numerosi viaggiatori per i quali l'erudito Pasquale Panvini nel 1818 scrisse una guida "a forma di viaggio", più agevole e fruibile per la nuova tipologia dei viaggiatori

“romantici” (Panvini, 2018: VII), antesignani dei “turisti” borghesi (Di Liello 2015), attratti non solo dalle “antichità” ma anche dagli splendidi scorci paesaggistici (Di Liello, 2010).

In una parte del territorio, chiamata “Bagnuolo” per le numerose fonti termali, frequentata dai Grantouristi per le sue “antichità” e i suoi splendidi scorci, nel 1823 erano state aperte trattorie con “stanze mobiliate” affittate ai villeggianti estivi. In quella di Giuseppe di Pierno furono scoperte delle sorgenti termali [56].

Anche Pozzuoli era diventata una ridente città di villeggiatura dove le famiglie patrizie napoletane avevano costruito lussuose ville, come quella del principe di Cardito, in cui d’estate si riuniva l’aristocrazia. Lo stesso re Ferdinando, pur anziano, continuava a cacciare nel bosco degli Astroni e organizzare battute di pesca lungo la costa flegrea (Anecchino, 1960).

Nel 1810 il comune di Pozzuoli ripristinò le terme di “Subveni homini”, nei pressi della cittadina, facendo costruire “de’ bagni decentemente forniti di tutt’i comodi” [57]. Poi erano state riorganizzate le terme di “Pisciarelli” e le “stufe” di Agnano [58]; e negli anni ‘20 si era studiato un piano analitico per risistemare le “terme di Serapide”, a Pozzuoli [59]. Infine nel 1831 era stato pubblicato uno studio medico sulle proprietà terapeutiche delle “acque termo-minerali balneolane” (M.S. Ronchi M.S., Madia A., de Rensi S., Cassola F., 1831, ripubblicata nel 1883). Dieci anni dopo fu stilato un elenco delle fonti di nuovo in funzione nella Campania, tra cui quelle flegree: le “acque balnearie” al lido di Bagnoli, nel giardino della trattoria di Giuseppe di Pierno, che aveva costruito un edificio con 20 vasche, inglobandovi la trattoria; le acque di “Subveni Homini”, di “Pisciarelli”, “con due bagni di fabbrica per le persone civili”, di “Serapide”, “con comode e decenti stanze”, di “Nerone”, tra Baia e il Lago di Lucrino, e i “Sudatori di San Gennaro”, presso il lago di Agnano [60]. Intanto nel 1850 la città di Napoli, per sopperire alla crescente richiesta di strutture turistiche per il termalismo, aveva acquistato alcuni terreni sulla “spiaggia di Bagnoli” dove venne costituito il primo nucleo del futuro villaggio, che dipendeva dalla sezione di Chiaia [61] (Cardone, 1989).

Nel secondo ‘800 lungo la costa, da Bagnoli a Pozzuoli, si sviluppò una fiorente attività turistica, basata sul termalismo (Di Liello, 2002; Lombardi, 2009), ampiamente illustrata nelle celebri “Guide Baedeker”, il più celebre prodotto del viaggio borghese ottocentesco (Di Liello, 2005: 96). Tale attività dava lavoro a 500-600 persone, addette ai vari settori (ristoratori, albergatori, ecc., compresi i medici di cui erano forniti gli stabilimenti Corona, 2000). Ben presto al termalismo si affiancò la balneazione marittima, una attività curativa che si trasformò rapidamente in ludica. Così, come era avvenuto a Napoli furono innalzati stabilimenti balneari dotati di ogni comfort, anche di terrazze dove di sera si davano spettacoli teatrali e si organizzavano eleganti balli (Sirago, 2013).

Uno degli stabilimenti più frequentati a fine ‘800 era quello del di Pierno, sito nell’odierna piazza di Bagnoli, costruito tra il 1830 e il 1840, rimodernato poi dal nuovo proprietario, Gennaro Masullo, che oltre alle vasche e ai camerini per i bagni termali aveva fatto realizzare anche uno stabilimento per i bagni marini. Nel 1922 tutto lo stabilimento, sia termale che marino, era stato rivenduto ai fratelli Antonio e Giovanni Cotroneo (Masullo, 2001). In quel periodo vennero aperti altri stabilimenti termali, *Tricarico*, *Manganella*, *Fasullo*, *Rocco*, *Balneolo*, *Vitolo*, *La Pietra – Pepere*, *Di Leo*, *Villa Charlotte Calatura* (Giamminelli 1987) e furono costruiti numerosi alberghi di lusso come il *Serapide* e il *Grand Bretagne* a Pozzuoli e il celebre *Hotel Terme* ad Agnano (Di Liello, 2015: 194).

A fine Ottocento si contava una variopinta e numerosa “colonia dei bagnanti” che partecipava a serate danzanti e sontuose cene servite sulle terrazze dei lussuosi stabilimenti come il “Serapide” [62]. Perciò il “Giornale d’Italia” nel 1904 notava con soddisfazione: «Gli stabilimenti balneari sono rigurgitanti [di gente] in tutte le ore del giorno. Questo concorso straordinario di forestieri è stato una vera provvidenza per Pozzuoli» [63]. Ancora nel dopoguerra si continuavano ad allestire sontuosi balli al “Serapide” [64].

Il termalismo e la balneazione marina nel territorio flegreo si erano sviluppati anche grazie ai nuovi mezzi di comunicazione che avevano consentito ai frequentatori occasionali di potersi recare nei giorni festivi. Difatti dal 1878 era operante una linea tramviaria trainata da cavalli che collegava la città con Bagnoli, sostituita nel 1883 da quella a vapore, che però non andava oltre Pozzuoli, anche

se vi era una diramazione per Agnano. Il 15 dicembre 1889 fu inaugurato il primo tratto della ferrovia cumana tra Montesanto e Pozzuoli, con stazioni intermedie in corrispondenza dei centri termali: e i collegamenti furono ulteriormente potenziati nel 1925 quando fu aperta la stazione Solfatara della linea Direttissima Roma-Napoli (Di Liello, 2015: 196-197).

Il rapido incremento di una zona che poteva diventare una nuova “città di *loisir*” spinse l’ingegnere Lamont Young a stilare nel 1875 un progetto per un nuovo quartiere, il “Rione Venezia”, con laghi, canali di mare, edifici balneari, alberghi, un “palazzo di cristallo”, attrezzature ricreative e sportive. Il progetto fu approvato nel 1892 ma non fu possibile trovare i fondi per la sua realizzazione, troppo avveniristica e fantastica per i tempi (Alisio, 1993: 234-255).

Fu così costruito a partire dal 1885 il solo “Quartiere Giusso” sui terreni di Candido Giusso, acquistati per creare un “rione di villeggiatura”, un progetto più economico e meno ambizioso di quello sognato da Young (Di Liello, 2015: 197ss.). Nel 1904, con i fondi della legge sull’industrializzazione voluta dal ministro Francesco Saverio Nitti, si decise di costruire lo stabilimento dell’Ilva sulla spiaggia di Coroglio: in effetti il Nitti era convinto che lo sviluppo turistico non avrebbe potuto dare i benefici che a suo parere avrebbe potuto apportare un importante insediamento industriale per cui decise di privilegiare questo settore a scapito di quello turistico. Lo sviluppo della balneazione continuò negli anni successivi alla costruzione dello stabilimento e gli stessi operai crearono il “Circolo Ilva Bagnoli” divenuto poi il Circolo Canottieri, ancora attivo. Lo stesso Circolo, oltre a promuovere diverse attività ricreative, ospitò numerose colonie marine per i figli degli operai al “Bagno Sirena”. Ma a causa dell’inquinamento la zona subì un progressivo degrado; e anche dopo la dismissione dell’Italsider, negli anni ’90, la situazione non è migliorata, poiché la riqualificazione è complessa e costosa. Ma oggi si stanno prendendo in esame vari progetti con i quali si potrebbe realizzare un quartiere residenziale simile a quello sognato da Young (Sirago, 2013: 77-78).

Conclusioni

Nel territorio flegreo come in quello caprese la popolazione fin dai primi del Cinquecento era dedita alla pesca: durante tutta l’età moderna questa è stata l’attività predominante dei puteolani che però si occupavano anche di trasportare nella Capitale le derrate alimentari prodotte nel territorio. I marinai spesso affiancavano a queste attività anche quelle di “cicerone”, o accompagnatore dei forestieri che venivano a Pozzuoli e in tutto il territorio sia per curarsi con le acque termali che per “visitare le antichità”. Dai primi dell’Ottocento agli eruditi “grandtouristi” si sostituirono i nuovi “borghesi”, che avevano un tempo più limitato di tempo libero, per cui facevano un viaggio più breve, magari organizzato in gruppi, come quelli di Tomas Cooh, il primo “tour operetor” (Dawes, 2003) grazie alle nuove “Guide”, più agevoli e maneggevoli. Il territorio flegreo pian piano venne urbanizzato e dotato di ogni comfort per i turisti borghesi.

A fine Ottocento furono fatti numerosi progetti per ampliare il settore alberghiero e riorganizzare quello termale e balneare. Ma dagli inizi del Novecento, quando fu deciso di impiantare il complesso industriale dell’Ilva, il sogno dell’Ingegnere Young svanì dando luogo ad una nuova “città industriale”. Poi dal 1992, dopo lo smantellamento dell’Italsider, si è cercato di riprogettare l’urbanistica del territorio per farlo ridiventare un ameno luogo di villeggiatura, come era in epoca romana. Ancora oggi però non vi sono risultati apprezzabili.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Archivio di Stato, Napoli, (d’ora in poi ASN), Sommaria, Partium276, ff.133v-140v.,1593.

[2] ASN, Farnesiano, 1198, apprezzo del 1770-1771, in cui è citato quello del 1650.

[3] Biblioteca Nazionale, Napoli, d’ora in poi BNN, ms. XII D 38, *Nuovo et esattissimo Portolano di tutto il mar mediterraneo.... composto dai Piloti delle Galere del S.R.J. residenti in Malta*, 1707.

[4] ASN, Segreteria d’Azienda, 17/21, 3/6/1743.

- [5] ASN, Farnesiano, 1530, ff. 157t.ss, 25/9/1765; 1534, 27/6 e 8/8/1765; 1536, 27/2/1766.
- [6] ASN, Farnesiano, 1538, 24/4, 15 e 22/5/1766; 1537, 7/8/1766.
- [7] ASN, Farnesiano, 1198, *apprezzo del 1770-1771*, cit.
- [8] ASN, Farnesiano, 1539 (1763).
- [9] AGS, d'ora il poi AGS, *Secreterias Provinciales*, Legajo 23, 1459, capitoli di Pozzuoli.
- [10] AGS, *Seterias Provinciales*, Legajo 23, 1509, capitoli di Pozzuoli.
- [11] AGS, *Secreterias Provinciales*, Legajo 23, 1536, capitoli di Pozzuoli.
- [12] ASN, Commissione Liquidatrice del Debito Pubblico, 489, inizi dell'Ottocento, elenco dei beni redatto dopo la legge eversiva della feudalità (1806) per ottenere il compenso stabilito.
- [13] ASN, Sommaria, Partium, 1969, ff. 54t-55, 30/6/1613 e 2225, f. 173, (1624-1625)
- [14] ASN, Sommaria, Partium, 15, 1594, ff. 43-44 (il volume manca).
- [15] BNN ms. XV D 39, ff.75t.ss.
- [16] ASN, Museo, 99 C 64, f. 13t., 1535 e f. 174t., 1590-1597 e Sommaria, Consulte, ff. 209-210, 21/2/1701; AGS, *Secreterias Provinciales*, 9/6/1593.
- [17] BNN, ms. XIII D101, portolano di metà Cinquecento.
- [18] AGS, *Secreterias Provinciales*, 21.
- [19] AGS, *Secreterias Provinciales*, 23, 1649.
- [20] ASN, Museo, 99 C 64, f. 1t, 1495-1505; *Creditori dello Stato*, 274/6, f. 29, inizi dell'Ottocento
- [21] ASN, Commissione Liquidatrice del Debito Pubblico, 4227, inizi dell'Ottocento, elenco dei beni redatto dopo la legge eversiva della feudalità (1806) per ottenere il compenso stabilito.
- [22] ASN, Sommaria, Partium, 937, f. 354, 20/4/1584.
- [23] BNN, ms. XII D 38, *Nuovo et esattissimo Portolano di tutto il mar mediterraneo.... composto dai Piloti delle Galere del S.R.J. residenti in Malta*, 1707
- [24] Archivio Historico Nacional, Madrid, Legajo 1760, 23/8/1703, Legajo 2088, 27/8, 7 e 12/11/1703.
- [25] AGS, Estado, Nápoles, Legajo 5820/16, 1739-1740 e 5927/6, nov.1739 (Baia); ASN, Sezione Militare, 31II, ff.72-74t. e f. 110, luglio 1741.
- [26] ASN, Catasto Onciario, 307, 1745.
- [27] BNN, ms. XII D 43, portolano del 1575.
- [28] AGS, Estado Nápoles, Legajo 1103/206, 25/11/1606, il viceré al sovrano.
- [29] ASN, Sommaria, Consulte, 47, ff.142v.-144v., 17/11/1643.
- [30] BNN, ms. XII D 38, *Nuovo et esattissimo Portolano di tutto il mar mediterraneo.... composto dai Piloti delle Galere del S.R.J. residenti in Malta*, 1707.
- [31] ASN, Sommaria, Consulte, 172, ff. 58t.-59, 22/4/1735.
- [32] ASN, Sommaria, Consulte, 171, ff. 74t.-75, 21/4/1735; AGS, Estado, Nápoles, Legajo 5927/6, nov.1739.
- [33] ASN, Segreteria d'Azienda, 8/37, 15/2/1739.
- [34] ASN, Segreteria d'Azienda, 8/21, 21/2/1739.
- [35] ASN, Farnesiano, 1534, 27/6/1765.
- [36] ASN, Farnesiano, 1538, 30/10/1766.
- [37] BNN, ms., carte Meola, busta XVI G 17
- [38] Biblioteca Nazionale, Napoli, d'ora in poi BNN, ms. XV D 39, *Uffici*, ff. 9-49, *Istruzioni.. al Commissario di controbbanni ... di Terra di Lavoro*.
- [39] ASN, Sommaria, Consulte, 77, ff. 48t.-49t, 10/10/1678.
- [40] ASN, Sommaria, Consulte, 77, ff.204-295, 10/3/1677.
- [41] AGS, *Secreterias Provinciales*, legajo 58, 17/7/1612.
- [42] ASN, Sommaria, Partium, 975, ff. 145-158t. (1584-89).
- [43] Archivio General, Simancas, *Secreterias Provinciales*, legajo 58, 17/7/1690.
- [44] ASN, Sommaria, Consulte, 16, f. 28v.-34, 1/6/1602; Sommaria, Partium, 2166, ff. 29t.-30t., 12/2/1626.
- [45] ASN, Sommaria, Partium, 1712, f. 185, 17/4/1605.
- [46] Asn, Sommaria, Partium, 2280, f. 210, 1635.
- [47] ASN, Sommaria, Consulte, 88, ff. 68-68t., 18/11/1693
- [48] ASN, Catasto Onciario, 355, 1743, Bacoli.
- [49] BNN, ms. XII D 38, *Nuovo et esattissimo Portolano di tutto il mar mediterraneo.... composto dai Piloti delle Galere del S.R.J. residenti in Malta*, 1707.
- [50] ASN, Monasteri Soppressi, 2695, f. 173.
- [51] ASN, Monasteri Soppressi, 2695, f. 173.
- [52] BNN, ms. X D 39, 1631.

- [53] ASN, Notaio O.M. Critari, protocollo 47/29, ff. 179ss.
 [54] BNN, ms. XI D 10, f.16 (1625).
 [55] BNN, ms. XI D 10, f.16 (1625).
 [56] «Giornale del Regno delle Due Sicilie», 20/2 e 5/12/1823.
 [57] «Monitore Napoletano», 4/7/1810.
 [58] ASN, Intendenza di Napoli, I, 1624/1294, 1814.
 [59] ASN, Intendenza di Napoli, I, 1635/1891, 1817 – 1819.
 [60] «Annali Civili del Regno di Napoli», f.lo. 53, sett. – ott. 1841, pp.64 – 78, pp. 64ss.
 [61] ASN, Intendenza di Napoli, I, 10.025/1860, 1850.
 [62] «Il Mattino», 20 – 21/7/1892 e 25/8/1895.
 [63] «Il Giornale d'Italia», 11/8/1904.
 [64] «Il Mattino», 26/7 e 29 – 30/8/1919.

Riferimenti bibliografici

- Addison J. (1705), *Remarks on Several Parts of Italy ... in the years 1701-1702-1703*, London 1705, www.internetculturale.it.
- Afan de Rivera C. (1832), *Su i mezzi da restituire il valore proprio a' doni che ha la natura largamente concesso al Regno delle Due Sicilie*. 3 voll., dalla Stamperia e Cartiera del Fibreno, Napoli.
- Alisio G. (1979-1980), *I siti Reali*, in *Civiltà del '700 a Napoli 1734-1799*, Centro Di, Firenze, 2 voll.: 72-85.
- Allodoli E. (1907), *Giovanni Milton e l'Italia*, Tipografia Vestri, Prato
- Amirante G. Pessolano M.R. (2005), *Immagini di Napoli e del Regno. Le raccolte di Cassiano da Silva*, ESI, Napoli.
- Annechino, R. (1960), *Storia di Pozzuoli e della zona flegrea*, Comune di Pozzuoli, Pozzuoli (Napoli).
- Alberti, F.L. (1561), *Descrittione di tutta Italia di F. Leandro Alberti bolognese*, appresso Ludovico de gli Avanzi, in Venetia.
- Alisio G.C., (1993), *Lamont Young. Utopia e realtà nell'urbanistica napoletana dell'Ottocento*, Officina Edizioni, Roma, 1993.
- Baldi A. (1989), *Tradizione e tecniche di pesca nell'area puteolana*, in Mazzacane L., a cura di, *La cultura del mare nell'area flegrea*, Laterza, Roma Bari: 8-62.
- Barker W. (1554), *Ephitaphia ed inscriptions lugubres, cum in Italia animi causa peregrinatur, collecta*, in aedibus Iohannis Cavvodi, London, 1554, 4 voll.
- Bartlett K. R. (1991), *The English in Italy, 1525-1558. A study in culture and politics*, Slatkini, Geneve, 1991.
- Beck Saiello E. (2010), *Napoli e la Francia. I Pittori di paesaggio da Vernet a Valenciennes*, «L'Erma» di Brretschneider, Roma.
- Berkeley G. (2010), *Diario di viaggio in Italia (1717-1718) seguito dalle Lettere (1717-1718)*, traduzione a cura di N. Nesta, Edizioni digitali del CISVA, progetto "Identità e memoria della Puglia: linguaggi, territori e culture. Edizioni digitali odepatiche... promosso dal Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università del Salento, https://viaggiodiatriatico.ict.uniba.it/biblioteca_digitale/titoli/scheda_bibliografica.2011-02-08.7937234693/vista_scheda.html
- Bouchard J.J. (1971), *Journal*, a cura di E. Kanceff, Giappichelli Editore, Torino, 1971.
- Brilli A. (2007), *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale*, Il Mulino, Bologna
- Brydone P. (1773), *A Tour thorough Sicily and Malta in a Series of Letters to William Beckford esq. of Somerly in Suffolk*, London, 2 voll.
- Buccaro A. (1992), *Opere pubbliche e tipologie urbane nel Mezzogiorno preunitario*, Electa. Napoli.
- Buccaro A. (1993), *I porti flegrei e l'alternativa allo scalo napoletano dal XVI al XIX secolo*, in Simoncini G., a cura di, *Sopra i porti di mare*, II, *Il Regno di Napoli*, Olschki, Firenze: 125-154.
- Buccaro A. (1997), *La Scuola di Applicazione di Ponti e Strade. Formazione e ruolo degli ingegneri nello Stato preunitario*, in Alisio G.C., a cura di, *Civiltà dell'Ottocento. Architettura e urbanistica*, Electa, Napoli: 45-51.
- Buccaro A. (2017), *All'ingresso dei Campi Flegrei: una fonte inedita sul paesaggio storico di Nisida e sull'architettura del castello Piccolomini*, «Città e Storia», XII, 2: 171-199.
- Capaccio G. C. (1604), *Puteolana Historia ... Accessit eiusdem de balneis libellum*, apud Costantinum Vitalem, Napoli.

- Capaccio G. C. (1607), *La vera antichità di Pozzuolo*, appresso Gio. Giacomo Carlino e Costantino Vitale, Napoli.
- Capaldi C. (2020), *Cuma al tempo dei Borbone tra scavi e collezioni di antichità*, 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: 277-296.
- Cardone V. (1982), *Nisida. Storia di un mito dei Campi Flegrei*, Electa, Napoli.
- Cardone V. (1989), *Bagnoli nei Campi Flegrei: la periferia anomala di Napoli*, CUEN, Napoli.
- Cafaro V. (1943), *Abbaschio o' mare. Uso e costumi dei pescatori puteolani*, Conte ed., Napoli
- Carosi C. (2010), *Il viaggio in Italia di Joseph Addison. Alla ricerca del paradiso perduto* (s.s.d. L-LIN/10), Università degli Studi della Tuscia Viterbo Dipartimento di Scienze Umane Dottorato di ricerca in Storia e cultura del viaggio e dell'odeporica nell'età moderna XXI ciclo www.dspaceunitus.it
- Cecere D. (2011), *Cacce reali e cacce baronali nel Mezzogiorno borbonico*, in Bianchi P. Passerin d'Entrèves P., a cura di, *La caccia nello Stato sabaudo, II. Pratiche e spazi (secc. XVI-XIX)*, Silvio Zamoran editore, Torino: 171-185.
- Celano C. (1792), *Le notizie del bello, dell'antico e del curioso che contengono le Reali Ville di Portici, Resina, lo scavamento di Pompeiano, Capodimonte, Cardito, Caserta, e San Leucio, che servono di continuazione dell'opera del canonico Carlo Celano*, a spese di Salvatore Palermo, Napoli.
- Coniglio, G. (1951), *Il regno di Napoli al tempo di Carlo V. Amministrazione e vita economico-sociale*, ESI, Napoli.
- Coniglio, G. (1978), *Aspetti della società meridionale nel secolo XVI*, Fiorentino ed., Napoli.
- Corona G. (200), *Risorse nella città. Natura e territorio a Napoli tra Otto e Novecento*, in Bevilacqua P. e Corona G., a cura di, *Ambiente e risorse nel Mezzogiorno contemporaneo*, Meridiana Libri, Corigliano Calabro (CS), 2000: 191- 208
- Crinò S. (1903), *Un portolano inedito della prima metà del secolo XVII*, Atti del V Congresso Geografico Italiano, Napoli.
- Croce B. (1894), *Nisida*, «Napoli Nobilissima», III: 17-23.
- D'Addosio G.B. (1883), *Origine vicende storiche e progressi della Real S. Casa dell'Annunziata di Napoli*, Tipi di A. Cons, Napoli.
- Dawes B. (2003), *La rivoluzione turistica. Tomas Cook e il turismo inglese in Italia nel XIX secolo*, ESI, Napoli.
- Da Eboli P. (2000), *De balneis Puteolanis*, a cura di Maddalo S., ristampa anastatica, Istituto Poligrafico dello Stato.
- Dal Bono C. T. (1866), *Pozzuoli e il Cicerone*, in de Bourcard F., *Usi e costumi di Napoli e contorni descritti e dipinti*, Stabilimento Tipografico del Cavaliere G. Nobile, Napoli, 2 voll., II: 157 -172.
- De Brosses Charles (1869), *Le Président de Brosses en Italie. Lettres familières écrites d'Italie en 1739 & 1740*, Librairie Académique, Paris (III ed.).
- de Bourcard F. (1866), *Usi e costumi di Napoli e contorni descritti e dipinti*, Stabilimento Tipografico del Cavaliere G. Nobile, Napoli, 2 voll.
- de Fazio G. (1814), *Discorso intorno al sistema di costruzione de' porti proprio a non promuovere il loro arrenamento con l'applicazione al ristabilimento di vari porti del Regno di Napoli*. Tipografia di Angelo Trani, in Napoli.
- de Fazio G. (1816), *Discorso secondo intorno al sistema di costruzione de' porti concernente alcune ricerche sopra gli antichi porti d'Ostia, d'Anzo, d'Ancona, di Civitavecchia, e di Nisita dirette a scoprire co' lumi delle teoriche presenti i principj seguiti dagli antichi nella costruzione de' porti*, presso Giovanni De Bonis, Napoli.
- de Fazio G. (1828), *Intorno al miglior sistema di costruzione de' porti discorsi tre*, dalla Stamperia dell'Amministrazione Provinciale e Comunale di Napoli.
- de Fazio G. (1832), *Nuove osservazioni sopra i pregi architettonici de' porti degli antichi specialmente intorno a' mezzi d'arte usati ad impedire gl'interrimenti e la risacca*, dalla Tipografia di Gabriele Gentile, Napoli.
- de Fazio, G. (1834), *Osservazioni architettoniche sul Porto Giulio e cenno de' porti antichi di recente scoperti nel lido di Pozzuoli*, dallo Stabilimento Tipografico dell'Aquila, Napoli.
- Del Gaudio R. (2008), *Il Castello di Baja: una fortezza inutile?*, in Amirante G. Pessolano M.R., a cura di, *Territorio, fortificazioni, città difese del Regno di Napoli e della sua Capitale in età borbonica*, ESI, Napoli: 139-167.
- De Rinaldi G. (2004), *Napoli, Lazzaretto di Nisida*, in N.E. Vanzan Marchini, a cura di, *Rotte mediterranee e baluardi di sanità, Venezia e i lazzeretti mediterranei*, Skira, Ginevra-Milano: 268-271.

- De Sade D.A.F, marchese (1995), *Voyage d'Italie*, a cura di Lever M. e Michel O., Fayard, Paris, 2 voll.
- De Seta. C. (1992), *L'Italia del Grand Tour*, ELECTA, Napoli.
- Di Biasio A. (1993), *Ingegneri e territorio nel Regno di Napoli. Carlo Afan De Rivera e il Corpo dei Ponti e Strade*, Amministrazione Provinciale, Latina.
- Di Bonito R. (1984), *Torri e castelli nei Campi Flegrei*, Adriano Gallina ed., Napoli.
- Di Falco B. (1580), *Descrizione dei luoghi antiqui di Napoli e del suo amenissimo distretto*, appresso Gio. Francesco Sugganappo, Napoli.
- Di Falco B. (1992), *Descrizione dei luoghi antiqui di Napoli e del suo amenissimo distretto*, a cura di Toscano T., Cuen, Napoli.
- Di Liello S. (2002), *Campi Flegrei. Iconografia e turismo tra Ottocento e Novecento*, in Berrino A., a cura di, *Storia del Turismo Annali* 2002, 3, Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Comitato di Napoli, Franco Angeli, Milano: 17-30.
- Di Liello S. (2005), *Il paesaggio dei campi flegrei realtà e metafora*, Electa, Napoli.
- Di Liello S. (2010), *Vedutismo pittorresco e punti di vista dei Campi Flegrei sul volgere del XIX secolo*, in Micalizzi P., Greco A., a cura di, *I punti di vista e le vedute di città secoli XVII – XX*, Storia dell'urbanistica 2.II: 228 -236.
- Di Liello S. (2014), «*E tutto doveva essere fedelmente rappresentato secondo l'arte della caccia*». *Il paesaggio dei Siti Reali*, in D'Alessandro L., Labrador Arroyo F., Rossi P., *Siti Reali in Europa. Una storia del territorio tra Madrid e Napoli*, Università Suor Orsola Benincasa, Fondazione Roma – Mediterraneo, Napoli: 225-237.
- Di Liello S. (2015), *Memoria del Grand Tour e loisir. Il turismo nei Campi Flegrei tra Otto e Novecento*, in F. Mangone, G. Belli e M.G. Tampieri, a cura di, *Architettura e paesaggi della villeggiatura in Italia tra Otto e Novecento*, Milano, F. Angeli: 187 -201.
- Di Liello S. (2022), *Procida, Isola dei re: splendori e crisi di un sito reale nel Regno di Napoli tra XVIII e XIX secolo*, «Libros de la corte», otono-inverno, n. 25, a.14: 259-288, www.librosdelacorte.es.
- Diodati L. (1788), *Vita dell'Abate Ferdinando Galiani regio consigliere*, presso Vincenzo Orsino, Napoli.
- Di Vittorio A. (1973), *Gli Austriaci e il Regno di Napoli (1707-1734. Ideologia e politica di sviluppo*, Giannini ed., Napoli.
- «Dizionario Biografico degli Italiani», d'Avalos, Cesare Michelangelo, 4, 1962, www.treccani.it.
- Dupuy-Vachery M.A. (2007), a cura di, *Vivant Denon et le voyage pittoresque : un manuscrit inconnu*, musée Denon, Le Bec en l'air
- Evans T.F. (2023), *Milton's Hellenism*, Ph.D. (Tesi di Dottorato), Department of English Literature, University of Birmingham, School of English, Drama and Creative Studies College of Arts and Law, <https://theses.bham.ac.uk/id/eprint/14423>.
- Fiengo G. (1973), *Contributo alla storia urbanistica di Bacoli*, «Napoli Nobilissima», XII, fs. III: 95-117.
- Floyer J. (1715), *Ψυχρολουσια or the history of cold bathing both ancient and modern*, London, 1715, 4^a ed.,
- Foresi S. (1939), *Pesci Pesca e Pescatori nel mare dell'Elba*, Tipografia Popolare, Portoferraio.
- Foscari, G. (2018), *Carlo Afan de Rivera. La politica e la modernizzazione conservativa nel Regno delle Due Sicilie*. D'Amico Editore, Nocera Superiore (Salerno).
- Hamilton W. (!776-1779), *Campi phlegraei. Observations on the volcanos of the Two Sicilies*, Paolo de Simone, Napoli (ristampa Edizioni Banco di Napoli, Napoli, 1985).
- Hanford J.H. (1927), *A Milton Handbook*, G. Bell, London
- Hoby T. (1902), *The travels and life of Sir Thomas Hoby, Kt. Of Bisham Abbey, written by himself 1547-1564*, Offices of the Society, London, 1902: 28ss.
- Horn-Onken, A. (1978), *Viaggiatori stranieri del XVI e XVII secolo nei Campi Flegrei*, «Puteoli», VI: 67-135.
- Giamminelli R. (1987), *Immagini dei Campi Flegrei fra Ottocento e Novecento nelle cartoline della collezione Michele Iaccarino*, Dick Peerson, Napoli.
- Jannucci G.B. (1981), *Economia del commercio del Regno di Napoli*, a cura di F. Assante, Giannini, Napoli.
- Jarrasse D. (1992), *Les thermes romantiques. Bains et villégiatures en France de 1800 à 1850*, coll. Thermalisme et Civilisation, Institut d'Etudes du Massif Central, Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand.
- Knight C. (2015), *Il regno di Napoli dalla tutela all'emancipazione (1775-1789). Lettere di Ferdinando IV a Carlo III ed altri documenti inediti*, Società Napoletana di Storia Patria, Napoli, 2 voll.
- Lassels R. (1670), *The voyage of Italy or A complete journey through Italy*, Paris.
- Lenci M. (2012), *La guida de' forestieri per Pozzuolo di Pompeo Sarnelli*, «Proculus Rivista della Diocesi di Pozzuoli», n.1-4, genn.-dic.: 101-126.

- Letizia F.A. (1991), *L'antichità di Pozzuolo nei disegni inediti di F.A. Letizia (1744)*, a cura di Lacerenza G., presentazione di Camodeca G., Puteoli A.C.S.T., Pozzuoli.
- Loffredo F. (1580), *L'Antichità Di Pozzuolo, Et Luoghi Convicini*, Napoli
- Loffredo F. (1685), *L'Antichità Di Pozzuolo, Et Luoghi Convicini Del Sig. Ferrante Loffredo Marchese di Trevico con le descrizioni de' Bagni d'Agnano, Pozzuolo, Tripergole trascritte dal Vero antichissimo Testo ... de Johanne Villano*, a spese di A. Bulifon, Napoli
- Lombardi G. (2009), *Sviluppo territoriale e turismo: approcci per una valorizzazione degli spazi flegrei*, in Battilani P. e Strangio D., a cura di, *Il turismo e le città tra XVIII e XXI secolo. Italia e Spagna a confronto*, Atti del Convegno, internazionale di studi. *Il turismo e le città tra XVIII e XXI secolo. Italia e Spagna*, Roma, 2007, F. Angeli, Milano: 240-255.
- Lopez P. (1986a), *Pozzuoli nell'età moderna. Quattrocento e Cinquecento*, Adriano Gallina Editore, Napoli.
- Lopez P. (1986b), *I domenicani a Pozzuoli nei secoli XVI e XVII e la confraternita del SS. Rosario*, «Bollettino Flegreo», n.s., VIII, n. 2, mag.-ag.
- Mafrici M. (1995), *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI – XVIII)*, ESI, Napoli.
- Mafrici M. (2003), *Carlo V e i Turchi nel Mediterraneo. L'ultima spedizione di Khair-el-din Barbarossa (1544-44)*, in Cantu' F. e Visceglia M.A., a cura di, *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Viella, Roma, 2003: 639-657.
- Maiuri, A. (1970), *I Campi Flegrei. Dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
- Mascilli Migliorini L. (1994), *La caccia in una società di corte*, in Mascilli Migliorini L., a cura di, *La Caccia al tempo dei Borboni*, Vallecchi, Firenze: 7-14.
- Masullo G. (2001), *Le carte Masullo*, in Albrizio M. – Selvaggio M.A., a cura di, *Vivevamo con le sirene. Bagnoli tra memoria e progetto*, Liceo Scientifico Statale “Arturo Labriola”, La città del Sole, Napoli: 199-213.
- Mauro A. (1979), *Il castello aragonese di Baia*, Giannini, Napoli.
- Mauro A. (1983), *Baia e Miseno tra '700 e '800*, Giannini ed., Napoli.
- Mazzella S. (1591), *Sito et antichità della città di Pozzuolo e del suo amenissimo distretto: con la descrizione di tutti i luoghi notabili, e degni di memoria, e di Cuma e di Baia, e di Miseno, e de altri luoghi convicini; con le figure degli edifici, e con gli epitafi che vi sono*, nella Stamperia di Tarquinio Longo, Napoli.
- Mazzella S. (1594), *Sito et antichità della città di Pozzuolo, e luoghi convicini*, Stamperia dello Stigliola, Napoli.
- Mermati F. (2020), *Da memento a monumento. I Campi Flegrei come reale delizia e fucina di tutela del patrimonio tra Settecento e Ottocento*, 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: 297-331.
- Milton J., *Paradise Lost*, Peter Parker, London, 1667.
- Miniero P. (2020), *I Borbone e le antichità flegree: disinteresse o diverso interesse?*, 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: 231-245.
- Mozzillo A. (1993), *Passaggio a Mezzogiorno. Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo*, Leonardo ed., Bergamo.
- Mormile G. (1617), *Descrittione dell'amenissimo distretto della città di Napoli et dell'antica città di Pozzuolo. Con la narratione di tutti i luoghi nobili e degni di memoria di Cuma, Baia, Miseno, & degli altri luoghi convicini. Postovi medesimamente tutti i Bagni, che son hoggi in essere, con le loro proprietà et a qual'infirmità giovano, Con le figure de gli Edificij & con gli Epitaffi che vi sono*, ad istanza di Pietro Antonio Libraro, Napoli.
- Musella Guida S. (2009), *Don Pedro Álvarez de Toledo. Ritratto di un principe nell'Europa rinascimentale*, «Samnium», nn.LXXXI-LXXXII. 21-22: 239-253.
- Nuzzo E Valeri C. (2020), *Ricerca antiquaria a Pozzuoli in età borbonica e acquisizioni pontificie dal Regno di Napoli: le vendite al Museo Pio Clementino*, 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: 247-276.
- Novi Chavarria E. (20\5), *Piccolomini Alfonso II*, voce a cura di, DBI, vol. 83, www.treccani.it.
- Pacichelli G.B. (1703), *Il Regno di Napoli in prospettiva diviso in dodeci province*, Nella Stamperia di Michele Luigi Mutio Napoli, 3 voll.

- Panvini P., *Il Forestiere alle antichità e curiosità naturali di Pozzuoli Cuma Baja e Miseno*, presso Niccola Gervasi al Gigante, Napoli, 1818.
- Parrino, D.A. (1700), *Di Napoli, il seno cratero esposto a gli occhi, & alla mente de' curiosi; descrivendosi in questa seconda parte le ville, terre, e città, che giacciono all'intorno dell'uno, e l'altro lato dell'amenissima riviera del suo golfo, o sia cratero; l'isole di Capri, di Procida, e d'Ischia, coll'antichità curiosissime di Pozzuoli. Epilogata da suoi autori impressi, e manoscritti, che ne hanno diffusamente trattato... 2 voll.*, nella nuova stampa del Parrino a strada Toledo, all'insegna del Salvatore, in Napoli.
- Pascale V. (1796), *Descrizione storico-topografica-fisica delle isole del regno di Napoli*, presso Onofrio Zambragia, Napoli.
- Pelizzari, M.R. (1975), *I possedimenti fondiari del Monastero di Santa Chiara nel quadro dell'agricoltura campana del secolo XIV*, «Atti di Scienze morali e politiche», LXXXVI: pp- 1-23 dell'estratto.
- Pezzone M.G. (2006), *Ingegneria idraulica in età borbonica: l'opera di Giovanni Bompiede*. in Buccaro A., Fabricatore G. e Papa L. M., a cura di, *Storia dell'Ingegneria*. Atti del I Convegno nazionale, Napoli, 8-9 marzo 2006), Cuzzolin ed., Napoli: 897-908.
- Rebuffat O. (1933), *La pozzolana di Bacoli nei lavori marittimi*, «Annali dell'ingegneria», a. V, n. 10.
- M.S. Ronchi M.S., Madia A., de Rensi S., Cassola F. (1831), *Sulle acque termo-minerali balneolane*, Napoli, 1831, (2^a ed 1863).
- Sarnelli P. (1685), *Guida de' forestieri curiosi di vedere e di ammirare le cose più mirabili di Pozzuoli, Baia, Miseno, Cuma ed altri luoghi convicini*, A. Bulifon, Napoli.
- Sarnelli P. (1697), *Guida de' forestieri curiosi di vedere e d'intendere le cose più notabili della regal città di Napoli, e del suo amenissimo distretto*, G. Roselli, Napoli, bilingue in italiano e francese.
- Scialoia A.M. Scotti M. (1775), *Dissertazione geografico-istorica delle due antiche città distrutte Miseno e Cuma*, senza luogo di edizione, Napoli.
- Sirago M. (1993), *Attività economiche e diritti feudali nei porti, caricatoi e approdi meridionali tra XVI e XVIII secolo*, in Simoncini G., a cura di, *Sopra i porti di mare, II, Il Regno di Napoli*, Olschki, Firenze: 329-433.
- Sirago, M. (2004), *Le città e il mare. Economia, politica portuale, identità culturale dei centri costieri del Mezzogiorno moderno*. ESI, Napoli.
- Sirago, M. (2010), *Matilde Serao e il "saper vivere ... marino". La balneazione a Napoli tra Ottocento e Novecento*, La quercia ed., Napoli.
- Sirago, M. (2012), *L'organizzazione della marineria, della flotta e del sistema portuale del regno di Napoli nel decennio francese*, in De Lorenzo R., a cura di, *Ordine e disordine. Amministrazione e mondo militare nel Decennio francese*. Atti del sesto Seminario di Studi "Decennio francese (1806-1815)", Vibo Valentia, 2-4 ottobre 2008, Giannini Editore, Napoli: 67-91.
- Sirago, M. (2011), *Don Garcia de Toledo ammiraglio della flotta napoletana e spagnola e viceré di Catalogna e Sicilia*, Archivio Storico per le Province Napoletane, 2011: 77-94.
- 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. (2015), *Il turismo ad Ischia tra turismo e balneazione*, in Boccella N., Bizzarri C., Salerno I, a cura di, *Economia e politica del turismo*, Aracne ed., Ariccia, Roma: 309-325.
- Sirago, M. (2014), *Lo sviluppo della navigazione a vapore in età borbonica (1815-1861)*, «*Naval History*», quaderno 2014, *La SISM ricorda Alberto Santoni (1936-2013)*: 433-450.
- Sirago M. (2017a), *Un letterato parigino nella Napoli del primo Seicento: Jean Jaques Bouchard*, in G. Belli, F. Capano, M. I. Pascariello, a cura di, *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione, The City, the Travel, the Tourism, Perception, Production and Processing*, Atti del Convegno Internazionale Aisu (Associazione Italiana di Storia Urbana) 2017, Napoli, 7 8 9 sett. 2017, CIRICE, Napoli: 2293-2324, www.iconografiacittaeuropea.unina.it/.../2291_Lo%20straniero%20e%20le%20città.
- Sirago, M. (2017b), *Lo sviluppo del termalismo e della balneazione marina nei Campi Flegrei e a Ischia tra Otto e Novecento e la nascita di nuove città di loisir*, in Aldo Aveta, Bianca Gioia Marino e Raffaele Amore, a cura di, *La Baia di Napoli Strategie integrate per la conservazione e la fruizione del paesaggio culturale*, Grandi Editori, Napoli, 2 voll., II: 140-143.
- Sirago, M. (2018a), *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 (Salerno): 21-85.
- Sirago, M. (2018b), *La flotta napoletana nel contesto mediterraneo (1503-1707)*, Licosia ed., Ogliastro Cilento (Salerno).

- Sirago, M. (2021), *Il cantiere di Castellammare. Dalla vela al vapore (1783-1860)*, «Cultura e territorio Rivista di Studi e Ricerche sull'Area Stabiana e dei Monti Lattari», nuova serie, III, 2021: 21-33.
- Sirago, M. (2022a), *Le Confraternite e i Monti delle "arti di mare nella Campania in età moderna (1505 - 1806)*, «Dialoghi Mediterranei», n.60, nov. 2022 www.istitutoeuroarabo.it,
- Sirago, M. (2022b), *La costruzione dell'Armada del Mar Oceano a Napoli Nel Seicento: dalle galere ai galeoni e vascelli*, «Nuova Antologia Militare», Rivista interdisciplinare della Società Italiana di Storia Militare, N. 3, fascicolo 11 – Giu. 2022, Storia Militare Moderna: 143-194, on line.
- Sirago, M. (2023a), *Un caso di Archeologia Subacquea ante litteram. Lo studio dei porti flegrei di epoca romana fra Cinquecento e Ottocento per un riutilizzo delle antiche tecniche costruttive*, in La Rocca R., a cura di, *Atti del VI Convegno Nazionale di Archeologia Subacquea*, 10-12 ottobre 2019, Palazzo Ciampoli-Taormina, University Press, Palermo, 2023: 367-374.
- Sirago, M. (2023b), *La "pesca da diporto" di Ferdinando di Borbone*, «Dialoghi Mediterranei», 1° gennaio 2023, n. 59, www.istitutoeuroarabo.it
- Sirago, M. (2023c), *L'ostricoltura in Campania dal mondo antico ai giorni nostri*, «Dialoghi Mediterranei», 1° marzo 2023, n. 60, www.istitutoeuroarabo.it
- M. Sirago (2023d), *Un diplomatico erudito nella Napoli del Settecento: sir William Hamilton*, «Dialoghi mediterranei», 1° nov., n. 61, [www. https://www.istitutoeuroarabo.it](https://www.istitutoeuroarabo.it).
- Sirago, M. (2023c), *Un caso di Archeologia Subacquea ante litteram. Lo studio dei porti flegrei di epoca romana fra Cinquecento e Ottocento per un riutilizzo delle antiche tecniche costruttive*, in La Rocca R., a cura di, *Atti del VI Convegno Nazionale di Archeologia Subacquea*, 10-12 ottobre 2019, Palazzo Ciampoli-Taormina, University Press, Palermo, 2023: 367-374.
- Stranieri B. (2022), *Giovan Battista Manso imprenditore e le sete del Real Monte Manso di Scala*, editori Paparo, Roma.
- Swinburne H. (1790), *Travels in the two Sicilies in the years 1777, 1778, 1779 and 1780*, printed by J. Nichols for T. Cadell and P. Elmsly, London, 4 voll.
- Toscano M. (2006), *"Nature Caught in the fact": sperimentalismo e collezionismo antiquario-naturalistico nel Regno di Napoli, Veneto, Gran Bretagna tra XVIII e XIX secolo*, Università degli Studi di Napoli Federico II, Tesi di dottorato in Scienze Archeologiche e Storico- Artistiche.
- Troyli, P. (1747-1754). *Istoria generale del Reame di Napoli, ovvero Stato antico e moderno delle regioni e luoghi che 'l Reame di Napoli compongono, una colle loro prime popolazioni, costumi, leggi, polizia, uomini illustri e monarchi*. 5 voll., senza editore, In Napoli.

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.

La traduzione come migrazione, come rivelazione

Alberto Manguel

Il rovescio dell'arazzo
Note sull'arte della traduzione



Sellerio editore Palermo

di *Orietta Sorgi*

In che modo una traduzione può definirsi “pura” e riuscire a garantire la piena fedeltà al testo di partenza? O non finisce piuttosto nel cadere, inevitabilmente, nella rielaborazione contestuale e soggettiva del traduttore? È un problema complesso che risale all’antichità. Tanto che Cicerone aveva già teorizzato la differenza fra una traduzione alla lettera, *verbum pro verbo*, e una traduzione di senso che avrebbe dovuto tener conto in modo più libero dello spirito e delle intenzioni dell’autore. Così anche il poeta Orazio quando osservava che una buona traduzione dovrebbe da un lato riflettere il modello originario ma nello stesso tempo guardare al nuovo clima culturale cui quell’opera è destinata (in Bertazzoli 2015).

Traduzione letterale o libera interpretazione? Questo è il punto. Un dilemma che ha attraversato tutto il Medioevo per arrivare all’età moderna e contemporanea. La nascita del cristianesimo e la diffusione dei testi sacri aveva posto in primo piano la necessità del processo traduttivo, indicato col termine *transfere* e inteso come il passaggio da una lingua all’altra. Questa facoltà interpretativa che fa sì che una scrittura autoriale, nata in determinate circostanze, possa diffondersi in altri tempi e luoghi ed essere restituita nella sua integrità a ipotetici lettori: un’operazione che di certo e per quanto ci si sforzi non può mai essere neutrale.

Anche Diderot, nell’*Encyclopedie*, nel distinguere fra versione e traduzione, attribuirà alla prima un carattere quasi meccanicistico, mentre la seconda maggiormente influenzata dalle libere scelte del traduttore. Opinione condivisa anche successivamente dal romanticismo e dal positivismo per cui ogni interpretazione è un riflesso della formazione culturale del traduttore.

Sarà poi la linguistica strutturale del Novecento a riportare il discorso entro i giusti termini dell’antropologia culturale e della semiotica, allargando il campo anche alla letteratura e alla narratologia. Come dimostrano a tal proposito le tesi di Edward Sapir (1972) che considera la traduzione come veicolo di una determinata concezione del mondo e della vita, ma anche di Juri M. Lotman (1995) che la ritiene un sistema modellizzante secondario rispetto alla lingua, alla stessa stregua dell’arte e della letteratura, dotate di una facoltà rigeneratrice rispetto al sistema primario di comunicazione. Nel 1959 Roman Jakobson enuncia la famosa tripartizione del concetto di traduzione: infralinguistica, fra i parlanti di una stessa lingua, intralinguistica come passaggio dei segni da una lingua all’altra e intersemiotica, quando si passa da un genere ad un altro, come ad esempio da un testo letterario alla sua versione cinematografica. In tutti i casi non può esistere equivalenza completa fra il sistema culturale del testo di partenza (prototesto) e quello d’arrivo, per la loro intrinseca diversità e inadeguatezza e in quanto condizionati da fattori linguistici talvolta inconciliabili.

Nel pensiero scientifico contemporaneo sembrerebbe dunque assodato il fatto che ogni traduzione debba considerare il testo in relazione al contesto culturale che lo ha prodotto e la sua posizione rispetto al macrotesto letterario di riferimento, ipotizzando tra la condizione di partenza e quella del contesto d’arrivo, un lettore modello fruitore dell’opera.

Illuminante a questo proposito è un piccolo quanto denso e originale contributo dello scrittore argentino Alberto Manguel, pubblicato di recente dalla casa editrice Sellerio. Il titolo *Il rovescio dell’arazzo. Note sull’arte della traduzione*, richiama una celebre frase di Cervantes che fa dire a Don Chisciotte: «Mi sembra che il tradurre da una lingua all’altra ... sia come guardare gli arazzi fiamminghi dal rovescio: sebbene le figure si percepiscano, queste sono piene di fili che le adombrano, e non appaiono uniformi e del colore del diritto». Su questi presupposti l’autore, riportando con una serie di parole chiavi (ben 42 voci introduttive), storie brevi, miti e testi antichi e moderni, sostiene che la traduzione non può, per la sua stessa natura, essere onesta né tanto meno fedele, perché deve per forza nascondere l’aspetto originario del testo. La traduzione è un’arte che, come la tessitura di un ordito, non gioca mai a carte scoperte ma agisce di soppiatto rispetto al modello di partenza.

Ma fino a che punto – si chiede inoltre l’autore spingendosi avanti nella sua colta riflessione – è lecito parlare di una scrittura primigenia, originale e autentica rispetto alle molteplici versioni tradotte e ritradotte? È solo un’ipotesi relativa e arbitraria ritenere che vi sia, *ab initio*, una forma di scrittura da cui partire. Ogni forma di conoscenza è destinata all’imperfezione perché la perfezione non è altro che un’astrazione mentale: un’idea che nel momento in cui viene eseguita sotto forma letteraria e

artistica è destinata all'imperfezione e non è mai la copia fedele di quell'idea iniziale. Nessuna forma di conoscenza può essere reale, perché nasce dal bisogno umano di ordinare e classificare il caos circostante e in questo sta, come sappiamo, quella prerogativa squisitamente umana che chiamiamo cultura. La conoscenza non è mai oggettiva ma consiste in una proiezione di ombre come voleva Platone nel mito della caverna.

Ma se tutto questo è vero ne consegue che qualsiasi approccio umano alla conoscenza non è altro che un'interpretazione e dunque una traduzione, una trasposizione in movimento da un posto a un altro. Un testo letterario, secondo Manguel, esiste solo nel suo farsi, nel momento della sua composizione fino a quando viene alla luce. La parola fine in qualche modo ne decreta la sua morte, il cadere in una sorta di ibernazione, di fioritura sospesa, finché non arriva un lettore a riportarlo in vita, ma a una nuova vita che rispecchia la variegata esperienza e la comprensione propria di quel lettore. La lettura come la traduzione è una forma di rinascita di un testo letterario ed è questo un processo continuo, mutevole che cambia nel tempo e che si proietta in avanti, andando poi per la sua strada.

Ogni traduzione è dunque una trasposizione di forme e contenuti da una lingua all'altra, da una cultura all'altra, offerti a un lettore che inevitabilmente modificherà non solo le premesse originarie ma anche la mediazione del traduttore. In questo traghettare di reliquie – così immagina lo scrittore tale percorso – in questo trasportare le opere da un sito a un altro nel divenire del tempo, i traduttori sono spesso figure invisibili che non mostrano il proprio volto, spogliando il testo del suo aspetto esteriore. Forse in questa operazione c'è una sorta di disonestà intellettuale, ma non potrebbe essere altrimenti nel momento in cui è necessario appropriarsi di un testo che non è nostro e che è stato scritto a volte molti secoli prima, in altre condizioni culturali. E lo fa mutando, omettendo e aggiungendo, a volte stravolgendo il testo che ha sotto gli occhi. Diviene altro.

Questa operazione di riportare in vita, qui e ora, qualcosa che è nata lontano, molti secoli prima, è ben descritta da una metafora di Berman che contrappone alla traduzione alla lettera "l'albergo nella lontananza". Vi è una corrispondenza tra *l'Auberge du lointain* e la lingua traduce. Quest'ultima accoglie l'estraneità di una lingua straniera in una vicina lontananza, offrendole un rifugio: il lontano è la lingua d'origine/di partenza mentre la locanda è la lingua d'arrivo. Questa deve diventare un luogo duttile che accoglie il lontano/lo straniero; deve recepire la diversità, preservandola e rispettandola (2022).

La maledizione della torre di Babele, nel secondo libro della Genesi, che vede crollare in frantumi il sogno di una lingua comune agli uomini della terra, nello stesso tempo dà a tutti loro la possibilità di ritrovarsi pur nella frammentazione e nella diversità espressiva. La traduzione nel suo perenne incontro con l'altro in fondo porge una mano ai parlanti verso quella ricomposizione. Un atto di pirateria, forse, o un furto vero e proprio, secondo Manguel, ma che contribuisce alla crescita e all'arricchimento del proprio patrimonio culturale.

Ancora una volta lo scrittore argentino, lettore raffinato di Borges, si rivela, al di là degli intenti letterari e filosofici, un acuto conoscitore dei meccanismi antropologici che governano il farsi e il disfarsi dei processi culturali. Meritoria è la scelta dell'editore Sellerio di collocare la pubblicazione nella collana "Il divano" che a nostro avviso si pone in stretta continuità con la storica collana di saggistica, "Prisma", diretta dal compianto Antonino Buttitta e purtroppo chiusa da qualche tempo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Berman, A.

2022 *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, a cura di G.Giometti, Macerata, Quodlibet Bertazzoli, R.

2015 *La traduzione: teorie e metodi*, Roma, Carocci editore

Basso, S.

2010 *Sul tradurre. Esperienze e divagazioni militanti*, Milano, Mondadori

Jakobson, R.

1995 *Aspetti linguistici della traduzione* (1959) in Neergard S. (a cura di), *Teorie contemporanee della traduzione*, Milano, Bompiani

Lotman, J. M.

1995a *Il problema del testo poetico*, in Nergaard (1995):85-102

1995b *Il problema della traduzione poetica*, in Nergaard (1995):257-64

Sapir, E.

1972 *Cultura, linguaggio, personalità*, 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).

Cosa fanno gli intellettuali oggi?



di *Francesco Virga*

Sicuramente il nostro tempo non è quello di Gobetti e Gramsci che, all'indomani della Prima guerra mondiale, con riviste ed iniziative coraggiose animarono un dibattito culturale e politico che ha segnato un'epoca. Non meno lontani appaiono oggi ai nostri occhi figure come Bobbio, Capitini, Dolci, Calamandrei, Vittorini e tanti altri che, nell'ultimo dopoguerra, diedero un contributo decisivo

alla crescita culturale e civile dell'Italia. Oggi non si vedono più in giro intellettuali di questo tipo e a nessuno viene in mente di fare una rivista come *Il Politecnico*. Quindici anni fa Alberto Asor Rosa provò a rompere il silenzio. Ma il suo appello cadde nel vuoto [1]. Italo Calvino aveva già messo una pietra tombale sopra la stagione dell'impegno politico degli intellettuali [2].

In questi giorni Gianfranco Perriera ha avuto il coraggio di affrontare l'annosa questione in un saggio snello, di sole 120 pagine, *Figure dell'intellettuale. La passione del pensare in tempi scompigliati* (Istituto Poligrafico Europeo, Palermo 2024), pur sapendo che sul tema sono stati scritti tanti libri. Lo ha fatto in modo originale alternando pagine di analisi storica e filosofica a pagine di letteratura. Si tratta di un libro scritto più col cuore che con la ragione, d'altra parte Pascal ci ha insegnato che il cuore ha le sue ragioni che la ragione non conosce.

Il filo conduttore del suo lavoro ruota intorno al rapporto esistente tra parola e mondo. Egli si mostra, fin dalle prime pagine, preoccupato del discredito che circonda oggi gli intellettuali. Forse l'immagine complessiva dell'intellettuale che viene fuori dal saggio di Perriera è un po' romantica e, non a caso, è ricorrente nella sua analisi il paragone con la figura mitica di Cassandra, inascoltata e derisa. Il suo libro si apre con queste parole:

«Vivono tempi assai grami gli intellettuali. Nell'epoca della chiacchiera amplificata dai social media [...], tutti – e ci fu un tempo in cui si pensava che un tale esito potesse essere una opportuna conquista democratica – dicono più o meno selvaggiamente la propria e trovano un infinito serbatoio di immagini preconfezionate di cui potersi servire. Tutti pontificano e approvano o bistrattano il parere – e più spesso la persona – altrui senza remore. L'opinione pubblica è ridotta a un baldanzoso bailamme [...]: il grido, lo sberleffo, la brutalità la fanno da padroni» [3].

Indubbiamente la descrizione di quanto avviene oggi, soprattutto nei *social media*, è calzante ed efficace; Gianfranco, grazie anche alla sua esperienza teatrale, sa descrivere e raccontare bene quello che accade nei nostri giorni:

«I social media stimolano la fiera dell'esposizione e delle vanità. [...]. Distrarsi, postare foto, impressioni, giudizi sommari e anche contumelie nel Museo virtuale e interattivo, dove tutto sembra ancor più finto di quanto non sia il cosiddetto reale, ma dove, almeno, si ha la sensazione di essere protagonisti della propria fiction, sono le uniche opportunità per sentire di esistere e non crollare nello sconforto» [4].

Meno convincente risulta però la spiegazione delle cause che hanno generato questo stato di cose. Certamente la crescita esponenziale del potere tecnologico, di cui parla Perriera citando Adorno e Byung-chul Han, ha influito non poco a trasformare la stessa tecnica da mezzo a fine. Ma non credo che questo basti a spiegare quanto è accaduto.

Secondo me è sbagliato pensare che gli intellettuali – soprattutto se intesi nel senso lato gramsciano – siano scomparsi o siano diventati improvvisamente muti. Se pensiamo a chi sta dietro le piattaforme dei *social media*, ai giornalisti televisivi (quelli della carta stampata sembra che siano destinati a scomparire), ai tanti professori universitari di discipline non solo umanistiche, ecc., si comprende meglio cosa fanno nei nostri giorni la maggior parte degli intellettuali. Fanno esattamente quello che Antonio Gramsci osservava in carcere negli anni trenta del '900: «[gli intellettuali] sono i commessi del gruppo sociale dominante per l'esercizio delle funzioni subalterne dell'egemonia sociale» [5].

Ma, da buon pensatore dialettico, il sardo sapeva che il rapporto degli intellettuali con le classi di appartenenza e il mondo della produzione non è immediato ma mediato dal complesso delle *sovrastrutture* (le ideologie) di cui sono *funzionari*. Ed oggi, infatti, essi assolvono perfettamente questa loro precipua funzione, non tanto predicando, quanto piuttosto facendo parlare le cose, le abbondanti merci prodotte in Occidente, che la pubblicità ci sbatte ogni sera in faccia assicurandoci di vivere nel migliore dei mondi possibili.

Smettiamola allora di pensare e dire che le ideologie sono morte. Il nostro tempo è il tempo più ideologico di tutti i tempi. E non si fa altro, dalla mattina alla sera, che masticare *ideologie-false coscienze*.

Per la verità Gianfranco Perriera, nella parte finale del suo lavoro, non manca di ricordare il celebre passo marxiano de *L'ideologia tedesca*:

«La classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante [...]. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali presi come idee: sono l'espressione che fanno appunto di una classe la classe dominante, e dunque sono le idee di dominio».

Eppure, in queste stesse pagine, Perriera scrive: «Se ideologia, come volevano Marx ed Engels, è mascheramento degli effettivi rapporti materiali dominanti all'intellettuale spetta interpretare tale falsa coscienza». Ma come si fa ad assegnare compiti agli intellettuali che i vincoli di classe non gli consentono di svolgere? Mi sembra questo il punto più debole del libro di Perriera che ignora la grande lezione gramsciana sugli intellettuali che non può essere liquidata nei luoghi comuni che circolano oggi nel *web* né ridotta al frainteso concetto di *intellettuale organico* [6]. Ma questa è solo una delle feconde contraddizioni di cui è ricco il suo saggio.

Theodor W. Adorno è uno degli autori più citati. Perriera sa che, fin dai primi anni cinquanta del secolo scorso, il filosofo e sociologo ebreo-tedesco aveva predetto che la “società di massa” avrebbe reso superflua la riflessione – “*Il pensiero disturba il guadagno*” – avendo toccato con mano quello che avveniva allora negli Stati Uniti d'America. Adorno era stato costretto ad emigrare negli U.S.A. per sfuggire alla persecuzione nazista, ed anche per questo non ha mai perdonato ad Heidegger il sostegno ideologico dato al nazionalsocialismo. D'altra parte Adorno ha sempre apertamente riconosciuto i suoi debiti nei confronti di Marx e gran parte della sua opera non è altro che uno sviluppo del pensiero critico marxiano [7].

Adorno, in effetti, è stato uno dei primi nel 900 a porsi domande cruciali sul destino degli intellettuali in un mondo sempre più dominato dalle leggi del mercato. Ed avendo scritto le sue *Meditazioni sulla vita offesa* proprio nel Paese che indicava la via da seguire a tutto il mondo occidentale, ha potuto vedere in anticipo cose apparse chiare a tutti, in Europa, solo dopo decenni dalla fine della Seconda guerra mondiale. Ma Perriera – che, nelle pagine successive, prende le distanze dal *retaggio veteromarxiano* del filosofo di Francoforte – sembra fraintendere la sua analisi critica riducendola ad una forma di moralismo [8].

Questo è un altro tratto caratteristico del saggio che stiamo analizzando: siamo di fronte a un'opera kantiana, con una forte tensione etica dentro, che conduce Perriera a prediligere il *dover essere* all'*essere*. Insomma in tutto il libro le esortazioni prevalgono nettamente sulla fredda analisi della realtà effettuale delle cose. Perriera, non a caso, dedica un intero capitolo del libro alla figura mitica di Cassandra, inascoltata e derisa sia dagli uomini di potere che dal popolo. Egli paragona gli intellettuali odierni alla Cassandra eschilea che col suo profetico linguaggio annuncia catastrofi.

Ma dove sono oggi gli intellettuali che annunciano catastrofi? Dove li ha visti? L'ultimo, forse, è stato Pasolini ignorato del tutto nel libro. Eppure non mancano nello stesso libro pagine lucide che descrivono in modo crudo la realtà. Si prenda, ad esempio, uno dei capitoli più belli intitolato: “Abitare il negativo”. Qui – dopo aver evocato il “deserto” e le “città bruciate” del profeta biblico Geremia – Perriera riconosce che gli intellettuali non devono invocare o fornire consolazioni: «non devono nascondere o dissimulare la condizione tragica. E' del negativo che devono saper farsi carico».

A questo punto il nostro autore, memore dell'educazione teatrale ricevuta dal padre, fa riferimento a Beckett, all'uomo di teatro irlandese, e soprattutto alle sue prime opere (come *Finale di partita*), cui attribuisce il merito di aver saputo misurarsi con il negativo:

«Nel negativo deve saper dimorare come Geremia, come Cassandra, il pensare deve saper guardare la catastrofe dritto negli occhi. Della catastrofe deve farsi annunciatore».

E alle opere di Beckett, Pirandello (bella la sua analisi dell'*eresia catara*), di V. Havel e Comarc McCarthy, Perriera riconosce il merito di aver saputo abitare il negativo senza aver mai smesso di pensare. Riuscendo alla fine a trovare la via dell'esodo, attraverso il deserto, verso una vita più degna.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

- [1] A. Asor Rosa, *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali* a cura di Simonetta Fiori, Laterza, Bari 2009
- [2] I. Calvino, *Una pietra sopra. Discorsi di letteratura e società*, Einaudi, Torino 1980 (I edizione).
- [3] G. Perriera, *ivi*: 7.
- [4] *Ivi*: 85.
- [5] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Edizione Gerratana, Einaudi 1975, vol. III: 1519
- [6] Perriera cita *en passant* solo una volta Gramsci, facendo riferimento in modo assai generico alla tanto discussa figura dell'*intellettuale organico* (op.cit. p.107) che tanti equivoci ha generato intorno alla interpretazione della sua opera. Per l'approfondimento di questo problema rinvio al mio *Eredità dissipate. Gramsci Pasolini Sciascia*, Diogene Multimedia, Bologna 2023, II edizione ampliata: 19-22; 49-62; 78-80.
- [7] T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino, I ediz. italiana 1954. La prima edizione tedesca del libro è del 1951. Ma Adorno sapeva che K. Marx, un secolo prima, nell'analizzare la struttura e i meccanismi del sistema di produzione capitalistico, aveva colto la sua inarrestabile tendenza a mercificare tutto. Anche per questo, nel suo *Manifesto* del 1848, osservava che tra gli uomini ormai non esiste più altro vincolo se non quello del «nudo interesse e del freddo pagamento in contanti».
- [8] G. Perriera, *ivi*: 7-8; 60-61; 85; 104; 113; 117.

Francesco Virga, laureato in storia e filosofia con una tesi su Antonio Gramsci nel 1975, fino al 1977 lavora con Danilo Dolci nel Centro Studi e Iniziative di Partinico. Successivamente insegna Italiano nelle scuole medie della provincia di Palermo. Nel 1978 crea il Centro Studi e Iniziative di Marineo che continua ad animare anche attraverso un blog. È stato redattore delle riviste «Città Nuove», «Segno» e «Nuova Busambra». Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Il concetto di egemonia in Gramsci* (1979); *I beni culturali a Marineo* (1981); *I mafiosi come mediatori politici* (1986); *Cosa è poesia?* (1995); *Leonardo Sciascia è ancora vivo* (1999); *Pier Paolo Pasolini corsaro* (2004); *Giacomo Giardina, bosco e versi* (2006); *Poesia e storia in Tutti dicono Germania Germania, di Stefano Vilaro* (2010); *Lingua e potere in Pier Paolo Pasolini* (2011); *Danilo Dolci quando giocava solo. Il sistema di potere clientelare-mafioso dagli anni cinquanta ai nostri giorni* (2012); *Giuseppe Giovanni Battaglia, un poeta corsaro*, in Aa. Vv. *Laicità e religiosità nell'opera di G.G. Battaglia* (2018); *Eredità dissipate. Gramsci Pasolini Sciascia*, Diogene editore Bologna 2022.

Figli e figlie della polvere di stelle



Andy Warhol, *Così tante stelle*, 1958

di Flavia Schiavo

Le cose, nella vita, non sono mai troppo precise; ed è mentire dipingerle nude, poiché non le vediamo mai se non in una nube di desiderio.

Marguerite Yourcenar, *Alexis o il trattato della lotta vana*

Sguardi sul cinema

“Sguardi sul cinema”, dedicato a *Segnali di vita* di Leandro Picarella si avvale della significativa presenza del regista, che ha accolto l’invito a leggere gli otto saggi sul suo film e a restituire le sue impressioni su essi, arricchendo il *corpus* con una intensa e ponderata riflessione, in cui racconta la genesi e l’esperienza trasformativa connessa alla scrittura e realizzazione della sua pregevole opera. Vale la pena esplicitare, per chiarire il metodo, quale sia stato l’iter che ha dato vita a questo inserto assai “denso”: come di consueto sono stati invitati alcuni studiosi e studiose (Clemente; Costa; Dallavalle; Lanini; Sabato; Salanitro; Schiavo; Sorce) a vedere il film e a scrivere su di esso un saggio.

A conclusione di questa prima fase gli scritti sono stati inviati a me (Schiavo) e, contestualmente, a Leandro Picarella. Io ho redatto la mia introduzione e, solo successivamente, ho letto la restituzione del regista, grazie alla quale ho aggiunto un breve commento a quanto già scritto.

Pur nella ricchezza degli sguardi, tutti assai significativi, il film di Leandro Picarella *Segnali di vita* – definito da Lanini come un «documento etnografico che ci racconta la quotidianità e l’ethos» di una comunità che interagisce con un sistema estraneo e con un *outsider* – tende a far confluire le riflessioni verso alcuni temi condivisi. Tra i nodi rilevanti la diatriba tra il sapere scientifico e il sapere comune e il complesso rapporto tra soggetti che abbiano ruoli differenziati e “incarnino” quei saperi così lontani e difforni, a volte in dichiarato conflitto.

Tali principali questioni, insieme a molte altre, tra cui il dialogo tra linguaggi differenti (Schiavo) o quello tra “vicino e lontano” (Sabato) raccontando «il rapporto inscindibile fra *Homo Sapiens* e la Terra» (Sorice), gli aspetti comunicativi e il potere della scienza (Schiavo; Dallavalle; Lanini), e la connessa «relazione fra potere e sapere» (Lanini), le trasformazioni e i cambiamenti di prospettiva agiti in base a scambi reciproci, sono state affrontate dagli otto, tra studiosi e studiose, che hanno visto e ragionato con estrema attenzione sul film.

Alcuni tra i saggi su *Segnali di vita* colgono la polisemia degli astri, insieme oggetto scientifico e mistico, soprannaturale e simbolico (Dallavalle; Schiavo) gli usi metaforici (Lanini) sia delle scelte relative alla grammatica cinematografica (Sabato), sia degli oggetti rappresentati, tra essi i tardigradi in molti scritti citati e intesi come allegoria (Costa; Schiavo; Lanini; Sorice) della condizione esistenziale dell’astrofisico, tra i protagonisti del film.

Un tema *a latere* non direttamente trattato, è l’ulteriore distanza tra due forme di comunicazione e di conservazione del sapere, quella orale (in *Segnali di vita* presente come discorso spontaneo e non strutturato) e quella scritta, relazione interessante qui solo esposta, che andrebbe ulteriormente sviluppata. Potrebbe dirsi, infatti, che il sapere comune sugli astri e sull’astronomia, che emerge dai racconti della comunità montana sia soprattutto orale e locale, e sia nettamente contrapposto al sapere elitario, scritto e “universale”, condiviso dalla comunità scientifica che lo riconosce e lo approva. Da un lato la conoscenza esperienziale e dedotta, fondata sull’appartenenza, sull’esperienza (Schiavo), sulla condivisione di una “base territoriale” (Lanini; Sorice) e di una tradizione profondamente incardinata nei luoghi abitati dalla comunità montana, dall’altro un sapere (soggetto a dinamiche evolutive) estremamente solido, stabile e codificato, fondato su un linguaggio preciso, dotato di definitezza strutturale (Schiavo) che, in parte, distrugge l’unità sincretica della tradizione (S. Nekljudov, “Le tradizioni della cultura orale e scritta”, eSamizdat, 2022, XV: 255-264), allontanando la parola dal contesto, dal vivo risuonare e dai corpi.

Tali forme di testo e di narrazione, tra loro dicotomiche, sia per contenuti, sia per linguaggio, dunque, come hanno rilevato tutti, si scontrano e danno vita a restituzioni di mondi diversi. Il “testo” e la narrazione scientifica, rappresentata da Picarella come una struttura iperstatica che utilizza persone (scienziati e scienziate) ed espressioni esatte e definite, non appartiene però solo alle scienze dure, come la matematica, la fisica o l’astronomia, ma anche a discipline come l’urbanistica o la sociologia (entrambe in fasi di maggiore rigidità di quanto non dimostrino adesso). «Nella realtà» afferma a tal proposito Pier Paolo Pasolini, «tutto è infinitamente meno impettito e adamantino che nelle casistiche sociologiche [...]. I sociologi hanno pronti dei modelli perfetti del grande industriale, della sua signora, del piccolo industriale e della sua signora, dell’intellettuale, dello studente, dell’operaio immigrato, ecc. ecc.: ma nessun modello, perfetto, è mai attuato alla perfezione. Forse i sociologi sono troppo proiettati nel futuro, e sono molto poco interessati alle sopravvivenze» (P.P. Pasolini, *Il Caos*, Editori Riuniti, Roma, 1979: 101. Come infatti afferma una delle autrici (Clemente) citando Antonino Buttitta, «lo scrittore cercando l’uomo trova gli uomini, l’antropologo, ma anche il sociologo, lo storico etc., osservando gli uomini troppo spesso perdono l’uomo».

Al centro del percorso che compiono insieme l’astrofisico e la comunità, nel loro viaggio di formazione, sono le «misconcezioni», *focus* di tutte le interpretazioni del film, rilevate attraverso le interviste che, possedendo codici e linguaggi propri, mettono da un lato in crisi la visione scientifica,

mentre dall'altro riflettono la triade fatta da "ambiente, natura, culture", "abitata" dai membri della comunità e testimoniano lo scambio esistente tra soggetti e contesti, discostandosi dai "modelli perfetti". Paolo, di contro, fonda non solo la visione scientifica ma se stesso su tali modelli, vive inizialmente lontano da se stesso medesimo (Dallavalle; Schiavo) e da quell'intreccio costituito da contesto e abitanti.

Mettendo al centro il tema dell'ambiente, del paesaggio e dello spazio, che ricorre più volte (Sabato), l'opera di Picarella sollecita alcune riflessioni su quanto gli aspetti della tradizione e la relazione tra comunità e luoghi, tra persone e natura siano connessi a paradigmi prossimi a un'idea di decrescita e di gestione sostenibile (Lanini). Gli autori e le autrici si soffermano tutti su tale nodo, notando inoltre come proprio l'incontro con l'Altro (Salanitro) e con l'alterità, grazie alla rottura del telescopio, vissuto da Paolo come una sciagura, inneschi nuove aperture e l'attraversamento dei confini relazionali e spaziali (Salanitro; Dallavalle; Sabato), oltrepassando soglie e frontiere (Sabato), prefigurando un cambiamento: «la distanza si accorcia e compare un *continuum* tra ricercatore e intervistato» (Salanitro), cambiano le prospettive e il metodo, ci si addentra nel quotidiano (Sabato; Schiavo).

Ciò viene opportunamente evidenziato da Clemente, anche grazie ad alcune interessanti citazioni tratte dalla recente prefazione di Antonino Cusumano a un testo di Dario Inglese: «il campo di battaglia si trasforma in campo nell'accezione antropologica del termine»; «campo» come «presenza densa e intensa», «situazione relazionale in cui si attua la ricerca antropologica, come costruzione simbolica, spazio elettivo in cui l'incontro e il confronto tra soggetto osservante e "oggetto" osservato plasma gli oggetti e i soggetti stessi della ricerca».

In questa condizione umana e relazionale il linguaggio scientifico (Costa; Salanitro; Schiavo), inizia a vacillare e a sgretolarsi, mostrando sia la propria potenza, sia le proprie insidie. Mentre l'incontro con i membri della comunità, mette in luce le ambiguità e la ricchezza dell'esperienza e della relazione intersoggettiva, viene superata l'asimmetria iniziale, emerge la dimensione sociale della ricerca e le pratiche di riconoscimento (Salanitro). La comunità montana accoglie Paolo, mentre questi quasi «dimentica che le sue argomentazioni, basate sulle leggi della fisica e su un sapere "disciplinato"» (Sabato).

In questo quadro, ci siamo chiesti tutti, in termini generali: qual è l'attribuzione valoriale delle diverse narrazioni? Sono esatte solo le restituzioni scientifiche? È possibile che le differenti prospettive coesistano? In una delle *Lezioni americane* Calvino, afferma che l'esattezza coincida con: «l'evocazione di immagini visuali nitide, incisive, memorabili» ove il «linguaggio» sia «il più preciso possibile come lessico e come resa delle sfumature del pensiero e dell'immaginazione» attribuendo, di contro, alla «peste del linguaggio», quell'«automatismo che tende a livellare l'espressione sulle formule più generiche, anonime, astratte, a diluire i significati, a smussare le punte espressive, a spegnere ogni scintilla che sprizzi dallo scontro delle parole con nuove circostanze», perdendo così parte della forza conoscitiva e dell'immediatezza e rinunciando alla ricchezza di quelle parole non univoche che ci consentano di avvicinarci il più possibile ai fenomeni, alle pratiche e agli altri, istituendo un dialogo con le persone (Costa), per comunicare le idee e le immagini che abbiamo nella mente.

Sulla scorta delle riflessioni compiute è legittimo dunque sostenere che i differenti discorsi messi in campo, mossi e materializzati tramite l'incontro intersoggettivo – per «avvicinamento e approssimazione», come nota Costa e come affermano tutti gli scritti – contengono diverse forme espressive "esatte", forse non necessariamente oppositive, ma complementari che possono umanizzarsi (Salanitro; Sabato) e trovare nella divulgazione, in opportuni canali comunicativi, in certe pratiche e in appositi luoghi (Costa; Schiavo; Lanini) un *trait d'union*. In tal senso vale la pena sottolineare che uno degli scritti (Lanini) riflette sul «divario di credibilità che connota il sapere prodotto nei grandi centri direzionali del potere e dell'economia e quello che emerge dalla periferia» rimandando alle epistemologie coloniali e alle asimmetrie di potere tra i grandi imperi e le periferie, sia in termini strettamente territoriali, sia metaforici.

Di grande interesse il contributo di Leandro Picarella che completa e chiarisce, rendendo più trasparente la genesi, la realizzazione del film, le sue matrici (esplicite: *Triokala* e *Divinazioni* e implicite, es. la cinematografia di V. De Seta), il senso, anche grazie alla rivelazione epifanica donatagli dal brano di Franco Battiato da cui è stato tratto il titolo. *Segnali di vita*, da lui definito come film di finzione e «laboratorio umano», è cinema del reale che racconta la vita, seguendo un lento percorso in grado di formare un'altra realtà che riguarda i luoghi, le persone e le storie, come afferma Picarella, profondamente e reciprocamente interconnessi. Come tutti abbiamo colto, il film non si sarebbe potuto realizzare senza la lunga permanenza che ha trasformato lo stesso regista in uno dei membri della comunità, che lo ha accolto, contribuendo all'attivazione del suo processo creativo per «lasciare sorgere un'idea e poi immergersi totalmente in essa, nella sua storia e nei personaggi – nel mio caso persone, o meglio *testimoni* – che si vuole raccontare»: ciò ha significato, prosegue Leandro Picarella, «entrare nelle loro case, dividerne lo spazio», dividerne la visione.

Come egli stesso afferma in *Segnali di vita* ha dominato la spinta etica su quella estetica, pur presente, per tenere conto delle «varie realtà che sarebbero state coinvolte nel processo creativo». In tal senso il regista si è preso cura dei luoghi e dei *testimoni*, rispettandoli: «niente edulcorazione, niente esotismi, niente neorealismo contemporaneo inteso come fascinazione estetica di uno stile, ma tentativo di evocare qualcosa che con la sola presa diretta sarebbe impossibile fare. Come la vita», per entrare in risonanza con le persone, con le storie con le loro esperienze profondamente incardinate nel tempo della natura e della storia e nei luoghi.

In conclusione tutti gli scritti rilevano la contrapposizione e la permeazione tra due mondi, nonché la metamorfosi di Paolo, da rigoroso, obiettivo, imparziale, distante, a soggetto che diviene parte della comunità, tenendo insieme «agentività contrapposte, lanciando lo sguardo verso le stelle, oltre le montagne, e allo stesso tempo guardando al mondo che si ha intorno per non dimenticare di farne parte» (Sabato). Imparando a osservare non solo le stelle, ma la terra e le pratiche connesse. In grado di leggere e abitare, insieme alla comunità, sistemi non-lineari che producono storie e raffigurazioni di luoghi visibili e incorporei, organizzando sistemi simbolici e una moltitudine di “paesaggi sociali” che includono sia i membri della comunità montana, sia lo stesso Paolo.

Gli stessi flussi narrativi, i segni numinosi, le storie private, le tracce immateriali, le memorie dimenticate, i piccoli eventi diventano indizi e segmenti biografici condivisi, contaminazioni culturali e sociali, storie umane, un magma di significati sociali emergenti in cui, finalmente, è possibile immergersi, per conquistare nuovi equilibri, tra azioni comunitarie (macro e micro), tra le esperienze della popolazione radicata nei luoghi e nella cultura locale. Nel conflitto, forse attenuato, tra le due narrazioni anche il linguaggio della scienza può virare verso l'accessibilità, perdendo la ferrea autorità del dogma: chi, infatti può «garantire che precetti epistemologici apparentemente meravigliosi siano effettivamente efficaci per scoprire la profondità della natura?», come afferma P. Feyerabend, in *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*. Restituendo anche al discorso scientifico un'aura umana, e ricordandoci che osservare, attraversare, esserci, come sostiene T. Bernhard, in *Camminare* «è un continuo pensare fra tutte le possibilità di una mente umana e un continuo sentire fra tutte le possibilità di un cervello umano e un continuo essere trascinati di qua e di là fra tutte le possibilità di un carattere umano». *Segnali di vita* quindi, nitidamente ci mostra il valore del caos umano vitale, in cui si possono perdere i confini tra le discipline e i linguaggi, integrando sguardi diversi, intuito, sensibilità e rigore.

Segnali di vita nei cortili e nelle case all'imbrunire

L'obiettivo, che inquadra il sole nascente, i nitidi contorni delle montagne e l'ampio contesto ambientale, stringe sull'edificio bianco e stereometrico dell'Osservatorio. Nelle prime immagini la lucente atmosfera rievoca sia il rapporto magico e onirico con le stelle lontane (complice la colonna sonora), sia alcune raffigurazioni artistiche, cinematografiche o certe poesie romantiche e preromantiche, tra Wordsworth, Keats, Shelley, Dickinson.

Quando, nella sequenza successiva, l'occhio del regista riprende una passeggiata notturna dove uomini e donne tengono in mano delle lanterne, appare chiaro, però, che la storia ha più tempi e più spazi: l'infinitamente grande e il tempo relativo e universale del cosmo, da un lato, contrapposto all'infinitamente piccolo e allo spazio vissuto e quotidiano della temporalità umana, tra cielo e terra. Proprio dentro tale principale opposizione e a numerose altre di cui si dirà più avanti (immenso/microscopico; lontano/vicino; cielo/terra...), si dipana l'intera vicenda, girata a Lignan un luogo poco noto, nella Valle di Saint-Barthelemy in Valle D'Aosta, a circa 1800 metri di altitudine, dove il regista agrigentino Leandro Picarella [1], classe 1984, ha vissuto un intero anno.

Frutto di questa lunga e lenta permanenza è *Segnali di vita* (2023), un film intenso e misurato, realizzato post pandemia, che integra più generi, è infatti un documentario di osservazione e di creazione. Mischiando realtà e finzione, il film mette a confronto non solo tempo e spazio, ma mondi dicotomici: quello della scienza e quello relativo al "quotidiano" degli abitanti, circa una quarantina di persone della piccola comunità insediata, attori del documentario e in parte cambiati dall'esperienza.

Nel piccolo villaggio, dove sorge l'Osservatorio astronomico esistente dal 2002, arriva all'inizio dell'inverno, mentre tanti partono, un astrofisico che si occupa di astrobiologia e di robotica, Paolo Calcidese [2]. Questi, per ragioni esistenziali che si andranno via via chiarendo, decide di ritirarsi, per approfondire alcune ricerche, scegliendo la solitudine montana tra gli splendidi paesaggi che Picarella riprende con cura. Paolo intende trascorrere in quel luogo, poco abitato, un periodo di ricerca stabilito con i suoi supervisori, ma in breve si accorge che il telescopio, fondamentale strumento per il suo progetto di studio, ha un danno meccanico impossibile da riparare, perché il tecnico di fiducia si trova in Antartide.

Privo del suo "cannocchiale di Galileo", concordando un piano alternativo con i suoi referenti, Paolo, da solo e senza budget, si trova costretto a "erogare" un questionario, un sondaggio, ai pochi abitanti del villaggio, mirato a indagare le «misconcezioni» e le false credenze, relative all'astronomia: come la gente comune percepisce il sapere esperto? Come le nozioni sulle stelle, i pianeti, la Terra, la Luna o sulle catastrofi cosmiche vengono comprese e raccontate? Come i paradigmi e le scoperte vengono recepiti e restituiti? Quali processi cognitivi e mnestici sovrintendono all'organizzazione del sapere disciplinare nelle menti delle persone comuni, senza istruzione specialistica?

In assenza del telescopio Paolo si trova costretto a varcare un confine, quello tra scienza e vita quotidiana: come scrive Alexandre Koyré [3], infatti, «è attraverso lo strumento di misura che l'idea dell'esattezza prende possesso di questo mondo e che il mondo della precisione arriva a sostituirsi al mondo del pressappoco». In tal modo, riluttante, l'astrofisico firma una liberatoria che svincola i referenti da ogni responsabilità e, conscio che i pochi dati di cui è in possesso non sono sufficienti a produrre validi esiti di ricerca, accetta di concentrarsi sul questionario, come suggerito dal suo capo, che gli fa notare quanto sia importante «essere reattivi alle sfortune». Oltre a questa incombenza Paolo, soprattutto inizialmente, trascorre molto tempo al microscopio, e in compagnia di una sorta di HAL 9000, un innocuo robot bianco di nome Arturo. L'automa, un "essere" vagamente antropomorfo, dotato di voce, con il quale Paolo interagisce, evidenzia l'ulteriore opposizione tra l'umano e il virtuale, tra la natura e l'antropizzazione, tra l'intelligenza umana e quella artificiale.

Fin da 1990, nel primo saggio che tratta degli aspetti emozionali dell'intelligenza, *Emotional Intelligence*, Peter Salovey e John D. Mayer, hanno notato che l'intelligenza umana possiede varie componenti, tra esse quella emotiva, in condizione di cogliere, comprendere, valutare e gestire le emozioni, accedere ai sentimenti, o di crearli, facilitando la formazione del pensiero, per promuovere una crescita insieme intellettuale ed emotiva [4].

Tale competenza emotiva può essere definita come l'insieme delle abilità concrete, fondamentali per gli individui in scambio sociale, quando tali transazioni suscitino emozioni. Tramite tali interazioni e comportamenti le persone possono avere relazioni positive, favorendo scambi intersoggettivi e comunicativi. In tal senso come afferma Daniel Goleman [5], che ha pubblicato vari rilevanti scritti sull'argomento, le competenze emotive sono composte da quelle sociali e personali. Tra esse l'empatia quale capacità di entrare in ascolto, comprendendo le esigenze degli altri o favorendo

legami collaborativi. Lo scambio e l'intersoggettività come affermano Gallese e Morelli [6], è fondamentale: l'io, deriva dal "noi" di cui siamo parte. Tale prospettiva presuppone una profonda integrazione tra mente e corpo, concepisce la radice della conoscenza nella capacità di agire e di muoverci, constata che pensiero ed emozione procedono insieme e che l'empatia è una qualità che consente di sviluppare la nostra capacità di entrare in rapporto, di cooperare, di provare dolore.

Questo paradigma corporeo, fondato sull'intersoggettività, così importante per la consapevolezza di noi stessi e degli altri, è al centro dell'opera di Picarella che, durante l'anno di permanenza, prima visto quasi come un corpo estraneo dalla comunità montana, ha iniziato, anche grazie ad alcuni abitanti, a integrarsi e a entrare in relazione con questi ultimi, partecipando ad alcune attività quotidiane [7], scoprendo i valori costitutivi della comunità, avvicinandosi lentamente con la camera alle persone, ricusando l'atteggiamento predatorio che spesso alcune interazioni manifestano. Tali interazioni, oltre a favorire lo scambio intercomunicativo, attivando la percezione di noi stessi e degli altri, divengono, appunto, *focus* di una vita sociale basata su comunicazione, ascolto, empatia, coinvolgendo la pluralità dei soggetti. Anche in tal senso l'apprendimento risulta influenzato dai fattori che trascendono il piano cognitivo-astratto, virando verso un assetto in cui il fattore emozionale diviene imprescindibile.

Come infatti afferma Massimo Ammaniti [8], superare il concetto restrittivo di Q.I. e degli strumenti, scientificamente fondati, in grado di misurare quantitativamente l'intelligenza e le sue espressioni, consente di riflettere altrimenti sulla complessità della mente umana, sulla capacità di elaborare pensieri, di concepire e recepire nozioni. La mente, infatti, ha uno spettro assai vasto, che integra aspetti compositi, capacità emotive, verbali, logico-matematiche, cinestetiche o motorie. Diventa dunque basilare concentrarsi sulle forme di intelligenza personale. Anche di questo tratta *Segnali di vita*, della capacità di attivare l'intelligenza emotiva, l'introspezione, la comprensione dei sentimenti, che nutrono la grammatica delle relazioni e che rifiutano di ridurre a un indice numerico le abilità, gli eventi o le nozioni umane. Quantità e qualità dialogano ma in parte confliggono; come vediamo nel film, empatizzare, comprendere la condizione di chi abbiamo di fronte, dichiarare il proprio bisogno degli altri, ascoltare le proprie emozioni e quelle altrui, tradurre in narrazione e in storie il proprio vissuto, sono tra le azioni focali che consentono di affrontare la scissione tra approcci differenti, ma rivelano anche come l'interazione intersoggettiva possa attivare permeazioni interpersonali e cambiare comportamenti, altrimenti rigidamente reiterati.

Boschi, neviere, ghiacciai, cascate, fanno da contrappunto alle riprese nello scarno laboratorio dove Paolo vive e lavora, inframmezzate dalle immagini che mostrano alcuni pianeti, costellazioni, esplosioni di supernove. Tra i numerosi rimandi e alcune citazioni, da *L'albero della vita a 2001 Odissea nello spazio*, a *Gravity*, a *Ex Machina*, *Segnali di vita* riesce a raccontare, potremmo dire *in between*, tra tempi e spazi assai diversi, con una cifra cristallina e sensibile, ma molto incarnata, oltre la retorica, il dialogo spesso difficile, tra due immaginari, quello comune e quello scientifico. Due fronti diversamente resistenti che si scontrano, spesso, senza trovare confluenze.

Linguaggi differenti, idee condivise e oggettivate da una comunità scientifica, visioni extrasoggettive considerate vere, confliggono con raffigurazioni dichiaratamente soggettive, a volte immaginifiche, contaminate, che si fondano su una dissimile forma di narrazione comunitaria o individuale, tanto distante dall'esposizione dei linguaggi scientifici. Idiomi settoriali, spesso formati da un lessico tecnico in cui i termini hanno un significato univoco, funzionale per descrivere fenomeni, eventi od oggetti. Forme espressive talvolta estranee al quotidiano, altre volte parte costitutiva di esso, alle quali è possibile accedere con esperienze dirette o mediante la sfera culturale o empirica.

La configurazione di un linguaggio scientifico, infatti, è un processo che possiamo definire "innaturale": la scienza, come ci suggerisce Freud in *Totem e tabù*, entra in gioco soltanto quando l'uomo ammette di non conoscere il mondo ed è quindi costretto a cercare strade nuove per giungere a tale conoscenza; in tal modo il linguaggio si allontana dall'uso comune e si specializza, fornendo un'immagine completa dell'uomo nel mondo, sostitutiva di quella naturale. Avviene ciò che T. S. Kuhn [9] ha definito «distorsione» e «selezione» e si configura un argot codificato comprensibile solo da una élite. Tale linguaggio specialistico per lo stesso gruppo rappresenta uno degli elementi di

aggregazione, riconoscimento e di esercizio di potere. Antonio Gramsci ^[10]nel 1947, ha acutamente osservato che vi è un nesso tra il dibattito sulle questioni della lingua e la questione dell'egemonia, cioè sul rapporto di dipendenza tra le classi sociali subalterne e quelle dominanti: è soprattutto in questo senso che la riflessione sulle tecniche linguistiche trascende l'aspetto puramente speculativo e, «ogni qualvolta che in un modo o nell'altro affiora la questione della lingua, significa che si sta imponendo una serie di altri problemi: la formazione e l'allargamento della classe dirigente, la necessità di stabilire rapporti più intimi e sicuri tra i gruppi dirigenti e la massa popolare, cioè di riorganizzare l'egemonia culturale».

Esempio emblematico Paolo, nella vita reale divulgatore scientifico, integralista scientifico e intollerante rispetto alle false credenze scientifiche, alter ego del regista, che riesce a entrare in relazione con i membri della comunità proprio grazie al film [11], al contatto con le parole comuni e con le storie delle persone, superando le iniziali difficoltà di inserimento e gli arroccamenti della comunità scientifica di cui fa parte.

L'amor che move il sole e l'altre stelle

Ulteriore nodo trattato in *Segnali di vita* è relativo alla scissione tra il senso attribuito agli oggetti comuni dai linguaggi, scientifico e quello non-scientifico: il sole, la luna, la terra, le stelle, alcuni fenomeni astronomici, sono descritti in modo difforme dall'astrofisico e dagli intervistati. In un caso vigono lemmi tecnici e nettamente definiti, nell'altro, invece, spiccano locuzioni non univoche che strutturano narrazioni ibride e dichiaratamente soggettive: a una domanda sui moti della terra, l'intervistato risponde di essere dello Scorpione, ponendo la questione delle differenze tra Astronomia e Astrologia.

Si dimostra, come viene notato in sociolinguistica, che un insieme di elementi situazionali agisce sui cambiamenti linguistici e sui contenuti connessi. In relazione ai differenti contesti, muta dunque il senso delle parole che nella scienza sono, quasi sempre, associate a un solo significato secondo una relazione biunivoca, rispetto al campo di riferimento e ai paradigmi vigenti. Una questione cruciale che la scienza tenta di scansare è, infatti, il fraintendimento del senso. I termini tecnici, distanti dal lessico quotidiano, sono basati su sistemi di conoscenze condivise, spesso elitarie, di difficile accesso e comprensione: le parole e i termini proposti da Paolo rivelano, nelle risposte durante le interviste, invece, una pluralità di significati, testimoniando la distanza tra articolazioni, interpretazioni e metodi assai estranei.

Il co-protagonista di *Segnali di vita* (altra protagonista è la comunità), studioso di astrobiologia, mentre riformula l'intero progetto, indaga al microscopio i tardigradi, micro invertebrati a otto zampe. Singolari organismi resilienti, chiamati "orsi d'acqua", essi sono oggetto di grande seduzione per Paolo che, considerandoli come punto di congiunzione tra la biologia e l'astronomia, spiega quanto essi siano in grado di superare catastrofi astrofisiche, come la collisione di asteroidi, causa di estinzione di massa sulla Terra, come quella dei dinosauri non aviani, scomparsi 66 mln di anni fa. I tardigradi vivono in acqua, anche nel fondo degli oceani, resistono ai venti vulcanici, e hanno potenti difese contro eventi calamitosi per gli esseri umani. Tali organismi, assai rilevanti per l'astrofisico, capaci di restare sospesi in uno stato di «morte apparente» per moltissimo tempo, rivestono funzione allegorica della stessa natura e dell'esistenza di Paolo, quasi congelato a livello delle relazioni interpersonali. Come scopriremo, infatti, la vera ragione del suo eremitaggio sembra essere stata la fine della relazione con una donna che, avendo desiderato un figlio, lo ha lasciato accusandolo di «guardare sempre troppo in alto».

Oltre le stelle cercate, osservate, studiate e misurate, oltre le frustrate pulsioni di Paolo, l'umanità, anch'essa resiliente, che vive nel minuscolo villaggio, è costituita da vari individui che egli inizia a intervistare. Ogni piccolo nucleo, una famiglia formata da tre persone (il padre, Gabriele, la madre incinta e la figlioletta, Agata), un anziano (Severino, innamorato di una donna rimasta vedova da poco, Agnese), un ulteriore nucleo familiare (una coppia di giovani allevatori di mucche, Silvia e Joseph e il padre di lei), una coppia di amiche... diviene occasione sia per scandagliare i

fraintendimenti delle verità scientifiche, sia per rompere la corazza di Paolo che, riprendendoli con una telecamera che marca il confine e la distanza fisica e culturale, pone le proprie domande.

Ognuno dei membri delle comunità ci viene presentato mentre è intento nel proprio lavoro; non sussistono assetti disfunzionali o particolari problemi esistenziali, i rapporti sono semplici, laconici, puri ed essenziali, non appaiono ruoli di genere: Gabriele bada alla figlioletta Agata, cucinano insieme in un clima sereno e giocoso, l'imprenditrice Silvia cura con dedizione le mucche aiutata dal compagno. Tutti sono aperti all'affetto, solidi nelle relazioni, disposti a lasciarsi intervistare in assenza di polemiche, tutti in stretta relazione con il luogo e con i cicli naturali.

Tra neve e silenzio, la prima intervista: due donne alle quali inizialmente Paolo spiega il funzionamento del cervello, marcando la gerarchia posizionale esistente tra lo "scienziato" e l'individuo comune. Egli chiede come si sposti la Terra o cosa sia il sole. Le due donne, forse una coppia, reagiscono in modo spiazzante domandando con curiosità chi sia Paolo, aggiungendo che il sole fa star bene, che la luce rimanda alla fede, alla figura di Gesù, dirottando così le considerazioni su un ambito simbolico e dichiaratamente non scientifico. Paolo, invitandole a rispondere in modo scientifico, sottolinea implicitamente quanto tra differenti rappresentazioni del mondo, tra differenti linguaggi, l'esperto e il comune, non esista alcuna connessione evidenziando, inoltre, quanto potere la scienza eserciti nei confronti del mondo e dei suoi abitanti, umani e non-umani.

Le questioni poste da Paolo non sono complesse: la stella polare è la più luminosa? cos'è la stella del pastore? Cos'è la luna? Quasi nessuno restituisce verità scientifiche, mentre si discute sulla differenza tra ignorare ed essere stupidi. Il regista alterna alle interviste momenti di vita quotidiana, gesti autentici, quasi privi di pathos: Severino chiama quietamente Agnese al telefono per invitarla, Gabriele porta la piccola Agata a passeggio in campagna per raccogliere more, Silvia governa le mucche con le quali ha un rapporto affettuoso... Mentre, durante i colloqui, il sole viene descritto come «energia vitale», o «principio maschile», la luna come un potente elemento che influisce sui «cicli mestruali», «sull'agricoltura», «sulle nascite dei bambini». Paolo chiede quale sia il senso di tali concezioni, per lui solo false e irritanti credenze, rivendicando la veridicità scientifica dei suoi asserti: «esistono quattro forze fondamentali, le altre non sono indagabili», proseguendo: «avete fiducia nella scienza?» qualcuno risponde (la signora Piera) che «questa non ha fiducia in altro, se non in se stessa». Paolo accusa le intervistate di aver «rubato il linguaggio scientifico», affermando quanto alcune cose non siano dimostrabili, ascoltando scettico chi nota che non tutto sia dimostrabile o chi afferma che «il progresso ha bisogno di una frenata», domandando, «ora la scienza è al nostro servizio, ma domani sarà il contrario?».

Riemergono, così, con forza la discussione sul ruolo della scienza come "bene collettivo", sulle sue eventuali derive (la scienza è a servizio di chi?), e la scissione tra i codici standardizzati e regolativi della scienza e quelli comuni, l'esclusione della soggettività e il concentrarsi sul processo piuttosto che sull'agente degli eventi raffigurati. La descrizione scientifica, difatti, punta: sulla precisione che riduce la polisemia dei termini e cassa l'uso dei sinonimi, sulla concatenazione e coerenza delle frasi del proprio linguaggio, sulla "deagentivizzazione", cioè sulla capacità di concentrarsi sugli oggetti, sugli eventi, e sui processi visti in termini astratti, non in rapporto all'agente, come pure sulla condensazione e sulla semplificazione sintattica delle espressioni.

Ma, come afferma Sacks [12], il linguaggio non ha unicamente funzioni biologiche, esso possiede una radice culturale e storica: le configurazioni linguistiche sono quindi sistemi di rappresentazione e di comunicazione, potenti e instabili, soprattutto nel parlare comune, e pertanto soggetti a dinamiche evolutive. Costituiscono, inoltre, una rete di connessione, rimandando alla memoria individuale e collettiva. Pur se le discipline scientifiche edificano i propri statuti attraverso un linguaggio distante da quello quotidiano o comune – e, nonostante gli obiettivi enunciati siano legati a una volontà di rappresentazione esaustiva e totale della realtà – anch'esse forniscono restituzioni parziali, per certi versi amplificando la distanza tra le persone e le cose che le stesse parole intendono raffigurare. Nelle interviste, di contro, la trama rigida e codificata del linguaggio scientifico di Paolo, si nega e si sgretola, mostrando quanto i racconti degli abitanti contengano emozioni, memorie, reminiscenze, e oltrepassino i limiti suggeriti dall'organizzazione in categorie: frasi devianti, affermazioni poetiche,

ricordi, si discostano dalle “terminologie” scientifiche (elementi coordinati resi solidali da una costruzione teorica), dalle definizioni e dalle teorie “vere e certe” di Paolo. Viene così mostrata una diversa modalità del conoscere “le stelle”, e la nostra origine in loro, attraverso narrazioni che, come un potente materiale plastico, agiscono quasi come un dispositivo letterario: i racconti che emergono con le interviste diventano percorsi da seguire, tracce delle storie di vita dei membri della piccola comunità. Un’apparente babele che inizialmente sdegna Paolo, che in seguito, suo malgrado, viene investito da quel tessuto denso di mito, inventiva, ridondanze, imprecisioni, contaminazioni, incoerenze.

Segnali di vita, dunque, fatto di paesaggi ma soprattutto di storie, ci racconta che siamo tutti figli della polvere di stelle, una affermazione poetica che coincide con una verità scientifica, e ci mostra quanto i linguaggi siano configurazioni complesse in grado di ergere muri, sperequazioni, disparità, e nello stesso tempo, tessere legami, costruire comunità, evocare poesia e sogno. La poesia collettiva di una comunità che narra e riconosce le stelle, il sole, la luna, i moti della terra, attraverso processi di nomina e di conoscenza non definitoria, attribuendo agli oggetti qualità multiple, connesse all’esperienza interpersonale. Questa si rifiuta di tradurre la realtà, un complesso labirinto di interazioni, utilizzando “idiotismi” univoci e semplificati, ammettendo di contro che, come afferma M. Yourcenar «la verità non è pura» [13].

Nel linguaggio comune usato nelle interviste coesistono sensibilità e aspetti logici, poesia e verità procedono affiancati. Da Paolo, però, quel tipo di espressione viene considerato come il *topos* della finzione, mentre il *logos* scientifico viene stimato come ambito della certezza e dell’esattezza. Se, come ha notato Lewis Mumford nel 1921 [14], «più il ricercatore si avvicina all’uomo più facilmente viene sopraffatto dalla complessità della materia», l’astrofisico cerca rifugio nella scienza per scansare l’ambiguità e la complessità della materia stessa e della sua stessa vita, attuando un distacco non solo dalla realtà studiata, ma anche da quella percepita e vissuta. Ciò nonostante, forse solo attraverso il contatto con i fraintendimenti gnoseologici e con le storie degli intervistati, che egli può accedere a se stesso, abdicando alla verità unica e accogliendo l’errore, mutando il proprio percorso esistenziale, incarnandosi nel quotidiano e incontrando gli umani, anche grazie al film e alle pratiche connesse alla lavorazione di questo. La potenza delle narrazioni degli abitanti, i loro desideri, i frammenti di vita nutriti di socialità, divengono difatti tramite per la integrazione di Paolo che si immerge nella tonalità affettiva dei loro discorsi, seguendo un percorso omologo con quello del regista. Lo stesso Picarella, inizialmente non troppo integrato, partecipando al quotidiano degli abitanti, durante l’anno di permanenza, ha costruito una relazione individuale con alcuni degli abitanti e collettiva con l’intera comunità. Un evento chiave del film, il rito sacro-sociale dell’ascensione al Santuario di Cluny [15] dove viene portata la statua della Madonna, testimonia tale integrazione. Attraverso le pratiche intersoggettive anche la struttura del conoscere viene messa in discussione: come nota E. Morin [16],

«È necessario promuovere una conoscenza capace di cogliere i problemi globali e fondamentali per inscrivere in essi le conoscenze parziali e locali. (...) È necessario sviluppare l’attitudine naturale della mente umana a situare tutte le informazioni in un contesto e in un insieme. È necessario insegnare i metodi che permettano di cogliere le mutue relazioni e le influenze reciproche tra le parti e il tutto in un mondo complesso. (...) Di qui la necessità di un grande riaccorpamento delle conoscenze nate dalle scienze naturali, al fine di situare la condizione umana nel mondo, con le conoscenze nate dalle scienze umane per spiegare la multidimensionalità e la complessità umane; di qui la necessità di integrare in queste conoscenze l’apporto inestimabile degli studi umanistici, non soltanto quello della filosofia e della storia, ma anche quello della letteratura, della poesia, dell’arte».

L’uomo è dunque pervaso dalla forza oscura e inspiegabile dell’immaginario e, nel contempo, capace di riconoscere ciò che è concretamente definibile, è in grado di concepire i mondi sacri, simbolici e vagheggiati del Mito e quelli relativi alle conoscenze scientifiche e filosofiche, nutrendosi, come dice ancora Morin, «di conoscenze verificate ma anche di illusioni e di chimere». Attraverso il linguaggio

metaforico, che manifesta alcune potenzialità interessanti, da un lato può essere mezzo di graduale allargamento della conoscenza e di persuasione razionale, dall'altro dispositivo di produzione di immagini capaci di condensare i diversi aspetti dell'oggetto descritto, tramite un'espressività suggestiva. Per sua stessa natura esso è capace d'includere un residuo non necessariamente spiegabile o immediatamente intelligibile, restituendo un'immagine che va oltre la parola detta, lasciando spazio ad ulteriori e successive interpretazioni. Come afferma una delle intervistate, «non tutto è dimostrabile», e ciò che viene descritto non deve essere – necessariamente – interamente spiegato.

Le medesime narrazioni o le memorie, le esperienze vissute dagli abitanti riguardo alle stelle, contaminate dalla sensibilità e dalle emozioni personali, per quanto inesatte, sono parte del patrimonio culturale locale, impregnano il luogo, costituiscono il “sapere della gente” e della comunità, coinvolgono anche Paolo, oltre alle interviste, ad Agata e al suo papà sul colore delle stelle, che leggono un libro sugli astri, giocando ad attribuire ad ognuno di essi un nome, a Beppe che ha solo la quinta elementare su cosa sia il sole, a poco a poco l'astrofisico, che entra nelle case degli abitanti, inizia a partecipare alle attività quotidiane. Si creano legami amicali, Severino e Gabriele aiutano Paolo dopo una eccessiva bevuta, informandosi sulle ragioni del disagio e in questo clima anche l'Osservatorio diventa un luogo di cui la comunità inizia a essere incuriosita. Il sole, allora, che Beppe descrive come ciò che arriva al mattino e va via la sera, diviene insieme ai pianeti, alle stelle, alle costellazioni, anche occasione per godere di uno spettacolo grandioso, durante le scene finali del film quando l'intera comunità viene invitata a partecipare a un altro rito laico-sociale, contraltare della processione verso il Santuario: la rappresentazione luminosa e dinamica dell'Universo, mentre *Segnali di vita* di Franco Battiato, summa dell'intera filosofia del film, sottolinea gli splendori dello spazio immenso e non più così lontano.

È possibile allora osservare il cielo attraverso le emozioni della comunità e l'impronta delle narrazioni degli abitanti? E tale descrizione ha valore inferiore rispetto a quella che emerge dalla disciplina scientifica? Le scienze [17] dovrebbero meno “incestuose” e interagire non solo tra loro, ma con le persone, essere più vicine a una concezione non connessa al mercato capitalista, più prossime a una visione che introietti il limite e non concepisca la scienza stessa come infallibile o immediatamente desumibile dal reale. La Terra, infatti, non è una proprietà del genere umano, ma una casa comune che accoglie e genera la vita in tutte le sue forme. La scienza dovrebbe riconoscere il carattere complesso dell'identità comune a tutto il sistema vivente, una identità biologica, culturale, storica, che riunifichi le conoscenze disperse nei saperi, nelle scienze, quelle della natura, quelle umane, quelle comuni, quelle filosofiche o letterarie.

Siamo composti di polvere di stelle? chiede Paolo durante numerose interviste... spiegando la formazione del sistema solare contaminato dall'esplosione delle supernove, mentre Severino riflette sul fatto che «siamo polvere e quindi dovremmo riflettere su come vivere». Tutti e tutte ricusano l'affermazione, forse perché affine, nell'enunciato, a una espressione poetica od onirica. Ci aspettiamo che la scienza sia fredda e distante, e non riusciamo a immaginare che noi, in fondo, siamo figli e figlie della Terra come del Cielo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Leandro Picarella, diplomato alla Centro Sperimentale di Cinematografia di Palermo, prosegue la sua formazione tra Palermo e Firenze, specializzandosi in cinema e letteratura teatrale italiana. Tra il 2010 e il 2014 scrive e dirige i primi cortometraggi e alcuni brevi documentari. Regista e produttore, ha al suo attivo, oltre al recente *Segnali di vita* (regia; 2023), *Lovano supreme* (produttore; di F. Maresco, 2023), *Divinazioni* (regia, sceneggiatura, montaggio; 2020), *Epicentro* (regia; 2018), *Dio delle zecche* (regia, sceneggiatura, montaggio; 2015), *Triokala* (regia, sceneggiatura, montaggio; 2015). *Segnali di vita*, presentato al Festival del Cinema di Roma, del 2023, è stato prodotto da Qoomoon con Rai Cinema, in coproduzione con Soap Factory e con L'Eubage per la produzione esecutiva.

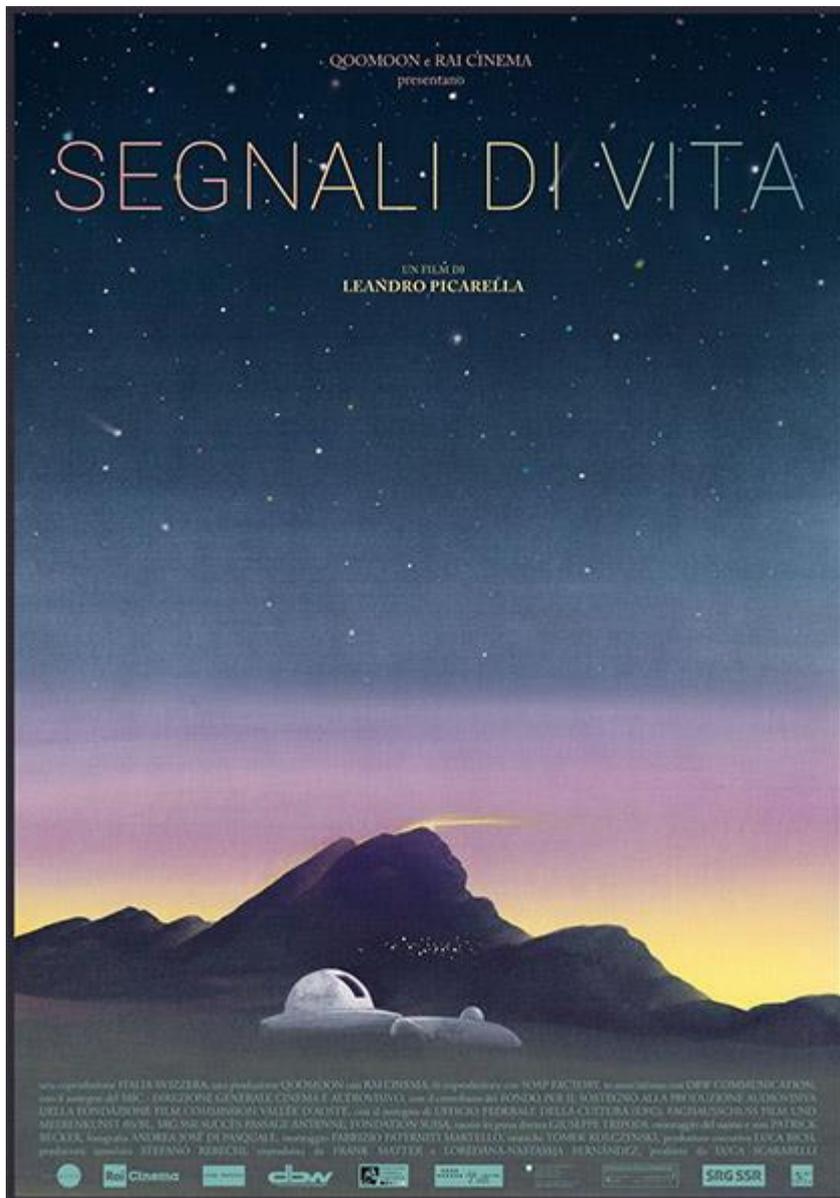
[2] Il protagonista è realmente uno studioso appartenente alla comunità scientifica: laureato in Fisica, è ricercatore e responsabile della didattica e divulgazione presso l'Osservatorio Astronomico della Regione

Autonoma Valle d'Aosta. Si occupa nell'ambito della ricerca, in collaborazione con l'INAF-Istituto Nazionale di Astrofisica, dello studio fotometrico dei Nuclei Galattici Attivi, galassie lontanissime con nuclei misteriosi che nascondono enormi buchi neri supermassicci. Nel 2024 ha vinto Il Premio PLANit 2024 con il filmato "Breve Viaggio nel Cosmo in compagnia di Pepper". Ha un blog: <https://paolocalcidese.blogspot.com>.

- [3] A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967.
- [4] P. Salovey, D. J. Sluyter (eds.) *Emotional development and Emotional Intelligence: educational implications*, New York, Basic Books, 1997.
- [5] D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Milano, Rizzoli, 1997; D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, BUR, Milano, 1995; D. Goleman, *Intelligenza Emotiva che cos'è e perché può renderci felici*, Rizzoli, Milano, 1994.
- [6] V. Gallese, U. Morelli, *Cosa significa essere umani? Corpo, cervello, e relazione per vivere nel presente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2024.
- [7] Vd. Intervista a Picarella, "Segnali di vita, ne parliamo con il regista Leandro Picarella", Cinema Beltrade, <https://www.youtube.com/watch?v=SvUud1aSa2c>.
- [8] M. Ammaniti, "L'emozione batte l'intelligenza", in «La Repubblica», 3 marzo, 1996.
- [9] T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969.
- [10] A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino, 1975.
- [11] Intervista a Picarella, "Segnali di vita, ne parliamo con il regista Leandro Picarella", op. cit.
- [12] O. Sacks, *Vedere voci*, Biblioteca Adelphi 221, Milano, 1990.
- [13] M. Yourcenar, *Memorie di Adriano. Seguite dai Taccuini di appunti*, Einaudi, Torino, 1988.
- [14] L. Mumford, *Storia dell'utopia*, Calderini, Bologna, 1969.
- [15] Sito nel vallone di Saint-Barthélemy, nel comune di Nus, il santuario dedicato a Notre Dame des Neiges si trova a 2.696 m di quota. La tradizione racconta che alcuni pastori rinvennero tra le rocce una statua della Vergine, che fu portata nella chiesa di Lignan, a circa 1000 m più a valle. Ciò nonostante la statua fece ritorno per miracolo tra le rocce dove fu inizialmente rinvenuta, ai piedi della Becca del Merlo. Lì fu edificato un piccolo oratorio, consacrato il 26 luglio del 1659, dedicato alla Madonna della Neve, nei pressi di una sorgente benedetta dove le persone del posto si recavano per pregare durante i periodi di siccità. All'interno la statua della Vergine con il Bambino, databile tra il XVI e il XVII secolo. La festa si svolge il 5 agosto: dopo la messa un corteo accompagna la croce processionale alla vicina sorgente dove viene immersa per tre volte.
- [16] E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2001.
- [17] S. Okasha, *Il primo libro di filosofia della scienza*, Einaudi, Torino, 2006.

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, spagnolo e in inglese, che sviluppano articolati temi di ricerca: fonti non convenzionali (letteratura e cinema per interpretare città e territorio); linguaggio urbanistico; partecipazione, conflitti, azioni e pratiche bottom-up in ambito urbano; parchi e giardini; sviluppo e questioni sociali, economiche e antropologiche nel contesto della Rivoluzione Industriale; arte, culture urbane e contaminazioni. Tra i titoli delle monografie: *Parigi, Barcellona, Firenze: forma e racconto*, 2004, Sellerio, Palermo; *Tutti i Nomi di Barcellona*, 2005, FrancoAngeli, Milano; *Piccoli giardini. Percorsi civici a New York City*, 2017, Castelvecchi, Roma; *Lettere dall'America*, 2019, Torri del Vento, Palermo; *New York: entre la tierra y el cielo*, Ediciones Asimétricas, Iniciativa Digital Politécnica, Barcelona, Madrid, 2021; *Lo schermo trasparente. Cinema e Città*, Castelvecchi, Roma, 2022; *Nata per correre. New York City tra il XIX e gli inizi del XX secolo*, Aracne, Roma, 2023; *8 lezioni newyorchesi. La Democrazia delle Città, la Democrazia della natura*, Il Sileno edizioni, Cosenza, 2023. Fa parte di Comitati scientifici di prestigiose collane editoriali (FrancoAngeli) e di Riviste del settore. Ha organizzato seminari, simposi, meeting, convegni nazionali e internazionali e ha condotto lunghi periodi di ricerca in Italia e all'estero, in Europa (UAB, Barcellona) e recentemente negli Stati Uniti (Columbia University, New York City).

Dal “campo di battaglia” al “campo antropologico”. Il cinema del reale di Leandro Picarella



di Annamaria Clemente

L'antropologo Antonino Buttitta in uno dei suoi saggi dedicati al rapporto tra antropologia e letteratura rifletteva su come «lo scrittore cercando l'uomo trova gli uomini, l'antropologo, ma anche il sociologo, lo storico etc., osservando gli uomini troppo spesso perdono l'uomo» (Buttitta 2004: 492). Penso alle sue osservazioni dopo aver visto *Segnali di vita*, un lungometraggio firmato da Leandro Picarella, cineasta di origini agrigentine i cui lavori scrutano nel *limen* tra realtà e finzione, verità e apparenza, in una ricerca tesa alla creazione di un “Cinema del reale”, una sperimentazione creativa sostanziata da una composita e interessante tecnica narrativa che alterna riprese di tipo documentaristico e scene di simulazione. Una marca distintiva impressa sulle sue pellicole e che in questo ultimo lavoro si declina nella polarizzazione tra scienza e ciò che scienza apparentemente non è, tra la presunta mistificazione della realtà attuata da teorie gnoseologiche *altre* e il “vero” incarnato nella scienza.

Siamo a Saint-Barthélemy nel piccolissimo villaggio di Lignan sito in Valle d'Aosta, qui l'astrofisico milanese Paolo Calcidese, protagonista della storia che interpreta sé stesso, decide di isolarsi nell'Osservatorio astronomico per raccogliere dati utili alla sua ricerca, unica compagnia un robot battezzato come la stella oggetto del suo interesse: Arturo. Saint-Barthélemy è il luogo perfetto per lo scienziato: il villaggio è abitato da pochissime anime, nessun rapporto umano a distrarlo e nessuna attività ricreativa tra le asperità della montagna, solo assoluto silenzio e immensi cieli stellati. Ben presto qualcosa turba la perfezione della stasi in cui l'astrofisico è immerso, un imprevisto che arena i progetti di studio, l'anelata solitudine e le letture di Dylan Dog, l'inciampo epifanico. Il telescopio ha un guasto meccanico che richiede l'intervento di un tecnico irreperibile e lo scienziato sarà così costretto a dedicare il suo tempo ad una fase della ricerca, certamente non congeniale ai suoi interessi, ma importantissima per il Comitato in quanto attrattiva per gli investimenti:

«[...] la questione del questionario scienze e società, l'analisi delle misconcezioni da fare con la comunità, ecco quello è un aspetto scientifico anche quello, non nel campo dell'astrofisica ma appunto scienza e società alla quale tra l'altro il Comitato tiene particolarmente e quindi niente, approfondisci per esempio anche questo aspetto qua. Concentrati su questo, guarda che le misconcezioni sono importanti, cioè capire cosa le persone pensano dell'astronomia».

L'astrofisico sbuffa alle direttive del direttore, sa già cosa dovrà ascoltare. Ed è così che riluttante e molto infastidito interromperà il muto dialogo con le stelle per iniziare una comunicazione con gli abitanti della comunità di Lignan. Maldisposto, ostile e carico di pregiudizi inizierà la raccolta dei dati e le interviste lungi dall'essere momento di ricerca si configureranno come un campo di battaglia, uno scontro fatto di malintesi e incomprensioni linguistiche tra la secolare convinzione dello scienziato come unico custode della conoscenza e patrono di quel "metodo" capace di ghermire e spiegare il reale e differenti paradigmi interpretativi quali la fede, le tradizioni, le credenze e altre fantasiose spiegazioni suggerite dai «folletti verdi».

Quanti moti ha la terra? Cos'è il sole? La stella polare è la stella più luminosa del cielo? Secondo voi c'è un'interazione, un legame che lega gli esseri umani o le loro attività del quotidiano agli astri? Tipo le stelle o la luna in particolar modo? Ad ogni domanda un conflitto scatenato dalle risposte degli abitanti i quali interpretano i fenomeni secondo categorie che esulano dall'ambito scientifico. Il sole diviene una fonte di luce che fa star bene così come la luce è la fede, alla risoluzione fideista del quesito corrisponde un sussulto dello scienziato, una reazione che riconfigura la postura delle donne e degli uomini intervistati irrigidendoli. Confusamente vedremo sovrapporsi i piani in quello che non è un dialogo ma una diatriba. L'autorità scientifica inibisce, blocca i pensieri e paralizza ciò che si crede di sapere, così che alle domande molti rispondono con il silenzio manifestando evidenti difficoltà: «[...] sto cercando solo di fare una statistica», si giustifica lo scienziato, «dell'ignoranza del paese?» risponde l'intervistato.

Altri reagiscono difendendo a spada tratta le proprie certezze e visioni del mondo come nel caso dell'intervista alle donne a cui si domanda del legame tra gli esseri umani e gli astri. Prontamente esse tutelano il sapere millenario che vuole i parti e i «sanguinamenti» influenzati dalle fasi lunari chiamando in causa l'autorità scientifica delle ostetriche. Ma non basta, l'astrofisico è trincerato nella sua posizione e il dato riportato giudicato irrilevante, vuole porre una domanda più «raffinata». Insiste nel sapere quale sia questa fantomatica influenza: «Avete usato il termine influenzano, che cosa è questa influenza? Che forza è? Nella fisica si conoscono quattro forze fondamentali», «Ma noi non siamo fisici, tu non stai facendo domande a dei fisici». In un crescendo di botta e risposta, in cui l'uso alternato della ripresa documentaristica che fissa la reazione mimica delle due donne in risposta al tono aspro di Paolo, posto fuori campo, unitamente alle loro interiezioni restituiscono in modo esemplare l'inconciliabilità delle due visioni del mondo quando i soggetti non sono disposti al reciproco riconoscimento.

Al limite dello scontro l'astrofisico esclamerà: «Voi avete un minimo di fiducia nella tecnologia, nella scienza?» risponderanno le donne di sì, ma «è la scienza che non ha fiducia in altro, più che altro...»,

mentre l'astrofisico continuerà affermando che «La scienza ha il suo metodo». O chi, ancora, in modo più pacifico spiega le proprie ragioni di diffidenza:

«[...] posso aggiungere un particolare? Mi ricordo nel corso di uno star party ci fu una conferenza in particolare che sfatava, o tentava di sfatar, le varie credenze popolari, così su... sull'influenza appunto degli astri su di noi, ma c'era una punta di come dire, non dico d'ironia ma di sarcasmo così nei confronti di queste credenze popolari che a me aveva dato un po' fastidio perché...così mi aveva dato un po' fastidio questa cosa perché dicevo ecco la solita scienza che si erge, io so tutto e voi...».

E chi, invece, tenta una sintesi negoziando e manifestando comunque un'apertura «Aò! Poteva essere scientifica anche questa: il sole che è un pianeta, non lo so è un pianeta... adesso onestamente non mi ricordo più di tanto e poi Gesù che è un altro pianeta e la terra ruota intorno al sole e ruota intorno alla fede». Intervista dopo intervista qualcosa cambia nello scienziato, nasce timidamente una curiosità nei confronti di questa umanità così diversa, dalle strane abitudini e dalle curiose suggestioni, solita ad appendere alle pareti della casa le fotografie del bestiame e non quelle dei propri cari. La curiosità lo predispone all'apertura, un impulso capace di espugnare barriere e attraversare i confini degli strutturati schemi mentali, un 'moto' che lo guiderà nell'esplorazione di altri modi possibili di guardare e di figurare mondi.

Così il "campo di battaglia" si trasforma in "campo" nell'accezione antropologica del termine. Il campo non solo come contesto spaziale ed entità fisica misurabile e localizzabile geograficamente ma inteso come situazione relazionale in cui si attua la ricerca antropologica, come costruzione simbolica, spazio elettivo in cui l'incontro e il confronto tra soggetto osservante e "oggetto" osservato plasma gli oggetti e i soggetti stessi della ricerca. «Che sia fisico, materiale oppure virtuale e simbolico, il campo è presenza 'densa' e intensa, in cui le categorie dello spazio e del tempo sono ripensate e riorganizzate, le prospettive mentali e le posture comportamentali decostruite e riconfigurate. Qui si misurano, in ultima analisi, e si verificano gli orientamenti e i paradigmi teorici e prendono forma materialmente e concettualmente gli oggetti e i soggetti dell'impresa antropologica» (Cusumano, 2024: 9). Il campo è nucleo dove si innescano reazioni nucleari, trasformazioni continue, spazio-tempo in cui si dispiega il rito dell'osservazione partecipante, il passaggio mitico, catasterismo che consacra il ricercatore allo status di antropologo.

«Di tutte le ambiguità irrisolte e le interrogazioni epistemologiche di cui è sostanziato il lavoro inquieto dell'antropologo, il campo è certamente il luogo più problematico e tuttavia più emblematico e peculiare del mestiere. Nulla di più consustanziale alla sua metodologia. Nulla di più dibattuto, investigato, criticamente ripensato. Il campo è sinonimo di ricerca etnografica, di approccio all'osservazione partecipante, di viaggio, di straniamento, di incontro con l'Altro. Vi si addensano i nodi e le criticità ma anche le magie, le epifanie e le esaltanti prove esistenziali di quella umana iniziazione che può fare di un ricercatore un antropologo: «quel genere di esperienza che ci fa pulsare la mente e battere il cuore, e può procurare incontri personali memorabili», per usare le parole di Ulf Hannerz. Pur nelle sue contraddizioni interpretative connesse all'ossimoro costitutivo di osservazione e partecipazione, il campo è, infatti, il crocevia di quella sfida malinowskiana che nell'esercizio totalizzante della *full immersion* è stata fondativa dello statuto disciplinare dell'etnografia» (Cusumano, 2024: 9).

Non appare sbagliato rapportare l'esperienza conoscitiva dell'astrofisico a quello dell'antropologo intento alla sua prima ricerca sul campo, se infatti tale metodo di ricerca presuppone e richiede una prolungata permanenza in un determinato luogo, la stretta contiguità con l'oggetto della propria osservazione, la partecipazione quotidiana alla vita del gruppo volta alla comprensione del loro punto di vista, al modo in cui introiettano il mondo restituendolo sotto forma di significati, simboli, pratiche, miti, così come comporta una immersione totalizzante per il ricercatore che investe il corporeo, lo psichico fino all'inevitabile messa in crisi della propria soggettività, allora la storia raccontata da Picarella può essere inquadrata attraverso tale obiettivo.

Paolo, apprendista antropologo, abbandonata la rigorosa postura della scienza dura, abbraccerà inconsapevolmente tale tecnica metodologica, un metodo meno rigido ma sicuramente più incline e adatto ad indagare e scrutare la molteplicità dell'umano. Inizierà a porre domande diverse per cercare di capire le abitudini e i modi di vivere degli informatori e in questo modo imparerà a conoscere Silvia, la giovane allevatrice impegnata nell'attività di famiglia e contemporaneamente a gestire il materno affetto per le sue mucche, Severino, l'anziano signore che corteggia la vedovella Agnese per colmare le reciproche solitudini, Gabriele, papà della piccola Agata, interessato alla scienza omeopatica. L'interrogatorio iniziale si trasformerà in un dialogo dove le sue conoscenze saranno messe a disposizione della comunità, un bene comune fruito dagli abitanti, che genera stupore e incredulità nell'astrofisico, il quale – a sua volta – non riesce bene a inquadrare cosa gli stia accadendo: «mi succede di raro di avere voglia di dare le risposte». Inviterà gli abitanti ad andare all'Osservatorio rompendo l'isolamento volontario e partecipando alla vita associata, creando incontri abituali, frequentando i luoghi ricreativi come il bar del villaggio. Paolo immettendosi nella rete di rapporti sociali attiverà quelle interazioni socio-spaziali che generano il concetto stesso di comunità (Dematteis, Lanza, 2014: 218), ed è in quanto membro della comunità che verrà supportato nel momento di difficoltà, quando dopo una serata al bar non si sentirà bene e riceverà il supporto di Severino e Gabriele. Il giorno successivo si aprirà all'*Altro* e racconterà la sua storia, quella di un giovane ragazzo che si accosta all'astrofisica perché studiando comprende che osservando la volta celeste può dominare lo spazio e il tempo, il segreto di un dio che lo eleva separandolo dagli altri uomini, dagli affetti e il cui prezzo, come già suggerito da Antonino Buttitta relativamente alla ricerca sociale, è la perdita della dimensione dell'umano. Il suo mondo crolla costringendolo ad una *impasse* come i tardigradi, i microorganismi in morte apparente che ama osservare, sarà il tempo trascorso con la piccola comunità di Lignan che lo riporterà sulla terra, alla vita, all'empatia, ad una comprensione che è *cum – prehendere*, prendere insieme, così come sarà la sua presenza che aprirà le porte del giudicante Osservatorio in uno scambio proficuo in cui le differenze si accolgono l'un l'altra generando comunità.

Leandro Picarella racconta in modo delicato, tenero, poetico la storia di una crisi, di un cambiamento, di una evoluzione che implica il cambiamento, anzi il rovesciamento, delle prospettive. Perfetta la scelta di *Segnali di vita* di Franco Battiato a corredo della scena finale, da qui il titolo del documentario: «Il tempo cambia molte cose nella vita/ il senso, le amicizie, le opinioni/ che voglia di cambiare che c'è in me [...] Segnali di vita nei cortili e nelle case all'imbrunire/ le luci fanno ricordare le meccaniche celesti». Il singolo come parte di una comunità e la comunità come parte di qualcosa di più grande, microcosmi connessi al macrocosmo, polvere di stelle che non deve dimenticare di costituire insieme indivisibile con l'Universo. Suggestiva la scena al Santuario della Madonna di Cuney, nell'osservazione di quel quadro, tra i tanti presenti, che ritrae un gruppo di uomini che scrutano con un telescopio il cielo, un firmamento in cui convivono e trovano spazio le stelle e la Madonna, come a voler suggerire la possibilità di una coesistenza tra diverse realtà, tra le diverse prospettive. Così come è stimolante la tecnica compositiva utilizzata dal regista che si dispiega dalla prima scena, aprendo la narrazione su un'alba e sfumando in dissolvenza sulla valle, dall'alto, lasciando allo sguardo la visione di un insediamento a bassissima densità, preludio all'isolamento ma anche dello specifico modo di vivere della comunità locale.

Pratiche e abitudini riflesse nei silenzi e nei rumori, nei significati sottesi ai cambi di codice che alternano italiano e patois, il dialetto locale usato spesso come difesa nei confronti dell'astrofisico, nel rapporto con gli animali come discrimine tra lo "spirito del contadino" e le multinazionali, o ancora nelle preoccupazioni e i timori dettati dai processi di modernizzazione, dall'incertezza espressa sulle conseguenze per questi piccoli paesi: «Dove stiamo andando? Me lo dica lei che è un uomo di scienza?». Ma in modo più esteso, oltre la stessa comunità di Lignan, le questioni connesse al rapporto tra uomo e tecnologia, riflessioni indotte ancora tramite la contrapposizione delle scene: l'attenzione prestata da Gabriele alla piccola Agata durante la raccolta delle more, scena in cui viene evidenziata la reciprocità dei gesti tra un padre e una figlia a cui si oppone nella scena successiva Paolo impegnato a dare dei comandi unidirezionale al robot Arturo per valutare come muove gli

“arti”, o la scena del pascolo delle mucche sotto l’occhio vigile dell’allevatore a cui fa da contrappunto l’osservazione al microscopio del tardigrado.

I dialoghi spezzati, la sovrapposizione nei turni di parola, l’utilizzo degli stessi abitanti come attori, tutto concorre a rendere *Segnali di vita* una felice prova di “cinema del reale”, e forse a rendere così vero il lungometraggio è l’intuizione di Picarella nel voler raccontare «partendo da una profonda connessione con il luogo», trasferendosi egli stesso a vivere a Lignan, integrandosi gradualmente con gli abitanti. Come Paolo anche Leandro Picarella è apprendista antropologo e *Segnali di vita* riesce a restituire il senso “reale” di una comunità e del suo farsi comunità senza perdere di vista gli uomini e le donne, soggetti imprescindibili della sua ricerca cinematografica come di ogni indagine scientifica.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

Buttitta A., *Giuseppe Cocchiara tra folklore e letteratura*, in Cocchiara G., *Popolo e letteratura in Italia*, Sellerio, Palermo, 2004: 473-496.

Cusumano A., *Prefazione* a D. Inglese, *Antropologia a tutto campo*, Pasqualino Edizioni, Palermo 2024: 9-12.

Dematteis G., Lanza C., *Le città del mondo. Una geografia urbana*, Utet Università, Torino, 2014.

Garofalo C., *L’antropologo in campo. Soggetto, oggetto e contesto*, “Dialoghi Mediterranei”, n. 28, Novembre 2017.

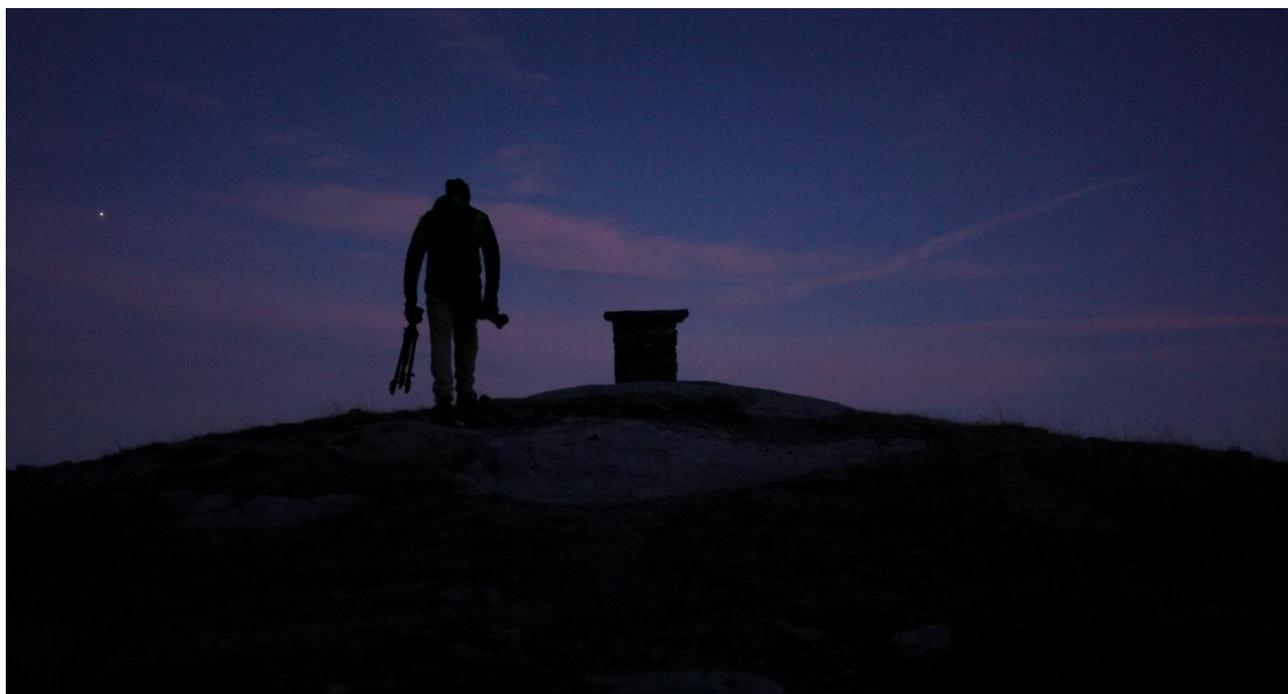
[Segnali di vita | Cinéma de la Ville.](#)

Spinelli A., Sorzo S., [Ripartire da zero. Leandro Picarella racconta Segnali di vita – SentieriSelvaggi](#), 9 Maggio 2024.

[“Triokala”, il film d’esordio del regista Leandro Picarella, al Centro Sperimentale di Cinematografia di Palermo](#) – Centro Sperimentale di Cinematografia (fondazioneesc.it).

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.

Rumori che fanno sottofondo per le stelle



da “Segnali di vita”

di *Cinzia Costa*

Il tardigrado è un organismo vivente, somigliante nelle fattezze ad una larva o ad un bozzolo, riconosciuto e studiato nel panorama scientifico per una capacità unica tra tutte le specie animali esistenti: quella di sopravvivere per lunghi periodi a condizioni estreme, a cui nessun altro organismo sopravviverebbe. Questi minuscoli invertebrati riescono dunque a “congelare” le proprie funzioni organiche, entrando in una condizione di letargo, al termine della quale si risvegliano assumendo le condizioni vitali precedenti.

La capacità dei tardigradi di ritornare alle condizioni vitali precedenti dopo lunghi periodi di sospensione offre in natura un esempio chiaro e tangibile di ciò che è stato definito come “resilienza”. Questo concetto, nato negli anni '50 del Novecento nell'ambito della psicologia, è diventato molto noto negli ultimi anni ed è stato impiegato, spesso anche a sproposito, in riferimento alla lunga sospensione (sociale, economica) causata tra il 2020 e il 2022 dalla pandemia globale.

Da questa sospensione (delle relazioni, del frastuono della vita urbana, del lavoro e della ricerca) prende le mosse l'ultimo film del regista Leandro Picarella, “Segnali di vita”. Il film, che racconta le vicissitudini dell'astrofisico Paolo Calcidese a Lignan, un piccolo villaggio valdostano situato nella Valle di Saint-Barthelemy, dopo essere stato presentato in anteprima, lo scorso ottobre, alla Festa del Cinema di Roma, ad aprile ha iniziato il suo tour per i cinema della penisola. Il lungometraggio è prodotto da Qoomoon con Rai Cinema, con la coproduzione di Soap Factory e con il sostegno di Film Commission Vallée d'Aoste, distribuito da Qoomoon e SudTitles,

“Segnali di vita” è un film che si muove nella zona grigia tra documentario e finzione. Sebbene in merito alla figura e alle esperienze del protagonista, lo spettatore si trovi a chiedersi cosa è effettivamente successo nella realtà per poi confluire nel film e se ci siano effettivamente delle costruzioni artificiali nella rappresentazione quasi iconica di questo scienziato puro e duro (ndr Paolo Calcidese), per tutto ciò che riguarda tutti gli altri personaggi che gravitano attorno al protagonista,

non si è mai tentati di pensare che si tratti di attori e che i loro dialoghi o gesti siano guidati da sceneggiature in favore di una narrazione artefatta.

La trama presenta l'esperienza professionale dell'astrofisico Paolo Calcidese, che si trasferisce a Lignan, una frazione del Comune di Nus dove risiedono poche decine di abitanti, per fare delle ricerche, in quasi completo isolamento, sulle stelle, presso l'Osservatorio astronomico della Valle D'Aosta. Un piccolo robot umanoide di nome Arturo è l'unica compagnia gradita dallo scienziato. Un guasto imprevisto al grande telescopio della struttura, imprescindibile strumento di lavoro per l'astrofisico, cambia però totalmente i piani e costringe Paolo a cambiare rotta e concentrare le sue ricerche sulle persone e sulle loro convinzioni, conoscenze o misconoscenze scientifiche, spostando il proprio sguardo dal cielo alla comunità locale. Un cambiamento accidentale e per nulla gradito dallo scienziato, che si trova a passare da una scienza dura, fatta di percorsi lineari e di lunghi silenzi di riflessione individuale, ad una scienza umana, in cui la ricerca prevede il dialogo, il confronto e la relazione.

Ecco allora che vediamo lo scienziato avvicinarsi alla comunità, prima solo "fisicamente", recandosi presso le case degli intervistati, e con un certo pregiudizio e malcontento. Alcune delle domande poste sono cos'è il sole? Quanti movimenti fa la terra? Le risposte sono variegata, molto spesso sbagliate o imprecise, basate su luoghi comuni.

La reazione dello scienziato è inizialmente perentoria: qualsiasi risposta sbagliata è da considerarsi indice dell'ignoranza della gente che non appartiene alla comunità scientifica e contribuisce ad aumentare la distanza fra la "vera conoscenza" e la gente comune. Alle risposte a queste domande cominciano però piano piano ad affiancarsi presto altre chiacchiere personali; la presenza di Agata, una bambina di pochi anni, apre un nuovo canale comunicativo portando prepotentemente la vita e le relazioni umane laddove Paolo cercava in tutti i modi di evitarle.

"Segnali di vita" è un film che si deposita lentamente, è un racconto delicato che senza grandi scossoni chiama in causa molte questioni collettive e personali, interrogando lo spettatore in prima persona. Tanti sono i temi che si pongono e su cui lo spettatore si trova a riflettere. Centrale è sicuramente il tema delle relazioni umane. Paolo Calcidese, come un Misanthropo contemporaneo, fa di tutto per evitare di entrare in relazione con le altre persone, fugge dal mondo rifugiandosi in un villaggio di poche anime, sperando di vivere un felice isolamento. Ciò che emerge, però, è che proprio in una piccola comunità di poche decine di persone le relazioni umane sono l'essenza della vita. Silvia, Severino, Gabriele e Agata e tutta la comunità di Saint Barthélemy, diventano lentamente parte della vita dello scienziato, che capisce che in nessun caso è possibile scappare da se stessi e che è impossibile evitare che i fili delle vite si intreccino.

Un percorso di avvicinamento ed approssimazione che rivela come, ciò che da lontano sembra completamente altro rispetto a noi, da vicino può mostrarsi meno estraneo di quanto si pensasse. L'alterità e il confronto tra mondi diversi, che utilizzano linguaggi diversi, è un altro tema di grande rilievo. Ad un certo punto del film una delle intervistate risponde ad una domanda sull'astronomia facendo riferimento all'energia, in termini di forza vitale. La reazione dello scienziato è molto dura. Calcidese accusa le sue interlocutrici di utilizzare impropriamente dei termini scientifici e di appropriarsi di un linguaggio che non gli appartiene: l'energia è una forza fisica che agisce secondo leggi ben precise e che non ha nulla a che vedere con flussi di forze vitali o qualsiasi altro concetto *new age* presentato dalle intervistate. L'incomunicabilità fra due mondi emerge in modo irruente nella narrazione e sembra chiudere qualsiasi possibilità di confronto.

A questo episodio decisamente emblematico si affianca però un elemento bizzarro e quasi divertente. Tra le domande del questionario somministrato dall'astrofisico ai suoi intervistati, ne compare una insolita: È vero che siamo fatti di polvere di stelle?

La domanda sembra posta quasi in modo canzonatorio, per beffarsi di finte credenze o affermazioni romantiche che nulla hanno a che vedere con la realtà scientifica, e per questo motivo gli intervistati rispondono negativamente. Sorprendentemente però, la risposta è errata, e ad un certo punto della narrazione Paolo Calcidese si imbatte in una convincente spiegazione scientifica secondo cui tutta la materia celeste e terrestre è composta dagli stessi elementi, e la Terra stessa si è formata in seguito

all'esplosione di corpi celesti. Per questo si può affermare che siamo effettivamente “polvere di stelle”.

Questa spiegazione fornita da Calcidese apre il varco ad un altro tema affrontato dal film, quello della divulgazione scientifica. Come, allegoricamente, gli intellettuali si sono rifugiati per secoli nella propria torre d'avorio, l'astrofisico si rintana dentro le mura dell'Osservatorio astronomico. La Scienza rimane spesso chiusa tra le mura di laboratori o all'interno di consessi destinati ai soli addetti ai lavori. Esiste dunque un modo per aprire un canale comunicativo tra gli scienziati e la gente comune? È possibile trasmettere la conoscenza scientifica a chi non possiede il linguaggio tecnico? Si può entrare in relazione?

Il film offre un esempio chiaro di come un presidio scientifico di una certa importanza possa condurre una vita del tutto indipendente rispetto al contesto in cui è situato, ignorando ed essendo ignorato dalla comunità locale. Questa ignoranza reciproca, intesa nel senso letterale di mancanza di conoscenza, crea un clima di sospetto o mancanza di fiducia. Il cambiamento di approccio e di prospettiva dello scienziato diventa esplicito nel momento in cui si mobilita per organizzare un evento pubblico all'interno dell'Osservatorio. La struttura apre le porte alla comunità, accogliendo adulti e bambini, e Paolo si impegna per spiegare ai presenti nozioni di astronomia e astrofisica, utilizzando un linguaggio comune, comprensibile a tutti, e aprendo un varco di comunicazione dal valore inestimabile. Non c'è supponenza o presunzione, ma la volontà di conoscere, di conoscersi e di capire. L'Osservatorio diventa uno spazio aperto di confronto e la scienza un patrimonio collettivo, non solo di pochi eletti.

Tutto sommato, tutti noi, scienziati come allevatori, adulti come bambini, siamo solo rumori che fanno sottofondo per le stelle [1].

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Verso della nota canzone di Franco Battiato “Segnali di vita”, che ha ispirato il regista.

Cinzia Costa, dopo aver conseguito la laurea in Beni demotnoantropologici all'Università degli Studi di Palermo si è specializzata in Antropologia e Storia del Mondo contemporaneo presso l'Università di Modena e Reggio Emilia con una tesi sulle condizioni lavorative dei migranti stagionali a Rosarno, focalizzando l'attenzione sulla capacità di agency dei soggetti. Si occupa principalmente di fenomeni migratori, soggettività nei processi di integrazione e di progetti di educazione non formale rivolti a giovani italiani e stranieri. Collabora con l'Associazione Sole Luna – Un ponte tra le culture.

Corpi celesti, tra scienza e immaginario popolare



“Segnali di vita”, backstage, di Marta Innocenti

di *Chiara Dallavalle*

Quante volte nell’arco della vita abbiamo alzato lo sguardo verso il cielo notturno, durante una sera d’estate nella speranza di vedere una stella cadente oppure nelle fredde notti d’inverno, quando tutto è silenzioso e immobile. La volta celeste ha da sempre esercitato un fascino irresistibile sull’essere umano. Agli albori dell’umanità e per la maggior parte della propria storia, l’uomo vi si è accostato con reverenziale timore, ma al tempo stesso anche con curiosità, mosso dal desiderio di penetrare i meccanismi di funzionamento dei corpi celesti, comprendere le relazioni tra gli astri e coglierne il nesso con l’esperienza umana.

Le prime osservazioni astronomiche, quelle fatte dai popoli preistorici, erano probabilmente spinte dal bisogno di relazionarsi con il divino manifestato attraverso i fenomeni celesti. Da lì in poi i metodi di osservazione si sono fatti sempre più precisi, grazie agli strumenti introdotti dalla matematica e dalla geometria, fino ad arrivare allo studio del cosmo attraverso il metodo scientifico, che ha preso il volo da Copernico in poi. Ma anche quando il cielo ha smesso di essere la sede di potenze sovranaturali che ne regolavano il funzionamento, ed è diventato un oggetto fisico da studiare e da decifrare attraverso la scienza, l’uomo non ha mai smesso di percepirvi un carattere mistico e sovranaturale. È qui che abita ancora oggi una visione del cosmo come sede di energie non tangibili e non misurabili scientificamente, ma attive nell’influenzare la Terra e i suoi abitanti.

Questa doppia valenza delle forze celesti nell’immaginario delle persone, tradotta banalmente nell’apparente contrasto tra scienza e credenza, è il punto di partenza del film di Leandro Picarella “Segnali di vita”.

La trama: l’astrofisico Paolo Calcidese sceglie di trascorrere un inverno in totale isolamento nell’osservatorio alpino di Saint-Barthélemy, in Valle d’Aosta, per dedicarsi ad un proprio progetto di ricerca. La scelta di rifugiarsi in alta montagna per i lunghi mesi invernali in realtà non è mossa soltanto da interessi scientifici. Lentamente emergono parti dolorose della storia di Paolo, che l’hanno

quasi costretto ad una fuga dal mondo e dalla civiltà. Eppure, suo malgrado, non gli è concesso rimanere a lungo nella vita da eremita che si è scelto, perché un guasto al telescopio gli impedisce di lavorare al suo progetto, e lo costringe a ripiegare su un'attività collaterale che il direttore dell'osservatorio gli ha chiesto di svolgere. Paolo si ritrova quindi a trascorrere molto del proprio tempo realizzando un'indagine sul livello di conoscenza che i valligiani hanno dei fenomeni celesti, nel tentativo di comprendere quanto essi siano provvisti di effettive nozioni scientifiche e quanto invece il rapporto con gli astri sia ancora basato su credenze e superstizioni. Paolo si vede così costretto a confrontarsi con quelle che lui ritiene vere e proprie misconcezioni, idee sbagliate che molte persone del paese hanno rispetto all'universo. All'inizio lo sguardo con cui si accosta alla comunità locale è quello dello scienziato, spazientito dalle visioni immaginarie che animano il rapporto dei valligiani con il cosmo. Il suo atteggiamento di partenza è carico di sarcasmo e pregiudizi, e non fa nulla per smussare il modo supponente con cui tratta i suoi intervistati.

Guardando Paolo che ascolta con sufficienza le opinioni dei valligiani, è facile cadere nel tranello della semplificazione. Queste interviste fanno sicuramente emergere l'atteggiamento di superiorità con cui l'astrofisico si avvicina ai locali, ma al tempo stesso sembrano confermare i pregiudizi di Paolo, quando le persone intervistate menzionano con estrema naturalezza forme di energia sconosciute che regolano la relazione tra uomo e astri, oppure confondono l'astronomia con l'astrologia. La stessa semplificazione sembra emergere dalla narrazione sotterranea e mai esplicitamente menzionata dal regista della montagna come luogo arcaico, isolato e chiuso nella propria alterità. Questa montagna si scontra con la visione aperta di cui Paolo è portatore, in quanto scienziato e in quanto uomo della città.

In realtà queste visioni dicotomiche sono tali solo in parte, perché piano piano, nel dipanarsi della storia, le divisioni si mitigano e i personaggi lasciano emergere la molteplicità dei propri punti di vista. Paolo stesso in alcuni momenti appare vittima della propria forma mentis scientifica che gli impedisce di andare oltre i propri pregiudizi per incontrare l'altro così com'è. Allora la scienza, che nella sua narrazione è lo strumento principe per affrancare l'uomo dall'ignoranza, diventa essa stessa pretesto per non aprirsi al diverso, a percorsi di pensiero alternativi. Sull'altro versante, anche i valligiani lentamente si lasciano contagiare dalla curiosità verso il nuovo venuto a cui iniziano più o meno cautamente a raccontarsi.

I dialoghi smettono di restare circoscritti all'interno del questionario sulle false credenze, e iniziano a far trapelare aspetti intimi della vita sia dei locali sia dello stesso Paolo. È in questa intimità crescente che il pregiudizio piano piano si affievolisce. Emerge allora che la vita in montagna non è così idilliaca come sembra all'inizio, non tutti i giovani vedono il proprio futuro in quella vallata, dove li aspetta un'esistenza dura, fatta di lavoro faticoso e continui sacrifici. E al tempo stesso qualcuno inizia ad essere curioso di ciò che la scienza ha da raccontare rispetto al grande mistero della natura. Ed ecco che il film termina con una richiesta a Paolo: prima di andartene ci faresti conoscere il cielo? È così che tutta la comunità si ritrova all'osservatorio, dove Paolo racconta la volta celeste dal suo punto di vista, quello dell'uomo di scienza che ha saputo trovare una via di dialogo con la diversità.

Questo evento corale sembra davvero segnare il passo rispetto all'inizio del film. Paolo non si è trasformato in un valligiano, non ha concesso nulla alle credenze sugli astri che per lui continuano a non avere alcun fondo di verità, ma ha saputo accoglierle all'interno della relazione che si è creata tra lui e gli abitanti. I quali non sono più solo "i locali", ma hanno finalmente un nome, una storia, paure, desideri e visioni della vita.

Se in principio mi sono lasciata trascinare dentro la narrazione pensando che i segnali di vita del titolo avessero a che fare con il rapporto tra uomo e cosmo, mi sono poi resa conto che questo è in realtà il pretesto per fare un affondo sul senso delle relazioni di comunità, così come sono agite nel presente. La comunità non è un luogo idilliaco in opposizione all'individualismo della metropoli. Al contrario dal film appare come un luogo denso di contraddizioni, dove permangono dicotomie e assenze di significato, ma dove esiste ancora uno spazio in cui le relazioni possono sperimentarsi in forme nuove.

Relazioni non sempre facili, a volte conflittuali, mai risolte e mai scontate, ma pur sempre sede dell'incontro tra esseri umani che scelgono di esplorare l'alterità.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Chiara Dallavalle, già Assistant Lecturer presso la National University of Ireland di Maynooth, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia Culturale, collabora con il settore Welfare e Salute della Fondazione Ismu di Milano. Si interessa agli aspetti sociali e antropologici dei processi migratori ed è autrice di saggi e studi pubblicati su riviste e volumi di atti di seminari e convegni.

“Per aspera ad astra”, andata e ritorno



di *Chiara Lanini*

Il lavoro di Leandro Picarella è un bellissimo documento etnografico che ci racconta la quotidianità e l'ethos di una piccola comunità di montagna, attraverso un'intelligente operazione narrativa che utilizza il potere reagente dello sguardo esterno e conflittuale di un astrofisico da poco giunto in Valle d'Aosta per motivi di ricerca.

La comunità, dislocata in diversi agglomerati abitativi, è composta da persone giovani e meno giovani, nate e vissute lì, custodi di tradizioni, imprese e saperi trasmessi dalla famiglia oppure approdate più di recente a quello stile di vita grazie ad incontri, legami, motivi diversi. C'è chi parla italiano, francese o addirittura solo patois, chi ha studiato e chi invece è depositario di una cultura che parla di questa terra, del lavoro, della natura che la circonda, degli animali che danno da vivere ma fanno anche parte della comunità.

Qui c'è un osservatorio astronomico che visto dall'alto sembra un uovo bianco e lucido, una presenza aliena al paesaggio di montagna, frequentato d'estate da comitive di studenti in viaggio di istruzione

e dalla popolazione locale in occasione dei così detti *star party*, momenti didattico-divulgativi che servono per avvicinare l'astronomia alla gente comune.

Qui atterra o, sarebbe meglio dire, precipita Paolo (*ho finito la mia caduta a Lignan*, dice lui stesso), il ruvidissimo astrofisico in fuga dallo stress dalla vita milanese ma soprattutto, capiremo sempre meglio, dalla fatica di portare (e tenere) sguardo e cuore a terra, facendo i conti con relazioni, responsabilità, aspettative altrui. Con lui nel monolocale di Lignan vive Arturo, un robottino compiacente e oblativo che si chiama come una stella.

Paolo ha un incarico, a zero budget e senza assicurazione, conferitogli da un non meglio precisato comitato, supportato da non meglio definiti finanziatori. Deve fare ricerca all'osservatorio e condurre un'indagine sulle misconcezioni scientifiche della popolazione locale, inchiesta alla quale i suddetti finanziatori, pare, tengano molto. Lui, invece, sperava di avere il meno possibile a che fare con l'ambiente umano di quel luogo, tanto meno andando proprio a sollecitare coloro che potrebbero addirittura dubitare del fatto che l'uomo sia effettivamente andato sulla luna, che pensano che gli astri influenzino la vita umana, le colture, le nascite, la crescita dei capelli, e così via.

Paolo si è molto appassionato alla vita quiescente di un tardigrado estremophilo, organismo capace di sopravvivere a lungo alle condizioni più avverse, entrando in uno stato di morte sospesa, per riprendere vitalità quando l'ambiente circostante si presenta maggiormente favorevole. Paolo lo monitora costantemente.

Non molto dopo il suo arrivo, l'inverno è appena iniziato, il gigantesco telescopio puntato sulla volta celeste va fuori polare a causa di un cedimento strutturale: la forcella che lo sostiene si rompe e non si può riparare perché il *tecnologo* (termine interessante) è partito per una missione in Antartide e tornerà solo a fine stagione.

Questo è l'incidente che scatena la narrazione, senza telescopio non restano che l'inutile e noioso robot Arturo, l'alter ego tardigrado e l'indagine sulle misconcezioni della popolazione locale. Malvolentieri, quindi, lo spocchioso astrofisico, armato di videocamera, microfoni e questionari entra nel mondo della vita di Lignan.

Il film presenta un richiamarsi di metafore (il succedersi delle stagioni, il telescopio che cede e, naturalmente, il tardigrado in stato di morte sospesa) che ci invitano con insistenza a pensare l'evento narrato come un viaggio di andata e ritorno per *aspera ad astra*. Nell'ipotesi di partenza per Paolo Lignan non è che l'oblò di cui ha bisogno per tenere lo sguardo fisso alle stelle, distogliendolo dagli irriducibili conflitti e dalle contraddizioni che affliggono le questioni terrene.

Sembra soprattutto interessato al modello di comprensione del mondo che, definendosi *esatto*, mal tollera sfumature, opacità e contraddizioni, il procedere analogico anziché analitico, quella *scienza dura* che con metodi, strumenti e tecnologie adeguate (se funzionanti) sa costruire il discrimine che separa il vero dal falso, esercitando ciò che Foucault (1972) chiama *volontà di verità*, per imporre la propria prepotente egemonia su credenze minori, periferiche, popolari, che vanno dall'influenza delle fasi lunari sui cicli della natura, alla fede in Dio.

Quando la tecnologia va in *crash* anche lo sguardo di Paolo deve accontentarsi di ciò che si vede a occhio nudo. L'interesse di indagine, quindi, dal mondo fisico si sposta su quello della cultura locale, che, d'altra parte, come abbiamo detto ma viene ribadito, ai finanziatori interessa parecchio. Questa parte della ricerca è genericamente definita *scienza e società*, nonostante il termine *misconcezioni* (cacofonico oltreché segnalato dal correttore ortografico) dica in anticipo dove si andrà a parare: il *popolo* detiene un sapere deficitario in ambito scientifico, compensato o sostituito da deduzioni fantasiose, fasulle, fallaci.

Si apre così uno scenario interessante che, dal punto di vista socio-antropologico, può essere guardato su due piani interconnessi: quello della relazione fra potere e sapere, come dicevamo di foucaultiana memoria, e quello della dinamica che si genera nell'incontro fra outsider e comunità.

Vediamo, infatti, il nostro scienziato apprestarsi al tentativo di dare un contributo statistico (irrilevante vista la limitatezza del campione) al quesito sulle misconcezioni, adottando dei metodi di ricerca sociale piuttosto discutibili dal punto di vista epistemologico, come la somministrazione di una serie di domande che non si capisce se siano una video intervista o un questionario ma che, di

fatto, assomigliano molto a un'interrogazione di scienze: cosa è il sole? quanti sono i moti terrestri? O quesiti trabocchetto come: "gli astri hanno un'influenza sulla natura e le attività umane?"

Interessante e a tratti divertente è osservare l'impatto e l'urto generati dall'ingresso nel quotidiano di Lignan di un estraneo supponente che interpella gli abitanti a partire dal presupposto della loro ignoranza. Qualcuno lo nota e glielo fa esplicitamente notare, qualcun altro sollecita un dibattito, altri argomentano le proprie posizioni, altri ancora, nell'affermare la propria estraneità a questi temi, evidenziano l'inopportunità delle domande e dei modi di colui che le sta ponendo, piuttosto malvolentieri e suo malgrado.

Vero è, tuttavia, che il tema generale sollecita delle riflessioni importanti, che si possono collegare al corposo dibattito sulle epistemologie coloniali, dal momento che «la fine del colonialismo in quanto relazione politica non comportò la fine del colonialismo inteso come relazione sociale, mentalità e forma di sociabilità autoritaria e discriminatoria» (De Sousa Santos, 2001: 38). In questo caso, infatti, il termine coloniale non descrive la relazione storica che si instaurava fra le grandi potenze imperialiste e le loro propaggini a sud, ma quella che riproduce la stessa logica nel divario di credibilità che connota il sapere prodotto nei grandi centri direzionali del potere e dell'economia e quello che emerge dalla periferia che Leandro Picarella rappresenta in modo estremamente incisivo, una periferia del sistema di produzione fatto di strutture locali, indipendenti, minori, presentate come altro modello possibile di sviluppo sociale ed economico sostenibile, non fosse altro che per ragioni di longevità. Diversi sono i riferimenti che alludono alle polarità di questa dinamica: dal rapporto fra la grande città e il piccolo agglomerato di montagna, dove Paolo trova rifugio e anche, nonostante i presupposti, accoglienza, al riferimento alle logiche estrattiviste delle grandi multinazionali in contrasto con quelle dei piccoli produttori locali che un saggio del paese illustra con sconcertante limpidezza; all'enfasi sul linguaggio economicista del comitato che incarica la ricerca, ricordiamolo, a zero budget e senza copertura assicurativa.

Grazie alla sollecitazione di Paolo i protagonisti della di Lignan raccontano le filosofie che supportano le loro pratiche di resistenza, rese ancora più vivide per effetto della funzione specchio esercitata dallo scienziato im-portatore della logica dominante. È nell'incontro implicitamente conflittuale con l'*altro*, lo straniero, che questo mondo rivela il proprio *ethos* teorico e pratico, ricordandoci, in una quasi inversione dei ruoli, ciò che diceva il sociologo e filosofo algerino Abdelmalek Sayad (2002). L'economia di queste borgate vive di allevamento bovino ed è a tale proposito che la comunità locale esprime in modo chiaro il proprio punto di vista emico su cosa vuol dire sviluppo, ecologia e sostenibilità, sull'irriducibile dilemma che mette in tensione le logiche di produzione e la relazione, anche affettiva, che si instaura fra sistemi viventi interspecifici e interdipendenti.

La comunità si interroga e interpella il proprio interlocutore sapiente, che viene da una pianura dove le mucche non hanno mai visto un pascolo, sulla mitologia che vede nel progresso un percorso di sola andata, unidirezionale e inarrestabile, una volontà di verità impermeabile alle titubanze che i riscontri tanto cari al paradigma scientifico dovrebbero sollecitare:

«dove stiamo andando, tu che sei un uomo di scienza, ti faccio io una domanda.....secondo te non sarebbe meglio fare un po' di stand by e dire stiamo correndo, stiamo impazzendo, siamo tutti uno più bravo dell'altro ma alla fine cosa abbiamo guadagnato in più? Non è arrivato il momento di dire fermiamoci e vediamo se questo progresso ha bisogno di una frenata, oppure andiamo avanti all'infinito e ci suicidiamo? Oggi il progresso, la scienza, è al nostro servizio...non vorrei, da profano, che domani siamo noi al servizio della scienza, sarebbe la fine dell'essere umano».

In una trama di corrispondenze disseminate fra una scena e l'altra il robot Arturo aveva enunciato le tre leggi della robotica di Isac Asimov: il robot non deve danneggiare l'essere umano; deve eseguire gli ordini a meno che questi non contravvengano alla prima legge; deve difendere la propria esistenza a meno che questo non sia in contrasto fra le prime due leggi. Oggi possiamo decisamente affermare che queste leggi sono state superate dall'utilizzo dell'AI per scopi bellici.

Nonostante i presupposti, l'attitudine colonialista implicita nei fondamenti di questo incontro e le modalità affatto cordiali, con il tempo Paolo accorcia la distanza che lo statuto che rappresenta avrebbe potuto cristallizzare. Da parte sua la comunità sembra sollecitata dalla curiosità e da una sorta di empatia verso questo essere umano evidentemente ammaccato dalla caduta. Il *gate keeper* che per primo apre il varco è Gabriele, favorendo l'accesso a un livello di relazione che sopravanza, trascende e neutralizza il setting dell'interrogazione-intervista, dove peraltro è stato lui a guadagnare il risultato migliore. D'ora in poi vedremo Paolo partecipare a momenti conviviali, durante uno dei quali verrà addirittura soccorso, accompagnato a casa e accudito per un'intera notte a seguito di una sbronza. Con il succedersi delle stagioni arriva il disgelo, la natura rifiorisce e il tardigrado manifesta i primi segnali di risveglio. Riprende la stagione turistica e anche l'osservatorio torna a funzionare. Paolo ha finito il suo periodo di ritiro e prepara i bagagli per tornare. Severino, un anziano vedovo che corteggia una signora della vallata, gli chiede un favore: uno star party riservato solo ai locali, per invitare la sua nuova amica ad un evento speciale. La richiesta sembra forzare in qualche modo il protocollo, ma Paolo porta ugualmente la richiesta al comitato che acconsente alla concessione. La comunità per una sera si appropria dell'oggetto alieno e assiste ad uno spettacolo stellare, forse non tanto mossa dal desiderio di capire finalmente cosa è davvero il sole ma grazie all'intento di uno di loro di realizzare un progetto romantico.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

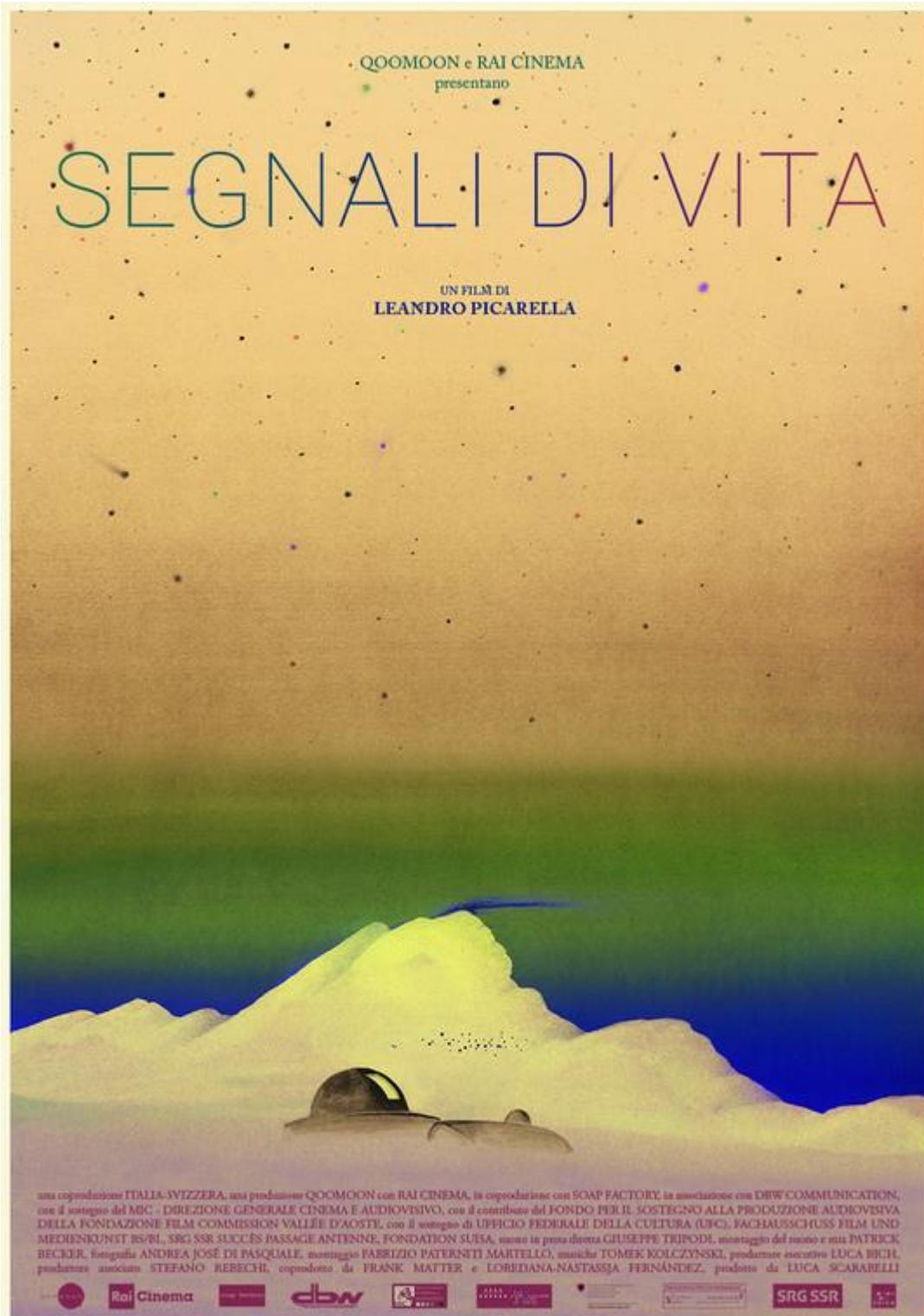
De Sousa Santos, B. (2001), *Entre o próspero e o Caliban: Colonialismo, Pós-Colonialismo e interidentidade*, in Ramalho, Ribeiro, Sousa (ed.), *Entre ser e estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Porto, Afrontamento.

Foucault, M. (1972), *L'ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Einaudi, Torino.

Sayad A., (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Chiara Lanini, pedagoga, operatrice sociale, Phd in Scienze Sociali presso Disfor-Unige, curriculum Migrazioni e Processi Interculturali. Dal 1995 ad oggi lavora in ambito educativo, è cultrice della materia presso le cattedre di Sociologia della Famiglia e di Sociologia dell'educazione e docente a contratto di Sociologia dei Media presso il Corso di Laurea in Media, Comunicazione e Società dell'Università di Genova.

Osservazione, dialogo e spazialità. Una prospettiva geografico culturale sul film di Picarella



di *Gaetano Sabato*

Spostare lo sguardo dalle stelle lontane alle persone vicine. Provare a embricare il proprio vissuto solitario, riflessivo, a quello della comunità, pulsante, forse a tratti piccolo, ma vero. È il movimento

essenziale compiuto da Paolo, protagonista di *Segnali di vita*, film dell'agrigentino Leandro Picarella uscito nel 2023, che ha ricevuto il Premio del pubblico come Miglior Lungometraggio al Trento Film Festival. La narrazione è avviata a partire da questo gioco di prospettive che trova il suo punto focale nella vicenda del protagonista.

Astrofisico milanese, almeno in parte nei panni di se stesso, Paolo (nella realtà, Paolo Calcidese, ricercatore e responsabile della didattica e divulgazione presso l'Osservatorio Astronomico della Regione Autonoma Valle d'Aosta) è in fuga dai ritmi e dalle aspettative di un mondo lavorativo e da vicende sentimentali e familiari da cui si sente schiacciato. Cerca, quindi, un incarico temporaneo che gli consenta di ritrovare un equilibrio interiore, sempre più sfilacciato. Approda così in Val D'Aosta, all'osservatorio astronomico di Saint-Barthélemy, appena fuori dal villaggio di Lignan che è anche l'unico centro abitato della zona. Da contratto, il suo incarico è duplice: farà ricerca (in solitaria), e dovrà rilevare, tramite interviste basate su questionari statistici, la percezione e le misconcezioni della comunità locale in merito all'astrofisica. Un correlato, quest'ultimo, che il ricercatore considera un piccolo, fastidioso balzello da pagare per avere in cambio l'opportunità di rimanere in un ambiente congeniale ai suoi studi.

E proprio nell'osservatorio, in cui abita e lavora, nel silenzio delle notti stellate da scrutare per raccogliere preziosi dati, Paolo alterna l'osservazione delle distanze siderali (attraverso il telescopio) a quella dell'infinitamente piccolo dei tardigradi (attraverso il microscopio), realizzando una sorta di moderno antropocentrismo pascaliano. Finché l'imponderabile si prende gioco dello scienziato, così come dell'uomo: il telescopio, potente e sofisticato occhio rivolto alle stelle, si guasta rendendo vana la prosecuzione della ricerca. Nell'impossibilità di una riparazione veloce (lo specialista in grado di rimmetterlo in sesto si trova dall'altra parte del mondo) a Paolo non resta che rivolgere lo sguardo al *viciniore*, alla quotidianità da cui all'inizio sembra completamente avulso, per condurre le sue interviste. Ciò lo porta a entrare, fisicamente e simbolicamente, nelle case dei pochi (e accoglienti) abitanti, ad attraversare soglie e frontiere (Lotman e Uspenskij 2001) che separano vite molto diverse, condividendo e implicando, man mano che il tempo passa, vissuti che all'inizio sembrano antitetici e divengono, poi, familiari. Lo scienziato con la testa oltre le nuvole e la comunità che lo ospita, situata innanzitutto nel quotidiano in un gioco di specchi e di rimandi. Il film è costruito su molteplici piani semantici che si intersecano fra di loro, creando davvero un complesso intreccio a dispetto dell'apparente linearità.

La narrazione principale vede come protagonista Paolo, e gran parte viene raccontato dalla sua prospettiva: tuttavia, la scelta di girare attraverso le inquadrature tipiche di un documentario in presa diretta (girato, a sua volta, da Paolo durante le sue interviste) con personaggi interpretati da attori non professionisti, gli abitanti di Lignan (e senza un vero e proprio copione), aggiunge una profondità difficile da rendere diversamente. Altre narrazioni, non veramente minori, si incrociano raccontando meglio alcuni dei personaggi che abitano il villaggio: in questo modo si entra nelle loro vite, nella loro quotidianità che scorre parallela a quella del protagonista, creando (anche) nuovi punti di osservazione da cui angolare la storia di Paolo.

Alcuni dei momenti più importanti della narrazione sono proprio gli incontri fra l'astrofisico e i vari abitanti del villaggio per le interviste. Il ricercatore somministra i questionari (non ideati da lui) per raccogliere le percezioni che la comunità ha dell'astrofisica, dell'osservatorio e dello stesso lavoro dello studioso. Paolo anticipa molte delle risposte o, comunque, ritiene le risposte in linea con le sue aspettative: i paesani di Lignan danno più peso all'influenza delle fasi lunari sui raccolti e sulle nascite di quanta non ne diano alle leggi della fisica o alla forma dei corpi celesti. Eppure, più che nell'aderenza fra le aspettative del ricercatore e le risposte degli intervistati è nel non detto lo scarto più evidente. La comunità non ha solo un atteggiamento più accogliente di quello che lo studioso si aspetta, ma mostra una grande apertura verso ciò che ignora nel senso etimologico, ossia il ragionamento scientifico a cui Paolo è votato. È vero che ad esso oppone un sistema di credenze basato su un'efficacia simbolica (cfr. Lévi-Strauss 2002) che risulta spesso fastidioso per l'astrofisico in ascolto. Tuttavia, più di lui, mostra disponibilità ad accogliere il punto di vista altrui, mentre lo

scienziato dimentica che le sue argomentazioni, basate sulle leggi della fisica e su un sapere “disciplinato” (Foucault 2004), costituiscono ‘solo’ un’altra narrazione possibile.

Qui, nello stridente incontro-scontro di due narrazioni così diverse, il film tocca uno dei suoi momenti più alti: se Paolo non riesce ad accettare che gli astri influenzino le vicende umane, inizia però a comprendere meglio le vite dei suoi compaesani, vedendo e riconoscendo finalmente la loro prossimità. È il piano della credenza (Needham 1983) a giocare un ruolo fondamentale, un atto di fede reciproco, seppure divergente, che unisce lo scienziato e gli intervistati in un’interazione sempre più viva. Le voci degli abitanti del villaggio talvolta sono decisi contrappunti che assumono la valenza di co-narratori, invertendo i ruoli fra intervistatore e intervistati con domande (e risposte) che obbligano a riposizionamenti reciproci, tipici del *fieldwork* etnografico.

Un altro interessante livello semantico è l’articolazione dello spazio e dell’osservazione all’interno della narrazione cinematografica attraverso la dinamica alto/basso. La costruzione delle spazialità (Lefebvre 1991; Thrift 1996) apre anche nuove prospettive e modalità di osservazione a cominciare dalla sintassi filmica. L’uso del campo lungo mostra, in alcune brevi sequenze topiche, il villaggio di Lignan (con la sua torre campanaria al centro, protesa verso l’alto) sovrastato dalle Alpi. Un altro modo per rimettere al centro, semioticamente, la cerniera fra l’infinitamente grande e l’infinitamente piccolo. Le *silhouette* delle vette più alte, inoltre, aprono la sequenza iniziale del film in un controluce che marca la differenza fra il cielo oggetto di osservazione e l’ancoraggio terrestre. Ancora, in un’altra sequenza, l’ascensione verso l’osservatorio che domina il villaggio di Lignan ripreso dall’alto e successivamente, l’ascensione del protagonista che accompagna in un breve pellegrinaggio una devota allevatrice del villaggio verso il santuario di Cuney, rimettono in gioco le simmetrie delle prospettive, definendo una certa performatività degli spazi (Gregory 2004) naturali e antropici che fungono da paesaggi dell’attraversamento, mettendo in comunicazione mondi e linguaggi diversi. Si tratta di spazi nei quali si può “agire”, costruendo relazionalità, conoscenza e soprattutto condivisione.

La capacità di osservare (del protagonista; della comunità con cui interagisce; dello spettatore) passa, dunque, per l’articolazione delle categorie vicino/lontano (Lévi-Strauss 1988). Un processo transcalare che prova simbolicamente ad affrontare il paradosso cartografico dell’estensione e del dettaglio: ossia tenere insieme due tipi di agentività contapposte, lanciando lo sguardo verso le stelle, oltre le montagne, e allo stesso tempo guardando al mondo che si ha intorno per non dimenticare di farne parte. Perfino smettendo di conversare, come fa Paolo nell’ambiente ovattato e un po’ anonimo dell’osservatorio, con un robot di plastica animato da un’intelligenza artificiale che mostra più limiti che abilità, unica vera “alterità” nella solitudine cercata inizialmente dallo scienziato.

A questo proposito, un’altra interessante narrazione è comparabile a quella dell’astrofisico di *Segnali di vita*. Nel romanzo che lo ha reso celebre a un vasto pubblico, *Luce d’estate ed è subito notte* (uscito in lingua originale nel 2005), lo scrittore Jón Kalman Stefánsson racconta la vita di una piccolissima comunità che vive in un villaggio della sua amata Islanda. La narrazione si apre con una memorabile pagina dedicata a un personaggio chiave per la comunità (e il romanzo stesso), nominato solo con l’appellativo di “Astronomo”. Apprezzato direttore di un maglificio (quanto di più vicino a una piccola industria su un territorio essenzialmente rurale), folgorato dalla passione per il latino e per l’astronomia, non solo decide di ritirarsi bruscamente dalla sua attività incurante delle perdite economiche e dello status sociale, ma attratto sempre più dai siderici spazi, si ritrova presto da solo, giacché moglie e prole ricambiano il suo repentino allontanamento dalla vita familiare.

La figura dell’Astronomo e la sua chiusura rispetto al mondo circostante appaiono simili a quelle dell’astrofisico protagonista del film, almeno all’inizio del suo percorso interiore. Ciononostante, proprio come l’Astronomo di Stefánsson, lo scienziato del film di Picarella riuscirà ad avere un impatto sulla comunità, avvicinando mondi tanto diversi. L’ex direttore del maglificio islandese attraverso l’organizzazione di lezioni serali mensili ai compaesani. L’astrofisico Paolo, dopo la presa di coscienza dell’esistenza dell’altro in carne e ossa nella propria vita, attraverso l’apertura dell’Osservatorio e del Planetario alla comunità di Lignan, in uno spirito di rinnovato ascolto, in un

nuovo dialogo fra linguaggi, credenze, spazi umani e spazi siderei. Passaggio sottolineato, non a caso, nella sequenza di chiusura di *Segnali di vita* dalle note dell'omonima canzone di Franco Battiato.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Riferimenti bibliografici

- Foucault, M. (2004), *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino.
Gregory, D. (2004), *The Colonial Present. Afghanistan. Palestine. Iraq*, Blackwell, Oxford.
Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*, Blackwell, Oxford-Cambridge.
Lévi-Strauss, C. e Eribon, D. (1988), *Da vicino e da lontano. Discutendo con Claude Lévi-Strauss*, Rizzoli, Milano.
Lévi-Strauss, C. (2002), *Antropologia Strutturale. Dai sistemi del linguaggio alle società umane*, Il Saggiatore, Milano.
Lotman J. e Uspenskij B. (2001), *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano.
Needham, R. (1983), *Credere. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino.
Stefánsson, J.K. (2013), *Luce d'estate ed è subito notte*, Iperborea, Milano.
Thrift, N. (1996), *Spatial Formations*, Sage, London.
-

Gaetano Sabato, dottore di ricerca e, attualmente, assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Catania, è docente a contratto di Geografia per la scuola primaria e dell'infanzia presso l'Università degli Studi di Palermo. Utilizzando la prospettiva della Geografia culturale si occupa di globalizzazione, turismo, teorie della mobilità, rappresentazione dello spazio, contemporaneità, geografia e letteratura, geografia urbana, percezione del rischio e didattica della geografia. Su queste tematiche ha pubblicato diversi articoli scientifici. È autore della monografia *Crociera e crocieristi. Itinerari, immaginari e narrazioni*, Giappichelli, Torino 2018. Con Leonardo Mercatanti ha curato il volume *Geografie digitali. Spazi e socialità*, StreetLib, Milano 2018 e con Mercatanti e Stefania Palmentieri il volume *Marginalità, sostenibilità e sviluppo. Analisi teorica e casi studio del Mezzogiorno*, StreetLib, Milano 2019. È *peer review* di alcune riviste scientifiche e membro del comitato editoriale di alcune collane scientifiche.

Per una reciprocità degli sguardi



Osservatorio Astronomico della Valle d'Aosta

di *Valeria Salanitro*

Le meccaniche celesti in quei cieli tersi valdostani sono il collante del documentario girato all'*Osservatorio Astronomico della Valle d'Aosta (OAVdA)* e al villaggio di Lignan nel vallone di Saint-Barthélemy. Il racconto filmico "Segnali di vita" segue la storia dell'astrofisico Paolo Calcidese

[1], che durante l'autunno si trasferisce nella struttura come unico custode e abitante, per portare avanti le proprie ricerche scientifiche e sperimentare nuove tecnologie. A causa di un incidente tecnico, però, è costretto a mettere da parte gli astri e la solitudine per dedicarsi ad altre forme di vita finora non considerate: gli esseri umani.

In questo tessuto narrativo, connotato da linguaggi specialistici e argomentazioni patetiche, il regista Leandro Picarella [2] presenta “mondi possibili” che oscillano tra l'umanizzazione del paradigma scientifico e la rilevanza della dimensione sociale nella ricerca. Gli attori di questo *frame* decostruttivo sono attori sociali che, lontani dai rotocalchi e dalle luci della ribalta, raccontano il sé quotidiano, in una logica dialettica intrisa di pratiche di ri-conoscimento. Il protagonista delle trame narrative, infatti, è esso stesso uno scienziato e non un attore professionista, che ha raccontato senza filtri la sfera dell'umano al di là delle certezze empiriche.

L' incontro con l'Altro

Interrogarsi sul quel famigerato *sguardo*, quando si attuano pratiche di ricerca scientifica e decretarne l'essenza, decentrata o meno, è il topic di ogni disquisizione accademica, soprattutto all'interno della comunità scientifica, le cui logiche oscillano tra autoreferenzialità e divulgazione. Il processo di categorizzazione linguistica prima, e mentale dopo, del mondo scientifico passa, infatti, attraverso le trame di una narrazione autodiretta, ma mostra altresì segni di eteroreferenzialità.

Quali siano le certezze su cui si basa la Scienza, insieme con le metodologie più razionali e prevedibili sono da sempre oggetto di dibattito, soprattutto oggi, in cui i saperi scientifici vengono decostruiti e fluiscono nel *mare magnum* del dubbio. Che influenza hanno gli astri celesti nella vita quotidiana dell'essere umano? Quanti sono i movimenti della terra? Le fasi della luna influiscono sull'Uomo o sulle coltivazioni? Questi i quesiti che l'astrofisico Paolo Calcièse pone alla comunità valdostana, per coglierne quelle che, in prima istanza, vengono apostrofate come “*mis-conoscenze*”.

I ricercatori sanno bene che le “false credenze” dominano l'immaginario collettivo e attraverso un'indagine socio-antropologica rivolta alla comunità di Lignon, Paolo scruta le percezioni sociali di una popolazione isolata, la cui esistenza è allocata a metri di altitudine e corollata da pratiche pastorali, in una comunità chiaramente chiusa nel suo microcosmo, ma accomunata da una profonda sensibilità verso l'Altro. Ed è qui, che si compie l'indagine che il documentario presenta. Che relazione intercorre tra la Scienza delle stelle e gli uomini di una valle? Come si relazionano gli individui tra loro e il mondo dell'astrofisica?

La pratica dello sguardo scientifico viene rimessa in gioco continuamente in questa pellicola densa, in cui le interpretazioni degli astri, celano percezioni sociali e identitarie di una società dedita alla relazione. Analizzando ogni singolo frammento della pellicola si scorge, infatti, un *continuum* tra ricercatore e intervistato. Chi pratica questo mestiere lo sa bene: la negoziazione dell'identità “sociale”, prevale sul contenuto delle indagini. Motivo per il quale, Paolo, ponendo interrogativi sulle volte celesti, finirà per riscoprire se stesso. Le tappe fondamentali della ricerca sul campo, in cui il soggetto che compie l'indagine cede il posto alla dimensione relazionale, diviene il volano di tutta la trama filmica. Quel guasto al microscopio che impedisce all'astrofisico di condurre analisi empiriche sui corpi celesti, sarà l'espedito che permetterà allo stesso di toccare dimensioni altre, pur sempre correlate all'universo scientifico.

Analizzando ogni *frame* della pellicola, scorgiamo molte delle dimensioni che afferiscono alla sfera sociale, alla dimensione umana ed empatica dell'essere. Quello sguardo scientifico dell'uomo accademico cede il passo al ricercatore sociale e, conseguentemente, muta anch'esso, ponendo l'accento sulla natura relazionale e dialogica dell'essere sociale, prima che scienziato (nell'accezione più deterministica della dizione).

Molte scene del film permettono di decostruire quest'*impasse* in cui incorre il ricercatore, ma permette altrettanto, di cogliere gli aspetti più rigidi ed “evoluzionistici” delle scienze esatte. Rilevanti, a tal proposito, le scene in cui il robot mostra la dimensione umana della scienza e “l'errore” scientifico, quando, entrando in un loop infinito, ripete le medesime frasi. Emblematica, altresì, la

scena in cui le donne intervistate pongono all'attenzione dello scienziato una piccola piramide riposta sul tavolo e, a loro dire, dotata di poteri "taumaturgici". Immagine significativa, poiché Paolo, in quel frangente, rappresenta lo scienziato per antonomasia, quando dice: «il linguaggio scientifico è il nostro, quest'oggetto non ha nessun potere», ma l'oscillazione tra *micro* e *macro*, nella narrazione filmica è sempre presente.

Quest'apparente dominio si manifesta durante diverse interviste, significativa in tal senso, quella che somministra all'erborista il quale, stringendo a sé la piccola Agata (figlia di 3 anni), fornisce risposte ampie e dettagliate ai quesiti che pone Paolo. La negoziazione dell'io passa attraverso queste interviste e l'astrofisico non solo non guarderà le stelle al microscopio, ma istituirà relazioni sociali in una dimensione altra, che supererà quell'asimmetria iniziale che connota qualsivoglia pratica di ricerca.

Ed eccoci arrivati all'aspetto più significativo del documentario. *Esserci come sostanza*, il monito tanto caro agli esistenzialisti, che torna ad essere utile. Le molecole nucleari e le fasi lunari cedono il posto ad una ricerca sociale, in cui lo sguardo dialogico dell'*osservante*, si posa inesorabilmente sull'*osservato* e crea relazioni, abbattendo, di fatto, le zone di confine. La dialogicità tra la comunità rurale e quella scientifica si coglie reiteratamente in ogni frame. Ed è così, che l'affezione nutrita nei confronti di un bue (le pratiche agonistiche in cui questo veniva coinvolto) e il pianto correlato alla sua prematura morte, divengono il centro di questa indagine sociale, così come la relazione tra Severino e Agnese, insieme con le progettualità capovolte della coppia Silva e Josef, protagonisti indiscussi di questo racconto di vita.

Le mis-conoscenze, richieste dalla comunità accademica, diverranno per Paolo delle certezze esistenziali di una reciprocità dell'esser-ci. L'umanità dello scienziato, che non vuole chiudersi alla rigidità del Sapere, ma che apre le porte all'umanità dello stesso, si coglie in ogni quesito, in cui va oltre e instaura relazioni amicali con gli intervistati, raccontando di sé in prima persona. La reciprocità dello sguardo è compiuta. Del resto in ogni domanda, c'è lo sguardo relazionale, accompagnato da quello accademico e divulgatore. Avvicinare la comunità scientifica alla società civile e far conciliare realtà inconciliabili attraverso le trame narrative degli astri.

Ma nel film si racconta veramente la pratica della ricerca e quella dimensione meravigliosa nella quale ci si ritrova spesso. Non semplici numeri e deduzioni logiche, dati, numeri, statistiche o algoritmi, ma un viaggio introspettivo in cui *ri-conoscersi* al di là delle *mis-conoscenze*, che diverranno, per contro, *ri-conoscenze* empatiche, sociali e culturali. Uno scambio simmetrico e degno di nota, in cui l'alterità cede il posto all'essenzializzazione del Sapere. Perché:

*Il tempo cambia molte cose nella vita
Il senso, le amicizie, le opinioni
Che voglia di cambiare che c'è in me.*

*Segnali di vita nei cortili e
nelle case all'imbrunire
Le luci fanno ricordare
Le meccaniche celesti
Franco Battiato*

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Paolo Calcidese. Laureato in Fisica. Ricercatore e responsabile della didattica e divulgazione presso l'Osservatorio Astronomico della Regione Autonoma Valle d'Aosta. Si occupa nell'ambito della ricerca, in

collaborazione con l'INAF-Istituto Nazionale di Astrofisica, dello studio fotometrico dei Nuclei Galattici Attivi, galassie lontanissime con nuclei misteriosi che nascondono enormi buchi neri supermassicci. Ritiene fondamentale la diffusione della cultura scientifica per la crescita personale oltre che culturale e si augura che questo volume possa essere di aiuto allo scopo. Per Espress Edizioni ha pubblicato *Stars e Moon. La grande avventura*.

[2] Leandro Picarella è un regista e sceneggiatore siciliano. Tra il 2010 e il 2012 realizza i primi cortometraggi. *Segnali di vita* (Qoomoon con Rai Cinema) è il suo terzo lungometraggio, dopo *Triokala* (CSC Production, 2015) e *Divinazioni* (Qoomoon con Rai Cinema, 2020).

Valeria Salanitro, ha conseguito una laurea magistrale in Scienze della Comunicazione Pubblica, d'Impresa e Pubblicità (curriculum Comunicazione Sociale e Istituzionale), presso l'Università degli Studi di Palermo; nonché un diploma in Politica Internazionale (ISPI) e uno in Studi Europei (I. Me.SI.). Ricercatrice indipendente, redattrice e autrice di molteplici contributi inerenti la Politica estera, le Scienze Umane e i *Gender Studies*. Ha collaborato con diversi Istituti e testate giornalistiche. Il suo ambito di ricerca verte sui *Visual and Culture Studies* e sulla Sociologia dei fenomeni Politici; si occupa di immagini declinate in senso plurale, nonché dell'uso politico delle medesime nel contesto internazionale. Tra le sue pubblicazioni scientifiche annoveriamo: *La rappresentazione mediatica dello Stato Islamico*, edito da Aracne 2022 e *Immagini di genere. Donne, potere e violenza politica in Afghanistan*, Aracne 2023.

Uno scorcio di territà



da “Segnali di vita”

di *Giuseppe Sorce*

Le persone non si fanno domande. Provano emozioni, hanno reazioni. E basta. Questo mi disse una volta un maestro. Le persone non sono abituate a farsi domande. Ed è vero. In linea di massima. In generale. Le persone, banalmente, non si chiedono perché il cielo sia blu o l'erba verde. E io, altrettanto banalmente, mi sono sempre chiesto perché invece non se lo chiedessero. La fiera delle banalità insomma.

Ovviamente, nulla è banale davvero. Nessuna persona non si fa davvero nessuna domanda. Nessuna persona se ne fa davvero per tutta la vita. Così anche il microorganismo più banale non lo è per nulla. La storia, per esempio, del tardigrado, un invertebrato che raggiunge massimo la lunghezza di 1,2/1,5 mm, ce lo insegna poiché esso è famosissimo per le sue straordinarie capacità di sopravvivenza in condizione estreme. Il tardigrado è anche metonimia del film *Segnali di vita* di Leandro Picarella (2023), un film che parla di stelle, montagne, una piccola comunità umana e non-umana e *territà* [1]. Un film delicato, profondo, denso e verticale. Un film travestito da docufilm, un *antropofiction* che recita la parte di un'inchiesta etnografica e poetica. E sono questi gli aspetti su cui vorrei offrire una breve riflessione [2].

Se a un primo sguardo, questa pellicola può parlarci di solitudine, dell'importanza di una vita al di fuori del caos delle grandi città, del senso di pienezza di un certo stile di vita, del valore delle scelte, del lavoro, della famiglia, delle relazioni umane, c'è in realtà molto altro. C'è la frizione fra scienza, scientismo e pensiero magico, fra tecnologia e credenza, fra velocità e lentezza. E c'è ancora altro. Senza voler fare spoiler, il protagonista, un astrobiologo in autoesilio dalla frenesia della grande città e da qualche altro dramma (si scoprirà più avanti), si ritrova a vivere per alcuni mesi in un osservatorio della Val d'Aosta, in un piccolo villaggio, da solo, quando un danno alla strumentazione lo costringe a dedicare gran parte del tempo a una ricerca statistica voluta dall'associazione dell'osservatorio: intervistare gli abitanti sulle conoscenze astronomiche e relative misconcezioni. La parabola del burbero scienziato che si ritroverà a interagire con gli abitanti e le loro vite la lascio a voi e alla visione del film.

Ciò che rende il film verticale e denso non è solo la messa in scena, le riprese documentaristiche, il taglio etnografico, le storie dei personaggi, bensì la capacità che ha nel raccontare il rapporto con la Terra e raccontarci la Terra attraverso la Terra stessa – la geografia e il paesaggio – e gli umani e non-umani che la abitano. In sostanza, *Segnali di vita* riesce ove saggi e monografie alle volte faticano: raccontare in maniera semplice il rapporto inscindibile che c'è fra *Homo Sapiens* e la Terra. Qui serve una precisazione. Quando parlo di Terra non intendo solo il pianeta Terra e la sua geografia fisica ma soprattutto quel sistema complesso che racchiude la Terra, i mari e gli oceani, il cielo, le stelle, i paesaggi, il clima, gli umani e gli esseri viventi non-umani che la abitano, le loro significazioni e le loro interconnessioni.

In questo senso *Segnali di vita* ci rende visibile quel salto inesistente fra l'immensamente distante, nel tempo e nello spazio, come le stelle, e l'immensamente vicino, come gli abitanti di una piccola comunità, gli occhi tristi di un bovide che è come una figlia, un amore insperato in tarda età, un tardigrado in un microscopio, un robottino che alle volte si bugga.

Se, come spiega il protagonista a un certo punto, le costellazioni non esistono perché non sono altro che proiezioni di corpi celesti distantissimi anni luce, nel tempo e nello spazio appunto, altrettanti giochi di proiezione di oggetti distanti possono in realtà risultare vicini, poiché raccontati come tali, vissuti come tali. È solo un gioco di prospettive. Così come alcuni personaggi/personone si commuovono ricordando una mucca cara, altri si emozionano dietro uno smartphone in attesa di quella chiamata lì, altri ancora ritraggono madonne nella più alta vetta lontana da tutto, fatta di una roccia lontanissima nel tempo. Ciò che il film ci vuole raccontare quindi è che l'uomo e l'umanità, su cui vertono le nostre vite in quanto umani, non può vivere se non di relazioni consustanziali con la terra, il cielo, gli animali, gli altri umani. Ciò che prescinde da qualsiasi umanità è infatti il suo essere terraformata. Non è l'uomo che modella la Terra ma viceversa [3].

Fra le tante cause che portano l'antropocene a porre svariate e profonde criticità c'è proprio la perdita della *territà* intesa non come banalmente si potrebbe pensare "vivere in città di plastica e cemento ci rende peggiori" (cosa peraltro dimostrata essere vera) ma nel senso di dimenticanza, lento oblio, ossia il progressivo scordare che la Terra, sia essa di plastica e cemento che di montagne e laghi, gioca in noi e per noi un ruolo cognitivo e narrativo fondamentale.

È nella traiettoria narrativa del film che quindi ci accorgiamo che ciò con cui il protagonista si relaziona non sono solo le persone, gli abitanti del villaggio, i parenti in videochiamata, ma sono anche le montagne, le vacche, la neve, vino e cibo diverso, lingue, credenze, misconcezioni e concezioni, ritualità, pratiche, luoghi, spazi, sogni, speranze, memorie, luce, paesaggi, silenzi. Non per altro, le domande che il protagonista si trova spesso a porre agli abitanti deviano immediatamente sulle relazioni e concezioni che hanno con e degli astri in merito all'agricoltura, alle nascite, alla fecondità, agli stati d'animo, alla loro vita personale e come comunità.

Il protagonista, costretto a "fare l'antropologo" non essendolo per nulla, svela quindi così il cortocircuito tutto geoantropologico (leggi "umano") fra pensiero, linguaggio e paesaggio (leggi "Terra"). Una relazione inestricabile e ineluttabile sondata dall'antropologia, la geografia, la narratologia e le scienze cognitive. Al di là di scienza, natura e cultura, giusto per citare un grande testo di antropologia [4], il film offre un ritratto di vita che è anch'esso lontanissimo – una comunità alpina al confine con Svizzera e Francia – e vicinissimo – le vite, i drammi, le gioie, le storie quotidiane e universali di un gruppo di persone che condividono uno spazio-paesaggio cioè, banalmente, una geografia che è anche un'antropologia.

Come tutte le storie anche *Segnali di vita* ha le sue morali, i suoi insegnamenti, i suoi messaggi e i suoi non-detti. Come tutte le belle storie, non perché finiscono bene ma perché raccontate con cuore coraggioso, mente ispirata e una visione complessa, dura e delicata insieme, ciò che forse vuole dirci *Segnali di vita* è racchiuso già nel titolo stesso. Come, d'altronde, tutte le grandi storie.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Note

[1] Cfr. Meschiari M. 2022, *Landness. Una storia geonarchica*, Meltemi; Meschiari M. 22 aprile 2024, *Territà*, Doppiozero.com.

[2] Essendo, come detto, un lavoro denso di significati, ci sono già molte recensioni e articoli in giro che scavano in alcuni di essi, così come si riesce a trovare qualche intervista al regista, per esempio: <https://www.delaville.it/segnali-di-vita>; <https://www.sentieriselvaggi.it/ripartire-da-zero-leandro-picarella-racconta-segnali-di-vita/>; <https://www.mymovies.it/film/2023/segnali-di-vita/>.

[3] Sorce G. 16 novembre 2022, *Territà. Una lettura geografica di "Landness"*, Operavivamagazine.org

[4] Descola. P. 2014, *Oltre natura e cultura*, ed. it. a cura di Nadia Breda, Firenze, SEID Editori.

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.

Tra ricerca ed esperienza: un anno tra i segnali di vita



“Segnali di vita”, backstage di Marta Innocenti

di *Leandro Picarella*

Segnali di vita è certamente il progetto al quale mi sento, ad oggi, intimamente e artisticamente più legato. E pensare che ho rimandato per anni la sua realizzazione. A differenza dei miei precedenti lavori ho cercato di realizzare questo film come opportunità ed esperienza, cambiando aria e lavorando sull’empatia. In questo laboratorio umano, ho potuto portare avanti la mia ricerca sul cinema del reale, partendo da una profonda connessione con il luogo. Ho sempre sostenuto l’importanza dei luoghi nella fase di ideazione di un film, perché seppur invisibili, al loro interno esistono già delle storie, che cambiano e si trasformano in continuazione. Connettersi a un luogo significa connettersi alle sue storie, e dunque alla sua essenza.

Penso di aver vissuto un’esperienza molto importante sia sul piano umano che artistico; *Segnali di vita* porta con sé un anno pieno di incontri, cambiamenti, rivoluzioni, emozioni pure e sincere. Non si tratta solo di fare un film, ma di entrare in una comunità e rispettarla. Ho scoperto che immergendosi pienamente nella vita di una piccola comunità, con tutti i lati positivi e negativi che la montagna e l’isolamento comportano, si partecipa anche col cinema ad una esperienza sacra, perché innanzitutto umana. Quello cinematografico è un settore lavorativo come altri ma che ha una sua componente sacra, per così dire, che ha a che fare con il processo creativo e la necessaria presenza dell’altro. Attivare un processo creativo significa lasciare sorgere un’idea e poi immergersi totalmente in essa, nella sua storia e nei personaggi – nel mio caso persone, o meglio *testimoni* – che si vuole raccontare; significa entrare nelle loro case, dividerne lo spazio. Vivere tanti mesi in un luogo, per coglierne l’essenza e restituirla in immagini, è un’esperienza che cambia profondamente. Si creano delle relazioni con le persone e i luoghi, dei legami sinceri. Si partecipa alla vita di una comunità a tal punto da diventarne parte.

Ho conosciuto Lignan e la valle di Saint Barthelemy nell’autunno del 2017. Luciano Barisone, critico e direttore di festival cinematografici incontrato l’anno prima a Visions du Réel, mi aveva portato a

quelle altezze per farmi conoscere la valle ed alcuni amici, in particolare l'antropologa e critica cinematografica Nora Demarchi e il marito, l'astrofisico Paolo Calcidese.

Il tragitto che porta da Aosta a Lignan, è tortuoso. Ricordo bene di aver sofferto molto il viaggio in auto ma ricordo altrettanto bene che all'arrivo, il paesaggio e soprattutto le montagne si sono mostrate a me in tutta la loro potenza. Solo dopo mi sono reso conto dell'Osservatorio e della sua cupola. Così il luogo si è rivelato pienamente: l'osservatorio, il verde, le montagne, le mucche al pascolo. Così, per parlare, ci siamo detti che sarebbe stato bello girare qualcosa lì. Ma, al di là delle chiacchiere, era un'idea che non sentivo tanto nelle mie corde. Comunque, dopo un anno, alla fine del 2018, avevamo ottenuto un piccolo finanziamento per lo sviluppo del progetto e pensavo che mi sarebbe piaciuto girare qualcosa di molto osservativo, un documentario duro e puro. Nel frattempo avevo un altro film da girare. Finalizzato questo, è arrivata la pandemia.

Segnali di vita è rimasto in "criptobiosi" – come il tardigrado che si incista quando le condizioni ambientali sono avverse alla sua esistenza – per circa due anni, e quando finalmente nell'estate del 2021 sono andato a Lignan per affrontare lo sviluppo del film, Nora Demarchi è stata di grande aiuto a inserirmi nel tessuto sociale. Mi ha fatto conoscere diverse persone, alcune delle quali sono poi diventate personaggi del film. Mi ha presentato agli altri senza presentarmi fisicamente, ha raccontato chi ero e cosa ero venuto a fare, ha raccontato dei miei film, ha garantito per me, e questa è stata una cosa davvero importante. Questo imprinting non ha generato subito fiducia ma mi ha dato la possibilità di avvicinarmi, di farmi conoscere, di dimostrare le mie intenzioni, tutt'altro che bellicose o esotiche. Tutt'altro che autoreferenziali.

Ma ancora non sapevo bene cosa raccontare. Notavo questo scollamento tra l'osservatorio e la comunità. La comunità che vedeva l'osservatorio come un potere forte e straniero che si era appropriato del loro territorio, dei loro prati. Si trattava in parte di timore reverenziale, ma probabilmente, anche un po' di complesso di inferiorità. Nonostante l'osservatorio fosse lì da vent'anni, non c'era interazione. E questo aspetto poteva essere una traccia su cui lavorare. Anche Paolo Calcidese non aveva molti rapporti con gli abitanti della valle, pur condividendo lo stesso spazio da tempo. Poi, proprio quell'estate, mentre salivo da Aosta a Saint-Barthélemy a un certo punto dalla playlist è spuntata *Segnali di vita* di Franco Battiato, che era morto da poco. E allora mi son detto che forse la chiave del racconto stava proprio in quei versi. Soprattutto per il momento che stavo vivendo, quella voglia di cambiare, di fare qualcosa, di dare anche agli altri la possibilità di sorprenderci... Nel giro di qualche mese, ho finalizzato lo sviluppo e proposto il progetto alle varie realtà produttive che mi hanno poi permesso di realizzare il film.

A febbraio del 2022 ero pronto per affrontare la mia personale "scalata" e così i primi di marzo ho riempito la mia auto di attrezzatura e maglioni pesanti e sono partito per questa lunga residenza, deciso a vivere quest'esperienza come un'opportunità di vita e di cambiamento. Sapevo già che avrei voluto vivere un anno tra le montagne. Un anno tra quelle montagne, un anno della mia vita. Che senso avrebbe avuto vivere quel mondo solo per fare un "lavoro" come un altro? Solo per un finanziamento ottenuto? No, mi sono detto che quella era un'opportunità non casuale, un dono che qualcuno o qualcosa mi aveva dato. La possibilità di vivere un ambiente sconosciuto e di misurarmi con me stesso prima ancora che con l'opera da realizzare. Quando tutti cercavano di tornare alla vita di tutti i giorni e dimenticare quanto vissuto nei due anni precedenti, io andavo incontro a una piccolissima comunità, al silenzio della montagna, a un inverno rigido e un'umanità diffidente. Almeno all'inizio. Desideravo partecipare delle loro vite e della vita, della valle, con i suoi riti e le abitudini: la piccola chiesa, l'osservatorio, il santuario di Cuney e la pista da fondo, i sentieri, gli allevamenti, il latte appena munto, il cibo, l'acqua di sorgente, la grappa da Giuseppe la domenica o il sabato pomeriggio e il ritorno a casa, a piedi, per godere ancora di un tramonto, di una cima innevata. Di un ultimo bagliore.

Condivido quindi il pensiero di Valeria Salanitro quando afferma che il film «racconta veramente la pratica della ricerca e quella dimensione meravigliosa nella quale ci si ritrova spesso. Non semplici numeri e deduzioni logiche, dati, numeri, statistiche o algoritmi, ma un viaggio introspettivo in cui *ri-conoscersi* al di là delle *mis-conoscenze*, che diverranno, per contro, *ri-conoscenze* empatiche, sociali

e culturali. Uno scambio simmetrico e degno di nota, in cui l'alterità cede il posto all'essenzializzazione del Sapere».

Cinema del reale e comunità

Segnali di vita non è un documentario. *Segnali di vita* non è un film di finzione. *Segnali di vita* è un film o, se preferite, come afferma Giuseppe Sorce nel suo saggio, un *antropofiction*, termine che sento di sposare pienamente. E in effetti, se ci pensiamo bene, il documentario vero e proprio non esiste. Almeno il documentario cosiddetto di creazione, non certo il documentario naturalistico o didattico e che assolve alla sua funzione. Fare cinema presuppone delle scelte di carattere estetico e narrativo ma soprattutto di sguardo, di *dove* posizionare lo sguardo. Se pensiamo ai cortometraggi di Vittorio De Seta realizzati in Sicilia negli anni sessanta, ad esempio, è facile intendere che ogni cosa è stata pesata e scelta. Il punto di vista, la pellicola da utilizzare, il montaggio, il suono. Tutto. E queste scelte hanno contribuito a rendere queste opere d'arte documenti che ci raccontano, a distanza di quasi settant'anni, un mondo perduto.

Partendo da questa base, la sfida è stata per me quella di scegliere un punto di vista etico prima ancora che estetico, che tenesse conto delle varie realtà che sarebbero state coinvolte nel processo creativo. Avere libertà creativa, in questo senso, non vuol dire trattare luoghi e persone come meglio ci pare, purché venga fuori il risultato filmico. Tutt'altro. L'esperienza del filmare diventa atto di conoscenza e presenza, di rispetto dei luoghi e di chi li abita. Niente edulcorazione, niente esotismi, niente neorealismo contemporaneo inteso come fascinazione estetica di uno stile, ma tentativo di evocare qualcosa che con la sola presa diretta sarebbe impossibile fare. Come la vita. La vita è perché accade, non si può fermare. È per questo che ho sempre avuto difficoltà a considerare cinema lo stile dei cosiddetti "contabili della verità" come li definisce il già citato Werner Herzog, ovvero quei cineasti che filmano per ore e ore in attesa che qualcosa accada. A me interessa evocare l'inatteso, ma presente. Qualcosa che c'è ma non si vede.

In questo senso, tutto il mio lavoro sul cinema del reale, dal 2014 a oggi ha a che fare proprio con questo quesito: è possibile raccontare la vita nel cinema? Non come narrazione ma come atto che accade e che forma un'altra realtà.

In effetti, già con *Triokala*, il mio primo lungometraggio, saggio di diploma al Centro Sperimentale di Cinematografia, avevo approcciato questo possibile percorso. In quel periodo ero immerso nel lavoro di De Martino, ma anche di Antonino Buttitta ed Elsa Guggino. *Triokala* è un film ambientato a Caltabellotta, in provincia di Agrigento, paese arroccato sul pizzo di un monte. Parla di ritualità magica religiosa e di come questa sopravviva al tempo e alla contemporaneità. È stato il primo film in cui ho potuto sperimentare il rapporto lontano/vicino che in qualche modo definisce il mio modo di raccontare per immagini.

Segnali di vita ritengo nasca dall'esperienza vissuta otto anni prima. Così come la lavorazione di *Divinazioni*, e in particolar modo tutte le scene dedicate ai consulti che il protagonista Achille Sidoti, il mago cartomante televisivo, aveva con i suoi clienti, hanno certamente ispirato il questionario sulle misconcezioni scientifiche che Paolo rivolge agli abitanti della valle. Credo sia importante a questo punto spiegare cos'è il cosiddetto cinema del reale o almeno cos'è per me.

Partendo dai luoghi e dai suoi abitanti, costruisco un percorso che si basa proprio sulla vita delle persone coinvolte e dei luoghi che essi abitano. A volte questo percorso può prendere delle direzioni altre, coerenti comunque nella sostanza con il personaggio e con il luogo. È un adattamento che diventa linea narrativa. Paolo, ad esempio, e la moglie non volevano che si raccontasse nel film il proprio nucleo familiare, e così, ragionando con Paolo su che direzione dovesse avere il suo personaggio ho scoperto che la sua tesi di dottorato era proprio sulle misconcezioni scientifiche, sui questionari da "somministrare" alle persone comuni, ai profani della scienza. Qualcuno potrebbe affermare che si tratta di una forzatura, ma io non credo. Pur abitando la valle da tempo, Paolo non ha legato con gli abitanti del luogo, e questo ha permesso che le riprese dei questionari si esprimessero in tutta la loro verità, reazioni comprese. Così come l'intera comunità non era mai entrata in

osservatorio prima delle riprese del film. Qualcosa vorrà dire. Non c'è verità o falsità, come detto prima, c'è la vita. E *Segnali di vita* è pieno di tutto ciò, ovvero di un percorso che ha portato gli stessi partecipanti a scoprire qualcosa di diverso da sé, a entrare in relazione con l'altro e con parte della comunità fino a quel momento non considerata.

Chiara Lanini sostiene, a ben ragione secondo me, che: «il film presenta un richiamarsi di metafore (il succedersi delle stagioni, il telescopio che cede e, naturalmente, il tardigrado in stato di morte sospesa) che ci invitano con insistenza a pensare l'evento narrato come un viaggio di andata e ritorno per *aspera ad astra*. Nell'ipotesi di partenza per Paolo Lignan non è che l'oblò di cui ha bisogno per tenere lo sguardo fisso alle stelle, distogliendolo dagli irriducibili conflitti e dalle contraddizioni che affliggono le questioni terrene.

Sembra soprattutto interessato al modello di comprensione del mondo che, definendosi *esatto*, mal tollera sfumature, opacità e contraddizioni, il procedere analogico anziché analitico, quella *scienza dura* che con metodi, strumenti e tecnologie adeguate (se funzionanti) sa costruire il discrimine che separa il vero dal falso, esercitando ciò che Foucault (1972) chiama *volontà di verità*, per imporre «la propria prepotente egemonia su credenze minori, periferiche, popolari, che vanno dall'influenza delle fasi lunari sui cicli della natura, alla fede in Dio».

E, rispetto alle misconcezioni, ritengo che Flavia Schiavo abbia centrato una questione importante quando afferma che «tali interazioni, oltre a favorire lo scambio intercomunicativo, attivando la percezione di noi stessi e degli altri, divengono, appunto, *focus* di una vita sociale basata su comunicazione, ascolto, empatia, coinvolgendo la pluralità dei soggetti. Anche in tal senso l'apprendimento risulta influenzato dai fattori che trascendono il piano cognitivo-astratto, virando verso un assetto in cui il fattore emozionale diviene imprescindibile». L'intero film non si sarebbe mai potuto realizzare senza le relazioni instaurate, senza il lungo periodo vissuto nella valle. Così come mi sono affidato alle montagne e alle persone che le abitano, gli stessi abitanti – del tutto estranei a logiche produttive, artistiche e cinematografiche – si sono affidati a me, lasciandosi guidare in un'esperienza lunga un anno. La necessaria diffidenza iniziale penso abbia permesso agli abitanti della valle di prendersi il giusto tempo per studiarmi, per capire che intenzioni avessi e da quali idee fossi mosso. Lo stesso uso del *patois* in mia presenza durante i primi mesi di residenza è stato necessario per capire quale postura assumere. Il *patois* è una lingua di confine che si parla tra l'Italia, la Svizzera e la Francia. È un dialetto difficile, che i valdostani, soprattutto in montagna, utilizzano anche per non farsi capire dagli altri e per mantenere una sorta di distanza. Perché è il loro linguaggio, è la loro terra. Se mi fossi sentito escluso e avessi reagito negativamente al loro modo di comunicare, probabilmente avrei perso ogni possibilità di dialogo. Avere atteso, invece, di essere invitato al tavolo della locanda e a bere vino e grappa e a mangiare della fontina insieme a loro, ha permesso un graduale avvicinamento. Ero io, insomma, a dovere essere accettato prima ancora di proporre idee o altro.

Rispetto al racconto della comunità, condivido il pensiero di Chiara Dallavalle quando scrive che questa «non è un luogo idilliaco in opposizione all'individualismo della metropoli. Al contrario, dal film appare come un luogo denso di contraddizioni, dove permangono dicotomie e assenze di significato, ma dove esiste ancora uno spazio in cui le relazioni possono sperimentarsi in forme nuove». Per raccontare la vita bisogna liberarsi da qualsiasi sovrastruttura narrativa, che possiamo immaginare come uno specchio in cui si riflettono solo alcune parti della realtà, escludendone altre. È in genere ciò che il cinema fa, soprattutto quel cinema che si basa su stilemi precostituiti e che funzionano per il mercato e il grande pubblico. Ritengo, tuttavia, che qualsiasi spettatore si trovi davanti “la vita” sullo schermo può riconoscerla come tale e partecipare emotivamente alla storia. Le storie degli abitanti di *Segnali di vita* sono tutte storie vere più che reali, inquadrare da una lente specifica a una certa altezza, e non penso queste scelte tecniche e narrative generino falsità o artificio, bensì risonanza. Le storie di Severino e Agnese, di Gabriele e Agata, e di Silvia e Josef risuonano negli occhi e nel cuore di chi le vede perché vicine sul piano umano prima ancora che artistico, e quindi risuonano in Paolo/spettatore che così può riassetare il suo personale telescopio interiore.

La scienza gioca un ruolo fondamentale nel film, visto che l'intera storia è raccontata dal punto di vista di uno scienziato che vive e lavora in un centro di ricerca. Sia dal punto di vista delle recenti scoperte nel campo della robotica, dell'astrobiologia, dell'analisi dei dati astronomici, sia sul piano della divulgazione scientifica, *Segnali di vita* può essere di per sé un veicolo di informazione scientifica. Come già accennato, il film è riuscito per la prima volta a portare nelle strutture dell'Osservatorio tutta la comunità locale. Ogni aspetto dell'attività di Paolo viene raccontato nella sua quotidianità ed utilizzato come strumento narrativo. È così che i tardigradi – come giustamente notano Annamaria Clemente e Giuseppe Sorce nella loro analisi – studiati da Paolo diventano metafora della sua stessa vita nell'atto del chiudersi per le condizioni avverse alla propria vivibilità, e del riaprirsi nel momento in cui le condizioni dell'ambiente circostante lo permettono.

È così che il piccolo robot Arturo diventa personaggio del film come compagno e contraltare dello scienziato. Seguiamo Arturo nell'arco della sua programmazione, e lo stesso robot si rivela molto utile per Paolo nel suo percorso di scoperta dell'empatia.

Il ruolo chiave che assume a un certo punto del film il questionario sulle misconcezioni, ci offre, inoltre, uno spaccato significativo di due mondi opposti, che anche se descrittivi di un piccolo ambiente sono rintracciabili in qualsiasi angolo della nostra contemporaneità: da un lato la scienza e il metodo scientifico e dall'altro le credenze popolari e la cultura tradizionale. Come afferma Gaetano Sabato: «È il piano della credenza (Needham 1983) a giocare un ruolo fondamentale, un atto di fede reciproco, seppure divergente, che unisce lo scienziato e gli intervistati in un'interazione sempre più viva. Le voci degli abitanti del villaggio talvolta sono decisi contrappunti che assumono la valenza di co-narratori, invertendo i ruoli fra intervistatore e intervistati con domande (e risposte) che obbligano a riposizionamenti reciproci, tipici del *fieldwork* etnografico».

La scienza protagonista del nostro film non è una scienza che si trincerava negli assoluti ma una scienza che, attraverso una buona divulgazione, possa accomunare e creare comunità, creare spazi, attivare «permeazioni», come dice giustamente Flavia Schiavo. Paolo, come affermato da diversi autori nei loro commenti, è costretto a fare l'antropologo e a trovare risposte che mai avrebbe pensato di trovare, forse perché semplicemente “umane”. In questo senso, il finale – con il movimento di camera che da dentro la cupola del planetario ci porta fuori, nella Valle e poi tra le stelle – vuole sottolineare proprio questo aspetto. Siamo noi esseri umani a far parte del laboratorio scientifico dell'esistenza. Voglio citare un estratto dalla recensione di Cinzia Costa, che espone perfettamente il mio pensiero: «la struttura apre le porte alla comunità, accogliendo adulti e bambini, e Paolo si impegna per spiegare ai presenti nozioni di astronomia e astrofisica, utilizzando un linguaggio comune, comprensibile a tutti, e aprendo un varco di comunicazione dal valore inestimabile. Non c'è supponenza o presunzione, ma la volontà di conoscere, di conoscersi e di capire. L'Osservatorio diventa uno spazio aperto di confronto e la scienza un patrimonio collettivo, non solo di pochi eletti».

Leggere i contributi degli autori delle recensioni su *Segnali di Vita* è stato molto interessante e stimolante. Se alcune pagine hanno confermato alcune idee che effettivamente ho pensato e vissuto nell'arco di tutta la lavorazione, altre invece hanno offerto spunti e riflessioni finora non considerate. E per questo ringrazio tutti coloro che hanno visto e commentato il film.

Voglio concludere queste pagine citando ancora Giuseppe Sorce: «Ciò che il film ci vuole raccontare quindi è che l'uomo e l'umanità, su cui vertono le nostre vite in quanto umani, non può vivere se non di relazioni consustanziali con la terra, il cielo, gli animali, gli altri umani».

È proprio così.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Leandro Picarella, regista, sceneggiatore e produttore nato ad Agrigento. Studia tra Palermo e Firenze, specializzandosi in cinema e letteratura teatrale italiana. Tra il 2010 e il 2014 scrive e dirige i primi cortometraggi e alcuni brevi documentari. Nel 2015 realizza *Triokala – the three gifts of nature* (CSC Production), che ottiene riconoscimenti in numerosi festival in Italia e all'estero. Del 2018 è il cortometraggio *Epicentro* (Playmaker) presentato in anteprima alla Settimana della critica della Mostra del

cinema di Venezia. Nel 2020 presenta in anteprima mondiale a IDFA *Divinazioni* (Qoomoon con RaiCinema, Les Film D'Ici) uscito nelle sale italiane nel 2021. *Segnali di vita* (Qoomoon con RaiCinema, soapfactory) è il suo terzo lungometraggio, presentato in anteprima alla Festa del Cinema di Roma 2023 e vincitore del premio del pubblico al Laceno D'Oro Festival Internazionale di Cinema e Trento Film Festival.

Vite parallele. Tra Mahdia e Mazara



Mahdia (ph. Amani Alaya)

di *Amani Alaya*

“Vite Parallele” è un viaggio esistenziale, sentimentale e artistico tra le sponde del Mediterraneo. Abbiamo lo stesso mare, tra Mahdia in Tunisia, dove sono nata, e Mazara Del Vallo in Sicilia, dove sono cresciuta. Le due città si sono unite in un gemellaggio nel 1973.

Mio padre è arrivato in Italia nel 1984 con un passaporto in tasca per cercare lavoro come marinaio. Io e mia madre ci siamo trasferite a Mazara solo nel 2008 per stare con la famiglia.

Ormai Mazara è diventata la mia casa; in città c'è una presenza notevole della comunità tunisina, radicata e rispettata. Qua mi sono trovata bene.

A Mazara ho frequentato la scuola primaria araba, che esiste dal 1981, fino alla quinta elementare, perché era giusto che imparassi la nostra lingua. Poi mi sono iscritta nella scuola Media italiana.

Nonostante la mia disabilità (ipoacusia), non ho trovato grosse difficoltà con la lingua; il labiale in italiano è sicuramente più facile di quello arabo.

Dopo anni di scuola media inferiore e superiore, ho scelto di frequentare il Liceo Artistico, perché sin da piccola coltivo una grande passione per l'arte, in particolare la pittura. Infine, mi sono iscritta all'Accademia di Belle Arti a Palermo, dove mi sono poi laureata a pieni voti. Molte cose sono cambiate per me.

Ci sono tre momenti e tre luoghi importanti in questa parte della mia vita. Mahdia, in Tunisia, mi ha vista nascere. Mazara del Vallo mi ha vista crescere e mi ha fatto conoscere una nuova terra, con i suoi usi, abitudini, libertà e novità. Mazara è diventata la mia casa, il mio riparo. A Palermo ho cercato di capire chi sono e quale sarà il mio futuro.

È un'esperienza affascinante: quando torno in Tunisia, mi vedono come una straniera italiana, mentre a Mazara mi considerano tunisina. Mi muovo tra le due sponde e le due patrie ricercando nell'arte come nella vita, nelle relazioni e nelle idee, l'unità nella diversità, le somiglianze nelle differenze.

Mahdia è terra di pescatori e contadini e ha avuto in passato grande rilevanza politica nella regione. Qui torno d'estate e mi sono cari i colori luminosi del mare e del cielo, il bianco abbagliante delle spiagge e delle case. A Mahdia abita il resto della mia famiglia, mentre tanti tra i più giovani sono in giro per le strade del mondo, inseguendo come me futuro e speranze.

Mazara mi ha accolta ed è madre adottiva di tanti miei connazionali. Qui ho imparato la lingua del pane senza dimenticare la lingua del cuore. Qui ritrovo tracce di una storia comune, segnata dallo stesso mare e attraversata dalla stessa luce.

Le foto sono un tentativo di documentare questa ricerca di memorie comuni, di culture che nella diversità dialogano e si riconoscono. Qualcuno potrà forse identificare qualche tratto delle nostre parentele mediterranee.

Ho fotografato luoghi e persone che, se non fosse per le didascalie che accompagnano le immagini, potrebbero trovarsi allo stesso modo e nello stesso tempo nell'una o nell'altra città.

La complicazione fisica mi ha insegnato ad affrontare il mondo con coraggio e determinazione, minoranza nella maggioranza, mi costringe ogni giorno ad ascoltare con gli occhi e a vedere con il cuore, guardando alla vita con fede e fiducia.

Sono arrivata in Italia senza conoscere nessuno, ho studiato, ho imparato, ho stretto legami, amicizie, ho avuto delusioni e incoraggiamenti, ho avuto paura di sbagliare e ho sbagliato, mi sono accorta degli errori, sono stata aiutata ad andare avanti e a migliorare, ho raggiunto risultati, sono caduta e mi sono rialzata, ho guardato, ho dipinto, ho cercato di tirare fuori la bellezza che sento in me e che vedo nel mondo.

Con i miei 25 anni, guardo avanti con serenità. Sorrido alla vita. Mi piace confrontarmi con gli altri. Non mi rassegno né rinuncio alle sfide prima di provare e riprovare. Vivo senza ansie e senza sofferenze la mia identità tra le due sponde del mare Mediterraneo.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Amani Ayala, nata a Mahdia, vive a Mazara, si è laureata presso l'Accademia delle Belle Arti con il massimo dei voti. Ama e pratica la pittura, Ha partecipato a diversi eventi culturali e artistici: Mosaique d'Esperance (2023), alla 4a edizione di Art Park (2023), al film "Omayya (2022). Ha ricevuto un attestato di merito per il contributo dato alla manifestazione della Giornata mondiale del Rifugiato.

La poetica dello spazio, la fotografia e la rigenerazione urbana



La poetica dello spazio, Milano, Scalo Farini (ph. Anna Nosari)

di *Anna Nosari*

L'idea di abitare un luogo è profondamente radicata nell'esperienza umana. L'ambiente in cui ci muoviamo, in particolare la casa ma non solo, alimenta una visione del mondo e diventa una proiezione delle nostre emozioni, dei nostri ricordi e delle nostre identità, uno spazio dove si intrecciano storie personali e collettive, dove la dimensione più intima si incontra con la realtà esterna. Il modo in cui l'ambiente, urbano o domestico, pubblico o privato, influenza l'immaginazione viene approfondito ne *La poetica dello spazio*, saggio di Bachelard. In quest'analisi fenomenologica dell'immagine poetica, il filosofo francese studia le emozioni evocate dai vari ambienti, dalla struttura

della casa ai suoi interni, fino agli arredi e agli oggetti di cui si compone. In dialogo tra realtà, sentimenti e ricordi, ci si muove tra soggettività e sentire condiviso, con echi e richiami suscitati proprio dallo spazio che si abita.

In questo contesto, la mostra *Casa/Terra/Io* alla Galleria Lampo di Milano offre una prospettiva interessante su come il territorio, i luoghi e i ricordi possano diventare ambito e strumenti di esplorazione e espressione del sé.

Tra ricerca e identità, le fotografie di Sofia Uslenghi sono un viaggio delicato e potente nell'interiorità dell'artista, un'esplorazione dei suoi legami con le radici e con la memoria, dove l'abitare diventa un atto di indagine identitaria. Le immagini rivelano un dialogo silenzioso con la natura e con i luoghi della sua infanzia, ricreando una dimensione protetta, lontana dai giudizi e dai canoni estetici imposti dalla società.

La scelta di allestire la mostra negli spazi industriali dello Scalo Farini di Milano è particolarmente significativa. Gli scali ferroviari, un tempo cuore operativo e strategico della logistica cittadina, sono oggi simboli di una trasformazione urbana che vorrebbe guardare al futuro preservando la testimonianza del passato, con gli inevitabili rischi e contraddizioni che processi di questo tipo comportano.

Nella migliore delle ipotesi, gli spazi urbani e industriali in disuso – dedicati un tempo alla produzione oppure, come in questo caso, alla movimentazione di merci e al transito – vengono riconvertiti in luoghi di incontro culturale, spazi espositivi, studi d'artista, dove l'arte e la creatività trovano ospitalità e nuove forme di espressione.

Spesso carichi di storia e memoria, vecchie fabbriche e capannoni diventano scenari ideali per iniziative che puntano a coinvolgere la comunità e a promuovere un nuovo senso di appartenenza, stimolando la riflessione sulle dinamiche urbane. Con la sua storia industriale e la sua vocazione contemporanea per l'arte, la moda e il design, Milano è un esempio paradigmatico di questa tendenza, che vede diversi luoghi trasformarsi in palcoscenici per nuove narrazioni, nella ricerca di fondere echi del passato con aspirazioni future della collettività urbana.

Ma non solo Milano: molte altre città condividono la stessa ricerca di una nuova destinazione per spazi portatori di testimonianze importanti, non solo industriali ma umane e storiche, come nel caso dell'ex-carcere di Sant'Agata a Bergamo, una struttura molto antica, rimasta in funzione fino agli anni '70 e poi a lungo dimenticata.

Si può ritrovare qui – con vicende storiche molto più drammatiche e dolorose rispetto agli spazi industriali di cui abbiamo parlato – quella riflessione filosofica sul rapporto tra ambiente fisico e immaginario, tra mondo esterno e spazio interiore. Una vera e propria soglia tra dentro e fuori, tra luce e buio, tra libertà e prigionia.

In questo luogo, valorizzato negli ultimi anni da alcune mostre, come l'emozionante "Se quei muri", e diverse iniziative, è stato possibile tracciare una mappa della memoria, un atlante dell'animo umano, un paesaggio sottratto – per ora – all'indifferenza e all'oblio del tempo.

Gli spazi non sono dunque contenitori asettici e passivi, ma concorrono attivamente a plasmare ogni esperienza umana. Come sottolineato anche dal filosofo francese Maurice Merleau-Ponty nella sua riflessione fenomenologica sul processo percettivo, il nostro corpo è in costante dialogo con l'ambiente in cui ci muoviamo, in un rapporto dinamico che influenza non solo la nostra percezione sensoriale, ma anche la nostra identità e il nostro senso di appartenenza.

In questo contesto, la rigenerazione degli spazi abbandonati assume un significato profondo: non si tratta solo di recuperare edifici fatiscenti, ma di ricostituire un tessuto vivente, in cui le persone intrecciano le loro esistenze, e di ridare vita e senso a luoghi che hanno segnato la storia e l'identità collettiva.

Questi concetti ritrovano un'eco nelle opere di Sofia Uslenghi da cui è partita la nostra riflessione: qui la ricerca artistica diventa un modo per esplorare e allargare i confini del proprio spazio vitale, invitando a riflettere sulla propria identità in relazione al mondo esterno, al territorio, ai propri paesaggi interiori.

La fotografia – in quanto operazione artistica e poetica che conduce a scoprire sempre nuovi significati e ulteriori dimensioni di senso – diventa così un potente strumento di connessione, capace di unire passato e presente, intimo e collettivo. Attraverso le sue immagini, l'artista ci invita a riflettere su cosa significhi abitare uno spazio, fisico e mentale, guidandoci in un viaggio emotivo e intellettuale che ci spinge a esplorare nuove dimensioni del nostro essere e del nostro vivere, come individui e come collettività, insieme.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Anna Nosari, laureata in lettere con indirizzo artistico e una tesi in storia della critica d'arte, è giornalista ed esperta di comunicazione. Curiosa, sempre in movimento, appassionata di storie, persone e idee, si dedica da tempo ai temi legati in particolare al design, al turismo e alla cultura, cercando di trovare e raccontare pezzi di vita con uno sguardo lontano dai luoghi comuni. Con una passione per i viaggi e un grande amore per l'Italia nei suoi angoli meno noti, da tempo lavora con la scrittura, a cui ha da poco affiancato la fotografia, per conoscere, esplorare e condividere.

Il treno bianco



Il treno bianco (ph. Ferdinando Portuese)

di Ferdinando Portuese

Sono salito sul treno bianco quasi in punta di piedi, timoroso per le ore di viaggio necessarie per raggiungere Lourdes partendo da Villa San Giovanni. Mi aspettavano almeno 18 ore da vivere a stretto contatto con la sofferenza di fratelli ammalati.

In verità, già durante l'attesa del treno alla stazione di partenza qualcosa non mi tornava, i visi dei volontari UNITALSI non erano i volti di coloro che si apprestano a svolgere un servizio logorante; piuttosto, osservavo sguardi sorridenti, come hanno coloro che stanno per vivere un periodo lieto.

Conoscevo poco l'UNITALSI, non ero neanche sicuro del significato dell'acronimo: Unione Nazionale Italiana Trasporto Ammalati a Lourdes e Santuari Internazionali.

Il volontario UNITALSI è una persona che sceglie di trascorrere del tempo, spesso rubato alle ferie, e spendere del denaro, molte volte risparmiato in piccole dosi, per vivere l'esperienza del volontariato, assistendo amici speciali in occasione di pellegrinaggi religiosi.

Ho incontrato ragazzi e ragazze, che si occupavano di tutto, dall'assistenza sanitaria ai servizi di pulizia, ho visto volontari diventare occhi per chi non vedeva e gambe per chi era obbligato all'uso della carrozzina.

Ho conosciuto medici, sacerdoti, suore che si prodigavano per la cura fisica e spirituale del compagno di viaggio. Ho osservato gesti di solidarietà e convivialità, di festa e di allegria, carezze e risate in mezzo a corpi malati e sofferenti.

Il mio ruolo sul treno era quello di documentare il servizio, che il Piccolo coro della Parrocchia San Vito di Mascalucia avrebbe svolto in occasione del 7° pellegrinaggio nazione UNITALSI, "giovani

in cammino” svoltosi a Lourdes dal 5 al 10 dicembre 2014, nel luogo dove nel 1858, nella Grotta di Massabielle, secondo la tradizione devota, la Madonna apparve a Bernadette Soubirous.

Il servizio del coro consisteva nell’accompagnare con il canto sia le funzioni religiose che altri momenti di fraternità anche durante il viaggio in treno. È stato emozionante ascoltare le parole che il mio amico Cesareo ha rivolto a Maria, la direttrice del coro: “*Grazie, con il vostro canto mi avete aiutato a pregare*”.

Ed io ringrazio il Signore per aver previsto questa esperienza nella mia vita, per aver conosciuto veri cristiani che vedono Gesù nel fratello bisognoso, per aver incontrato il buon samaritano che spende del proprio per la cura del prossimo sofferente.

Da cristiano so che la conversione può avvenire anche nell’ultimo istante di vita, come accadde al buon ladrone, ma l’esperienza di questo viaggio, tra canti, balli, preghiere, emozioni e suggestioni, mi ha francamente convinto che con l’amore verso il prossimo e la vicinanza al dolore e alle angustie degli altri la nostra vita può assumere senso e diventare un meraviglioso viatico tra i sorrisi.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Ferdinando Portuese, coltiva la professione di dottore commercialista con diverse passioni. L’amore per la fotografia nasce sin dagli anni ‘80 ai tempi della scuola superiore. Dal 2007 è socio del G. F. Le Gru dove attualmente, dopo aver ricoperto la carica di tesoriere e membro del consiglio direttivo, ne è il Presidente. In ambito FIAF ricopre la carica di Delegato Regionale per la regione Sicilia. Nel corso degli anni ha perfezionato la tecnica frequentando i workshop di Francesco Cito, Joe Oppedisano, Gabriele Rigon e Domenico Ruiu. Sue immagini sono state inserite nelle pubblicazioni *17 marzo 2011: una giornata italiana* (2011), *Tanti per tutti* (2014), *La famiglia in Italia* (2017) e per ultimo *Ambiente clima futuro* (2022) edita dalla FIAF. Negli ultimi anni in seno al corso fotografico di base organizzato dal G. F. Le Gru tiene la lezione sulla “Street photography”, genere fotografico che predilige. Nel 2022 la FIAF lo insignisce con l’onorificenza BFI (Benemerito della Fotografia Italiana).

Appunti sulla Turchia



Istanbul, Karakoy (ph. Fabrizia Vazzana)

di *Fabrizia Vazzana*

Istanbul era una favola, come recita il titolo del lungo romanzo (2007, Baldini+Castoldi Editori) di Mario Levi, scrittore turco di origine ebraica, scomparso lo scorso gennaio.

Era, come quella sera d'estate in cui dal terrazzo di un bar nel quartiere di Galata, Levi seguiva il calare di un sole infuocato che spargeva i suoi nastri di luce vermiglia su Haliç, il Corno d'Oro.

Era, quando senti le sue memorie riaffiorare attraverso ognuno dei sensi: le risate dei suoi amici d'infanzia, le canzoni che suonavano e cantavano gli adulti riuniti a bere acquavite, le tinte vivide dei frutti maturi sugli alberi, delle pietanze che la madre distribuiva nei giorni speciali.

Davanti a quel tramonto, aveva raccontato in un'intervista che *Binevi Gazete* ha pubblicato qualche giorno dopo la sua morte, Mario Levi aveva capito di voler scrivere la sua favola.

«Gli odori creano legami indissolubili con la nostra profondità, rievocano nitidamente le memorie più recondite».

Tra i suoi preferiti, il profumo dei panini col pesce grigliato, che si possono mangiare a tutte le ore nel quartiere di Karaköy, sponda che brulica da sempre di pescatori, viandanti, operai.

Si sente lo scampanio dello storico tram rosso, che attraversa tutta via Istiklal, lunga un chilometro e mezzo, da un capo all'altro, cioè da piazza Taksim ai vicoletti che attorniano la torre di Galata, di proprietà dei genovesi fino alla conquista di Costantinopoli. Il sabato pomeriggio, ancora, con inestinguibile tenacia, si riuniscono, o ci provano, le Madri del Sabato, tra le mani le foto dei loro figli, figlie, mariti, mogli, padri, fratelli scomparsi in seguito ad irruzioni, prelievi, arresti sommari.

Istanbul, che ha dato i natali all'architetto italiano Giulio Mongeri (1873-1951), gli riconosce opere come la base del monumento che commemora la fondazione della Repubblica di Turchia nel 1923, progettato dallo scultore italiano Pietro Canonica (1869-1959), la Basilica di Sant'Antonio di Padova nella via Istiklal, e il Bulgur Palas, da poco riaperto al pubblico come biblioteca e centro culturale.

Attraversato il baccano variopinto di Karaköy, tra il fumo dei filetti grigliati e il miagolio di gatti vispi e ben pasciuti – probabilmente i più fortunati del mondo, da queste parti, trattati al pari di divinità – si va verso il ponte di Galata, legame simbolico con l'Istanbul ottomana storica di palazzi, bazar, antichi quartieri e mura centenarie, ci si imbatte nelle grandi e principali moschee. Non che ne manchino altrove: esempio più recente l'enorme moschea costruita in piazza Taksim, proprio di fronte a Gezi Park, aperta al pubblico il 28 maggio del 2021, anniversario delle proteste cittadine in difesa del parco che rischiava di essere sepolto dal cemento di un altro luccicante centro commerciale.

Il ponte di Galata ospita, nei suoi 500 metri, i binari del tram, una sfilza di ristoranti acchiappa turisti, le corsie pedonali e perfino lo spazio per piantare sedie e tavolini: ricorda un teatro a cielo aperto. Vecchi e giovani pescatori, schierati sulle balaustre azzurre, in barba ai cartelli rossi di divieto, trascorrono le ore più fresche aspettando che i pesci del Bosforo abbochino all'amo. Cani assonnati si accontentano di quel segmento da una sponda all'altra per scortare i passanti in cambio di una carezza, un boccone, uno sguardo. Nei loro occhi, ancora i riflessi di quella favola mai svanita...

Il tram passa da Sirkeci, storico capolinea dei treni a lunga distanza che collegano la Turchia all'Europa come il famoso Orient Express, che ancora, due volte all'anno, attraversa i Balcani per raggiungere Parigi. Il fischio di partenza è preceduto dalla musica del *mehterhâne*, la banda di suonatori in costumi tradizionali.

A Santa Sofia, per secoli cattedrale cristiana bizantina e sede del Patriarcato di Costantinopoli, dal 10 luglio del 2020 si professa il culto islamico. Quel giorno, un decreto presidenziale ha sancito il passaggio da museo a moschea e garantito l'ingresso gratuito e separato per fini religiosi. Nel grande piazzale, intanto, migliaia di manifestanti, musulmani e non, scandiscono slogan contro la guerra, sventolano bandiere della Palestina.

Mentre i vicini greci subiscono l'affronto di dover pagare il biglietto d'ingresso per avere un accesso limitato alla parte superiore della tanto contesa Aya Sofia, l'antica chiesa di San Salvatore in Chora (V secolo), uno dei più importanti esempi di architettura bizantina sacra ancora esistenti, museo statale dal 1958, ora è aperta a fedeli e visitatori col nome di Moschea Kariye.

Nel sud-est del Paese, tra gli esempi si vedano Mardin – protetta dall’Unesco, prima città turca ad aver eletto un sindaco donna di religione cristiana nel 2014 – e Diyarbakır, sulle rive del Tigri, convivono madrase e chiesette siriane, minareti di pietra nera e cattedrali armenie.

Così commentava il risultato delle elezioni di fine marzo il rieletto sindaco di Istanbul, Ekrem İmamoğlu, del principale partito di opposizione, CHP:

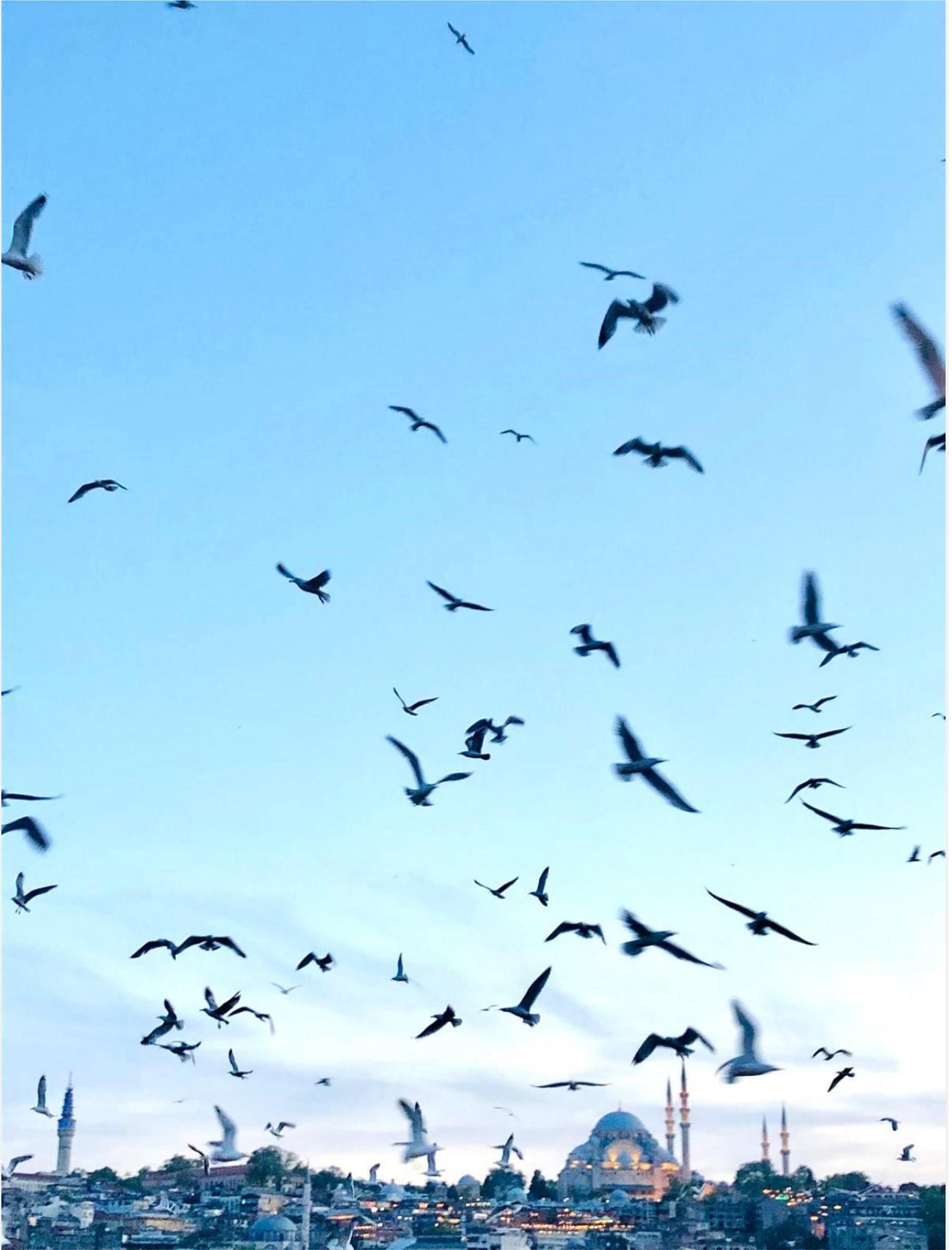
«Oggi si apre una nuova porta per una nuova Turchia più libera e democratica. Gli armeni, i curdi, i circassi, gli aleviti, di questa città vivranno liberamente e faranno parte dei meccanismi decisionali. Questi risultati elettorali sono un importante messaggio al resto del mondo. Oggi gli occhi dei popoli orientati alla democrazia possono essere puntati su Istanbul»

Forse in quella promessa non c’è una Istanbul nuova, inaudita, irrealizzabile. Non c’è una favola, c’è ancora l’Istanbul com’era una volta.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Fabrizia Vazzana, ha studiato Lingua e Letteratura turca presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia. Ha completato i suoi studi con una tesi sui racconti dello scrittore armeno Migirdic Margosvan. All’indomani della laurea ha preso parte con il suo professore, Giampiero Bellingeri, al progetto di traduzione dei racconti dello scrittore turco Sait Faik Abasıyanık (1906-1954), pubblicati nel maggio 2021 dalla casa editrice Adelphi, nella raccolta intitolata *Un uomo inutile*. Ha tradotto racconti e poesie per la rivista online Kaleydoskop – Turchia, culture e società. Attualmente collabora come news producer presso la redazione di Rai Turchia, a Istanbul.

Appunti sulla Turchia



Istanbul, Karakoy (ph. Fabrizia Vazzana)

di *Fabrizia Vazzana*

Istanbul era una favola, come recita il titolo del lungo romanzo (2007, Baldini+Castoldi Editori) di Mario Levi, scrittore turco di origine ebraica, scomparso lo scorso gennaio.

Era, come quella sera d'estate in cui dal terrazzo di un bar nel quartiere di Galata, Levi seguiva il calare di un sole infuocato che spargeva i suoi nastri di luce vermiglia su Haliç, il Corno d'Oro.

Era, quando senti le sue memorie riaffiorare attraverso ognuno dei sensi: le risate dei suoi amici d'infanzia, le canzoni che suonavano e cantavano gli adulti riuniti a bere acquavite, le tinte vivide dei frutti maturi sugli alberi, delle pietanze che la madre distribuiva nei giorni speciali.

Davanti a quel tramonto, aveva raccontato in un'intervista che *Binevi Gazete* ha pubblicato qualche giorno dopo la sua morte, Mario Levi aveva capito di voler scrivere la sua favola.

«Gli odori creano legami indissolubili con la nostra profondità, rievocano nitidamente le memorie più recondite».

Tra i suoi preferiti, il profumo dei panini col pesce grigliato, che si possono mangiare a tutte le ore nel quartiere di Karaköy, sponda che brulica da sempre di pescatori, viandanti, operai.

Si sente lo scampanio dello storico tram rosso, che attraversa tutta via Istiklal, lunga un chilometro e mezzo, da un capo all'altro, cioè da piazza Taksim ai vicoletti che attorniano la torre di Galata, di proprietà dei genovesi fino alla conquista di Costantinopoli. Il sabato pomeriggio, ancora, con inestinguibile tenacia, si riuniscono, o ci provano, le Madri del Sabato, tra le mani le foto dei loro figli, figlie, mariti, mogli, padri, fratelli scomparsi in seguito ad irruzioni, prelievi, arresti sommari.

Istanbul, che ha dato i natali all'architetto italiano Giulio Mongeri (1873-1951), gli riconosce opere come la base del monumento che commemora la fondazione della Repubblica di Turchia nel 1923, progettato dallo scultore italiano Pietro Canonica (1869-1959), la Basilica di Sant'Antonio di Padova nella via Istiklal, e il Bulgur Palas, da poco riaperto al pubblico come biblioteca e centro culturale.

Attraversato il baccano variopinto di Karaköy, tra il fumo dei filetti grigliati e il miagolio di gatti vispi e ben pasciuti – probabilmente i più fortunati del mondo, da queste parti, trattati al pari di divinità – si va verso il ponte di Galata, legame simbolico con l'Istanbul ottomana storica di palazzi, bazar, antichi quartieri e mura centenarie, ci si imbatte nelle grandi e principali moschee. Non che ne manchino altrove: esempio più recente l'enorme moschea costruita in piazza Taksim, proprio di fronte a Gezi Park, aperta al pubblico il 28 maggio del 2021, anniversario delle proteste cittadine in difesa del parco che rischiava di essere sepolto dal cemento di un altro luccicante centro commerciale.

Il ponte di Galata ospita, nei suoi 500 metri, i binari del tram, una sfilza di ristoranti acchiappa turisti, le corsie pedonali e perfino lo spazio per piantare sedie e tavolini: ricorda un teatro a cielo aperto. Vecchi e giovani pescatori, schierati sulle balaustre azzurre, in barba ai cartelli rossi di divieto, trascorrono le ore più fresche aspettando che i pesci del Bosforo abbochino all'amo. Cani assonnati si accontentano di quel segmento da una sponda all'altra per scortare i passanti in cambio di una carezza, un boccone, uno sguardo. Nei loro occhi, ancora i riflessi di quella favola mai svanita...

Il tram passa da Sirkeci, storico capolinea dei treni a lunga distanza che collegano la Turchia all'Europa come il famoso Orient Express, che ancora, due volte all'anno, attraversa i Balcani per raggiungere Parigi. Il fischio di partenza è preceduto dalla musica del *mehterhâne*, la banda di suonatori in costumi tradizionali.

A Santa Sofia, per secoli cattedrale cristiana bizantina e sede del Patriarcato di Costantinopoli, dal 10 luglio del 2020 si professa il culto islamico. Quel giorno, un decreto presidenziale ha sancito il passaggio da museo a moschea e garantito l'ingresso gratuito e separato per fini religiosi. Nel grande piazzale, intanto, migliaia di manifestanti, musulmani e non, scandiscono slogan contro la guerra, sventolano bandiere della Palestina.

Mentre i vicini greci subiscono l'affronto di dover pagare il biglietto d'ingresso per avere un accesso limitato alla parte superiore della tanto contesa Aya Sofia, l'antica chiesa di San Salvatore in Chora (V secolo), uno dei più importanti esempi di architettura bizantina sacra ancora esistenti, museo statale dal 1958, ora è aperta a fedeli e visitatori col nome di Moschea Kariye.

Nel sud-est del Paese, tra gli esempi si vedano Mardin – protetta dall’Unesco, prima città turca ad aver eletto un sindaco donna di religione cristiana nel 2014 – e Diyarbakır, sulle rive del Tigri, convivono madrase e chiesette siriache, minareti di pietra nera e cattedrali armene.

Così commentava il risultato delle elezioni di fine marzo il rieletto sindaco di Istanbul, Ekrem Imamoglu, del principale partito di opposizione, CHP:

«Oggi si apre una nuova porta per una nuova Turchia più libera e democratica. Gli armeni, i curdi, i circassi, gli aleviti, di questa città vivranno liberamente e faranno parte dei meccanismi decisionali. Questi risultati elettorali sono un importante messaggio al resto del mondo. Oggi gli occhi dei popoli orientati alla democrazia possono essere puntati su Istanbul»

Forse in quella promessa non c’è una Istanbul nuova, inaudita, irrealizzabile. Non c’è una favola, c’è ancora l’Istanbul com’era una volta.

Dialoghi Mediterranei, n. 68, luglio 2024

Fabrizia Vazzana, ha studiato Lingua e Letteratura turca presso l’Università Ca’ Foscari di Venezia. Ha completato i suoi studi con una tesi sui racconti dello scrittore armeno Migirdic Margosvan. All’indomani della laurea ha preso parte con il suo professore, Giampiero Bellingeri, al progetto di traduzione dei racconti dello scrittore turco Sait Faik Abasıyanık (1906-1954), pubblicati nel maggio 2021 dalla casa editrice Adelphi, nella raccolta intitolata *Un uomo inutile*. Ha tradotto racconti e poesie per la rivista online Kaleydoskop – Turchia, culture e società. Attualmente collabora come news producer presso la redazione di Rai Turchia, a Istanbul.
